



„Die solide Basis“ des islamischen Staates

„al-Qā‘ida al-Şulba“
-
„Die solide Basis“ des islamischen Staates (1953-2003)
Band 1: 1953-1988

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der
Universität Heidelberg

vorgelegt von:
Nikolai Häußermann

Erstgutachter: Prof. Dr. Edgar Wolfrum
Zweitgutachter: Prof. Dr. Susanne Enderwitz

Heidelberg, den 01.12.2017

Inhaltsverzeichnis

Band 1: 1953-1988

| | |
|---|----------|
| I. Einleitung: Von geistigen Vätern, verlorenen Söhnen und Vaternmördern | 8 |
| | |
| II. Dissemination: Ein überraschendes Bündnis (1988-1953) | |
| 1) „Positionen der Gegner des Korans“: Die Doktorarbeit ‘Umar ‘Abd al-Rahmāns (1972-74) | 13 |
| 2) „Die Herrschaft der Unwissenheit“: Aḥmad Šākīr gegen die „Kreuzzügler“ (1899-1955) | 17 |
| 3) „Der lebendige Märtyrer Saiyid Quṭb“: Ein Schulinspektor belehrt die Freien Offiziere (1952) | 27 |
| 4) „Im Schatten des Koran“: Ḥasan al-Huḍaybīs Politik und Saiyid Quṭbs Legitimation (1953) | 34 |
| 5) „Männer des Propheten“: Quṭbismus, Nasserismus, Baathismus (1955) | 39 |
| 6) „Die Toten sprechen“: al-Nāṣīrs Waffe gegen Saudi-Arabien (1962-1966) | 45 |
| 7) „إميل أو التربية [Émile oder die Erziehung]“: Europäische Aufklärung und Arabische Rezeption | 49 |
| 8) „Elemente“: Bilder gegen Zahlen, oder: Fantasie gegen Vernunft | 56 |
| 9) „Elemente der Theologie“: Streit in der heiligen Familie (5. Jh. n. Chr.) | 62 |
| 10) „Die Sorge um sich“: Medizin in der Graeco-Arabica (3.-9. Jh. n. Chr.) | 65 |
| 11) „Die Wiederbelebung der Religion“: al-Ġazālī zwischen Seele und Körper (11./ 12. Jh. n. Chr./ 1940er Jahre) | 71 |
| 12) „Die Reue“, oder: „Ich bereue, bereue, bereue“: Der Kalif ‘Uṭmān und die neunte Sure im Koran (6.-8. Jh. n. Chr.) | 74 |
| 13) „Ausstattungen für das Jenseits“: Sünde, Strafe, Reue und Vergebung in Damaskus (13./ 14. Jh. n. Chr.) | 83 |
| | |
| III. Realignment zwischen den Blöcken (1962-1975) | |
| 1) „Die Zeitgenössische Wirklichkeit“: Muḥammad Quṭbs Schule des „islamischen Erwachens“ | 90 |
| 2) „Sunniten in Syrien im Angesicht der Nuṣayrīs, der Kreuzzüge und der Juden“: Militärputsch oder konfessioneller Krieg um die Machtbasis Syriens? | 95 |
| 3) „Diwan des Anführers“: Entpolitisierung eines Mythos (1964) | 99 |
| 4) „Marwān Hadīd war nicht so wichtig“: Repolitisierung eines Mythos (1964) | 104 |
| 5) „Mit der islamischen Bewegung in den arabischen Ländern“: ‘Iṣām ‘Aṭṭār und der Machtpoker in der Muslimbruderschaft (1965-1968) | 109 |
| 6) „Erinnerungen an Palästina“: Verrat und Reue im Lager der Šaiḥs (1969/ 70) | 115 |
| 7) „Der Teufel weigerte sich und war hochmütig“: Aiman al-Zawāhirīs | |

| | |
|--|-----|
| Gebetskreis zwischen Mystik und Orthodoxie (1958-68) | 119 |
| 8) „Wenn die Schafe Wölfe grasen“: Der Kampf um al-Nāṣīrs Erbe (1968-1973) | 125 |
| 9) „Eine Botschaft des Glaubens“: Ṣālīḥ Sarīyahs „militärisch-technischer Anschlag“ (1973-75) | 130 |
| 10) „Die militärisch-technische Organisation war eine Schöpfung der Muslimbruderschaft“: Die Bruderschaft zwischen Nähe und Distanz zu Ṣālīḥ Sarīyah | 136 |

IV. Synthesepraktiken im syrischen Ğihād (1975-1982)

| | |
|--|-----|
| 1) „Über die Ausbildung und den Aufbau des Ğihād“: ‘Abdallāḥ ‘Azzāms syrischer Ğihād (1975-1979) | 142 |
| 2) „Ich will nicht, dass die Salafisten als Händler auf einem Markt mit dem Ğihād Handel betreiben“: Der syrische Ğihād in Saudi-Arabien (1977-1979) | 146 |
| 3) „Erinnerungen an die Muğāhid-Vorhut in Syrien“: Aufreibung zwischen den Fronten (1972-1980) | 153 |
| 4) „Die Islamische Ğihād-Revolution in Syrien“: In der Vorhölle, oder: Der Aleppo-Vorfall (1979) | 162 |
| 5) „Die islamische Aktion kultiviert den Hass in den Herzen der Muslime“: Die politische Großwetterlage im Nahen Osten gegen den Ğihād in Syrien (1980/81) | 167 |
| 6) „Bekennnisse eines reuigen Imams“: Die Ğihād-Infrastruktur in Ägypten (1978-1981) | 172 |
| 7) „Über Sicherheit und Politik“: Der Tod des Pharaos und das Ende des syrischen Ğihād (1981) | 178 |
| 8) „Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer“: Das Massaker von Hama (1982) | 184 |
| 9) „Im Schatten der Sure Reue“: Die Tragödie nach Hama (1982-1986) | 192 |

V. Konfrontation oder Détente im „soft underbelly“ der Sowjetunion (1975 - 1983)

| | |
|--|-----|
| 1) „Ein hässliches Spiel“: Angst, Macht und Verschwörungen | 198 |
| 2) „U.S. Defense Perspectives. Fiscal Year 1977“: Die Ängste der „rechten Bluthunde“ | 201 |
| 3) „From the Shadows“: Kalte Krieger im Schatten Carters (1977-78) | 205 |
| 4) „Putting some tone into the soft underbelly of Asia“: Paul Henzes Ğihād gegen die Sowjetunion (1978-1979) | 210 |
| 5) „The Soviet Union and Muslim Guerilla Wars“: Henzes Strategie in den Mühlen der Bürokratie (1979-1980) | 217 |
| 6) „Die Bärenfalle“: Die Falken entdecken Afghanistan (1980-83) | 223 |

VI. Vom Zentrum zur Peripherie: Der arabische Beitrag zum afghanischen Ğihād (1981-1988)

| | |
|---|--|
| 1) „Von Jerusalem nach Kabul“: ‘Abdallāḥ ‘Azzāms „Berufung“ durch Kamāl al- | |
|---|--|

| | |
|--|-----|
| Sanānīrī (1981) | 231 |
| 2) „The Lofty Mountain“: Wer war der saudische Gesandte nach Afghanistan? (1982-83) | 237 |
| 3) „Meine erste Reise nach Afghanistan“: Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī in Urgun (1983) | 242 |
| 4) „Peschawar ist wie ein Drache, der alles verschlingt“: ‘Azzāms Held in der Geschichte der Peschawar-Führer (1965-1980) | 248 |
| 5) „15 Schüsse auf Allahs Weg“: Zwei arabische Verbindungsbüros (1979-1986) | 256 |
| 6) „Die Höhle der Araber in Afghanistan“: Sayyāfs und Ḥaqqānīs Versagen an der Ġāğġī-Front (1985-86) | 263 |
| 7) „Verse des Barmherzigen im afghanischen Ġihād“: Das Dienstleistungsbüro im „soft underbelly der Sowjetunion (1984/85) | 272 |
| 8) „Die globale Verschwörung“: Das Ende des „soft underbelly“-Projekts (1986) | 278 |
| 9) „Über die Ausbildung und den Aufbau des Ġihād“: Strategie- und Taktik-Diskussionen im Vorfeld der Ġāğġī-Schlacht (1986/ 87) | 285 |
| 10) „Der Kampf am Felsentor“: Die Schlacht von Ġāğġī und die „Peschawar-Gespräche“ (1987) | 294 |
| 11) „Verrat auf dem Weg“: 1988 als „Jahr der großen Katastrophen“? | 301 |
| VII. Fazit: Die solide Basis des islamischen Staates (1953-1988) | 308 |

Band 2: 1989-2003

VIII. Freund oder Feind? Anti-Amerikanische und Anti-Islamische Machtspiele (1989-1992)

| | |
|--|-----|
| 1) „Aber erinnert euch an Lenins Worte“: Lenins Revolutionslehren in Afghanistan (1965-1978) | 314 |
| 2) „Inside the Soviet Invasion of Afghanistan“: Sowjetische Orientalisten, „progressive Mullās“, De-Stalinisierung und das „Neue Denken“ (1979-1987) | 319 |
| 3) „Out of Afghanistan“: Eine Verschwörung der Supermächte in Genf? (1988-1989) | 326 |
| 4) „Die große Torheit“: Die „Hölle von Jalalabad“ und die Entstehung der „Jalalabad-Schule“ (1989) | 332 |
| 5) „Keine Beleidigung könnte schlimmer sein!“: Der Golfkrieg als Ursache von bin Lādins Anti-Amerikanismus? | 342 |
| 6) „In diesem Land findet ein Religionskrieg statt“: Samuel P. Huntington und ein neues Feindbild? (1992-1993) | 351 |
| 7) „Die Wurzeln der muslimischen Wut“: Bernard Lewis und der Orientalismus (1990) | 359 |
| 8) „Der Kalte Krieg und seine Nachwirkung“: Der Präsidentschaftswahlkampf, die katholische Rechte und der Bosnienkrieg (1992) | 365 |

| | |
|---|-----|
| 9) „Die Neue Weltordnung“: Verschwörungstheorien und der Kampf um al-Qā‘ida (Sommer 1990) | 374 |
| 10) „Gardez: Befreiung der Städte und Sturz des Regimes“: Abū Ḥafṣ und die Gardez-Front (1991-1992) | 384 |

IX. „Falken“, „Tauben“ oder „Terroristen“ am Horn von Afrika? (1992-1996)

| | |
|--|-----|
| 1) „Black Hawk Down“: al-Qā‘idas erste Konfrontation mit den USA? (Sommer 1993) | 391 |
| 2) „Über die Wiederherstellung der da‘wa“: Die islamische Bewegung in Somalia (1966-1991) | 396 |
| 3) „Licht und Feuer“: Der Feind aus Äthiopien (1991-1993) | 400 |
| 4) „Fünf Briefe an das Afrika-Korps“: Zwischen Äthiopien, Luuq und Ras Kamboni (Januar-August 1993) | 406 |
| 5) „Was Terroristen wollen“: Falken, Tauben oder Terroristen im Sudan? (1994) | 413 |
| 6) „Wandel durch Annäherung“: Methodische Unschärfe, Mitleid und Terror | 422 |
| 7) „Vom Geist der Gesetze“: Die Šarī‘a als „strukturelle Kopplung“ des islamischen Staates | 428 |
| 8) „Die neue Welle des islamischen Erwachens“: Warum der Sudan und nicht Bosnien? (1991-92) | 434 |
| 9) „Inside Sudan. Political Islam, Conflict and Catastrophe“: Operation Lifeline und der Krieg im Süd-Sudan (1993) | 442 |
| 10) „Aber das FBI ist nicht der KGB“: Der (erste) Anschlag auf das World Trade Center (Februar-August 1993) | 448 |

X. Die „algerische Welle“ gegen die „solide Basis“ (1996-2001)

| | |
|--|-----|
| 1) „Erklärung des Ğihād gegen die amerikanischen Besatzer“: Die erste Kriegserklärung gegen die USA (1996) | 459 |
| 2) „Tränen der Mekka-Zeit“: al-Qā‘idas Mitglieder- und Popularitätsschwund (1994-1996) | 463 |
| 3) „Wir haben eine Katastrophe!“: Der Tod von Abū ‘Ubaida und das Ende der „soliden Basis“ im Sudan (1994-96) | 470 |
| 4) „Ich dachte, das Projekt war zu groß für al-Qā‘ida“: Anti-Amerikanismus als Inklusionsstrategie (1996) | 476 |
| 4) „Das Geheimnis von al-Qā‘ida ist unser Glaube“: al-Qā‘idas Motivation hinter den (An-)Schlägen in Afrika (1998) | 481 |
| 5) „Die Juden und Christen arbeiten zusammen gegen die Muslime“: Die zweite Kriegserklärung al-Qā‘idas gegen die USA (1998) | 486 |
| 6) „Das [9/11-]Projekt wird zu einem Dritten Weltkrieg führen“: Das Scheitern der (An-)Schläge in Afrika als Ziel der Militärkommission? | 495 |
| 7) „Die Niederlage erhöhte ihren Sinn für den Verlust“: An der Seite der Taliban | |

| | |
|--|-----|
| (1997) | 502 |
| 8) „Amerika in die Knie zwingen“: Von den internen zu den externen Rivalen der Militärkommission (1998-2001) | 508 |

XI. 9/11: Die apokalyptische Trinität einer Liminalitätsphase

| | |
|---|-----|
| 1) „Die Muslime werden alles verlieren“: (K)ein Ereignis am 11. September 2001? | 514 |
| 2) „Es sieht aus wie Hollywood, aber das ist real“: Poststrukturalistische Rehabilitierung des „Ereignisses“ | 522 |
| 3) „Das ist das Pearl Harbor des 20. Jahrhunderts“: FOX-News und die kulturelle Theologisierung der liminalen Phase | 530 |
| 4) „Ein Kreuz im Himmel über Kandahar“: Die Schlacht um Kandahar (Oktober-Dezember 2001) | 541 |

XII. Die Überreaktion und der Rückkehrer (2001-2003/ 2013)

| | |
|---|-----|
| 1) „The 9/11-Wars“: Epoche oder Episode? (2003-2008) | 550 |
| 2) „Bush at War“: Eine neokonservative Verschwörung gegen den Irak? (Sommer 2001) | 557 |
| 3) „Herr Präsident, Herr Präsident, das Weiße Haus wird angegriffen!“ (Washington, den 11. September 2001) | 561 |
| 4) „Decision Points“: Die Paradoxie der Entscheidung und die Symmetrie der Macht (Washington, den 12. September 2001) | 566 |
| 5) „Die Folter Memos“: Folter, Überreaktion und die Resymmetrisierung der Macht (2001-2003) | 573 |
| 6) „The Revenant“: Die Wiederkehr der „soliden Basis“ (2003-2013) | 583 |

XIII. „Wir können die Rolle der Monster spielen“: Philosophische Randgänge

XIV. Quellen- und Literaturverzeichnis Band 1 und 2

| | |
|--|--------|
| 1) Quellen | i |
| 2) Gerichtsdokumente | xxx |
| 3) Zeitungen, Periodika, Nachrichten | xxx |
| 4) Lexika, Nachschlagewerke, Wörterbücher | xxxii |
| 5) Spielfilme, Dokumentarfilme, Videoaufnahmen, Tonbandaufnahmen | xxxiii |
| 6) Ausgewählte Internetseiten | xxxv |
| 7) Forschungsliteratur | xxxv |
| 8) Bildverzeichnis/ Bildergalerie | lxxi |

„أين القاعدة الصلبة التي نقف عليها؟ نريد أن نربي
القاعدة الصلبة، ربي يا سيدي!! نعم... كيف نقاتل تحت
راية جاهلية؟! يجب أولاً أن نقيم الدولة الإسلامية ثم بعدها
ننطلق للجهاد.“

„Wo ist die solide Basis, auf der wir stehen? Wir wollen die
solide Basis errichten, mein lieber Herr!! Jawohl... Wie
können wir unter dem Banner der Unwissenheit kämpfen?!
Wir müssen zuerst den islamischen Staat aufbauen, um
dann mit dem Ġihād fortzufahren“¹.

I. Einleitung: Von geistigen Vätern, verlorenen Söhnen und Vatermördern

Auf dem Eingangsbild (Bild Nr. 1 in der Bildergalerie) sehen wir vier Personen, die vor dem Hintergrund einer malerisch wilden Naturszenerie mit wuchernden Bäumen und einem reißenden Fluss sitzend in die Kamera blicken: Ein älterer Herr mit einem schon leicht weißen Bart in der Mitte, zwei Jungen zu seiner Rechten und ein junger Mann in den besten Jahren zu seiner Linken. Die Positionierung in der Mitte lässt natürlich vermuten, es handelt sich um die Hauptperson. Diese Hauptperson ist nicht ganz unauffällig gekleidet. Eine militärische Jacke über einer weiten Hose und ein auffälliges, schwarz-weiß kariertes Tuch, das von einer afghanischen Kopfbedeckung zusammengehalten wird. Das Tuch verweist auf seine Herkunft. ‘Abdallāh ‘Azzām war Palästinenser. Die afghanische Kopfbedeckung sowie die wilde, malerische Landschaft deuten auf den Ort des Bildes, Afghanistan oder zumindest die afghanisch-pakistanische Grenzregion. Schließlich drückt die militärische Jacke seine Funktion als Unterstützer des afghanischen Widerstandes gegen das sowjetische Militär in den 80er Jahren aus. Zur Rechten sitzt sein ältester Sohn, Muḥammad, in der gleichen Pose wie der Vater mit etwas verschränkten Armen, die linke mit der rechten Hand leicht haltend und einem angedeuteten, aber ernsten Lächeln in die Kamera. Der Sohn ist deutlicher als der Vater afghanisch gekleidet. Muḥammad starb zusammen mit seinem Vater auf dem Weg mit dem Auto zur „Sieben-Nächte-Moschee“ (arab. „المسجد سبع ليال“) in Peschawar Ende 1989, ein Jahr nach dem Beginn der Intifada in Palästina und kurz nach dem Abzug des sowjetischen Militärs aus Afghanistan². Links neben ‘Abdallāh ‘Azzām sehen wir einen jungen Mann, der seine westliche Kleidung mit einer afghanischen Kopfbedeckung und einem palästinensischen Tuch um den Hals (nicht um den Kopf wie ‘Azzām) kombiniert. Es handelt sich um den damaligen Sekretär und Schwiegersohn ‘Azzāms, ‘Abdullāh Anas. Die Botschaft des Bildes lässt sich auf den ersten Blick aus der Kleidung ableiten. Eine Verbindung des traditionellen Ostens, des modernen Westens und im Zentrum Palästina.

Aber das Bild enthält auch noch eine weitere, subtilere Botschaft. Um diese zu verstehen,

- 1 ‘Azzām, ‘Abdallāh, *في التربية الجهادية والبناء* [Über die Ausbildung des Ġihād und den Aufbau], Peschawar 1992, 108. Wenn keine weiteren Angaben gemacht sind, stammen alle zitierten Übersetzungen von einer Fremdsprache ins Deutsche vom Autor der Arbeit (NH). Die Transliteration aus dem Arabischen erfolgt (mit Ausnahme der Angleichung der sogenannten „Sonnenbuchstaben“ beim bestimmten Artikel) nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Allerdings wurde nicht immer eine Transliteration vorgenommen. Ausnahmen sind bekannte Begrifflichkeiten, Namen (z.B. die „Baath“-Partei statt „ba‘ṭ“ gemäß DMG für arab. „بعث“, dt. „Wiedergeburt“ oder „El-Sadat“ statt „al-Sādāt“) und Literaturangaben, die unter einer anderen Transliteration bekannt sind.
- 2 Zaydān, Aḥmad, *من قتل الشيخ عبد الله عزام؟* [Wer ermordete Šaiḥ ‘Abdallāh ‘Azzām], in: AL BUNYAN AL MAR-SUS, vom Februar 1990, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9137.html. Hier auch weitere Spekulationen über die Identität der Mörder ‘Azzāms.

müssen wir uns der rechten Figur zuwenden. Das Foto stammt höchstwahrscheinlich von ihm: ‘Abdullāh Anas. Er hat es als Titelbild für seine Memoiren ausgewählt. Wichtig ist, die Memoiren kamen 2002 heraus, also nach den Anschlägen vom 11. September 2001³. Noch am besagten 11. September präsentierten die Medien den Anstifter der Anschläge, Usāma bin Lādin⁴. Relativ schnell kam man über bin Lādin auch auf ‘Abdallāh ‘Azzām zu sprechen⁵. Er galt als „geistiger Vater“ (arab. „الاب الروحي“) bin Lādins sowie auch der Organisation al-Qā‘ida⁶. Warum er der „geistige Vater“ bin Lādins war, stand ebenso schnell fest. Angeblich studierte bin Lādin Anfang der 80er Jahre in Saudi-Arabien bei Professor ‘Azzām. Machte ihn das jedoch auch zum „geistigen Vater“ al-Qā‘idas? Zwei Texte führte der nach den Anschlägen von 2001 beste Kenner al-Qā‘idas und Afghanistans, der Journalist Jason Burke, an, die das belegen sollten⁷. Kurz vor der angeblichen Gründung von „al-Qā‘ida“ im Sommer des Jahres 1988 verfasste ‘Azzām einen Artikel für seine Zeitschrift AL-JIHAD. Dort kritisierte er, es fehle an einer „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“, DMG „al-qā‘ida al-ṣulba“). Zumindest trifft man doch kurze Zeit später den ersten Teil dieser Begriffskomposition, „al-qā‘ida“ (arab. „القاعدة“), in der Organisation bin Lādins wieder an. Ganz offensichtlich hatte der Schüler die Forderung seines Lehrers erhört und diese „solide Basis“ gegründet. Die Wendung arab. „al-qā‘ida al-ṣulba“ fasste demgemäß die „Idee“ hinter der Organisation al-Qā‘ida in einer Begriffskomposition anschaulich zusammen⁸.

Das Foto von ‘Abdullāh Anas stellte nun eine provokative Herausforderung gegenüber der These einer „geistigen Vaterschaft“ ‘Azzāms für bin Lādin und al-Qā‘ida dar. Kommen wir nun zurück zu unserem Foto. Auf dem Foto ist natürlich auch zu sehen: Ein Vater mit seinen Söhnen, seinen Erben. Da die beiden Söhne zusammen mit ihrem Vater Ende 1989 ermordet wurden, blieb nur noch er selbst übrig, ‘Abdullāh Anas. Die Provokation des Fotos bestand und besteht nun darin, dass derjenige, den man überall nach 9/11 für den „geistigen“ Sohn ‘Azzāms ausgab, Usāma bin Lādin, nicht auf dem Foto zu sehen ist. ‘Abdullāh Anas Botschaft kurz nach 9/11 lautete deshalb: Nicht bin Lādin, sondern er selbst, ‘Abdullāh Anas, war der wahre Erbe des „geistigen Vaters“ ‘Abdallāh ‘Azzām. Auch die These von ‘Azzāms „geistiger Vaterschaft“ für die Organisation seines vermeintlichen Schülers Usāma bin Lādin bezweifelte ‘Abdullāh

3 Anas, ‘Abdullāh, *سيرة عبدالله أنس بين مسعود وعبد الله عزام* [Die Geburt der afghanischen Araber. Leben von ‘Abdullāh Anas zwischen Mas‘ūd und ‘Abdullāh ‘Azzām], London 2002. Für die Fotokopie dieses seltenen Buches bedanke ich mich bei Thomas Hegghammer. Das Bild ist auch in der Spezialausgabe des Magazins „AL BUNYAN AL MARSUS“ zum Tode ihres Chefredakteurs und Geldgebers, ‘Abdallāh ‘Azzām, zu sehen: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990.

4 CNN, vom 11.09.2001, auf: <http://edition.cnn.com/2001/US/09/11/worldtrade.crash/>. Einen Tag später auch in der „New York Times“: The New York Times, vom 12.09.2001, auf: <http://www.nytimes.com/packages/html/nyregion/9-11imagemap.html>. In den deutschen Massenmedien beispielsweise die 19 Uhr Nachrichten des ZDF, vom 11.09.2001, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=CKW72e-038>. Siehe auch: Kapitel XI., 3.

5 The New York Times, vom 30.09.2001, auf: <http://www.nytimes.com/2001/09/30/world/nation-challenged-profile-bin-laden-s-journey-rich-pious-boy-mask-evil.html?pagewanted=all>.

6 Kamāl, ‘Abdullāh, *الاب الروحي لاسامه بن لادن* [‘Abdallāh ‘Azzām. Der geistige Vater für Usāma bin Lādin], in: Civic Egypt [مصر المدنية], vom 25.11.2011, auf: <http://www.civicegypt.org/?p=10687>; Kamāl, ‘Abdullāh, *ميراث الشيخ الراحل* [‘Abdallāh ‘Azzām. Das Erbe des verstorbenen Šaihs], in: Civic Egypt [مصر المدنية], vom 29.08.2011, auf: <http://www.civicegypt.org/?p=10921>. Bei der Frage nach der geistigen Vaterschaft für den modernen Ġihād ging Herbert Landolin Müller sehr interessante Wege. Auch wenn er dem „deutschen Lawrence“ Max von Oppenheim die Vaterschaft am Ġihād absprach, ist diese „deutsche“ Spur weit hinter ‘Azzām und bin Lādin eine weitere Untersuchung wert, nicht zuletzt da ‘Azzāms Magazin AL-JIHAD denselben Namen trug wie die Zeitschrift der Abteilung „Nachrichtenstelle für den Orient“ (NfO) im Auswärtigen Amt: Müller, H.L., *Islam, ġihād („Heiliger Krieg“) und Deutsches Reich. Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb, 1914-1918*, Frankfurt a.M. 1991, 196; siehe: Anmerkung 950.

7 Als Auslandskorrespondent für die britische Zeitung „The Observer“ berichtete Jason Burke seit 1998 in Pakistan über die politischen Entwicklungen Afghanistans: Al-Asharq Al-Awsat [الشرق الأوسط], DMG „aš-šarq al-awsat“, vom 22.05.2009.

8 Burke, J., *Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation*, Düsseldorf/ Zürich 2004, 26f. Die Originalausgabe ist 2003 auf Englisch erschienen: Burke, J., *Al-Qaeda. Casting a Shadow of Terror*, NY 2003.

Anas. Seine Argumentation gegen diese „geistige Vaterschaft“ könnte man als Mischung aus der biblischen Geschichte des „verlorenen Sohnes“ und aus Freuds Thesen zum Vaternord bezeichnen⁹. Anas beschrieb die Araber in Peschawar nach dem Tod ‘Azzāms als „Waisen ohne Vater“. Während sein Mentor als eine Art Übervater in Pakistan und Afghanistan bis zum Ende der 80er Jahre dazu in der Lage war, alle Araber unter einem gemeinsamen Dach zu versammeln, gerieten seine „Söhne“ bereits vor seiner Ermordung auf die schiefe Bahn. Die Ermordung des „Übervaters“ ‘Abdallāh ‘Azzām stellte insofern der Höhepunkt der Abwendung von Seiten seiner arabischen „Söhne“ dar. Nach dem Tod des Übervaters gerieten seine Söhne erst recht auf eine von Gewalt und Radikalität geprägte schiefe Bahn. Neben der Organisation al-Qā‘ida erwähnte Anas besonders die extremen algerischen Gruppierungen in Peschawar. Von einer „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“) als begrifflich ausformulierter Idee ‘Abdallāh ‘Azzāms hinter der Organisation al-Qā‘ida war hingegen nicht die Rede. Dennoch sollte man sich vor dem Trugschluss hüten, der Name entstand rein zufällig, denn Anas betonte, wie „überrascht [er] vom Namen ‘al-Qā‘ida“¹⁰ war, als er das erste Mal von ihm hörte. Den Grund für seine Überraschung blieb er allerdings schuldig. Der Leser erfährt nur, es musste irgendetwas mit der problematischen Beziehung zwischen ‘Abdallāh ‘Azzām und Usāma bin Lādin Ende der 80er Jahre zu tun gehabt haben.

Setzte bin Lādin mit dem Namen für seine Organisation folglich ein Zeichen, einerseits über den ersten Teil der Begriffskomposition (arab. „القاعدة“) an ‘Azzāms Idee von einer „soliden Basis“ anzuknüpfen, und sich zugleich über das Fehlen des zweiten Teils (arab. „الصلبة“) von ihr abzugrenzen¹¹? Drückte der Name der Organisation deshalb die Ambivalenz zwischen Annäherung und Abgrenzung vom „geistigen Vater“ aus? Welche Bedeutung gab ‘Azzām seiner Begriffskomposition der „soliden Basis“? Ließ sich diese Bedeutung der „soliden Basis“ in den Zielen, Methoden und dem Selbstverständnis der Organisation al-Qā‘ida wiederfinden oder wich die begrifflich gefasste Idee von der Organisation fundamental ab? Stellte eine solche mögliche Abweichung von der Idee ‘Azzāms tatsächlich die Weichen für die schiefe Bahn al-Qā‘idas, wie Anas in seinen Memoiren nahe legte?

Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet die Frage, ob diese Begriffskomposition („al-qā‘ida al-ṣulba“, arab. „القاعدة الصلبة“) tatsächlich von ‘Abdallāh ‘Azzām „erfunden“ wurde, um kurze Zeit darauf von seinem Schüler und vermeintlichen Erben Usāma bin Lādin in Form der Organisation al-Qā‘ida umgesetzt zu werden. Die Argumentation, die „solide Basis“ bilde eine Art ideologischer Blaupause für die Organisation bin Lādins, hängt zentral von der zeitlichen Nähe zwischen dem erstmaligen Erscheinen der Begriffskomposition im Zeitschriftenartikel ‘Azzāms (angeblich im April 1988) und der vermeintlichen Gründung der Organisation al-Qā‘ida im August 1988 ab. Rücken die formale Erfindung der Begriffskomposition und die Gründung der Organisation zeitlich weiter auseinander, steht die These einer „geistigen

9 Im Folgenden: Anas, ‘Abdullāh 2002, 89f. Die Geschichte vom „verlorenen Sohn“: Lukas 15, 11-32. Die Thesen Freuds zum Vaternord: Freud, S., Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet, hg. von A. Freud/ E. Biberling/ E. Kris, Bd. 9: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, London/ Hamburg 1961, 173ff.

10 Anas, ‘Abdullāh 2002, 90.

11 Einen solchen Verdacht deutete Peter Bergen an: Bergen, Peter L., The Osama bin Laden I Know. An Oral History of Al-Qaeda’s Leader, NY/ London/ Toronto 2006, 75. Die Frage nach der Bedeutung von arab. „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) gewann 2014 im Rahmen eines Gerichtsprozesses gegen Babar Ahmad an Relevanz. Zur Verurteilung Ahmads war es wichtig, eine Übereinstimmung zwischen der Terrororganisation al-Qā‘ida und der Begrifflichkeit ‘Azzāms herzustellen. Diese Übereinstimmung entwarf der „Experte“ Evan Kohlmann in seinem 38-Seitigen Gutachten („Expert Report I: U.S. v. Babar Ahmad“). Marc Sageman bestritt dagegen diese Übereinstimmung in seinem Gutachten: Sageman, M., Re: U.S. v. Babar Ahmad, U.S.D.C., District of Connecticut, No. 3:04-CR-00301-JCH, 19, 31. Ein Artikel zur umstrittenen Gerichtsverhandlung mit den „Experten-Gutachten“ im Anhang: Haley, R., The Ordeal of Babar Ahmad and Talha Ahsan, in: SACC. Scotland Against Criminalising Communities, vom 19.06.2014, auf: <http://www.sacc.org.uk/articles/2014/ordeal-babar-Ahmad-and-talha-ahsan>; The Guardian, vom 19.03.2016, auf: <https://www.theguardian.com/uk-news/2016/mar/12/babar-Ahmad-jihad-bosnia-us-police-interview>.

Vaterschaft“ ‘Azzāms und seiner angeblichen „Erfindung“ auf dem Spiel. Ausgangspunkt unserer Geschichte der „soliden Basis“ stellt deshalb zunächst das formale Vorkommen in ‘Azzāms Schriften dar.

Die Vermutung, auf ältere Belege nicht nur bei ‘Azzām zu treffen, ergibt sich aus einem Hinweis Thomas Hegghammers. In einer wegweisenden biographischen Skizze zu ‘Abdallāh ‘Azzām hielt er fest, dass die Begriffskomposition wohl schon von einigen islamisch orientierten Denkern vor ‘Azzām verwendet wurde. Hegghammer blieb leider eine genaue Ausführung zu dieser Vermutung schuldig. Zudem rettete er die „geistige Vaterschaft“ ‘Azzāms mit dem Hinweis, auch wenn die Begrifflichkeit schon vorher eine gewisse Verwendung fand, definierte jedoch ‘Azzām in dem erwähnten Zeitschriftenartikel von 1988 die zentralen semantischen Richtlinien für die Begrifflichkeit, die auf die Organisation al-Qā’ida vorauswies¹². Gegen Hegghammers These einer zentralen Bedeutung von ‘Azzāms Definition der Begrifflichkeit im Jahr 1988 spricht ein Hinweis Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs, dem großen „Theoretiker des Ğihād“¹³. In seiner opulenten Schrift, „(Auf-)Ruf des globalen Islamischen Widerstandes“, sah er die „solide Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“) als den zentralen Kern einer der vier Schulen des „islamischen Erwachens“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an¹⁴. Leider führte auch Abū Muṣ‘ab al-Sūrī den Hinweis nur relativ knapp aus. Mit dieser Andeutung haben wir jedoch einen Beleg dafür, erstens, dass es sich lohnt, den Begriff zu untersuchen, zweitens, dass sich ‘Azzām im Kontext einer „Schule“ bewegte und drittens, dass der Begriff an sich innerhalb dieser „Schule“ eine große Rolle spielte. Die von Hegghammer und Abū Muṣ‘ab al-Sūrī offen gelassene Ausführung zur „soliden Basis“ wollen wir in dieser Arbeit nachholen.

Im ersten Teil (Kapitel II) geht es darum, einerseits die politischen Bedingungen hinter der Genese unserer Begriffskomposition im Jahr 1953 zu rekonstruieren und andererseits in einem groben makrohistorischen Wurf die ideenevolutionären Traditionen hinter der Begriffskomposition zu beleuchten. Die Schwierigkeit, ideenevolutionäre Bezüge zu untersuchen, erfordert eine Bemerkung zur Methode: Die nicht immer formal fassbare Entwicklung von Ideen macht die Schwierigkeit einer Darstellung der Ideenevolution aus¹⁵. Zur Vereinfachung dieses Problems einer quasi unsichtbaren ideenevolutionären Verflechtung unter dem Mantel begrifflicher Formen folgen wir der These Jacques Derridas. Er geht davon aus, dass es trotz des Unterschieds zwischen Form und Inhalt immer ein Zusammenspiel beider Seiten gibt¹⁶. Für unseren Fall bedeutet das konkret, dass wir die Begriffskomposition für die Zeit vor 1953 auseinander nehmen und in ihre beiden Bestandteile zerlegen. Dennoch ist es für uns wichtig, beide Begriffsbestandteile (arab. „قاعدة“ und arab. „صلبة“) nur in Kontexten zu untersuchen, in denen es einen semantischen, syntaktischen oder pragmatischen Zusammenhang (ein „Spiel“ der „différance“ gemäß Derrida) beider Bestandteile gibt. Über diese methodische Hilfskonstruktion wollen wir uns der Ideen-Evolution vor der Begriffsgenese im Jahr 1953 annähern, um die Traditionen zu verstehen, die auf die Begriffskomposition einwirkten. Zur Veranschaulichung des Produkts dieses „Spiels“ wollen wir die bekannte Metapher des Rhizoms verwenden. Wie die Kapitelüberschrift schon andeutet, entstand 1953 ein zentraler Knotenpunkt in einem unübersichtlichen nach allen Seiten, sprich über alle Kulturen hinweg disseminierenden Rhizomgeflecht, der ein

12 Kepel, G./ Milelli, J.-P. (Hg.), al-Qā’ida. Texte des Terrors, München/ Zürich 2005, 168, 214/ Anm. 9, 264/ Anm. 5; Kohlmann, E., The Legacy of the Arab-Afghans. A Case Study, Diss., Georgetown University 2001, 16ff.

13 Lia, B., Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Stategist Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, NY 2008, 5-28.

14 al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab [Pseudonym: ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm], دعوة المقاومة الإسلامية العالمية [Aufruf des globalen Islamischen Widerstandes], o.O. 2004, 656f., 1100, 1338ff., 1451, 1457. Alle Werke Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs in der digitalen Bibliothek al-Maqdisīs sowie eine umfangreich Biographie, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_808.html.

15 Luhmann, N., Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 2008, 234.

16 Derrida, J., Grammatologie. Übersetzt von H.-J. Rheinberger/ H. Zischler, Frankfurt a.M. 1983, 29.

überraschendes Bündnisangebot in sich trug¹⁷. Der zweite Teil (Kapitel III und IV) beinhaltet einen zweiten, stark von Kontroversen geprägten Vorstoß unserer Begriffskomposition in die politische Wirklichkeit, der den ersten zaghaften Versuch von 1953/ 54 ausbaute, allerdings die Vorzeichen des vormaligen Bündnisangebots umkehrte und letztendlich 1982 in Hama (Ḥamāh) dramatisch scheiterte (Kapitel IV). Die Fehleranalyse von islamisch orientierten Intellektuellen stand bald fest. Es fehlte noch an einer „soliden Basis“. Man hatte den „islamischen Staat“ zu schnell errichten wollen. Eine weitere, „goldene Gelegenheit“ bot sich in Afghanistan. Damit wären wir bei unserem dritten Teil (Kapitel V und VI) angelangt.

In Afghanistan finden wir in den 80er Jahren einen dritten Anlauf für die politische Realisierung unserer Begrifflichkeit. Zunächst verlief dieser dritte Vorstoß trotz Hindernisse und einem ersten Zögern recht erfolgreich an. Eine zentrale Bedingung für diesen Erfolg war eine globale, politische Konstellation zwischen den beiden Supermächten in Afghanistan, über die sich eine islamisch geprägte Version der „soliden Basis“ mit einer amerikanischen Version strategisch und taktisch ineinander verflocht. Die Gründung der Organisation al-Qā'ida 1986/ 87 stellte dabei allerdings nicht der Höhepunkt einer Erfolgsgeschichte der „soliden Basis“ dar, sondern markierte vielmehr bereits deren Niedergang.

Der vierte Teil (Bd. 2, Kapitel VIII und IX) dreht sich um die Zeit nach dem Niedergang der „soliden Basis“. Bis 1996 lässt sich innerhalb der Organisation al-Qā'ida vor dem Hintergrund eines internen Machtkampfs eine Kontinuität des Erbes aus den 80er Jahren, sprich: der „soliden Basis“, feststellen. Das Ende dieses Erbes markierte der Tod Abū 'Ubaidas im Jahr 1996. Danach setzte sich die Gegenposition zur „soliden Basis“ im Selbstverständnis der Organisation „al-Qā'idās“ durch, nämlich die „militärische Basis“ (fünfter Teil, Bd. 2, Kapitel X). Paradoxerweise war es gerade Abū 'Ubaida, der 1987 diese Gegenposition entwickelt hatte und gegen den sich seit Beginn der 90er Jahre seine eigene Definition der Organisation al-Qā'ida richtete. Dabei spielten amerikanische Kulturkampf-Krieger eine nicht unerhebliche Rolle. Sie bildeten den dankbaren Beweis für die Falken- (oder: „Terror“-)Fraktion innerhalb al-Qā'idās sowie der amerikanischen Amerika-Hasser in der Araber-Gemeinde Peschawars und später Kandahars, die das Profil der Organisation vor dem Hintergrund ganz eigener Ambitionen und Motive gegen die USA neu auszurichten trachteten. Kulminationspunkt der Dominanz eines „militärisch“ geprägten Verständnisses von al-Qā'ida (und unseres fünften Teils) bildeten die Anschläge vom 11. September 2001 (Kapitel XI). Damit sind wir bereits beim sechsten Teil (Bd. 2, Kapitel XII) angelangt. Wieder war der Höhepunkt zugleich der Umschlagspunkt. Die „solide Basis“ kehrte spätestens 2003 sowohl in der Bush-Regierung als auch innerhalb al-Qā'idās als „Wiederkehrer“ zurück. In einem Ausblick bis 2013 endet unsere Geschichte mit dem letzten Anlauf der „soliden Basis“ von Seiten der „Dritten Generation des islamischen Erwachens“, deren intellektuelle Frontfigur Abū Muṣ'ab al-Sūrī diese „solide Basis“ durch ein Bündnis mit al-Qā'ida in Syrien (die al-Nusra-Front) gegen den „Islamischen Staat“ durchzusetzen trachtete. Über diese politische Konstellation geriet das seit 1953 in einem Zweck-Mittel-Verhältnis stehende Begriffspaar der „soliden Basis“ auf der einen Seite (als Mittel) und der „islamische Staat“ (als Zweck) auf der anderen Seite in ein nun sich ausschließendes Verhältnis. Ob diese neue politische Konstellation langfristig gesehen einen Bruch in der „Episteme“ (zwischen der „soliden Basis“ und dem „islamischen Staat“) bewirkt, muss offen bleiben.

17 Deleuze, G./ Guattari, F., *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 1987, 10ff.; Derrida, J., *Grammatologie*. Übersetzt von H.-J. Rheinberger/ H. Zischler, Frankfurt a.M. 1983, 29; Derrida, J., *Dissemination*, Wien 1995, 34; Janos, D., *Einleitung: Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, in: Damien, J. (Hg.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/ Ninth and Fourth/ Tenth Centuries*, Leiden/ Boston 2016, 1-7.

II. Dissemination: Ein überraschendes Bündnis (1988-1953)

1) „Positionen der Gegner des Korans“: Die Doktorarbeit ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns (1972-74)

In der Forschungsliteratur findet man oft die Behauptung, die Organisation al-Qā‘ida ginge auf eine ägyptische Gruppierung um Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān zurück. Diese Behauptung stammt aus drei Quellen. Die erste Quelle, Imām al-Šarīf, gehörte zu Beginn der 80er Jahre dem Zawāhirī-Flügel der Gruppe um al-Raḥmān an, zog sich Anfang der 90er Jahre enttäuscht aus der Gruppe zurück und polemisierte seitdem vor allem gegen seinen ehemaligen Freund Aiman al-Zawāhirī. Šarīf stellte diese Behauptung, al-Qā‘ida ginge auf eine Gruppierung um al-Raḥmān zurück, im Rahmen des „De-Radikalisierungsprogramms“ der ägyptischen Regierung unter Präsident Ḥusnī Mubārak 2007 auf¹⁸. Mit Rückendeckung der ägyptischen Behörden tourte er durch die Gefängnisse und versuchte, die Anhänger al-Raḥmāns und Zawāhirīs mit islamisch legitimierten Argumenten zu überzeugen, die Waffen niederzulegen. Zawāhirī meldete sich in dieser Zeit immer wieder gegen seinen ehemaligen Vertrauten zu Wort. Insofern stammt diese Aussage aus einer hochrangigen, jedoch zugleich sehr umstrittenen Quelle. Die Behauptung Imām al-Šarīfs zur Herkunft al-Qā‘idas aus der ägyptischen Gruppe um al-Raḥmān unterstützt teilweise die zweite Quelle, der bereits erwähnte Sekretär ‘Abdallāh ‘Azzāms, ‘Abdullāh Anas sowie ein Sohn ‘Azzāms¹⁹. Dabei handelt es sich zwar wie bei Imām al-Šarīf um sehr authentische Quellen, zugleich jedoch auch um befangene Quellen. Ihr Interesse bestand darin, ‘Abdallāh ‘Azzām als „geistigen Vater“ al-Qā‘idas zu entlasten, indem sie vor allem Aiman al-Zawāhirīs schädlichen Einfluss auf Usāma bin Lādin in den Vordergrund stellten.

Kommen wir nun zur dritten Quelle: Die Ermittlungsergebnissen des FBI zum ersten Anschlag auf das World Trade Center im Jahr 1993. Diese Ergebnisse nahmen im Bericht der „Nationalen Kommission für die Untersuchung der Terroranschläge“ vom 11. September 2001 im Kapitel zu den Vorläufern für die Anschläge einen prominenten Platz ein²⁰. Damit war klar, dass die offizielle Meinung der US-Behörden einen engen Zusammenhang zwischen dem ersten Anschlag von 1993 und dem zweiten Anschlag von 2001 erkannten. Demgemäß stellte dieser Anschlag aus dem Jahr 1993 ganz offensichtlich der erste, allerdings gescheiterte Versuch dar, der dann 2001 glückte. Höchstwahrscheinlich blieb bin Lādin nicht ganz unbeeindruckt von diesem ersten Versuch und nahm ihn sich zum Vorbild, so der Gedankengang der US-Behörden. Im Zentrum dieses ersten Anschlags stand Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān. Anfang der 90er Jahre predigte der Šaiḥ in der al-Farooq Moschee in Brooklyn, die durch ihre rege Geldsammeltätigkeit für die muslimischen Glaubensbrüder im Bosnien-Konflikt auffiel²¹. Problematisch waren die Ermittlungsergebnisse des FBI allerdings aufgrund der sehr umstrittenen Quelle, auf die sie sich zum großen Teil stützten. Der Bodyguard al-

18 al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, 2004, 733ff. Allerdings wurde in der Forschungsliteratur die Quelle dieser oft wiederholten Behauptung nicht angegeben. Hier die Quelle: al-Šarīf, Imām Saiyid, حوار مع الدكتور فضل [Interview mit Dr. Faḍl], al-Ḥayāt, 7.12.2007-13.12.2007, auf: <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?267898--سيد-امام-ينشر> <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?267898--سيد-امام-ينشر>. Das „De-Radikalisierungsprogramm“ in den ägyptischen Gefängnissen: Ashour, O., The De-Radicalization of Jihadists. Transforming armed Islamist Movements, London/ NY 2009, 107.

19 Interview mit ‘Azzāms Sohn: ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Watan Voice, vom 28.07.2005, auf: <https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2005/07/28/25812.html>; ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Watan Voice, vom 28.04.2006, auf: <https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2006/04/28/43591.html>; ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Jazeera, vom 27.02.2003, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/infocus/2005/1/10/2-عبد-الله-عزام-ح>.

20 National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Washington 2004, 71ff.

21 Kohlmann, E., al-Qā‘ida’s Jihad in Europe. The Afghan-Bosnian Network, Oxford/ NY 2004, 41. Zum ersten Mal erwähnt wurde das Brooklyn-Büro in ‘Azzāms Magazin Ende 1988: AL-JIHAD, vom Oktober 1988.

Raḥmāns namens ‘Imād Sālim machte sich unmöglich, da er erstens eine Affäre mit der zuständigen FBI-Agentin begann und zweitens trotz guter Bezahlung niemals belastbares Material zu liefern imstande war. Einigen Gerüchten zufolge arbeitete er außerdem für den ägyptischen Geheimdienst, deren Interessen in Bezug auf al-Raḥmān nun nicht gerade durch ihre Neutralität glänzten. Doch dazu später. Wichtig an dieser Stelle ist die Erkenntnis, dass sich aus den Ermittlungsergebnissen des FBI kein wirklich aussagekräftiger Beleg ergab, der die Behauptung einer zentralen Rolle ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns für die Anschläge 1993 (geschweige denn Usāma bin Lādins) deutlich zu stützen vermochte²².

Diese drei Quellenhinweise sollten (trotz aller Zweifel an ihrer Unbefangenheit) genügen, um mit einiger Berechtigung der Vermutung nachzugehen, nicht ‘Abdallāh ‘Azzām, sondern Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān war möglicherweise der „geistige Vater“ für den Begriff und das Konzept der „soliden Basis“ Ende der 80er Jahre. Suchen wir nach möglichen Gemeinsamkeiten zwischen ‘Abdallāh ‘Azzām und ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān, fällt ihr Promotionsstudium ins Auge, das sie beide zur gleichen Zeit, Anfang der 70er Jahre, an derselben Universität, der al-Azhar in Kairo, abschlossen. Die Überschneidungspunkte in den Biographien beider Männer beschränkte sich nicht nur auf die gemeinsame Zeit an der al-Azhar. Mitte bis Ende der 70er Jahre hielt sich al-Raḥmān als Lehrer in Saudi-Arabien auf. Auch ‘Azzām war dort oft zu dieser Zeit als Gesandter der jordanischen Muslimbruderschaft zu Fundraisingtouren für den Libanon- und Syrien-Konflikt unterwegs²³. Im Rahmen des Afghanistankonflikts agierten sowohl ‘Azzām als auch al-Raḥmān dann in den 80er Jahren in Peshawar. In ‘Azzāms Schriften tauchte al-Raḥmān nur am Rande auf, dazu noch in keinem besonders guten Licht, jedoch zeigte sich, dass er al-Raḥmān in den 80er Jahren bei dessen Aufenthalt in Peshawar bereits kannte²⁴. Ein Foto in ‘Azzāms Monatszeitschrift „AL BUNYAN AL MARSUS“ vom Ende der 80er Jahre legt dagegen ein sehr enges und vertrautes Verhältnis der beiden nahe. Zu sehen ist eine freundschaftliche Umarmung zwischen den beiden „Šaiḥs“, wobei ‘Azzām in väterlicher Pose den kleineren al-Raḥmān mit seiner Körpermaße einnimmt²⁵.

Untersuchen wir nun, ob in ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns Schriften ein Beleg für den von uns gesuchten Begriff zu finden ist, der ihn zu einer wissenschaftlichen Autorität auf dem Gebiet der „soliden Basis“ möglicherweise noch vor ‘Abdallāh ‘Azzām auswies. Der älteste Beleg des Begriffs in ‘Azzāms umfangreichem Textkorpus stellt eine Schrift dar, die er Mitte der 70er Jahre entweder kurz nach oder sogar noch während seinem Aufenthalt in Kairo verfasste²⁶. Der

22 United States of America vs. ‘Umar Ahmad Ali Abdel Rahman, vom 17.01.1996, 90ff.; National Commission on Terrorist Attacks 2004, 61, 71ff. al-Raḥmān bezichtigte ‘Imād Sālim der Falschaussage: al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd, شهادتي للتاريخ [Zeugnisse der Geschichte], Kopenhagen 2011, 54. Die Schriften al-Raḥmāns neben einer kurzen Biographie in der digitalen Bibliothek des berühmten jordanischen Gelehrten Abū Muḥammad ‘Āṣim ibn Muḥammad al-Maqdisī (dem „muslimischen Rasputin“: Warrick, J., Schwarze Flaggen. Der Aufstieg des IS und die USA, Darmstadt 2017, 34): http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_8860.html. Zur Bedeutung al-Maqdisīs: Wagemakers, J., A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muḥammad al-Maqdisi, Cambridge 2012, vii. al-Maqdisīs digitale Bibliothek, auf: <http://www.tawhed.ws>. Auch Peter Lance romanhaftes Buch über die Anschläge von 1993 ließ ‘Imād Sālims Rolle und Motivation als Informant des FBI in einem zweifelhaften Licht erscheinen: Lance, P., 1000 Years of Revenge. International Terrorism and the FBI. The Untold Story, NY 2004. Der Zweifel an ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns Schuld führte die Obama-Regierung zu Überlegungen, den Šaiḥ frei zu lassen: The New York Times, vom 29.06.2012.

23 ‘Azzāms Tätigkeiten im Libanon: Murrah, Ra’fat Fahd, النشاط، النشأة، الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان. الأهداف، الإنجازات [Islamistische Bewegungen und Kräfte in der palästinensischen Gemeinschaft im Libanon. Entstehung, Ziele, Erfolge], Beirut 2010, Kap. 6.1.9 [العمل العسكري], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=لبنان_في_المجتمع_الفلسطيني.

24 ‘Azzām stellte al-Raḥmān in Peshawar als einen Intriganten innerhalb der Arabergemeinde dar: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 155; ‘Azzām, ‘Abdallāh, مقدمة في الهجرة والاعداد [Einführung in die Hīġra und die Vorbereitung], Peshawar 1993, 31f.

25 AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990. Siehe: Bildergalerie.

26 ‘Azzām, ‘Abdallāh, العقيدة وأثرها في بناء الجيل [Der Glaube und seine Auswirkungen auf die Erziehung der Generation], Amman 1975, 12.

Begriff rückt folglich in eine unmittelbare Nähe zu ‘Azzāms Studium an der al-Azhar. Die älteste zugängliche Schrift al-Raḥmāns ist seine Doktorarbeit, die er Anfang der 70 Jahre an der al-Azhar verfasst und wahrscheinlich zwei Jahre vor der Veröffentlichung von der eben erwähnten Schrift ‘Azzāms abgeschlossen hat. Tatsächlich tauchte in al-Raḥmāns Doktorarbeit auch die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“) auf und zwar viel ausführlicher als in ‘Azzāms Text von 1975. Hier brachte er die „solide Basis“ mit keinem Geringeren als dem Propheten selbst in Verbindung. Demgemäß errichtete Muḥammad während seines Madīna-Aufenthaltes eine „solide Basis“, indem er die zuvor in Mekka (DMG: „Makka“) ausgearbeitete, theoretische Glaubenslehre in Form einer Gesetzgebung für eine Gemeinschaft praktisch umsetzte. Muḥammads Aufenthalt in Madīna stellte ein experimentelles Sprungbrett für die Übertragung des Islam bzw. des islamischen Staates auf die gesamte arabische Halbinsel dar. Wir können für die Doktorarbeit al-Raḥmāns folglich bereits knapp zwei Jahre vor ‘Azzām ein theologisch mühevoll ausgearbeitetes Konzept zur „soliden Basis“ feststellen, das auf der Trennung zwischen der Mekka- und der Madīna-Phase des Propheten beruhte²⁷. Demnach brachte er das Konzept mit einem Unterschied von zentraler Bedeutung für die islamische Theologie in Berührung²⁸. Aber nicht nur theologisch, sondern auch in der politischen Aktualisierung der „soliden Basis“ war al-Raḥmān ‘Azzām mehrere Jahre voraus. Während sich die Politisierung der Begriffskomposition bei ‘Azzām erst 1980 andeutete und erst 1987 voll zur Entfaltung kam, arbeitete al-Raḥmān bereits in seiner Doktorarbeit die politische Bedeutung der „soliden Basis“ eines „islamischen Staates“ für seine Gegenwart heraus²⁹.

Diese Aktualisierung fand auf zwei Ebenen statt: Erstens, eine inhaltliche, vor allem auch politische Analyse und zweitens, Vorschläge für ein methodisches Vorgehen zur Veränderung der politischen Situation. In der politischen Analyse ging es al-Raḥmān um die Erarbeitung einer gemeinsamen „Bewusstseinslage“ aller Muslime auf der Welt³⁰. Diese Analyse beendete al-Raḥmān mit der Erkenntnis, das Leid der Muslime auf der Welt stellte die direkte Folge eines von langer Hand geplanten „Kreuzzuges“ und „Völkermordes“ von Seiten der Kolonialmächte, der Juden und vor allem des Kommunismus dar. Eine solche Machtgier erlaubte kein Zusammenleben mit diesen „Ideologien“³¹. Der Islam musste deshalb von einer defensiven Strategie in einen offensiven „Ġihād“ (arab. „جهاد“, DMG „ġihād“, dt. „Anstrengung, Kampf, Bemühung, Einsatz“) übergehen: „Die Präsenz des Islam auf der Erde ist eine in sich geschlossene Wut und ein Schrecken der Feinde dieser Religion“³². Aus dieser politischen Analyse entwarf al-Raḥmān nun ein koranisch legitimes, methodisches Vorgehen, wie sich der Islam trotz der ungünstigen, feindlichen Umwelt des „Unwissens“ (arab. „جهالة“) politisch durchsetzen konnte. Im Zentrum dieser Methode stand die Errichtung einer „soliden Basis“, von der aus ein Militärputsch zur Übernahme des Staates erfolgen sollte.

27 al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd, موقف القرآن من خصومه [Position des Koran von seinen Gegnern], Kairo 2006 [Neuaufgabe von 1973], vor allem 14ff.

28 Goldziher, I., Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton 1981, 9f.

29 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الإسلام ومستقبل البشرية [der Islam und die menschliche Zukunft], Peschawar 1993 [ND von 1980], 13f.

30 Im Vokabular des Marxismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesprochen, ging es um die Erarbeitung eines gemeinsamen „Klassenbewusstseins“. Seit dem umstrittenen Buch von Georg Lukács (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. 1923, Darmstadt 1975, 73ff.) stand die Erziehung des „Klassenbewusstseins“ als Teil des „Überbaus“ im sogenannten „Eurokommunismus“ (später auch in der Sowjetunion) im Fokus des Interesses. Das widersprach allerdings dem orthodoxen Stalinismus der 40er und 50er Jahre: Linden, M. Van der, Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917, Leiden/ Boston 2007, 166, 178, 235, 241, 317; Eley, G., Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000, Oxford/ NY 2002, 258ff.; Jay, M., Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Berkeley/ Los Angeles 1984, 81-126.

31 al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd 2006, 209, 249ff.

32 Eine defensive Auslegung des „Ġihād“ diffamierte al-Raḥmān dagegen als Produkt der „Orientalisten“, die die Muslime auf diese Weise ihres Widerstandsrechtes beraubten: al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd 2006, 313, 103, 504 (die „Unwissenheit“ als Umwelt der „soliden Basis“).

Hinter dem Begriff „al-qāʿida al-ṣulba“ verbarg sich folglich der grobe Plan eines Militärputsches von Seiten einer ideologisch gefestigten Gruppe, was stark an die Strategien marxistisch-(stalinistisch)-leninistisch (usw.) geprägter Gruppierungen der 70er Jahre erinnerte³³.

Die politische Aktualisierung theologischer Thesen war kein persönliches Kennzeichen für al-Raḥmāns wissenschaftliche Ambitionen, sondern sie stellte eine typische Methode an der al-Azhar Anfang der 70er Jahre dar. Während die muslimische Elite-Universität in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts politisch vom Palast als Waffe gegen die britische Kolonialmacht sowie gegen das Parlament in einem komplexen politischen Machtspiel gefördert wurde, verlor sie mit dem Militärputsch der Freien Offiziere 1952 nicht nur ihren politischen Förderer, das Königshaus, sondern auch ihre ökonomischen Ressourcen. Sowohl Ḡamāl ʿAbd al-Nāṣir als auch die mit ihm anfangs noch verbündete Muslimbruderschaft waren große Kritiker der al-Azhar³⁴. Jedoch gerade der Machtverlust der al-Azhar-Universität über al-Nāṣirs Verstaatlichung stärkte langfristig gesehen ihre politische Position, denn sie ermöglichte in den 60er Jahren die Einführung moderner Verwaltungstechniken, didaktischer und pädagogischer Methoden sowie moderner wissenschaftlicher Fächer, die die Theologie ergänzten³⁵. Als die Stellung al-Nāṣirs Anfang der 60er Jahre im Rahmen des erfolglosen Jemen-Kriegs innerhalb des Regierungsapparates immer problematischer wurde, fühlte man sich an der al-Azhar stark genug, die Schwäche in der Regierung auszunutzen und die Regierung indirekt (über die sogenannten „peripheren Šaiḥs“, oder: „prêcher sans l'État“) zu kritisieren.

Genau zu jener Zeit der ersten kritischen Stimmen an der al-Azhar (1967) schloss al-Raḥmān sein Studium ab³⁶. Während seiner Promotion arbeitete er als Prediger in der Provinz Fayyūm. Bekannt wurde er (gemäß eigenen Angaben) den Behörden durch eine Kritik an al-Nāṣir kurz nach dessen Tod. Er verbot seiner Gemeinde, am Grab des „Pharaos“ Gebete auszusprechen und schimpfte al-Nāṣir einen Tyrannen. Ob das nun eine Selbststilisierung al-Raḥmāns darstellte, um sich bereits sehr früh als Widerstandskämpfer zu präsentieren und ob sich die Behörden um einen kleinen Dorfprediger überhaupt scherten, wissen wir nicht. Angeblich konnte al-Raḥmān seine Doktorarbeit nur unter erschwerten Bedingungen, jedoch mit Unterstützung der Professoren ablegen. Wenn diese Informationen stimmen, dann genoss al-Raḥmān einen außergewöhnlichen Rückhalt von Seiten der al-Azhar, denn immerhin riskierten

33 Auch wenn der Kommunismus neben dem Kolonialismus der Feind darstellte, konnte al-Raḥmān die Anlehnung seines eigenen methodischen Konzeptes der „soliden Basis“ an die revolutionären Strategien marxistischer Gruppierungen mit kubanischem Ursprung schlecht verbergen: Kruijt, D., *The Cuban Connection. The Departamento América and the Latin American Revolution*, in: Álvarez, A.M./ Tristán, E.R. (Hg.), *Revolutionary Violence and the New Left*, NY 2017, 67-88. Neben der bereits erwähnten „Bewusstseinsbildung“ (im Marxismus das Klassenbewusstsein) schrieb al-Raḥmān ganz im Stile linker Strategen beispielsweise vor dem Hintergrund der Erörterung einer Strategie zur Einnahme Mekkas über eine „Rebellion gegen alle Tyrannei“, auch über „muslimische Streitkräfte, die die Prinzipien der Revolution schützen“, über die Unmöglichkeit einer Enthaltung in diesem Konflikt, zudem über eine „Befreiungsbewegung“ oder über die Bedeutung der Kontrolle der Medien, um schnell viele Menschen zu erreichen: al-Raḥmān, ʿUmar ʿAbd 2006, 14, 49, 103, 328.

34 Der Gründer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, kritisierte die al-Azhar in den 30er Jahren in mehreren Traktaten, ihrer traditionellen Funktion als kritischer Instanz im politischen System nicht gerecht zu werden: Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, NY/ Oxford 1969, 212ff. Eine ähnliche Kritik an der al-Azhar auch bei den Azharis ʿUmar ʿAbd al-Raḥmān (2006, 339) und ʿAbdallāh ʿAzzām (1980, 2ff.) möglicherweise in Anlehnung an die Kritik des klassischen Chronisten Ägyptens aus dem 18./ 19. Jahrhundert al-Jabarti: Philipp, T./ Perlmann, M. (Hg.), ʿAbd al-Raḥmān al-Jabarti's *History of Egypt (Aja'ib al-Athar fi l-Tarajim wa'l-Akhbar)*, Bd. 1, Stuttgart 1994, 10-14.

35 Zeghal, M., *Gardiens de L'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dan l'Égypte contemporaine*, Paris 1996, 91-130, 177-187. al-Nāṣirs außenpolitische Motivation für die Verstaatlichung der al-Azhar, siehe: Anmerkung 175. Der Legitimationsverlust der ägyptischen Regierung in den 60er Jahren durch den Jemen-Krieg, siehe: Anmerkung 188.

36 Die folgenden Angaben gemäß der autobiographischen Schrift al-Raḥmāns: al-Raḥmān, ʿUmar ʿAbd, *كلمة حق. في قضية الجهاد* [Ein wahres Wort. Plädoyer des Šaiḥ ʿUmar ʿAbd al-Raḥmān im Gerichts-Fall des Ḡihād], Kairo 1985, 4ff. [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_8860.html].

die Professoren mit der Abnahme der Promotionsprüfung für den umstrittenen Doktoranden und aufmüpfigen Prediger aus der Provinz einiges. Gehen wir nun davon aus, al-Raḥmāns autobiographische Angaben waren in dieser Hinsicht korrekt, dann lässt sich sicherlich die Doktorarbeit mit seinem Konzept der „soliden Basis“ in den institutionellen Kontext der al-Azhar einbetten.

Halten wir fest: Aus ‘Umar ‘Abd al-Raḥmāns Doktorarbeit ergaben sich drei Spuren für unsere Begrifflichkeit der „soliden Basis“ noch vor ‘Azzāms erster Erwähnung im Jahr 1975. Inhaltlich und methodisch knüpften seine Ausführungen zum einen an den traditionellen Unterschied in der islamischen Theologie von einer Mekka- und einer Madīna-Phase des Propheten an, und zum anderen erinnerten sie in ihrer aktuellen politischen Bewertung und Methodik an militante, linke Gruppen der 70er Jahre. Institutionell betrachtet führte uns eine Spur zur Professoren-Generation der al-Azhar-Universität Anfang der 70er Jahre.

2) „Die Herrschaft der Unwissenheit“: Aḥmad Šākīr gegen die „Kreuzzügler“ (1899-1955)

Als Kara Ben Nemsī (alias Old Shatterhand alias Karl May) kurz vor seiner Abreise zurück nach Deutschland in einem arabischen Viertel Kairos auf ein Bier eingeladen wurde, hatte er und vielleicht auch der Erfinder „Kara Ben Nemsīs“, Karl May, noch nicht geahnt, wo ihn die Reise genau hinführen wird. Während die Fantasie Karl May ins „Lande des Mahdī“ führte, geriet seine Figur - getrieben von einem Gerechtigkeitsinn gegen die Sklavenhändler - in eben dieses Land, dem Sudan. Sogar dem Mahdī selbst begegnete Ben Nemsī, allerdings machte Muḥammad Aḥmad al-Mahdī keine besonders rühmlich Figur. Nach einigen Prahlereien versteckte er sich voller Angst vor einem Löwen, während Ben Nemsī diesem mutig und entschlossen entgegentrat. Aber bereits zuvor waren die Prahlereien des Mahdīs dem Leser über den Kommentar Ben Nemsīs sehr verdächtig geworden: „Er [der Mahdī] hatte erst in gewöhnlichem Tone und dann in immer wachsender Begeisterung gesprochen; seine Augen leuchteten und der Fanatismus glänzte, ja, triefte ihm förmlich vom Gesichte. Ich musste mir im Stillen eingestehen, dass er alles besaß, was zu einem Wanderprediger des Muhammedanismus gehörte: Überzeugung, Rednergabe, Phantasie, Überhebung, Mangel an Bildung und Urteil und, last, not least, eine vollständige Unwissenheit“³⁷. Wir wollen mit diesen einführenden, literarischen Bemerkungen keine Untersuchung von Karl Mays „Orientalismus“ beginnen. Vielmehr geht es uns darum, anhand der Beschreibung des Mahdīs als „unwissend“ oder im Sinne der europäischen Aufklärung als „unaufgeklärt“, die überraschenden und abenteuerlichen Wege und Wendungen durch die Quellen deutlich zu machen. Die Gegenbegrifflichkeit al-Raḥmāns zur „soliden Basis“ war die „Unwissenheit“. Ein Begriff, der in Ägypten von einem zentralen al-Azhar-Šaiḥ aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert geprägt wurde. Dieser Begriff lässt sich wiederum mit einigen abenteuerlichen Wendungen als Teil einer britisch-ägyptischen Diffamierungskampagne des gemeinsamen Feindes im Sudan, dem Mahdī, zurückführen. War es nun ein Zufall, dass Karl May diesen Begriff der „Unwissenheit“ für den Mahdī verwendete oder war es seinen Quellen geschuldet³⁸?

Beginnen wir diese abenteuerliche Reise ins „Land des Mahdī“ dort, wo wir im letzten Kapitel stehen geblieben sind, bei ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān. Geleitet von einigen Bemerkungen in seiner autobiographischen Schrift mit dem Titel „Das wahre Wort“ (arab. „كلمة حق“), gelangen wir zu einem heute nahezu unbekanntem al-Azhar Šaiḥ namens Aḥmad Muḥammad Šākīr, der wie al-Raḥmān ein Buch mit dem Titel „Das wahre Wort“ (arab. „كلمة حق“) bereits in den 50er Jahren

37 May, K., Im Lande des Mahdi, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1896, 191.

38 Melzig, D., Der „Kranke Mann“ und sein Freund. Karl Mays Stereotypenverwendung als Beitrag zum Orientalismus, Husum 2003, 101; Kosciuszko, B., „In meiner Heimat gibt es Bücher ...“. Die Quellen der Sudanromane Karl Mays, in: Sudhoff, D./ Vollmer, H. (Hg.), Karl Mays „Im Lande des Mahdi“, Hamburg 2010, 145-166.

veröffentlicht hatte³⁹. Wir können deshalb annehmen, höchstwahrscheinlich war Šākir das Vorbild für al-Raḥmāns berühmtes autobiographisches Buch. Mit Aḥmad Muḥammad Šākir sind allerdings einige Probleme verknüpft, denn Quellen, ganz abgesehen von Forschung, sind bisher äußerst spärlich. Unbestritten ist jedoch die von der Forschung kaum wahrgenommene Bedeutung dieses nahezu unbekanntes al-Azhar-Šaiḥs nicht nur für ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān, sondern für die islamisch orientierten Intellektuellen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. ‘Abdallāh ‘Azzām selbst empfahl den „Kindern des islamischen Erwachens“ gemäß einem Biographen eine Lektüreliste, in der auch Šākir einen prominenten Platz einnahm⁴⁰. Unmissverständlich drückte Abū Muṣ‘ab al-Sūrī in seiner opulenten Schrift die Bedeutung Šākirs aus, indem er diesen unmittelbar neben die „zwei Säulen“ des islamischen Erwachens, Saiyid Quṭb und Ḥasan al-Ḥuḍaybī, stellte. Später im Text zitierte al-Sūrī Šākirs Fatwa gegen die britische Kolonialmacht in Ägypten, deren Kern aus der Nicht-Unterscheidung zwischen Militärs und Zivilisten im Kampf gegen die „Kreuzfahrer“ bestand⁴¹. Eine Vorlage, auf die Usāma bin Lādin 1998 wieder zurückgreifen sollte. Doch dazu später.

War dieser Šaiḥ Aḥmad Muḥammad Šākir nun eine Autorität in der al-Azhar, mit der er die Professoren-Generation der 70er Jahre (folglich die Professoren al-Raḥmāns und ‘Azzāms in Kairo) prägen konnte? Ein Ausgangspunkt für die Untersuchung der Biographie Aḥmad Šākirs bildet die von ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān zitierte Schrift „Das wahre Wort“. Aus dem Vorwort erfahren wir von ‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, dem Generalsekretär der Arabischen Sprachakademie, dass das Buch Šākirs nach dessen Tod 1958 als eine Sammlung mehrerer Artikel in der Zeitschrift „Die Führung des Propheten“ (arab. „الهدى النبوي“) zusammengestellt wurde⁴². Daten zur Veröffentlichung der einzelnen Artikel werden nicht genannt. Wir können nur festhalten, dass es sich inhaltlich betrachtet wohl um Artikel aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts handelt. Im Vorwort eines anderen Buches Šākirs, „Herrschaft der Unwissenheit“, führte dessen Sohn einige zentrale Eckdaten zur Biographie seines Vaters aus. Vor allem der Aufenthalt im Sudan schon in jungen Jahren fällt hier ins Auge. Der Vater Aḥmad Šākirs, Muḥammad Šākir, war im Sudan als Großmufti in der Funktion eines obersten staatlichen Šarī‘a-Richters nach der Niederschlagung des Maḥdī-Aufstandes und -Staates durch ein britisch-ägyptisches Expeditionskorps (1899) von 1900 bis 1904 tätig. Aḥmad Šākir ging in dieser Zeit in eine landesweit bekannte Schule britischer Herkunft, die nach dem Helden benannt wurde, der im Kampf gegen Muḥammad Aḥmad al-Maḥdī (dem „Maḥdī“) bei der Verteidigung Khartums 1885 fiel, Charles Gordon⁴³.

39 al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd 1985, 43f., 89.

40 al-Šāyim, Muḥammad, شهداء الدعوة الإسلامية في القرن العشرين [Die Märtyrer der da‘wa im 20. Jahrhundert], Kairo 1992, Kap. 6.6 وصية الشيخ لأبناء الصحوة الإسلامية] dt. „Gebot des Šaiḥs für die Söhne des islamischen Erwachens“, auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=شهداء_الدعوة_الإسلامية_في_القرن_العشرين. Mit der Literaturangabe ‘Azzāms gibt es allerdings ein Problem. Die Literaturangabe lautet gemäß al-Šāyim: „التاريخ الإسلامي ل أحمد شاکر“. Ein Buch mit diesem Titel lässt sich für Aḥmad Šākir nicht belegen, allerdings für Maḥmūd Šākir, den man wiederum nicht mit dem Bruder Aḥmad Šākirs, Maḥmūd Muḥammad Šākir, verwechseln sollte. Maḥmūd Šākir aus Damaskus schrieb Ende der 70er Jahre in Saudi-Arabien ein Buch mit diesem Titel. In diesem Buch kam auch die Begrifflichkeit „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) vor: Šākir, Maḥmūd, التاريخ الإسلامي, Bd. 2: السيرة [Die Islamische Geschichte, Bd. 2: Die Biographie], Beirut/ Damaskus 1399 [entspricht: 1979], 122. Möglicherweise verwechselte ‘Azzām den Autor des Buches aufgrund der Namensähnlichkeit mit dem al-Azhar-Gelehrten. Eine unmissverständliche Anspielung bei ‘Azzām auf Šākir dagegen: ‘Azzām, ‘Abdallāh, إعلان الجهاد [Erklärungen des Ġihād], o.O. o.J., 6 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9006.html].

41 al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 54, 147, 174, 689, 951, 986f., 1002f., 1044, 1048, 1243f.

42 Šākir, Aḥmad Muḥammad, كلمة حق [Das wahre Wort], Kairo 1986, 2ff. Die Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13490.html. Hier sind auch weitere zentrale Schriften Aḥmad Šākirs zu finden.

43 Šākir, Aḥmad Muḥammad, حكم الجاهلية. أفحكّم الجاهليّة يبغونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ [Herrschaft der Unwissenheit. Tage der Unwissenheit, die besser ist als Allahs Rückstellung für Menschen, die einen festen Glauben haben], Kairo 1992, 12f. [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13490.html]. Der Kampf um Khartum: Hake, A. E., The Death of

Bereits über diese frühe biographische Prägung rückte Aḥmad Šākīr in ein komplexes Spannungsfeld kolonialer Machtpolitik im Sudan zwischen Großbritannien, Ägypten, dem christlich-heidnisch geprägten Darfur, dem südlich an den Sudan angrenzenden kolonialen Machtbereich Belgiens und den vom Westen her einwandernden Nomadenstämme, die zu der mächtigen Sufi-Institution der Sanūsī gehörten. In Kabeln der britischen Kolonial-Behörden im Sudan war um die Jahrhundertwende die Angst vor einem weiteren Aufstand des Sohnes des Mahdī, ‘Abd al-Raḥmān, deutlich zu spüren. Die britische Politik bestand aus mehreren Komponenten zur Eindämmung eines möglichen Aufstandes der „Fanatiker“ (engl. „fanatics“). Erstens, die finanzielle Unterstützung ‘Abd al-Raḥmāns zur Sicherung von dessen Loyalität und für uns wichtig: Zweitens, die Etablierung eines „orthodoxen Islam“ (im englischen Original: „orthodox Islam“) in der Schulausbildung der Sudanesen sowie in der Rechtsprechung⁴⁴. Die Modellschule für diesen „orthodox Islam“ war das bereits erwähnte britische Gordon-College, an dem Aḥmad Šākīr unterrichtet wurde, während sein Vater als Großmufti diesen „orthodox Islam“ rechtlich durchzusetzen hatte⁴⁵.

Was genau unter dem Begriff „orthodoxer Islam“ zu verstehen war, wird aus den Dokumenten nicht deutlich. Jedoch verraten sie uns den Gegenbegriff, folglich das Feindbild, gegen den sich der orthodoxe Islam richtete: Die „Unwissenheit“ (engl. „ignorance“) der Bevölkerung im Sudan, die diese für die Propaganda des Mahdīs anfällig machte. Das machtpolitische Ziel einer Immunisierung der sudanesischen Bevölkerung vor dem Mahdismus konnte folglich zugleich mit dem Vorhaben, die Bevölkerung des Sudan aus ihrer Armut und Rückständigkeit über Bildung und Recht („orthodox Islam“) zu befreien, mit dem höheren Ziel der „Aufklärung“ (engl. „enlightenment“) verziert werden⁴⁶. Wie nun britische Offizielle diese wichtige diffamierend gemeinte Bezeichnung für den Feind der Aufklärung (engl. „ignorance“) im Sudan ins Arabische übersetzten, erfahren wir aus einem englisch-arabischen Wörterbuch der britischen Kolonialverwaltung von 1905: „ḡāhīlīya“ (arab. „جاهلية“)⁴⁷. Ursprünglich ein Begriff zur Bezeichnung für die vor-islamische Periode auf der arabischen Halbinsel, aktualisierten die Briten und ihr ägyptisches Verwaltungspersonal das hinter dem Begriff stehende Konzept für ihre Gegenwart⁴⁸. Diese Gegenwart betraf vor allem die Rechtssprechung. Betrachten wir im Folgenden deshalb die britische Förderung der „orthodoxen“ islamischen Rechtssprechung im Sudan etwas genauer.

Aus finanziellen Gründen setzten die Briten ägyptisches und später sudanesisches

General Gordon at Khartoum, 1885, in: Appan, E.M. (Hg.), *The World's Story. A History of the World in Story, Song and Art*, Bd. 3, Boston 1914, 240-49; Holt, P.M., *The Mahdist State in Sudan, 1881-1898*, Oxford 1970, 103. Ein Beispiel für die Verehrung Gordons als Held bereits vor seinem Tod: „[T]he ablest Englishman who ever held command in Equatorial Africa“ (*The Pall Mall Gazette*, 09.01.1884). Eine interessante Zusammenfassung der Geschichte des Mahdismus und des Mahdī-Staates aus britischer Sicht in Dokumenten der 20er Jahre: Priestland, J. (Hg.), *Islam. Political Impact 1908-1972*, British Documentary Sources, Bd. 5: 1923-1929, Oxford 2004, 434-439.

44 Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 437ff. Auch Francis Reginald Wingate, der „Governor-General“ des Sudan von 1899-1916 beschrieb den Mahdī-Aufstand als „revolt against the orthodox Moslem religion“ (Wingate, Francis Reginald, *Mahdism and the Egyptian Sudan*, London 1968 [1891], xxi).

45 Daly, M.W., *Empire on the Nile. The Anglo Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge 1986, 123; Warburg, G., *The Sudan Under Wingate. Administration in the Anglo-Egyptian Sudan 1899-1916*, London 1971, 88.

46 Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 807-829. Ein Argument, das sich bis heute (auch in Deutschland) einiger Beliebtheit für „post-/neo-koloniale“ Projekte erfreut.

47 Captain H.F.S. Amery, *English-Arabic Vocabulary for the Use of Officials in the Anglo-Egyptian Sudan*. Compiled by the Department of the Egyptian Army, Cairo 1905, 183.

48 Die Forschung hat eine solche Aktualisierung des „ḡāhīlīya“-Begriffs bisher erst für die 50er Jahre angenommen und den Ursprung bei „radikalen“, islamisch orientierten Intellektuellen gesucht: Shepard, W.E., Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, *International Journal of Middle East Studies* 35, 2003, 521-545. Der Begriff war im Titel eines Buches Šākīrs, das wir bereits erwähnt haben, prominent platziert. Hier nochmals die vollständige Titelangabe: Šākīr, Aḥmad Muḥammad, *حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ بَيْنُوعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ* [Herrschaft der Unwissenheit. Tage der Unwissenheit, die besser ist als Allahs Rückstellung für Menschen, die einen festen Glauben haben], Kairo 1992.

Verwaltungspersonal im Sudan ein. Ägypten spielte folglich nicht nur machtpolitisch eine zentrale Rolle als Partner der Briten in deren kolonialer Herrschaft über den Sudan, sondern zudem für den Aufbau eines Verwaltungssystems⁴⁹. Auch die al-Azhar stellte Personal bereit, vor allem im Bereich der Rechtsprechung (in den Kabeln: „a consultary board of Ulema“⁵⁰). Die Förderung beim Aufbau eines Rechtssystems im Sudan konnte in einem breiteren Rahmen britischer Kolonialpolitik gesehen werden, die kolonialen Beziehungen gemäß dem Recht der Kolonisierten zu kodifizieren und damit die Kolonialherrschaft zu legitimieren. In muslimischen Ländern förderten die Briten daher die Entwicklung des islamischen Rechts (die Šarī‘a)⁵¹. Im Sudan ging es dabei jedoch nicht um irgendeine islamische Rechtsprechung, sondern diese sollte dem Ziel, den Mahdismus einzudämmen, auch politisch genüge tun. Insofern war es notwendig, die Šarī‘a auf die besonderen sozialen und historischen Verhältnissen im Sudan anzupassen. Der britische „Consul-General“ in Ägypten Lord Cromer unterstützte deshalb den berühmten al-Azhar-Gelehrten Muḥammad Abduh, der für eine solche Anpassung der Šarī‘a an soziale und historische Verhältnisse eintrat⁵². Die Interpretation und Anpassung der Šarī‘a (arab. „اجتهاد“, DMG „iğtihād“, dt. „Anstrengung“) selbst war in der al-Azhar unumstritten, jedoch waren sich weder die Briten, noch die Azharis einig darüber, was diese Anpassung genau bedeutete.

Der „Mann des Khediven“ Muḥammad Šākir interpretierte eine solche Anpassung wohl nicht im Sinne des britischen Außenministeriums (engl. „Foreign Office“, Abk. „FO“), aber möglicherweise des „Indian Office“⁵³. Der mächtige, interne Rivale des Foreign Office in der britischen Ministerial-Bürokratie interessierte sich für den Sudan vor dem Hintergrund der politischen Verhältnisse auf der arabischen Halbinsel. Deren Kontrolle bildete die Voraussetzung für einen ungestörten Zugang zur indischen Kronkolonie über den Seeweg. Das „Indian Office“ besaß nicht nur eine andere Auffassung vom „orthodox Islam“, sondern hatte auch einen anderen Favoriten auf der arabischen Halbinsel, der ihm wohl von der sagemumwobenen Agentin Gertrud Bell nahe gebracht worden war: Ibn Sa‘ūd⁵⁴. Mit der

49 Lord Cromer („Consul-General“ in Ägypten, 1883-1907) rechtfertigte dieses gemeinsame machtpolitische Bündnis mit der in seinen Augen „minderwertigeren Rasse“ der Ägypter im Sudan nicht nur mit einem finanziellen Argument: „Once explain to an Egyptian what he is to do, and he will assimilate the idea rapidly. He is a good imitator“ (Baring, Evelyn Earl of Cromer, *Modern Egypt*, NY 1916, 155).

50 Gleichen, Lieutenant-Colonel Count, *The Anglo-Egyptian Sudan. A Compendium Prepared by Officers of the Sudan Government*, London 1905, 11.

51 Die britische Politik der Förderung des islamischen Rechts ist ein kaum erforschter Bereich: Stewart, C.C., *Islam*, in: Roberts, A.D. (Hg.), *The Cambridge History of Africa*, Bd. 7: From 1905 to 1940, Cambridge/ NY 1986, 191-222, hier: 206. Die „incorporation“ ‘Abd al-Raḥmāns als Element der britischen Imperialpolitik im post-mahdistischen Sudan: Stiansen, E./ Kevane, M., *Kordofan Invaded. Peripheral Incorporation and Social Transformation in Islamic Africa*, Leiden u.a. 1998, 23-27.

52 Mishra, P., *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*, Frankfurt a.M. 2014, 100ff.

53 Die beiden Fraktionen innerhalb der al-Azhar um die Jahrhundertwende sowie die politische Motivation für die „Reformbemühungen“: Gesink, I.F., *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London/ NY 2010, 198, 231-236 („the kedive’s man“, 211.); Eccel, A.C., *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin 1984, 148-158. Der „iğtihād“ nicht wie oben politisch gedeutet, sondern als Ausdruck von „intellectual and social developments“: Wiederhold, L., *Legal Doctrines in Conflict. The Relevance of Madhhab Boundaries to legal Reasoning in the Light of an unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad*, *Islamic Law and Society* 3/2, 1996, 234-304, hier: 268. Lord Cromers Besorgnis über diese Entwicklung an der al-Azhar nach dem Tod Abduhs: Lord Cromer in einem Brief an Wingate, vom 11.02.1907, in: Salomon, N., *Undoing the Mahdiyya. British Colonialism as Religious Reform in the Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1914*, *The Religion & Culture Web Forum*, 2004, 1-27, hier: 15.

54 Howell, G., *Daughter of the Desert. The Extraordinary Life of Gertrude Bell*, London 2006, 307. Die Bedeutung der arabischen Halbinsel für das „Indian Office“: Priestland, J. (Hg.), *Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources*, Bd. 2: 1916-1917, Oxford 2004, 769. In einem geheimen Dokument des Indian Office (mit dem Titel: „Arabia. The Nejd-Hejaz Feud“), vom Januar 1919: „Political relations with Bin Saud have hitherto fallen within the sphere of Mesopotamia and the Government of India, while those with King Husain have been conducted from Cairo. It is unfortunate that the controversy between the two Chiefs has been to some extent reflected in the two administrations“ (Priestland, J. (Hg.), *Islam. Political Impact 1908-*

Förderung der wahhabitischen Gelehrten unter Ibn Sa‘ūd gedachte das Indian Office eine bedrohliche Verbindung zwischen König Ḥusain, dem Šarifen von Mekka und Favoriten des Foreign Office, und den Sanūsīs im Vorfeld des Ersten Weltkriegs zu unterbinden. Die „pan-islamistische“ Sanūsīya war ein auch im Sudan verbreiteter Sufi-Orden, der gemäß der Einschätzung des Indian Office „die Sicherheit unserer Kolonien“ (im Original: „the safety of our colonies“) bedrohte⁵⁵. Zwischen dem Mahdismus und der sufistischen Sanūsīya gab es schon während der Herrschaft Muḥammad Aḥmad al-Mahdīs Verbindungen, denn studierte dieser selbst bei einem Sufi des Sanūsī-Ordens und bot Muḥammad al-Sanūsī die Rolle eines Nachfolgers seiner Herrschaft an vierter Stelle an⁵⁶. Im Zuge des Ersten Weltkrieges wanderten viele Sanūsī-Anhänger in den Sudan ein und verbreiteten wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Angebot des Mahdīs die Ansicht, der Mahdī habe vor seinem Tod einen Sanūsī-Sufi zu seinem Nachfolger ernannt⁵⁷. Der Begriff der „Unwissenheit“ von Seiten der britisch-ägyptischen Kolonialbehörden bezog sich im Sudan ganz politisch deshalb auf den Mahdismus, Sufismus und die Sanūsīya.

Der Bezugspunkt zwischen Ibn Sa‘ūd, des Indian Office und der ägyptischen Herrschaftselite im Sudan bildete ein Interesse an der hanbalitischen Rechtsschule. Wie einige Šarī‘a-Gerichte im Sudan vertraten die Nachfolger des „geistigen Gründers“ des saudischen Staates aus dem 18. Jahrhundert Ibn ‘Abd al-Wahhāb, die Familie al-Šaiḥ, im Bündnis mit der Notabelfamilie der Sa‘ūds eine Spielart des Hanbalismus, der allgemein unter dem Begriff „Wahhabismus“ seit 9/11 in einem ungünstigen Licht bekannt wurde⁵⁸. Die Sa‘ūds waren die erklärten Feinde des Šarifen, hielten sich allerdings während des Krieges bis zum Ende der 20er Jahre in ihrer Feindseligkeit gegen Ḥusain auf „Bitten“ der Briten zurück. Ab Mitte der 20er Jahre eroberten die berüchtigten nomadischen Wüstenkämpfer, die Iḥwānis (arab. „الإخوان“ , DMG „al-Iḥwān“, dt. „die Brüder“), die eine strikte Form des Wahhabismus pflegten, im Bündnis mit den Sa‘ūds den Ḥiǧāz. Auch wenn viele Berichte sicherlich übertrieben waren, wurde dennoch bei der Eroberung der Halbinsel deutlich, dass der Wahhabismus im künftigen Königreich gegenüber sufistisch geprägten Glaubensritualen, wie der Heiligenverehrung, der Gebete an Gräbern oder das Tragen von Amuletten, nicht mit Toleranz bestach⁵⁹. Gerade die Feindseligkeit gegenüber der Heiligenverehrung an Gräbern war ein wichtiges Detail des Hanbalismus, das einer britisch-ägyptischen Herrschaftselite im Sudan entgegenkam. Nicht zuletzt um der Heiligenverehrung am Grab des Mahdī entgegenzuwirken⁶⁰. Der Kampf gegen

1972. British Documentary Sources, Bd. 3: 1918-1919, Oxford 2004, 97). Der „Najd-Hejaz Feud“ in der Zeit des Ersten Weltkrieges aus saudischer Sicht: Vassiliev, A., The History of Saudi Arabia, London 2000, 452-463; Vassiliev, A., King Faisal of Saudi Arabia. Personality, Faith and Times, London 2013, 105 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/268614267/King-Faisal-Personality-Faith-and-Times>]. Die Religionspolitik des Indian Office in Indien ähnlich derjenigen in Ägypten und Saudi-Arabien: Van der Veer, P., Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain, Princeton 2001, 14. Der Einfluss der sudanesischen Mahdī-Bewegung (vielleicht über das Indian Office) auf die pakistanische Aḥmadyyah unter Mirza Ġulām Aḥmad und den „geistigen Vater“ Pakistans Abu-l-A‘lā Mawdūdī: Jackson, R., Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State, London/ NY 2011, 34-41.

55 Die Dokumente abgedruckt: Burdett, A.L.P. (Hg.), Islamic Movements in the Arab World 1913-1966. Archive Editions, Bd. 1: 1913-1924, Slough 1998, 414.

56 Orhwalder, Father Joseph, Ten Years’ Captivity in the Mahdī’s Camp 1882-1892. From the Original Manuscript of Father Joseph Orhwalder. Late Priest of the Austrian Mission Stations at Delen, in Kordofan, hg. vom M.F.R. Wingate, London 1892, 14.

57 Burdett, A.L.P. (Hg.) 1998, Bd. 1, 425.

58 Biographie, Kontroversen, Status und Funktion der wahhabitischen Gelehrtenfamilie al-Šayḥ auf der arabischen Halbinsel: Steinberg, G., Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953, Würzburg 2002, 245-248.

59 Die Rivalität zwischen dem Indian Office und dem Foreign Office um die arabische Halbinsel zeigte sich auch deutlich im Kampf um die Deutungshoheit der Iḥwān-Bewegung. Neben Beschwichtigungen („Absence of Fanaticism“, „The story may have been exaggerated“ (Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 350, 578ff.) standen drastischere Darstellungen eines Zerstörungswillens und Fanatismus der Iḥwānis sowie der wahhabitischen Šaiḥs (Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 566-570).

60 Kitchener ließ 1898 das Grab mit Rückendeckung des „orthodoxen Islam“ zerstören: Kwarteng, K., Ghosts of

den Sufismus-Mahdismus mit Berufung auf den Hanbalismus bildete den gemeinsamen Grundton des saudischen Königreiches und einer Spielart der britisch-ägyptischen Imperialpolitik im Sudan gegen den sufistisch geprägten Mahdismus um die Jahrhundertwende⁶¹.

Dieser Grundton prägte neben der britisch geprägten Erziehung der zukünftigen Elite des Sudan im Gordon-College, wo Aḥmad Šākīr seine Ausbildung erhielt, vor allem auch die Rechtssprechung, die Aḥmads Vater in hervorragender Stellung als Großmufti ausübte. Auch nach der Rückkehr der Familie ins heimatische Ägypten setzte sich das Interesse der Šākīrs am Hanbalismus und dessen sufistischem Feindbild fort⁶². Trotz des bescheidenen Interesses für die hanbalitische Rechtsschule nicht nur an der al-Azhar, sondern auch in Ägypten allgemein zur Zeit der Jahrhundertwende, beschäftigte sich Aḥmad nicht nur mit dem Gründer des Hanbalismus, Ibn Hanbal, sondern vor allem mit einem sehr speziellen, hanbalitisch geprägten Theologen des 14. Jahrhunderts⁶³. Das besondere Interesse Aḥmad Šākīrs für Ibn Kaṭīr war sicherlich kein Zufall, denn Kaṭīr gehörte ursprünglich wie Šākīr nicht der hanbalitischen Rechtsschule an, lernte jedoch bei dem berühmten Theologen des 14. Jahrhunderts, Ibn Taimīya, den Hanbalismus kennen und schätzen⁶⁴. Auch politisch zeichnete sich die weitere Wirkung des Sudan-Aufenthalts der beiden Šākīrs nach ihrer Rückkehr ab. Vor allem nach dem Ersten Weltkrieg wandten sie sich gegen den ehemaligen Verbündeten im Sudan⁶⁵. Während der Vater als „Pascha von Alexandrien“ zusammen mit der Sudan-Fraktion an der al-Azhar nach dem Ersten Weltkrieg anti-britische Flugblätter und Briefe verfasste⁶⁶, gründete der Sohn die „Anṣār al-Sunna“. Dabei handelte es sich um eine hanbalitische Gruppierung, die mit finanzieller Unterstützung aus Saudi-Arabien vor allem die Schriften Ibn Kaṭīrs und natürlich auch diejenigen des Gründers der „Anṣār“, Aḥmad Šākīr, druckte⁶⁷.

the Empire. Britain's Legacies in the Modern World, London u.a. 2012, 230.

- 61 Die theologischen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen dem Wahhabismus und der Sanūsīya: Nagel, T., Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 246ff.
- 62 Eine Besprechung anti-sufistischer Publikationen der Jahrhundertwende in Ägypten: Schielke, S., Hegemonic Encounters. Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in late 19th and early 20th-Century Egypt, Die Welt des Islam 47/ 3-4, 2007, 322-355. Die Bedeutung des Sufismus im Nil-Delta: El-Aswad, S., Spiritual Genealogy. Sufism and Sainly Places in the Nil-Delta, International Journal of Middle East Studies 38, 2006, 501-518.
- 63 Die hanbalitische „مذهب“ (dt. „Schule“ oder „Doktrin“) war noch während der Jahrhundertwende an der al-Azhar kaum vertreten: vier „riwaqs“ (arab. „رواق“) im Gegensatz zu 100 der Shafīs, oder 72 der Hanafīs. Die Zahlen zu den „riwaqs“ an der al-Azhar: Gesink 2010, 199.
- 64 Šākīr, Aḥmad Muḥammad 1992, 3f. Ibn Kaṭīr (701-774) erwähnte die „Berufung“ zum Schüler Ibn Taimīyas schon relativ früh in seinem Leben für das Jahr 709 (entspricht 1310) in seiner umfangreichen Chronik: Ibn Kaṭīr, البداية والنهاية [Der Anfang und das Ende], Bd. 18, Beirut 1419 [entspricht: 1998], 83-87. Interessant ist diese Stelle, da sie mit einer Seltenheit innerhalb des 18. Bandes (der die Lebenszeit des Autors behandelt) verknüpft ist: Der Autor sprach in der ersten Person Singular (kurz zuvor ist vom Schriftsteller „Ibn Kaṭīr“ die Rede) von sich selbst.
- 65 Das „Doppelspiel“ Ägyptens im Sudan mit und zugleich gegen die Briten deutete bereits Charles Gordon in seinem Tagebuch an: Hake, A. E. (Hg.), The Journals of Major-Gen. C. G. Gordon, C.B., at Khartoum, London 1885, 63. Die anti-britische Polemik der Ägypter im Sudan als Begründung für die dortige islamisch geprägte nationale Bewegung: Mills, D.E., Dividing the Nile. Egypt's Economic Nationalists in the Sudan 1918-56, Cairo 2014, 61ff.
- 66 In einem britischen Dokument aus den 20er Jahren wird Šākīr neben prominenten Figuren wie Prinz 'Umar Toussoun und Muḥammad Sa'īd Pasha explizit als Propagandist der Kolonialpolitik Ägyptens im Sudan erwähnt: Burdett, A.L.P. (Hg.) 1998, Bd. 1, 424. Muḥammad Šākīr in Alexandrien: Eccel 1984, 197. Der „Pascha von Alexandrien“ in britischen Dokumenten: Burdett, A.L.P. (Hg.) 1998, Bd. 1, 463. Eine lange Liste von anti-europäischen Flugblättern in einem britischen Dokument: Burdett, A.L.P. (Hg.) 1998, Bd. 1, 442-451. Die Bedeutung der sudanesischen Fraktion in der al-Azhar für die anti-britische Propaganda im Sudan: Burdett, A.L.P. (Hg.) 1998, Bd. 1, 441f, 451.
- 67 Šākīr, Aḥmad, Gespräch mit dem saudischen Prinzen al-Nāyif (unbekanntes Jahr) [Tonbandaufnahme], vom 15.08.2014, auf: www.youtube.com/watch?v=7FFzAbjxliE. Das Interesse Saudi-Arabiens an der Herausgabe von Aḥmad Šākīrs Schriften auch im Vorwort: Šākīr, Aḥmad Muḥammad 1992, 3. Die Geschichte des von Saudi-Arabien finanzierten ägyptischen Salafi-Verlag: Lauzière, H., The Construction of Salafiyya. Reconside-

Der politische Hintergrund für die Gründung dieser Gruppe außerhalb der al-Azhar Ende der 20er Jahre stellte für Aḥmad Šākīr der starke britische Einfluss in Ägypten dar, der sich vor allem im Rahmen des Nachfolgestreits um das oberste Amt an der al-Azhar abzeichnete⁶⁸. Vorbild dieser Gruppe waren höchstwahrscheinlich die protestantischen Missionsgemeinden, die Šākīr aus dem Sudan kannte und über die sich vor allem Rašīd Riḏā, ein Bekannter Šākīrs, in seinem Magazin mokierte⁶⁹. Keimzelle der „Anṣār“ bildete eine Intellektuellen-Gruppe, die sich diese Polemik Riḏās gegen die (amerikanischen und) britischen Missionsgemeinden im Sudan zu Herzen nahm. Sie unterstellten wahrscheinlich zurecht den Missionsgruppen eine politische Intention und Mission hinter ihrer Tätigkeit, weshalb sie die Briten generell negativ als „Kreuzfahrer“ bezeichneten⁷⁰. Die „unwissende“ Bevölkerung im Sudan sollte in Zukunft nicht mehr von den Briten, sondern ausschließlich von den Ägyptern missioniert werden. Aber nicht nur das, die Briten gehörten aufgrund ihrer Unkenntnis des Islam selbst zu den „Unwissenden“⁷¹.

Mit den anti-britischen Flugblättern gegen die „Unwissenden“ und die „Kreuzzügler“ kommen wir nun auf unsere beiden gesuchten Begriffe (arab. „صلبة“ und „قاعدة“) zu sprechen. Um der eigenen Botschaft entsprechend Nachdruck zu verleihen, schreckte die sudanesishe Fraktion an der al-Azhar auch vor unorthodoxen und moralisch nicht ganz einwandfreien Methoden zurück. (Falsche) Briefe und Flugblätter wurden im Namen ‘Abd al-Raḥmāns, dem Sohn des Maḥdī, im Sudan veröffentlicht⁷². Um eine Botschaft im Namen des Maḥdīs zu verbreiten, musste der Stil und der Inhalt des Maḥdismus hinreichend bekannt gewesen sein. Der Vater Aḥmad Šākīrs, Muḥammad, und damit sicherlich auch Aḥmad Šākīr selbst, hatte sich in seiner Sudan-Zeit mit den Argumenten des Maḥdīs auseinandergesetzt⁷³. Diesem Hinweis fügen wir

ring Salafism from the Perspective of Conceptual History, *International Journal of Middle East Studies* 42, 2010, 369-389.

68 Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 701; Zeghal 1996, 79f.

69 Riḏā, Rašīd, مذكرة عن أعمال المبشرين المسيحيين في السودان [Memorandum über die Arbeit der christlichen Missionare im Sudan], in: مجلة المنار, vom April 1911, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مقالات_مجلة_المنار/مذكرة_عن_أعمال_المبشرين_المسيحيين_في_السودان. Alle Artikel Riḏās für das Magazin, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مقالات_مجلة_المنار; Riḏā, Rašīd, سخافة بشائر السلام في الجاهلية والإسلام [Die Absurdität der Verheißung des Friedens in der Ġāhiliyya und im Islam], in: مجلة المنار, vom 03.10.1902, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مقالات_مجلة_المنار/سخافة_بشائر_السلام_في_الجاهلية_والإسلام. Riḏās Bekanntschaft mit den Šākīrs: Gesink 2010, 210ff., 228; Baron, B., *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood*, Stanford 2014, 197.

70 Aḥmad Muḥammad Šākīr (1986, 47) bezeichnete die protestantischen Missionsgruppen mit ihren Bildungseinrichtungen explizit als die großen Feinde. Die politische Instrumentalisierung der Missionsgruppen: Priestland, J. (Hg.), *Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources*, Bd. 6: 1930-1939, Oxford 2004, 543. Die Beschreibung des Sudan von Seiten eines protestantischen Missionars als rückständig und „unwissend“ in den Bereichen der Erziehung und des Rechtssystems: Stevens, E.S., *My Sudan Year*, NY 1913, 38-48, 49-62.

71 Die „salafistische“ Gruppe im Tagebuch des später berühmten Intellektuellen: al-Ṭaṇṭāwī, ‘Alī Muṣṭafā Mohmmad, ذكريات [Erinnerungen], Bd. 1, Ġidda 1987, 161, 249-265. Der berühmt-berüchtigte „salafī“-Begriff, der im Umfeld dieses Intellektuellennetzwerkes eine gewisse Prominenz erlangen sollte, stellte dabei ursprünglich vermutlich ein „Orientalismus“ des französischen Islamwissenschaftlers Louis Massignon dar (zu ihm später): Lauzière, Henri, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, NY 2016, 36ff. Die Verwendung des „ġāhiliyya“-Begriffs für die Briten und die USA: al-Ṭaṇṭāwī, ‘Alī Muṣṭafā Muḥammad 1987, 271. Wahrscheinlich gelangte von dieser Gruppe um den erwähnten Salafīyya-Verlag der „ġāhiliyya“-Begriff zuerst über seine Verwendung in der Lyrik, anschließend im Zusammenhang mit der Thematisierung der vor-islamischen Poesie (zuerst vom berühmten Ṭāhā Ḥusain), in die ägyptische Literatur hinein: Khatab, S., *The Political Thought of Sayyid Qutb. The Theory of jahiliyyah*, London/ NY 2006, 59ff. Auch Šākīrs Bruder, der Schriftsteller Maḥmūd Šākīr, äußerte sich zur vor-islamischen Poesie: Šākīr, Maḥmūd, Vortrag zur vor-islamischen Poesie (unbekanntes Jahr) [Tonbandaufnahme], vom 04.08.2013, auf: www.youtube.com/watch?v=x82FRY4xzAo.

72 Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 421ff.

73 Ein Beleg für die Auseinandersetzung Aḥmad Šākīrs mit dem Maḥdismus findet sich in einem Tagebucheintrag von Šaiḥ Yūsuf al-Qaraḏāwī: al-Qaraḏāwī, Yūsuf, مذكرات القرضاوي [Erinnerungen al-Qaraḏāwī], o.O. o.J., Kap. 15 [نظرة تقييم وتحليل], auf: www.qaradawi.net/new/seera/225-2014-01-26-18-27-52/6107-16-. Auch in

eine auffällige Beobachtung hinzu. Die Lehren des Mahdismus enthielten viele Elemente, die später mit dem sogenannten „Salafismus“ in Verbindung gebracht wurden, weshalb wir auch im Mahdismus auf unseren „qā'ida“-Begriff stoßen⁷⁴: Der Treueschwur (arab. „بيعة“, DMG „bai'a“), die Askese mit Verbot von Musik, Alkohol und Drogen, die Betonung der Šarī'a (arab. „قاعدة من قواعد الشاريا“, „قاعدة السنة“), die Konzentration auf die Sunna und den Koran als Quellen der Glaubens- und Rechtslehre bei gleichzeitiger Verneinung der Geltung unterschiedlicher Rechtsschulen und ihren Texttraditionen (arab. „قاعدة السنة“), die Bedeutung der Hiğra des Propheten, überhaupt die Biographie des Propheten sowie dessen Anhänger als Vorbild (arab. „قاعدة [...] السلف“), die „Erweiterung der sozialen Basis“, die eine „Basis für den Ğihād“ zur Schaffung eines „soliden Islam“ (arab. „الإسلام صلبة“) bilden sollten⁷⁵.

In der mahdistischen Theologie stand der „qā'ida“ und der „ṣulba“-Begriff folglich in einem starken Bezug zur Šarī'a. Auch bei Aḥmad Šākir tauchte arab. „qā'ida“ vorzugsweise in einem rechtlichen Rahmen auf, nicht zuletzt da auf diesem Gebiet sein Vater im Sudan dem Mahdismus über eine Betonung der hanbalitischen Rechtssprechung (engl. „orthodox Islam“) begegnete⁷⁶. Einer bestimmten Lesung oder einem bestimmten Verständnis der islamischen Rechtsquellen eine „starke Basis“ (arab. „القاعدة الصحيحة“⁷⁷) zu verleihen, war vor allem das Anliegen des hanbalitisch geprägten Rechtsgelehrten Aḥmad Šākir⁷⁸. Denn nur wenn man ganz sicher war, dass eine bestimmte Lesung eine „starke Basis“ besaß, konnte man davon ausgehen, dass sie eine soziale Regel für die Gemeinschaft des Propheten bildete (arab. „جمع قاعدة“⁷⁹). Waren diese Bedingungen erfüllt, besaß ein rechtliches Urteil gemäß Šākir eine „Basis“ in der „Sunna“ bzw. im Islam (arab. „قاعدة أساسية من قواعد التشريع الإسلامي“, oder einfach: arab. „قواعد الإسلام“⁸⁰). Mit dem „qā'ida“-Begriff ging es Aḥmad Šākir in Anlehnung besonders an Ibn Kaṭīr um die Betonung des „sicheren“ Wissens über die Offenbarung Gottes, deren „Basis“ letztendlich in der Überlieferung der ersten Anhänger und Helfer des Propheten (arab. „سلف“, DMG „salaf“, dt. „Vorfahren“ oder die „Alten“) bestand⁸¹. Die zentrale Richtlinie oder

Šākirs Schriften zeigte sich diese Auseinandersetzung: Šākir, Aḥmad Muḥammad, نظام الطلاق في الإسلام [System der Trennung im Islam], Kairo 1969, 8, 82; 1986, 91, 181 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13490.html].

74 Wahhabitische Elemente in al-Mahdīs Theologie: Butler, D. A., *The First Jihad. The Battle for Khartoum and the Dawn of Militant Islam*, Philadelphia 2007, 40ff.

75 Zitiert nach: Muquddam, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ismā'īl, المهدي [Der Mahdī], Alexandrien 2004, 17, 137, 227f., 417, 528. Ein Kapitel zur Theologie Muḥammad Aḥmad al-Mahdīs in seiner offiziellen „Širāt“: Shaked, H. (Hg.), *The Life of the Sudanese Mahdi. A Historical Study of Kitab saadat al-mustahdī bi-sirat al-Imam al-Mahdi (The book of the bliss of him who seeks guidance by the life of the Imam the Mahdi) by Ismail b. 'Abd al-Qadir*, New Brunswick 1978, 64-69. Dazu auch: Holt 1970, 51, 112.

76 Eine Auswahl der Belegstellen für den Begriff „qā'ida“ in den bekanntesten Werken Šākirs: 1986, 54f., 56, 115, 132; 1992, 84, 97, 99, 110, 152; 1969, 11, 32, 75, 84; Šākir, Aḥmad Muḥammad, عمدة التفسير عن الحافظ ابن عمة التفسير عن الحافظ ابن كثير: مختصر تفسير القرآن العظيم [Das Hauptstück des Tafsīr vom Meister Ibn Kaṭīr. Eine kurze Erklärung des heiligen Korans], Bd. 1, Manšūra [Ägypten] 2005 [Erstausgabe: Kairo 1956], 178, 181, 319, 531, 691.

77 Šākir, Aḥmad Muḥammad 1986, 115; 1992, 110.

78 Eine Hilfestellung zur Lektüre des Koran boten die „Sprüche“ (arab. „حديث“, DMG „ḥadīth“) des Propheten. Diese Hilfe war jedoch zwiespältig, denn auch hier bestand ein Problem, nämlich die Überlieferungskette eines Prophetenspruchs. Dabei entwickelten die Rechtsschulen eine komplexe Methodik, die gesammelten Sprüche des Propheten als „richtig“ bzw. „stark“ (arab. „صحيح“) oder eben als „schwach“ (arab. „ضعيف“) zu erweisen: Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Leiden/ Boston 2007, xxiii. Eine Übersicht der ḥadīth-Klassifikationsbegriffe gemäß der Islamischen Weltliga: Schulze, R., *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden u.a. 1990, 340. Dazu wurde die Überlieferungskette des Spruches (arab. „isnād“) untersucht. Für Šākir stellte sich ein „hadith“ des Propheten als „stark“ heraus, wenn derjenige, der den Spruch überlieferte, vertrauensvoll war (arab. „القاعدة الاصول“): Šākir, Aḥmad Muḥammad 2005, Bd. 1, 691.

79 Šākir, Aḥmad Muḥammad 2005, Bd. 1, 178.

80 Šākir, Aḥmad Muḥammad 1986, 55; 1992, 84.

81 Die Entstehung der Prominenz des Begriffs arab. „السلفية“ ging wohl auf den erwähnten Salafīyya-Verlag in Kairo zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Lauzière 2010, 369-389. Den Salafīyya-Begriff für die ersten Anhänger des Propheten verwendete Ibn Kaṭīr in der Methoden-Schrift nicht, vielmehr ging der Begriff auf seinen Lehrer Ibn Taimīya zurück: Nagel, T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ord-*

Norm der Rechtsauffassung Šākirs bildete das Bestreben, dem Propheten und damit der Offenbarung Gottes so nahe wie möglich zu kommen und alle unsicheren Wege und Ursprünge von Prophetensprüchen (wie dem Sufismus und Mahdismus) auszuschließen. Šākir stand mit dieser Ansicht nicht alleine da. Ähnlich der europäischen Wiederbelebung der Antike in der „Renaissance“ bestand das Ziel der islamischen „Renaissance“ ihrer eigenen (salafistischen) Antike zu Beginn des 20. Jahrhunderts darin, zurück zu den Quellen oder zum „soliden Fundament“ (lat. „solidum fundamentum“) des Wissens zu gehen, um darauf basierend die Traditions- bzw. Überlieferungskette zwischen den Quellen und der Gegenwart kritisch von den Quellen her zu hinterfragen. Dieses Anliegen bildete auch die „Basis“ der europäischen Aufklärung⁸².

Die Rückwirkungen des politisch motivierten und theologisch angehauchten Renaissance-Projektes vom Sudan auf das Rechtssystem Ägyptens lassen sich in Form der Kritik an diesem System von Aḥmad Šākir aufzeigen. In seinen Schriften von den 20er bis zu den 50er Jahren sprach er sich deutlich und offensiv gegen die Einführung einer europäischen Gesetzgebung, gegen europäisch orientierte Sondergerichte für Nicht-Muslime sowie gegen den dadurch bedingten Hoheitsverlust der von Azharis besetzten Šarī‘a-Gerichte aus. Die Konsequenz für Šākir aus diesen seiner Meinung nach problematischen, rechtlichen Entwicklungen machte er unmissverständlich auf einer politischen Ebene deutlich. Ohne die Herrschaft des göttlichen Rechts war Ägypten auf dem besten Wege dazu, eine „ḡāhiliya“-Gesellschaft (wie im Sudan) zu werden⁸³. Die Šarī‘a bildete demnach den Kern einer positiv bewerteten Gesellschaftsordnung. Diesen Bereich, in der eine gerechte Gesellschaftsordnung existierte, grenzte Šākir von einer unwissenden (arab. „ḡāhiliya“) Gesellschaft ab, in der Willkür und Tyrannei (arab. „طغيان“) wie in Europa herrschten⁸⁴. Das Argument Šākirs für die Šarī‘a glich dem Argument der europäischen Aufklärung für die universalen und unveränderlichen (auch göttlich sanktionierten) Natur-, Menschen- und Bürgerrechte. Nur die Šarī‘a garantierte eine „Basis“ (arab. „qā‘ida“) für die Souveränität Gottes auf Erden⁸⁵. Gab man jegliche Gesetzgebung dem menschlichen Einfluss frei („positives Recht“⁸⁶), dann manipulierten die Mächtigen, z.B. die Kolonialherren, diese Gesetze. Das ginge auf Kosten der Schwächeren, die die Tyrannen über diese Gesetze unterdrückten. Die Šarī‘a bildete demnach eine Art Immunsystem gegen politischen Machtmissbrauch⁸⁷. Aḥmad Šākirs Polemik gegen die

nungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich/ München 1981, 113. Es erstaunt deshalb nicht, wenn der „salafiyya“-Begriff in Kombination mit arab. „qā‘ida“ in Ibn Kaṭīrs historischer Chronik im Zusammenhang mit den politischen Aktivitäten seines Lehrers gegen die „Tataren“ auftaucht: arab. „على قاعدة أسلافها“ (Ibn Kaṭīr 1998, Bd. 18, 109-112).

82 Newald, R., *Nachleben des Antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Übersicht*, Tübingen 1960, 377. Der anti-rationalistische Zug im Salafismus wurde in der Forschung meist als Beweis für seine Inkompatibilität mit der Aufklärung angeführt: Rabil, R.G., *Salafism in Lebanon. From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Washington 2014, 31f.; Hibbard, S. W., *Religious Politics and Secular States. Egypt, India, and the United States*, Baltimore 2010, 54. Dabei scheint man zu vergessen, dass es auch in der Aufklärung starke anti-rationalistische Strömungen gab (wie beispielsweise Rousseau), die man heute auch unter dem Begriff der „Aufklärung“ subsumiert: Sternhell, Z., *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven/ London 2010, 40ff.

83 Šākir, Aḥmad Muḥammad 1992, 35.

84 Šākir, Aḥmad Muḥammad 1992, 17, 43. Ebendieser Kritik an der britischen Kolonialbehörde Šākirs folgte der arabische Roman von Muḥammad al-Muwaylihis (1858-1930) „ḥadīṭ ‘Īsā Ibn Hišām“ (1907), der 1927 in den Schulkanon aufgenommen wurde und dadurch eine erhöhte Rezeption erfuhr: Allen, R., *The Beginnings of the Arabic Novel*, in: Badawi, M.M. (Hg.), *Modern Arabic Literature*, Cambridge/ NY 1992, 180-193, hier: 185.

85 Šākir, Aḥmad Muḥammad 1992, 84.

86 Das paradoxe Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht in der europäischen Rechtstradition: Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995, 510.

87 Die enge Verbindung von Recht und Politik im arabisch-islamischen Rechtsverständnis zeigt sich in der linguistischen Verknüpfung zwischen „Recht“ (arab. „ḥq“) und „Macht“ (arab. „ḥkm“). Aus der Wurzel arab. „ح-ق-ق“ (DMG „ḥ-q-q“) wird auch das „Wissen“ und die „Wahrheit“ gebildet, so dass im Arabischen eine eng verbundene Trinität von Recht, Politik und der „Episteme“ besteht: Wehr, H., *A Dictionary of Modern Written Arabic. An enlarged and improved version of „Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart“*

tyrannischen „Kreuzzügler“ bedeutete eine deutliche Politisierung des Rechtsbegriffs arab. „qā'ida“.

Ibn Kaṭīr diente für Aḥmad Šākīr nun als Grundlage für diesen Übergang des Begriffs aus einem Rechts- in einen Politik-Kontext. In Kaṭīrs Geschichtswerk, einer umfangreichen Chronik mit einem Schwerpunkt auf den Kreuzzügen, tauchte der „qā'ida“-Begriff als Bezeichnung für die Militärlager sowohl der Franken als auch der Muslime auf⁸⁸. Der „qā'ida“-Begriff erschien hier folglich nicht nur in einem positiven Licht als Bezeichnung für eine rein muslimische Basis, sondern auch negativ im Sinne einer Bezeichnung für den Feind, den „Kreuzzüglern“. Mit den „Kreuzzüglern“ kommen wir nun auch zu unserem zweiten Begriff. Um die Verwendung Šākīrs von arab. „ṣulba“ zu verstehen, ist es notwendig, eine sprachwissenschaftliche Bemerkungen hinzuzufügen. Neben der Bedeutung dt. „solide“ für die arab. Wortwurzel „ṣ-l-b“ (arab. „ص-ل-ب“) sticht eine weitere formale und semantische Variante dieser Wurzel ins Auge. Die Form arab. „ṣalībā“ (arab. „صليبية“; abgeleitet aus der arab. Wortwurzel „ṣ-l-b“) lässt sich mit dt. „Kreuzzug“ übersetzen. In Aḥmad Šākīrs polemischen Schriften gegen die britische Kolonialmacht in Ägypten tauchte natürlich „ṣalībā“ (dt. „Kreuzzüge“) als Bezeichnung für die Briten häufig auf. Diese Bedeutungsdimension der arab. Wortwurzel „ṣ-l-b“ färbt auch auf alle anderen Form- und Bedeutungsvarianten der Wurzel ab und damit auch auf die Bedeutungsvariante dt. „solide“⁸⁹. Vor dem Hintergrund dieser Einfärbung der Wortwurzel muss auch der Kontext der Verwendung von arab. „ṣulba“ im Sinne von dt. „solide“ mit einem offensiven Verständnis des Kampfes (arab. „ḡihād“) gelesen werden: „Sie [Kreuzzügler: arab. „صليبيين“] erklärten ihre Feindseligkeit offen und klar [...], es muss jeder Muslim in jedem Teil der Welt sie bekämpfen und sie töteten, wo immer sie sind, Zivilisten oder Militärs, sie alle sind der Feind“⁹⁰. Wenn nun Ibn Kaṭīr (und ähnlich Aḥmad Šākīr) von der „soliden Religion“ (arab. „صلبة الدين“) sprach, wissen wir nun, dass die beiden mit dieser Religion nicht nur den Islam meinten, sondern in gewissem Sinne auch noch das Christentum, auf das die Wortwurzel schließlich deutlich hinwies⁹¹. Das christliche oder allgemeiner, das nicht-muslimische Verständnis der „soliden Basis“ bildet demnach eine weitere interessante Spur in unserem Rhizom-Projekt.

Aber nochmals zurück zu Ibn Kaṭīr und Aḥmad Šākīr. Halten wir fest: In Šākīrs Schriften fanden wir nun zwar nicht die Begriffskomposition „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“), aber beide Bestandteile gerieten bei ihm in einen deutlichen Zusammenhang, der uns einen

and includes the contents of the „Supplement zum Arabischen Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart“, NY 1976, 192.

88 Dieses militärische Verständnis von arab. „qā'ida“ auch in anderen Chroniken zu den Kreuzzügen: Gabrieli, F., Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den Arabischen Quellen. Ausgewählt und übersetzt von F. Gabrieli, Zurück/ München 1973, 91, 108f. u.a. Das historische Thema der Kreuzzüge war in Ägypten Ende der 40er/Anfang der 50er im Zusammenhang mit dem Palästina-Krieg 1948 sehr populär. Dieser Zusammenhang in: al-Risāla, vom 23.04.1951 (alle Ausgaben von al-Risāla, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مجلة_الرسالة). Weitere Artikel zu den Kreuzzügen: al-Risāla, vom 05.03.1951; al-Risāla, vom 12.03.1951 (eine längere Serie zu den arabischen Quellen der Kreuzzüge); al-Risāla, vom 26.03.1951; al-Risāla, vom 19.01.1953 u.a. Insofern erstaunt auch nicht die Bezeichnung von arab. „qā'ida“ in Schriften von politisch interessierten Beobachtern aus Ägypten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für britische oder amerikanische „Militärbasen“: al-Zawāhirī, Aiman 2001, 36, 98, 103, 148 (siehe: oben); al-Baghdādī, ‘Abd al-Laṭīf, مذكرات عبد اللطيف البغدادي [Erinnerungen ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī], Bd. 2, Kairo 1977, exemplarisch: der Tagebucheintrag zum 26.05.1967, auf: [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مذكرات_عبد_اللطيف_البغدادي_\(الجزء_الثاني\)](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مذكرات_عبد_اللطيف_البغدادي_(الجزء_الثاني)).

89 Wehr 1976, 521.

90 Šākīr, Aḥmad Muḥammad 1986, 78-85. Dieser Artikel wird bis heute unter „Ḡihādisten“ gerne zitiert. Šākīr, Aḥmad Muḥammad, بيان وجوب قتال المحتلين الغربيين وتكفير العملاء والخائنين [Spruch, dass man die westlichen Besatzer bekämpfen sollte und verräterische Agenten exkommunizieren], vom 23.05.2009, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13498.html.

91 Ibn Kaṭīr [Abū l-Fidā’ Ismā’īl b. ‘Umar b. Kaṭīr], تفسير القرآن [Erklärung des Koran], Bd. 3, Kairo 1999, 458; Šākīr, Aḥmad Muḥammad 2005, Bd. 1, 795. Arab. „أدم“ in Kombination mit arab. „صلب“ (dt. „hart“, „solide“) in Šākīrs Version von Ibn Kaṭīrs „Tafsīr: Šākīr, Aḥmad Muḥammad 2005, Bd. 2, 445, 662, 665, 669. Näheres zu „صلب آدم“ später.

interessanten Schlüssel zur Interpretation nahelegt. Gerade der zweite, negativ eingefärbte Begriffsbestandteil lässt in seiner semantischen und formalen Nähe zu den „unwissenden“ (arab. „ḡāhiliya“) „Kreuzzüglern“ (arab. „الصليبيين“) vermuten, dass auch die Begriffskomposition in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht im Sinne einer reinen islamischen „Basis“ zu verstehen war. Vor dem Hintergrund dieses nicht-muslimischen und politischen Interpretationsschlüssels für den Begriff der „soliden Basis“ hätten wir nicht nur einen ersten starken Beleg für unsere These der engen, rhizomatischen Verzweigungen zwischen einer europäisch-christlichen und einer arabisch-muslimischen Tradition ausgemacht, sondern möglicherweise auch einen bestätigenden Hinweis für die Spur des Begriffs zu linken (nicht-muslimischen) Gruppierungen gefunden. Daneben sind in diesem Kapitel weitere Spuren auf den Plan getreten: Die (nicht-muslimische) europäische Aufklärung und Ibn Kaṭīr.

3) „Der lebendige Märtyrer Saiyid Quṭb“: Ein Schulinspektor belehrt die Freien Offiziere (1952)

Wir müssen jemanden finden, der unsere bisher aufgedeckten Spuren miteinander verband, daraus die Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“, dt. „solide Basis“) kreierte und diese von ihrem negativen Image befreite. Ort und Zeit dieser Kompositionsarbeit können wir inzwischen etwas eingrenzen: Kairo in den 30er und 40er Jahren. Eine Zeit, in der die Professorgeneration der al-Azhar Universität der 60er und 70er Jahre ihre entscheidende Prägung erfahren haben musste. In diesem Zeitraum verbreitete die „Anṣār al-Sunna“ die theologischen Schriften Ibn Kaṭīrs, viele syrische Studenten in Kairo wie ‘Alī Ṭaṭāwī brachten die Geschichtsschriken Ibn Kaṭīrs aus ihrer Heimat mit, Aḥmad Šākīr veröffentlichte seine Polemiken gegen die „unwissenden Kreuzfahrer“, linke und allgemein politische Gruppen schossen plötzlich überall wie Pilze aus dem Studenten-Boden am Nil, und vornehmlich französische Aufklärer wie Jean-Jaques Rousseau wurden in einem anti-britischen Sinne gerne gelesen. Lassen wir die Katze nun gleich zu Beginn aus dem Sack. Alle diese Linien vereinigte Saiyid Quṭb in sich. Er gehörte bereits gemäß den Memoiren ‘Alī Ṭaṭāwīs in den 30er Jahren zu der bereits erwähnten intellektuellen „salafiyya“-Gruppe, zitierte seit den 40er Jahren gerne Ibn Kaṭīr (in der Ausgabe von Aḥmad Šākīr), befandete sich öffentlich in der Zeitung „al-Risāla“ in den 40er und 50er Jahren heftig mit eben diesem Aḥmad Šākīr und pflegte Kontakte nicht nur zur Muslimbruderschaft, sondern auch zu linken Gruppen⁹². Alle diese Linien kulminierten im Jahr 1953, in dem Saiyid Quṭb in einem Kommentar (arab. „تفسير“, DMG „tafsīr“) zur neunten Sure des Koran unsere Begrifflichkeit zum ersten Mal als Komposition in einem positiven Sinne verwendete⁹³.

92 Aḥmad Šākīr tauchte in zwei Lektüreempfehlungen Saiyid Quṭbs für eine Gruppe von Gleichgesinnten, die sogenannte „Organisation 1965“, auf: al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz, الزلزال والصحوّة (1965) تنظيم [Die Organisation 1965. Erwachen und Erdbeben], Bd. 1, Kairo 2004, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد قطب]: Leseliste von 1962], Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدا فكريا]: Leseliste von 1964/65], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمون تنظيم 1965 الزلزال والصحوّة>. Šākīr hatte einige Jahre vorher Ibn Kaṭīrs „Tafsīr“ in Kairo herausgegeben (siehe: Anmerkung 76). Quṭb kannte Šākīr nicht nur über den „Tafsīr“, sondern auch über den bereits erwähnten Salafiyya-Verlag, sowie von einigen, journalistisch ausgetragenen Kontroversen über Literatur (mit Aḥmad Šākīrs Bruder Maḥmūd) und über zentrale Bildungsinhalte in Ägypten: Reid, D.M., Cairo University and the Making of Modern Egypt, NY u.a. 1990, 141-149; al-Ḥālidī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ, سيد قطب الشهيد الحي [Der lebendige Märtyrer Saiyid Quṭb], Amman 1981, Kap. 3.1.4. [الحياة الأدبية], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=سيد قطب الشهيد الحي>.

93 Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass uns eine spätere Ausgabe des Korankommentars aus dem Jahr 2003 zur Verfügung stand, die wiederum auf der in Kairo veröffentlichten Ausgabe von 1972 zurückging: Quṭb, Saiyid, في ظلال القرآن [Im Schatten des Koran], Beirut 2003 [ND von 1972/ 1968]. Alle Schriften Saiyid Quṭbs auf: <https://archive.org/details/sayedQutb>; http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_677.html; http://www.twhed.com/book_cat-26.html. Gemäß dem Generalbeobachter der jordanischen Muslimbruderschaft veränderte Saiyid Quṭb die späteren Ausgaben des Korankommentars, indem er vor allem die beiden Theologen Ibn Taimīya und Abu-l-A‘lā Mawdūdī hinzufügte, die er erst Anfang der 60er Jahre zur Kenntnis

Beginnen wir unsere historische Einordnung der Begriffskomposition mit dem Vorfeld ihrer Entstehung in den 40er Jahren. Fragen wir uns, was Saiyid Quṭb in diesen Jahren hauptsächlich beschäftigte. Der institutionelle Rahmen, in dem sich Quṭb zu jener Zeit bewegte, bestimmte auch seinen Alltag. Er war Lehrer, besser gesagt, ein Lehrer von Lehrern am ägyptischen Bildungsministerium. Sein großes Thema war die „Unwissenheit“ (arab. „ḡāhiliya“) der ägyptischen Bevölkerung und sein Rezept dagegen eine Bildungsexpansion oder eine groß angelegte „Aufklärung“⁹⁴. Quṭb gehörte zum „pädagogischen Establishment“ wie Luhmann das „Netzwerk“ der Lehrerausbilder nicht ganz ohne Ironie bezeichnete⁹⁵. Als Schulinspektor befand er sich an einer delikaten Scharnierstelle zwischen dem Zentrum in Kairo und der Peripherie der Dörfer, in denen neben einem modernen Schulsystem auch die traditionellen Koranschulen unter recht einfachen Bedingungen weiter existierten⁹⁶. Delikat war diese Position Quṭbs, da er im Gegensatz zum Zentrum und im Gegensatz zur Peripherie vor Ort wie kaum ein anderer den Unterschied zwischen den Vorstellungen einer anspruchsvollen pädagogischen Reform im Zentrum, die auch Quṭb vertrat, und deren mangelhafter Verwirklichung auf dem Lande (an der Peripherie) wahrnehmen musste⁹⁷. Eine solche Kritik hatte nicht unbedingt etwas mit der speziellen historischen oder ökonomischen Situation in Ägypten zu tun, denn auch noch heute und auch in den reichsten Nationen fanden und finden wir immer wieder eine ähnliche Kritik an der Erziehung, wie sie in den 40er Jahren von Quṭb formuliert wurde. Nehmen wir als Beispiel einen Pädagogen, der diese typische Kritik aller Erzieher in der ägyptischen Zeitung al-Risāla in den 50er Jahren folgendermaßen auf den Punkt brachte: „Es ist wirklich eine Tragödie [...]. [Es gibt] oft keine Verbindung zwischen diesem [theoretischen Studium] und den Bedürfnissen der psychologischen Probleme der Schüler“⁹⁸.

Das Problem war nicht individuell und nicht historisch bedingt, sondern grundsätzlich systemisch. Schon die ersten europäischen Pädagogen trieb dieses Problem an, nämlich wie man als Erzieher sicher stellen konnte, dass die Inhalte des Unterrichts auch tatsächlich bei den Schülern ankamen. blieb nichts oder nicht viel hängen, stand immerhin die

genommen hatte: ‘Abd al-Maḡṭīd, Aḥmad, سيد قطب بين مؤيديه ومعارضيه [Saiyid Quṭb zwischen seinen Befürwortern und Gegnern], Kairo 2005, Kap. 3.2 [مرحلة الثورة الإسلامية], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=سيد_قطب_بين_مؤيديه_ومعارضيه. Die späte Kenntnisnahme von Ibn Taimīya und Abu-l-A‘lā Mawdūdī bestätigen auch die zwei Lektüreempfehlungen für die „Organisation 1965“. Erst in der zweiten Empfehlung (nach 1962) kamen die beiden Autoren vor (al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد]: Leseliste von 1962], Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدا فكريا]: Leseliste von 1964/65]). Gegen eine Hinzufügung des Begriffs der „soliden Basis“ erst in späteren Ausgaben sprechen jedoch zwei Argumente, die wir im weiteren Verlauf ausführen werden: Erstens, der historisch passende Kontext der Begrifflichkeit im Jahr 1953 und zweitens, die Herkunft der Begrifflichkeit nicht von Ibn Taimīyah oder Abu-l-A‘lā Mawdūdī.

94 Al-Nadim, A., Islamic Reform and „Ignorant“ Peasants. State-Building in Egypt, in: Salvatore, A. (Hg.), Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Hamburg/ Münster/ Berlin 2001, 75-92.

95 Luhmann, N., Das Erziehungssystem der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002, 130. Volker Kraft interpretiert dieses „Establishment“ im Sinne einer „Entlastung“. Dagegen lässt sich einwenden, dass „Reflexion“ immer auch zugleich eine „Belastung“ bedeutet: Kraft, V., Erziehung zwischen Funktion und Reflexion oder: die Erziehung der Erziehungswissenschaft, in: Lenzen, D. (Hg.), Irritationen des Erziehungssystems. Pädagogische Resonanzen auf Niklas Luhmann, Frankfurt a.M. 2004, 152-171, hier: 166f.

96 Über die ägyptischen Verhältnisse der „dualen Erziehung“ berichtete Quṭb in seinen literarischen Erinnerungen („Eine Kindheit auf dem Lande“) in Anlehnung an und Abgrenzung von Ṭāhā Ḥusains „Ayyam“, mit einem gemischten ironischen und tragisch-nostalgischen Ton: Toth, J., Sayyid Quṭb. The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual, Oxford/ NY 2013, 52f; Reynolds, D.F. (Hg.), Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition, Los Angeles/ London 2001, 249. Übersetzungen von Quṭb und Ḥusain: Hussein, Taha, An Egyptian Childhood. The Autobiography of Taha Hussein. Translated by E.H. Paxton, London 1932. Mit einem sehr interessanten Untertitel des Übersetzers/ des Verlags „Edition Orient“: Quṭb, Saiyid, Kindheit auf dem Lande. Ein ägyptischer Muslimbruder erinnert sich. Aus dem Arabischen übertragen von H. Hein, Berlin 1997.

97 Saiyid Quṭb in der ägyptischen Zeitung: al-Risāla, vom 16.07.1951.

98 al-Risāla, vom 29.12.1952. Eine ähnliche Kritik der mangelhaften Verbindung von Wissensvermittlung in der Schule und dem Leben der Schüler von Saiyid Quṭb in: al-Risāla, vom 16.07.1951.

Existenzberechtigung der Lehrer auf dem Spiel⁹⁹. Die Antwort auf dieses Problem von Seiten des „pädagogischen Establishments“ lautete damals wie heute, hier wie dort, man muss den Zögling in seiner psychischen Befindlichkeit „abholen“ oder ihn „ansprechen“. Das Mittel für diese Ansprache stellte die „Basis“ des Wissens oder der „Bewusstseinsbildung“ dar, auf denen die Lehrinhalte aufgerichtet werden konnten. Über diese Wissens-Basis ließ sich dann eine breite „soziale Basis“ aufgeklärter Individuen schaffen¹⁰⁰. In der Mitte des 20. Jahrhunderts stand die Frage im Raum, welches Mittel zur Schaffung dieser „Basis“ im Wissen geeignet war. Die zwei europäisch geprägten Antworten wurden auch an der pädagogischen Hochschule von Saiyid Quṭb (arab. „دار العلم“) in Ägypten diskutiert¹⁰¹: Erstens, der von Reformpädagogen (wie Maria Montessori) ins Spiel gebrachte Vorschlag Friedrich Schillers, die Kunst als Mittel für die Schaffung eines „Fundaments“ oder einer „soliden Basis“ im Wissen einzusetzen: „Von dieser soliden Basis aus, sollte er [der Zögling] sich aufrichten, wie ein Magier“¹⁰². Zweitens, die marxistische Richtung, die in der ökonomischen Situation der jeweiligen Zöglinge die „Basis“ für die ungerechten Klassenunterschiede erkennen möchte. Über diese gedachten sie jedoch ihre Adepten zu unterrichten, um durch eine dadurch hervorgerufene Bildung eines „Klassenbewusstseins“ (als Teil des Überbaus) wiederum die ungerechte ökonomische „Basis“ zu verändern¹⁰³.

Der Schulinspektor Saiyid Quṭb lehnte bereits seit Mitte der 40er Jahre sowohl die Kunst als auch die Ökonomie als „sichere Basis für eine Bewusstseinsbildung“ (arab. „القاعدة المنهجية الصحيحة“, oder: arab. „قاعدة هذا التصور وحقيقته“¹⁰⁴) ab, denn beide waren zu einseitig. Die spirituelle Kunst konnte nicht in die Praxis wirken und die Ökonomie war zu materialistisch: „Die Wirtschaft ist der Gott von Karl Marx“¹⁰⁵. Eine „Basis“, die die Zöglinge in Ägypten nicht

99 Dieses Problem bezeichnet Niklas Luhmann als das „Technologiedefizit“ der Erziehung: Luhmann 2002, 157; Luhmann, N., Strukturelle Defizite. Bemerkungen zur systemtheoretischen Analyse des Erziehungssystems, in: Luhmann, N., Schriften zur Pädagogik, hg. von D. Lenzen, Frankfurt a.M. 2004, 91-110. Die historische Herleitung dieses pädagogischen Problems bis zu den gegenwärtigen „schrecklichen Kinder der Neuzeit“: Slotderijk, P., Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das genealogische Experiment der Moderne, Frankfurt a.M. 2014, 78f.

100Albrecht, C. u.a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt/ NY 1999, 391.

101Vor allem Maria Montessori und John Dewey wurden an der „Dar al-Ulum“ (DMG „Dār al-‘Ulūm“) und auch in ägyptischen Zeitungen fleißig diskutiert: Krämer, G., Hassan al-Banna, Oxford 2010, 31; al-Risāla vom 04.08.1952; al-Risāla, vom 26.01.1953. Auch im für Quṭb wichtigen Buch von Alexis Carrel, das er in seiner Ästhetik-Schrift von 1945 mehrfach zitierte (Saiyid Quṭb 1987, 2, 49, 51, 59), spielten Montessori und Dewey eine große Rolle: Carrel, Alexis, Man, The Unknown, NY 1939, 32 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/doc/118465718/ALEXIS-CARREL-Man-the-Unknown-1935-pdf>]. Die arabische Übersetzung Carells erschien 1940 mit dem „Ġāhiliya“-Begriff (für eng. „Unknown“) im Titel und mehrfach im Text: Carrel, Alexis, الإنسان ذلك المجهول [Der Mensch. Das unbekannte Wesen], Kairo 1940. Der „Fundament“-Begriff in Schillers Ästhetik: Schiller, Friedrich, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Schiller, Friedrich, Sämtliche Werke, Bd. 5, Erzählungen. Theoretische Schriften, München 2004, 575, 580, 660. Die Rezeption Schillers in den 30er und 40er Jahren in Ägypten, siehe: Anmerkung 153.

102Montessori, Maria, Pedagogical Anthropology, York 1913, 449. Ähnlich auch: Montessori, Maria, The Montessori Method. The Origins of an Educational Innovation. Including an Abridged and Annotated Edition of Maria Montessori's 'The Montessori Method', hg. von G.L. Gutek, NY u.a. 2004, 95; Montessori, Maria, The Advanced Montessori Method. Spontaneous Activity in Education, NY 1917, 265. Die älteste elektronisch registrierte Übersetzung eines Buches von Montessori ins Arabische stammt aus dem Jahr 1972: Montessori, Maria, اكتشاف الطفل [Entdeckung des Kindes], Kairo 1972.

103Das Basis-Überbau-Modell des Marxismus wurde vor allem in den 40er Jahren von marxistischen Intellektuellen im Rahmen literaturwissenschaftlicher Debatten diskutiert: Quante, M./ Schweikard, D.P. (Hg.), Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2016, 408f.

104Quṭb, Saiyid, خصائص التصوير الفني في القرآن [Eigenschaften der ästhetischen Darstellung im Koran], Kairo 1987 [ND von 1944], 43 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.twhed.com/book_cat-26.html]. Quṭb, Saiyid, العدالة الاجتماعية في الإسلام [Soziale Gerechtigkeit im Islam], Kairo 1990 [ND von 1954], 201.

105Quṭb, Saiyid 1987, 141. Quṭbs Einstellung zu Marx: Abū-Rabi, I.M., Intellectual Origins of Islamic Resur-

nur in der Stadt, sondern vor allem auf dem Lande ansprach, konnte nicht die abstrakte marxistische Lehre der Ökonomie oder die Vermittlung eines europäisch geprägten Kunstverständnisses sein, mit dem kaum ein Junge vom Lande etwas anzufangen verstand, sondern nur der Islam. Der Islam bestimmte schließlich immer noch die „Lebenswelt“ der Kinder vom ägyptischen Lande. Die modernen pädagogischen Konzepte aus der Kunst und der politischen Ökonomie band Quṭb deshalb in seinen Schriften der 40er Jahren immer deutlicher an den Islam. Die Annäherung Quṭbs an den Islam war insofern seiner alltäglichen Aufgabe als Schulinspektor geschuldet und stellte aus seiner Sicht ursprünglich ein Mittel dar, das ägyptische Schulsystem programmatisch zu reformieren. Nur der Islam konnte das leisten, was alle modernen Sub-Systeme der Gesellschaft anstrebten, nämlich die Totalinklusion der Bevölkerung¹⁰⁶.

1947 brachte der neue Bildungsminister ‘Abd al-Razzāq al-Sanhūrī „einen umfassenden Plan [mit in das Ministerium], um die Lehre [...] auf eine solide Basis [أساس سليم]“ zu stellen¹⁰⁷. Quṭb schien zunächst begeistert zu sein. Doch die beiden stießen auf zu viel Widerstand innerhalb und außerhalb des Ministeriums. Während al-Sanhūrī sich den Gegebenheiten anpasste, blieb Quṭb mit „Kraft, Mut, Kühnheit und Engagement“ hartnäckig. Er kritisierte allzu offen die Pläne zur Einführung der europäischen Fremdsprachen. Diese gingen seiner Meinung nach zu Lasten des Arabischen und damit auch zu Lasten der Religion des Islam, die doch die eigentliche „Basis“ der Erziehung in Ägypten war. Auf der anderen Seite schoss er gegen die mächtige al-Azhar-Universität, denn deren Abgänger besetzen Stellen in den immer noch weit verbreiteten Koran-Schulen, die nur ein trockenes Auswendiglernen des Koran anboten ohne jedes innere Verständnis für seine ästhetischen und moralischen Inhalte¹⁰⁸. Beide Fälle führten dazu, dass die Schüler nicht in ihrer „Lebenswelt“ angesprochen wurden und damit nichts lernten. Kurz, es fehlte die „Basis“ für das Wissen. Obwohl der berühmte Ṭāhā Ḥusain sich trotz gegenteiliger Meinung zu Quṭbs Betonung des Arabischen und der islamischen Religion am Ministerium für den Querulanten einsetzte, war der „Palast“ nicht gerade erfreut, als dieser Schulinspektor kritisch über seine Erfahrungen mit den Provinz-Schulen in einem, wie selbst der autorisierte Biograph Quṭbs, al-Ḥālīdī, zugeben musste, „linken Blatt“ schrieb.

Um den Störenfried los zu werden, schickte der Bildungsminister ihn auf eine Mission nach Amerika, um das dortige Erziehungssystem zu erforschen. Quṭb nahm diese Mission durchaus ernst und brachte aus seiner Sicht ein interessantes Ergebnis mit nach Hause: Die „soliden Fundamente [أساس سليم] der Lehrpläne war [in Ägypten] in diesen Zeiten zu kläglich“¹⁰⁹. Erst nachdem er „zwanzig Mal“ im Ministerium anfragte, ob sein Bericht zur Kenntnis genommen wurde und wie man gedachte, seine Vorschläge in die Praxis umzusetzen, erkannte er die wahre Intention hinter diesem Auftrag von Seiten des Ministeriums. Es interessierte sich nicht nur niemand für die Ergebnisse seiner Bildungsreise, denn kam doch schließlich die übliche fade Ausrede, es fehle am Geld (nach Quṭbs Ansicht war dagegen überhaupt kein Geld notwendig, um den Lehrplan zu reformieren), sondern viele seiner Vorgesetzten „ärgerten“ den unbequemen Kritiker regelrecht¹¹⁰. Empört schrieb Quṭb mehrere Artikel in der Zeitung al-Risāla, in denen er sich auch vor direkten Angriffen gegen das Ministerium nicht scheute: „In dieser Atmosphäre [des Ministeriums] erstickt der Geist der Poesie“. Oder nochmals im Leitartikel von al-Risāla zwei Wochen später: „Die ägyptische Lehrmethode zielt als erstes

gence in the Modern Arab World, NY 1996, 159.

106Stichweh, R., Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft. Am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems, in: Aderhold, J./ Kranz, O. (Hg.), Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und sozialer Systeme, Wiesbaden 2007, 113-120.

107al-Ḥālīdī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.3.3 [سید قطب فی وزارة المعارف]. Die folgenden Ausführungen ebenso gemäß diesem Kapitel bei al-Ḥālīdī.

108Erlich, H., Students and University in 20th Century Egyptian Politics, London 1989, 144ff.; Reid 1990, 147.

109al-Ḥālīdī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.3.3 [سید قطب فی وزارة المعارف].

110al-Ḥālīdī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.3.3 [سید قطب فی وزارة المعارف].

darauf ab, dass die Schüler ihre Fähigkeit zur Unabhängigkeit verlieren“. Möglicherweise als „Rache“ am Ministerium veröffentlichte Quṭb schließlich Ende 1951 seinen Bericht über Amerika in al-Risāla, in denen er die amerikanische (Bildungs-)Kultur kritisierte und damit vor allem das Bildungsministerium meinte. Quṭbs angeblicher (in der Forschung überall betonter) Anti-Modernismus und Anti-Amerikanismus entpuppt sich folglich bei näherer Betrachtung als Ausdruck einer sehr modernen pädagogischen Auffassung, die den Anti-Amerikanismus einsetzte, um damit indirekt das ganz und gar reformunwillige Bildungsministerium zu kritisieren¹¹¹.

Seine Hoffnungen auf eine umfassende Bildungsreform setzte Quṭb seit Ende der 40er Jahre nicht mehr auf den König, sondern auf eine geheime Zelle der Muslimbruderschaft innerhalb der Armee. Während sich Quṭb in seinen immer stärker islamisch angehauchten Schriften der 40er Jahre der Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) annäherte, verwendete er wohl im Ministerium zum Ausdruck seiner Kritik des Mangels an einer „soliden Basis“ in den Lehrplänen eine andere Begriffskomposition: „asās salīm“ (arab. „أساس سليم“). Da arab. „asās salīm“ auch vom frankophilen Ṭāhā Ḥusain und von Seiten des Bildungsministeriums verwendet wurde, können wir vermuten, diese Begriffskomposition besaß ein deutlich europäisches Profil. Damit war vor allem die Förderung der europäischen Fremdsprachen zuungunsten des Arabischen gemeint. Erst nach dem Militärputsch der Bruderschaftszelle, der sogenannten Freien Offiziere, im Juli 1952 erschien auch die von uns gesuchte arabische Begrifflichkeit für die „solide Basis“. Können wir deshalb nicht davon ausgehen, dass der neue Begriff (arab. „قاعدة صلبة“) auch ein neues pädagogisches und didaktisches (Selbst-)Verständnis Quṭbs im Rahmen seiner positiven Einstellung gegenüber den Putschisten zum Ausdruck brachte? Allerdings sprach er nicht gleich nach dem Putsch von der „soliden Basis“ als einer „qā‘ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“), sondern erst einige Zeit später. Diese Zeit war jedoch entscheidend für das Verständnis der Begrifflichkeit, denn inzwischen hatte sich Quṭbs Einstellung zu den Putschisten wieder verändert. Möglicherweise war unsere Begrifflichkeit deshalb weniger ein intellektuelles Abgrenzungsmittel zum Ministerium, sondern noch vielmehr zu den Putschisten. Verfolgen wir diese These, indem wir das Verhältnis Quṭbs zu den Freien Offizieren in der Zeitspanne der Entstehung der Begriffskomposition etwas genauer betrachten.

Vorerst besänftigte Quṭb der Militärputsch der Freien Offiziere im Juli 1952, er arbeitete sogar aktiv an diesem mit. Als „großer Lehrer“ moderierte er im Radio religiöse Sendungen und hielt Vorträge vor den Freien Offizieren¹¹². In diesem für Quṭb positiven Klima arbeitete er nun aus, was er genau unter der „Basis des Islam“ (für die Kunst: arab. „قاعدة التصور الإسلامي“; für die Ökonomie: arab. „قاعدة الاقتصاد الإسلامي“) verstand¹¹³. Zwischen 1952 und 1954 schrieb er einen mehrbändigen Kommentar zum Koran (arab. „في ظلال القرآن“, dt. „Im Schatten des Koran“), der

111al-Risāla, vom 02.07.1951; al-Risāla, vom 16.07.1951. Die Artikelserie (arab. „أمريكا التي رأيت“, dt. „Amerika, wie ich es sah“) in: al-Risāla, vom 05.11.1951; al-Risāla, vom 19.11.1951; al-Risāla, vom 03.12.1951. Übersetzung: Quṭb, Saiyid, „The America I Have Seen“. In the Scale of Human Values (1951), in: Abdel-Malek, K. (Hg.), America in an Arab Mirror. Images of America in Arabic Travel Literature. An Anthology 1895-1995, NY 2000, 9-28. Diesen Bericht nahm die Forschung als Beleg für Quṭbs „Radikalisierung“ aufgrund seiner „anti-modernen“ und „anti-amerikanischen“ Tendenzen: z.B. Calvert, J., Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, NY 2010, 140f; Wright, L., The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11, NY 2007, 23ff. Die Bedeutung von Saiyid Quṭbs Selbstverständnis und Anliegen als Pädagoge wurde in der Interpretation nicht nur dieses Berichts bisher kaum berücksichtigt. Zumindest einen Hinweis auf Quṭbs Interesse an der Förderung der arabischen Sprache (jedoch eher in einem politischen Sinne) bei: Khatab, S., Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s Thought on Nationalism, The Muslim World 94, 2004, 217-244. Zur Problematisierung der Begriffe „radikal“ oder „extrem“ als Bezeichnung für Quṭb: Shepard, W., The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of „Social Justice in Islam“, Die Welt des Islam 32/2, 1992, 196-236, hier: 201.

112al-Ḥālīdī, Ṣalāh ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.3.8 [سيد قطب مع جماعة الإخوان المسلمين]; Khatab, S./ Bouma, G.D., Democracy in Islam, London/ NY 2007, 75.

113Quṭb, Saiyid 1987, 72; Quṭb, Saiyid 1990, 88.

vom Januar bis Oktober 1952 in einer Zeitschrift der Muslimbruderschaft erschien. So ist es zumindest möglich, den Beginn der Arbeit Quṭb an diesem Kommentar präziser zu datieren (im Januar 1952) und auch diejenige Stelle in der Auslegung, an der er im Oktober 1952 seine Veröffentlichung in der Zeitschrift beendete: der zweiten Sure. Anschließend veröffentlichte Quṭb sein Werk in Buchform, woraus wir allerdings nicht unbedingt den genauen Abfassungszeitraum erschließen können. Aus einer Quelle ist zu entnehmen, dass Quṭb bis zu seiner Verhaftung im Oktober 1954 seinen Kommentar bis zur Sure 20 veröffentlicht hatte. Aus dem Umfang der einzelnen Kommentare lässt sich erschließen, dass die Suren 1-13 am meisten Zeit beanspruchten¹¹⁴. Der wahrscheinliche Zeitraum für die Entstehung von Quṭbs Kommentar zur neunten Sure des Koran, wo unsere Begrifflichkeit „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) zum ersten Mal auftauchte, lässt sich folglich auf Ende 1953/ Anfang 1954 eingrenzen. In genau diesem Zeitraum entwickelte sich aus der Kooperation zwischen der Muslimbruderschaft, der Saiyid Quṭb nahe stand und den Freien Offizieren (die Gruppe, die den König stürzte) eine Feindschaft. Diesem engeren Zeitraum (Ende 1953) ging eine wichtige Entscheidung Quṭbs Anfang 1953 voraus. Gemäß al-Ḥālidī kam es zum Streit zwischen Quṭb und al-Nāṣir um die Frage, wie schnell eine islamische Erziehung eingeführt werden sollte, worauf Quṭb sich von seinem Posten als „Generalsekretär“ (arab. „السكرتير العام“) für Bildung zurückzog. Seine reformpädagogischen Vorstellungen innerhalb der neuen Regierung zu verbreiten, waren damit zunichte gemacht¹¹⁵.

Die Auseinandersetzung zwischen Quṭb und al-Nāṣir bewegte sich jedoch im Rahmen eines größeren politischen Konflikts. Genau zu dieser Zeit, als sich Quṭb aus der neuen Regierung Anfang 1953 zurückzog, kam es zur Eskalation zwischen der Muslimbruderschaft und den Freien Offizieren. Wenn nun Quṭbs Begrifflichkeit in einer solchen intensiven politischen Zeit entstand, können wir davon ausgehen, dass er neben einer pädagogischen vor allem eine starke politische Dimension umfasste. Betrachten wir deshalb diese Beziehungen zwischen der Bruderschaft und den Freien Offizieren historisch etwas genauer. Der Militärputsch der Freien Offiziere im Juli 1952 fand unter Einbeziehung von Teilen der Muslimbruderschaft statt, vor allem der sogenannten „geheimen Organisation“ (arab. „تنظيم سري“)¹¹⁶. Ein Beispiel für diese Kooperation: Nach dem Brand Kairo im Januar 1952 bat al-Nāṣir ein Mitglied dieser „geheimen Organisation“, 'Alī 'Ashmawi, illegal entwendete und gesammelte Waffen der Armee aus dem Palästina- und dem Suez-Krieg gegen die Briten zu verstecken, denn die Muslimbruderschaft war gemäß Ashmawis Memoiren sicher vor Razzien. 'Ashmawi tat wie ihm geheißen und versteckte die Waffen in einem kleinen Bauernhof östlich von Kairo¹¹⁷. Aus dieser Zusammenarbeit zwischen dem Mitglied der „tanẓīm“, 'Ashmawi, und al-Nāṣir deutete sich bereits die starke Kooperation zwischen der Bruderschaft und Ḡamāl 'Abd al-Nāṣir vor dem Militärputsch im Sommer 1952 an. Jedoch war sich die Bruderschaft nicht einig über die Form der Kooperation mit der Gruppe um al-Nāṣir (den Freien Offizieren). Die Bruderschaft teilte sich in eine Unterstützerseite für al-Nāṣir, die sich um die „tanẓīm“ sammelte, während sich die Gegner al-Nāṣirs um den Generalbeobachter der Bruderschaft und Nachfolger des

114al-Ḥālidī, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 4.4.3.19 [في ظلال القرآن]; Calvert 2010, 173, 175, 324 (Anm. 65).

115al-Ḥālidī, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.3.8 [سيد قطب مع جماعة الإخوان المسلمين].

116Andere Namen: „spezielles System“ (arab. „نظام الخاص“), „spezielle Organisation“ (arab. „تنظيم الخاص“).

117Ironischerweise nutzte al-Nāṣir die Aufdeckung dieses (folglich: seines eigenen) Waffenverstecks im Januar 1954 als Beleg für die Regimefeindlichkeit der Muslimbruderschaft: 'Ashmawi, Ḥasan, حصاد الأيام أو مذكرات [Gute Ernte-Tage oder das Flucht-Tagebuch], Kairo 1991, Kap. 7 [من أحرق القاهرة...?], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حصاد_الأيام_..._حسن_العشماوي. Muṣṭafā Mashḥūr weist im Vorwort zu den Memoiren Maḥmūd al-Ṣabbāghs auf ein wichtiges Quellenproblem der Memoirenliteratur um das „geheime System“ (arab. „نظام خاص“) hin. Die Memoiren wurden alle viel später verfasst, beinhalten deshalb oft große Erinnerungslücken und Widersprüche: al-Ṣabbāgh, Maḥmūd, حقیقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين [Die Wahrheit der geheimen Organisation und ihre Rolle bei der Mission der Muslimbruderschaft], Kairo 1989, Kap. 2 [مقدمة الأستاذ مصطفى مشهور], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حقیقة_التنظيم_الخاص.

berühmten Gründers Ḥasan al-Bannā, Ḥasan al-Ḥuḍaybī, gruppierten¹¹⁸. Die Gegner al-Nāṣirs in der Bruderschaft um al-Ḥuḍaybī hielten vor dem Putsch 1952 dem „Palast“ die Treue. Beide Fraktionen hatten für ihre Gegnerschaft einen guten Grund, denn in den 40er Jahren wurde die Bruderschaft von beiden Seiten, sowohl von al-Nāṣir als auch vom Palast, im Palästina-Krieg betrogen und im Stich gelassen.

In den Spannungen zwischen der Bruderschaft und den Freien Offizieren Ende 1953 ließen sich deshalb Bruchlinien erkennen, die aus der gemeinsamen Vorgeschichte der beiden Gruppierungen in Palästina stammten. Insofern lohnt sich eine Bemerkung zu dieser palästinensischen Vorgeschichte. Gemäß zweier Memoiren ehemaliger Freier Offiziere, von denen einer zu den zentralen Gründergestalten gehörte, waren die Beziehungen der Freien Offiziere zur Bruderschaft in den 40er Jahren sogar so eng, dass al-Nāṣir der Bruderschaft Anfang 1946 die Treue schwor¹¹⁹. Vermittelt hatte den Kontakt zwischen der Gruppe um Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir zum Generalbeobachter und Gründer der Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā, der Offizier und Leiter der sogenannten „Rovers“, dem offiziellen paramilitärischen Flügel der Bruderschaft, Maḥmūd Labīb. In der nächtlichen Séance wurde auch die Verbindung zwischen al-Nāṣir und dem inoffiziellen und geheimen paramilitärischen Flügel der Bruderschaft unter ‘Abd al-Raḥmān al-Sindī hergestellt. Die beiden sollten in enger Abstimmung miteinander das militärische Programm der Bruderschaft für Palästina (einem „Ġihād“) koordinieren¹²⁰.

Ausgangspunkt für den „Ġihād“ in Palästina gegen die britischen „Kreuzfahrer“ (arab. „الصليبيين“) sollten militärische Ausbildungs- und Kampf-Lager (arab. „قواعد“, DMG „qawā‘ida“). Plural von arab. „قاعدة“, DMG „qā‘ida“) vor Ort sein. Die Pläne zu diesen Lagern in Palästina stammten aus den 30er Jahren. Die ersten Militärlager entstanden allerdings erst 1946, genauso wie die offizielle Einrichtung des palästinensischen Zweiges der Bruderschaft mit der Konferenz von Haifa im Oktober unter dem offiziellen Beauftragten der ägyptischen Bruderschaft (und gleichzeitig dem Schwiegersohn al-Bannās) Sa‘īd Ramaḍān¹²¹. Aufgrund der britischen Politik, die angespannten Beziehungen zwischen Arabern und Juden in Palästina nicht durch Interventionen von außen noch zusätzlich zu belasten, wiesen die Briten den Unruhestifter Maḥmūd Labīb aus Palästina aus. Darauf folgte gemäß Ḥusain Ḥammūdah eine Medienkampagne westlicher Zeitungen gegen das Engagement der Bruderschaft in Palästina. Vielleicht vor dem Hintergrund dieser Medienkampagne und der dadurch erzeugten „Furcht vor dem Geiste des Ġihād“, vielleicht auch auf eine direkte britische Intervention hin, wandte sich König Fārūq gegen die Bruderschaft¹²². Er wies den Premierminister Maḥmūd Fahmī al-

118Ramaḍān, ‘Abd al-‘Azīm, الإخوان المسلمون والتنظيم السري [Die Muslimbruderschaft und die Geheimorganisation], Kairo 1982, Kap. 6 [الصراع بين الهضبي والسندي], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمون والتنظيم السري>; <http://www.ikhwanwiki.org/index.php?title=الإخوان المسلمون والتنظيم السري>.

119Im Folgenden: al-Ra‘ūf, ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd, مذكرات الأستاذ عبدالمنعم عبدالرؤف, أرغمت فاروق على التنازل عن العرش. Erinnerungen von ‘Abd al-Mun‘im Rawuf], Kairo 1988, Kap. 7 [أرغمت فاروق على التنازل عن العرش], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=أرغمت فاروق على التنازل عن العرش>; Ḥammūdah, Ḥusain, أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون [Geheimnisse der Freien Offiziere und die Muslimbruderschaft], Kairo 1985, Kap. 5.9 [النضال الشعبي في مصر ضد قوات الاحتلال البريطاني], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون>. Auffällig ist zudem das Schweigen der offiziellen Quelle für die Geschichte der Freien Offiziere, ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī, selbst ein Gründungsmitglied der Freien Offiziere, zu dieser fragwürdigen Verbindung zur Muslimbruderschaft, obwohl al-Baghdādī gemäß ‘Abd al-Ra‘ūf und Ḥammūdah schon relativ früh an den Kontakten zur Bruderschaft beteiligt war: al-Baghdādī, ‘Abd al-Laṭīf, مذكرات عبد اللطيف البغدادي [Erinnerungen ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī], Bd. 1, Kairo 1977, Kap. 2.2 [الضباط الأحرار والانقلاب], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مذكرات عبد اللطيف البغدادي الجزء الأول>. Auch in al-Nāṣirs Erinnerungen zum Palästina-Krieg tauchten die Kontakte zur Muslimbruderschaft mit keinem Wort auf. Hier die englische Übersetzung: Halidi, W., Nasser’s Memoirs of the First Palestine War, Journal of Palestine Studies 2/2, 1973, 3-32.

120Ramaḍān, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 4.1 [وانتظمت فرق الرحالة في اثر العلم].

121El-Awaisi, A.A.M, The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947, London/ NY 1998, 147, 157.

122Die Medienkampagne ging anscheinend von der „Sunday Times“ aus: Ḥammūdah, Ḥusain 1985, Kap. 6.2-6.3 [الشعب العربي الفلسطيني: استعدادات يهود فلسطين الحربية]. Ebenso: al-Šarīf, Kāmīl, الإخوان المسلمين في حرب فلسطين [Die Muslimbruderschaft im Palästina-Krieg], Kairo 1951, Kap. 2.5 [الإخوان وقضية فلسطين], auf:

Nuqrāšī an, die Bestrebungen der Bruderschaft in Palästina und Ägypten zu unterdrücken. Am 12. Juli 1948 bekam Generalmajor Fu'ād Šādiq den Auftrag, die der Armee angegliederten Freiwilligen-Bataillone der Bruderschaft in Palästina zu entwaffnen und gefangen zu setzen¹²³. Aber auch in der Heimat wurde der Premierminister al-Nuqrāšī gegen Hasan al-Bannās Bruderschaft aktiv. Wahrscheinlich sorgten Verhöre zurückkehrender Freiwilliger aus Palästina dafür, dass der neue Premierminister von den Verbindungen al-Nāširs zur Muslimbruderschaft erfuhr. Am 25. Mai 1949 konnte al-Nāšir nur mit Mühe seine Kontakte zur Bruderschaft vor dem Premierminister Ibrāhīm 'Abd al-Hādī verbergen. Nach diesem Gespräch entschloss sich al-Nāšir in Absprache mit Labīb dazu, die Kontakte zur Bruderschaft aus Sicherheitsgründen abubrechen. Labīb und al-Nāšir entschieden sich für einen neuen Namen der Bruderschaftsgruppe in der Armee. Sie nannten sich „Freie Offiziere“¹²⁴. Nach dem Tod Labībs und der Ermordung Hasan al-Bannās brach der Kontakt zwischen den „Freien Offizieren“ und der Bruderschaft endgültig ab. Der Bruch materialisierte sich als Streit um einen Zettel, den Labīb kurz vor seinem Tod an den Offizier 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ra'ūf weitergegeben haben soll. Auf diesem befanden sich alle Namen der Bruderschaftszelle in der Armee. Anscheinend gab Labīb gemäß al-Ra'ūf diesem den Zettel mit der Bitte, den Kontakt zur Bruderschaft wieder herzustellen. Als Maḥmūd 'Abd al-Ra'ūf Ende 1950 versuchte, das Verhältnis der Freien Offiziere zur Bruderschaft neu zu definieren, wurde er von al-Nāšir ausgeschlossen. Nāšir wollte keinen neuen Kontakt, da sich seiner Meinung nach die Offiziere nicht von religiösen Parolen gegen das Regime mobilisieren ließen¹²⁵. Die Verbindung zur Bruderschaft wurde folglich nicht nur aus Sicherheitsgründen abgebrochen, sondern al-Nāšir verhinderte Anfang der 50er Jahre gezielt die Kontakte zur Bruderschaft. Damit wäre auch klar, warum al-Nāšir eine islamische „Basis“ in der Erziehung nicht vorbehaltlos unterstützte und damit Saiyid Quṭb verärgerte. al-Nāširs Macht entstand zwar über eine Starthilfe von Seiten der Bruderschaft. Über den Kontaktabbruch zwischen der Bruderschaft und den Zellen in der Armee während des Palästina-Kriegs konnte er sich jedoch eine eigene, unabhängige Machtbasis in der Armee schaffen. Eine islamische Bildung hätte insofern nicht seine Macht gefördert, die auf seinem von der Bruderschaft unabhängigen Zugriff auf die Armee basierte, sondern diejenige der Bruderschaft.

4) „Im Schatten des Koran“: Ḥasan al-Ḥuḍaybīs Politik und Saiyid Quṭbs Legitimation (1953)

Nāširs Machtanspruch wurde Anfang der 50er Jahre jedoch nicht geschlossen von der Bruderschaft abgelehnt. Auch wenn eine Unterstützung al-Nāširs Anfang 1952 mit genau demselben Argument bestritten werden konnte, wie die Unterstützung des Palastes, nämlich der Verrat in Palästina an der Bruderschaft, sah die „geheime Organisation“ (möglicherweise vor dem Hintergrund ihrer engen historischen Verbindungen zu al-Nāšir) in al-Ḥuḍaybīs Palasttreue eine Kooperation mit dem Feind¹²⁶. Interessanterweise setzte sich diese traditionelle

<http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمین في حرب فلسطين>.

123 Hammūdah, Ḥusain 1985, Kap. 6.6-6.7 [حوادث مؤسفة بمصر 1948; موقف كاتب هذه السطور من الحرب الفلسطينية عام 1948]. Zeugenaussagen zu den Verhaftungen der freiwilligen Bruderschaftskämpfer in Palästina: al-Šabbāgh, Maḥmūd 1989, Kap. 9-10 [أقوال كبار الشهود وحوادث التعذيب في قضية السيارة الجيب].

124 Die Gründung der Freien Offiziere und der Ausschluss al-Ra'ūfs: al-Ra'ūf, 'Abd al-Mun'im 'Abd 1988, Kap. 9 [تسمية التنظيم السري للضباط بجماعة الضباط الأحرار]; Hammūdah, Ḥusain 1985, Kap. 7.1 [مع السادات مرة أخرى]; al-Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf 1977, Kap. 2.2 [الضباط الأحرار والانقلاب].

125 Deshalb sollten die Kontakt zu Quṭb kurz vor dem Putsch nicht überbewertet werden, denn im Gegensatz zu seinem Biographen Šalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥālīdī (1981, Kap. 3.3.8: (سيد قطب مع جماعة الإخوان المسلمين), dem die Forschungsliteratur gefolgt ist (z.B. Calvert 2010, 180f.), berichteten die der Bruderschaft nahe stehenden Freien Offiziere Ḥusain Hammūdah (1985, Kap. 7.2-7.3: أسباب نجاح حركة الجيش ليلة 23 يوليو 1952; تنفيذ الثورة 23 يوليو 1952) und 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ra'ūf (1988, Kap. 10: (أجازة سعيدة) nichts von einer bedeutenden Rolle Saiyid Quṭbs im Umfeld des Militärputsches.

126 al-Sīsī, 'Abbās, الإخوان المسلمین في قافلة الإخوان المسلمین [Die Muslimbruderschaft in einem Konvoi], Bd. 2, Kairo 1986, Kap. 4.5

Loyalität gegenüber dem Staat von Seiten der al-Huḍaybī-Fraktion auch nach dem Militärputsch der Freien Offiziere fort. Das führte zu einer Neudefinition der Allianzen („Realignment“): Ein stillschweigendes Übereinkommen zwischen al-Nāṣir, der bekanntlich vor dem Militärputsch mit der „tanẓīm“ verbündet war, und der gegnerischen Fraktion der „tanẓīm“ innerhalb der Muslimbruderschaft um al-Huḍaybī. Vor dem Hintergrund des hart umkämpften Beschlusses innerhalb des sogenannten „Revolutionären Kommandorats“ (eine Institution der Freien Offiziere speziell für den Ausnahmezustand geschaffen) vom 14. Oktober 1952, die alten Parteien Ägyptens sollten sich selbst „reinigen“ (arab. „تطهير“), kam al-Nāṣir Anfang 1953 schließlich auch auf die Bruderschaft zu. In einem Treffen mit al-Huḍaybī teilte er mit, die Zellen der Bruderschaft in der Armee seien nicht mehr geduldet¹²⁷. Diese Spitze richtete sich gegen den militärischen Flügel der Bruderschaft inklusive der geheimen Organisation. Nāṣir kannte schließlich die „tanẓīm“ und sah in ihr wahrscheinlich eine Bedrohung für seinen Machtanspruch. Während 'Ashmawi innerhalb der „tanẓīm“ eine konfrontative Haltung gegenüber al-Nāṣir zu vermeiden suchte, ging 'Abd al-Raḥmān al-Sindī, einer der ehemaligen Kontaktmänner al-Nāṣirs zur Bruderschaft, in die Offensive¹²⁸. Sindī verweigerte sich einer Auflösung der „Organisation“, was letztendlich auf eine Konfrontation mit Ḥasan al-Huḍaybī hinauslief. Dieser wollte den Forderungen al-Nāṣirs nachkommen, um Schlimmeres für die Bruderschaft zu vermeiden. Als sich die Auflösung der „Organisation“ aufgrund der fehlenden Unterstützung al-Sindīs für al-Huḍaybī immer deutlicher zerschlug, kam es Ende November 1953 zum endgültigen Bruch der beiden Fraktionen.

Huḍaybī versuchte al-Sindī aus der Bruderschaft auszuschließen, was zu einem Sit-In der Anhänger al-Sindīs sowie anschließend als Antwort al-Huḍaybīs auf das Sit-In zu einer radikalen Umstrukturierung des Führungsbüros führte. al-Huḍaybī setzte über den neuen Führungsrat ein Kontrollorgan für die „geheime Organisation“ mit ihm passend erscheinenden Männern ein. Zudem besetzte er die Führung der „tanẓīm“ mit seinem Mann, Yūsuf Ṭal'at. Statt jedoch die Auflösung voran zu treiben, strebte Ṭal'at eine andere Lösung des Problems an. Die geheime Organisation erhielt über zwei administrative Umstrukturierungsmaßnahmen ein völlig neues Aussehen¹²⁹. Die „tanẓīm“ sollte erstens der Hierarchie der Bruderschaft unterworfen und zweitens in deren „Basis“ (arab. „qā'ida“) eingegliedert werden. Beginnen wir mit der ersten Maßnahme. Eine Sicherstellung der Autorität über die „geheime Organisation“ geschah auf der obersten Führungsebene über das bereits erwähnte Kontrollorgan al-Huḍaybīs und auf der mittleren Führungsebene über die Zuordnung der

[اختلاف الأصول بين عبد الناصر وحسن الهضيبي]. Alle vier Bände al-Sīsīs, auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=في_قافلة_الإخوان_المسلمين. Ramaḍān, 'Abd al-'Azīm 1982, Kap. 8 [الصراعات الداخلية بين الإخوان المسلمين].

127Ironischerweise waren die „Freien Offiziere“ ursprünglich selbst eine Bruderschaftszelle in der Armee. Die Machtkämpfe innerhalb des „Revolutionären Kommandorats“ (arab. „مجلس قيادة الثورة“) in der Sitzung vom 14. Oktober 1952 zwischen Muḥammad Naḡīb und al-Nāṣir: al-Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf 1977, Kap. 2.3 [الجيش والسلطة]. Die Machtkämpfe gingen auf die misslungene Zusammenarbeit mit 'Alī Maher zurück, der seine Macht vom Revolutionären Kommandorat dazu nutzte, Parteirivalen in der „wafd“ los zu werden: Gordon, J., Nasser's Blessed Movement. Egypt's Free Officers and the July Revolution, NY/ Oxford 1992, 60-67. Zur „Reinigung“ (arab. „تطهير“) bis Anfang 1953: al-Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf 1977, Kap. 3.1. [أزمة فبراير سنة 1954].

128'Ashmawi, Ḥasan 1991, Kap. 8 [الثورة تتصل بالكويت]; Ramaḍān, 'Abd al-'Azīm 1982, Kap. 8 [الصراع بين الهضيبي]. [Mit dem Imam-Märtyrer Ḥasan al-Bannā], Kairo 1993, Kap. 5.4 [مع الإمام الشهيد حسن البنا]. [Assāf, Maḥmūd, النقط فوق الحروف. الإخوان المسلمون والنظام الخاص ومقتل السيد فايز]; auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان_المسلمون_في_دائرة_الحقيقة_الغائبة; Kamāl, Aḥmad 'Ādil, [النظام الخاص 1953–1951], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=النقط_فوق_الحروف; Qā'ūd, Ibrāhīm, [الخلاف بين المرشد والسندى], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان_المسلمون_في_دائرة_الحقيقة_الغائبة.

129CIA (Hg.), Egypt. Crisis in the Moslem Brotherhood, vom 22.01.1954, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP81-01036R000100110071-1.pdf>. Die drei Umstrukturierungsmaßnahmen: Ramaḍān, 'Abd al-'Azīm 1982, Kap. 13 [التمزق الداخلي في الإخوان]. Zu Yūsuf Ṭal'at: Kamāl, Aḥmad 'Ādil, 1987, Kap. 18.11 [يوسف طلعت].

Autorität der „tanẓīm“ an die jeweiligen regionalen (und al-Huḍaybī loyal gesinnten) Leiter der Bruderschaft. Das Hauptstück zur Sicherstellung einer Kontrolle über die „tanẓīm“ bestand jedoch in der zweiten Maßnahme. Die Integration in die Basis der Bruderschaft fand über Einbeziehung in das sogenannte Familien-System statt. Es war deshalb wohl kein Zufall, wenn gerade in dieser Zeit die Richtlinien für das Familiensystem schriftlich dokumentiert und damit kanonisiert wurden. Demgemäß bildeten Gruppen von bis zu 10 Personen eine künstliche „Familie“. Hier aß man zusammen, rezitierte den Koran, las erbauliche Literatur, diskutierte und half sich gegenseitig im alltäglichen Leben aus¹³⁰. Die Familien stellten nicht über eine hierarchisch legitimierte Autorität, sondern über ihre egalitäre und öffentliche soziale Kontrolle die Loyalität ihrer Mitglieder her. Stellte man sicher, dass die loyalen Anhänger in den einzelnen Familien immer in der Mehrheit waren, konnte al-Huḍaybī den elitären Zirkel der „tanẓīm“ aufbrechen und seiner Kontrolle unterwerfen. Nicht die Führung der Bruderschaft „richtete“ über die Querulanten, sondern die „soziale Basis“ der Bruderschaft sollte in den Familien sanft ihre verhaltensauffälligen Brüder über ihre Missetaten „unterrichten“. Die politische Integration der „tanẓīm“ über die „Familien“ geschah folglich über erzieherische Maßnahmen (arab. „da‘wa“) „von unten“ und nicht über Gewalt „von oben“.

Huḍaybī und Ṭal‘at ernannten deshalb ihnen loyale Anhänger zu Mitgliedern der „tanẓīm“ und stellten sicher, dass diese loyalen Anhänger in den einzelnen Familien-Einheiten der „tanẓīm“ die Mehrheit bildeten¹³¹. Angeblich erreichte der Mann al-Huḍaybīs und neue Leiter der „geheimen Organisation“, Ṭal‘at, innerhalb kürzester Zeit eine Erweiterung des elitären Kreises bestehend aus 2.000 Kämpfern auf über 10.000 Mitglieder¹³². Durch diese „horizontale Erweiterung“ (arab. „التوسع الأفقي“) der sozialen Basis der „tanẓīm“ (arab. „قاعدة عريضة“) sollten die 2.000 „Störenfriede“ über die Masse an loyalen Mitgliedern unter Kontrolle gebracht werden. Die recht plakativen Zahlen sind auffällig und waren sicherlich kein Zufall. Wir kommen noch darauf zu sprechen. Das Ziel dieser Maßnahmen war der Angriff auf die zentralen Säulen der „geheimen Organisation“: Die Macht-Autonomie bzw. Parallelstruktur außerhalb der offiziellen Bruderschaft, dem Ausschluss der Bruderschaftsöffentlichkeit und der Begrenzung auf einen kleinen, elitären Zirkel. Aus diesen administrativen Maßnahmen lassen sich folglich die drei Prinzipien al-Huḍaybīs bei der Umstrukturierung der Bruderschaft gegen die zentralen Säulen der „tanẓīm“ herausarbeiten: Öffnung, Zentralisierung und horizontale Erweiterung der sozialen Basis der „tanẓīm“.

Welche Rolle Saiyid Quṭb nun genau in diesem Machtkampf einnahm, ist nicht direkt belegbar, jedoch wissen wir, dass er ein Mann al-Huḍaybīs war. In diesem Rahmen lässt sich eine erste interessante Parallele zwischen den Entwicklungen innerhalb der Bruderschaft und in Quṭbs Auslegung des Korans finden. Die drei Komponenten der Strategie al-Huḍaybīs und Ṭal‘ats gegen die „tanẓīm“, so unsere These, bildeten die zentralen Bestandteile von Quṭbs Verständnis der Begrifflichkeit „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“). Beginnen wir zur Ausführung dieser These mit einer auffälligen Darstellung im Kommentar Quṭbs zur neunten Sure. Auffällig ist diese Beschreibung, da sie an drei Stellen innerhalb des Kommentars zur neunten Sure in fast demselben Wortlaut wiederkehrt¹³³. Wir können deshalb davon ausgehen, dass Quṭb aufgrund der Wiederholung großen Wert auf diese Darstellung legte. Um was ging es nun? Quṭb beschrieb die Folgen der Schlacht von Ḥunain. 2.000 Mekkaner ergaben sich dem

130Dokument von 1954 eines Abteilungsleiters (arab. „رئيس القسم“) der Muslimbruderschaft zum Familiensystem: Kamāl, ‘Abd al-‘Azīz, *آداب الأسرة والكتيبة* [Von den Richtlinien der Familie und des Bataillons], o.O. 1954, 6-48, auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=آداب_الأسرة_والكتيبة.

131Eine ähnliche Strategie der Instrumentalisierung der „Demokratie“ zur Machtsicherung verfolgte al-Huḍaybī auch gegenüber al-Nāṣir, wie man an einem Brief al-Huḍaybīs an al-Nāṣir vom 04.05.1954 beobachten konnte: „Es besteht kein Zweifel, dass das parlamentarische Leben eine sichere Basis [أساس سليم]“ darstellt (al-Fulī, Ḡābir Rizq, *الإمام الممتحن. حسن الهضيبي*. [Ḥasan al-Huḍaybī. Der Imam-Beobachter], Kairo 1991, Kap. 21.3 [إلى (حسن الهضيبي الإمام الممتحن)], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حسن_الهضيبي_الإمام_الممتحن).

132Die Zahlen bei Ramaḍān, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 11.1 [تسليح الفضائل].

133Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1577, 1617, 1699.

Propheten, der diese Männer in die Armee loyaler Medinenser, bestehend aus 10.000 Mann, integrieren wollte. Aus seiner Sicht gingen die Probleme mit diesen „Störenfrieden“ auf ihren mangelhaften Glauben zurück. Im Gegensatz zu den Männern aus Madīna fehlte den 2.000 Kämpfern eine eingehende, jahrelange islamische Bildung, weshalb sie nicht zur Armee der „reinen soliden Basis“ gehörten¹³⁴. Nur aufgrund der Mehrheitsverhältnisse von eins zu fünf zugunsten seiner loyalen Anhänger blickte der Prophet einer zukünftigen „vollständigen Integration“ (arab. „التناسق التام“¹³⁵) der 2.000 verhaltensauffälligen Kämpfer positiv entgegen.

Daraus ließ sich folgern: Die Mehrheit (im Text die Armee bestehend aus 10.000 Mann) darf nur so viele Menschen aufnehmen (im Text die 2.000 „Störenfriede“), dass der Bestand des „festen Glaubens“ und damit der „soliden Basis“ nicht gefährdet wurde. Die politische Führung musste diese Mehrheitsverhältnisse herstellen, damit an der „sozialen Basis“ eine politische Integration über erzieherische Maßnahmen erfolgen konnte. Der Begriff der „soliden Basis“ enthielt gemäß dem Schulinspektor Saiyid Quṭb folglich einen pädagogisch-didaktischen Grundton, der von starken politischen Obertönen begleitet wurde. Auffällig ist diese Darstellung nicht nur aufgrund der Häufigkeit des Vorkommens im Kommentar, sondern auch wegen den Zahlen. War es Zufall, dass Ende 1953 der neue Leiter des geheimen Apparats, Tal‘at, im Rahmen des Machtkampfes al-Huḍaybīs gegen den „geheimen Organisation“ mit denselben plakativen Zahlen jonglierte wie Quṭb in seinem Koran-Kommentar, der zu ungefähr derselben Zeit entstanden ist?

Aber nicht nur die Übereinstimmung der Zahlen, sondern auch die inhaltlichen Parallelen in Bezug auf al-Huḍaybīs Prinzipien zur Umstrukturierung der „tanzīm“ sind auffällig. Quṭb stellte die Vorteile der Egalität und der Öffentlichkeit der Glaubensauffassung in kleinen Gemeinschaften (arab. „جماعة“) anhand der Lage nach dem Tode Muḥammads dar¹³⁶. Alleine eine „solide Basis“ der „Anhänger und Helfer“ aus Madīna war aufgrund ihrer jahrelangen islamischen Bildung nicht vom Islam abgefallen. Resultat dieser Bildung stellte ein „solider Glaube“ dar, der nicht in elitären Zirkeln, wie sie in Mekka bestanden, sondern in der öffentlichen und egalitären Gemeinschaft Madīnas über pädagogisch-didaktische „Predigten“ (arab. „da‘wa“) erwachsen war. Damit knüpfte Quṭb an die alte Mekka-Madīna-Differenz in der islamischen Theologie an. Während die Falken in der islamischen Geschichte, so auch die Leiter der „geheimen Organisation“ der Bruderschaft, traditionell auf die Madīna-Phase als Rechtfertigung verwiesen, währenddessen Muḥammad schließlich auch zur Gewalt gegriffen hatte, konzentrierten sich die Tauben auf die Mekka-Phase¹³⁷. Quṭb brachte beide Phasen, die (theoretische) da‘wa-Phase in Mekka und die (praktische) Ğihād-Phase in Madīna, zu einer Synthese. Entscheidend war jedoch, wo diese Synthese stattfand, nämlich in Madīna. Dieser geschickte Schachzug Quṭbs führte nach seiner Auffassung dazu, dass die Madīna-Phase nicht mehr allein durch den Ğihād gekennzeichnet war, sondern auch durch die Predigt. Madīna kam zwar als Ort der großen Synthese in einer „soliden Basis“ der Vorzug vor Mekka zu, aber zugleich war klar, dass das Kernelement der „soliden Basis“ in Madīna nicht aus dem Ğihād bestand, sondern aus der „da‘wa“. Die 2.000 Kämpfer aus Mekka wurden zwar militärisch besiegt, doch die Integration in die Gemeinschaft von Madīna erfolgte über eine bildungsgesättigte „da‘wa“. Ein militärischer Sieg genügte nicht, um diese Integration zu leisten. Die 2.000 Kämpfer wurden deshalb „vorsichtig“ über eine „horizontale Expansion“ (arab. „التوسع الأفقي“), d.h. über eine „reine“, „sichere“ und „solide“ islamischen Bildung „rein“,

134Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1577.

135Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1575.

136Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1571, 1577f. Die Egalität im Glauben als ein zentrales Prinzip Quṭbs hinter dem Begriff der „soliden Basis“ erkannte auch Olivier Carré: Carré, O., *Mysticism and Politics. A Critical Reading of Fi Zilal Al-Quran by Sayyid Qutb (1906-1966)*, Leiden/ Boston 2003, 167f. Eine historische Einordnung von Quṭbs Kommentar zur neunten Sure in das Jahr 1953 als politischem Verständnishintergrund für die Interpretation des Textes blieb Carré an dieser Stelle allerdings schuldig, obwohl der Titel seines Buches eine solche politische Historisierung von Quṭbs „magnus opum“ eigentlich nahe legte.

137Kandil, Hazem, *Inside the Brotherhood*, Cambridge 2015, 90.

„sicher“ und „solide“ an die Gemeinschaft in Madīna angeschlossen¹³⁸. „Solide“ war der islamische Glaube, wenn er im Individuum eine öffentlich kontrollierbare Einheit aus Theorie und Praxis, Seele und Körper bildete. Diese Ausführungen Quṭb stellten eine unmissverständliche Anspielung auf das egalitäre und öffentliche Familien-System der Bruderschaft dar. Hier integrierte man schließlich auch nach einem „militärischen“ Sieg al-Huḍaybīs 2.000 Kämpfer über pädagogisch-didaktische Belehrungen zum rechten Glauben, die man anhand körperlicher Glaubensrituale und religiöser Seelenerforschungen in den einzelnen Familien sicher stellte und kontrollierte¹³⁹.

Neben dem egalitären Prinzip rechtfertigte Quṭb auch das andere, hierarchische Prinzip al-Huḍaybīs, denn schließlich sollte auch eine hierarchisch abgesicherte Autorität über die „geheime Organisation“ legitimiert sein. Die politische Führung musste zunächst die entsprechenden Mehrheitsverhältnisse an der „sozialen Basis“ garantieren, um die „kognitive Basis“ im Wissen über erzieherische Predigten überhaupt herstellen zu können. Zu viele Schüler auf einen Lehrer, das wusste der Pädagoge Quṭb aus seinen ländlichen Inspektionen, richteten nur Chaos an. Aber wer war in einer prinzipiell egalitären Gesellschaft zur politischen Führung als „Lehrer“ berechtigt? Widersprachen sich diese beiden Prinzipien nicht? Die Antwort fand Quṭb wieder in der neunten Sure des Koran. Am Erfolgsvorbild der frühen Expansion des Islam unter Muḥammad und seinen ersten Nachfolgern beschrieb Quṭb im Koran ein Integrationsproblem aufgrund der unterschiedlichen sozialen Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel¹⁴⁰. Dabei unterschied er zuerst zwischen einer islamischen und einer nicht-islamischen (arab. „ġāhilīya“) Gruppierung. Anschließend differenzierte er die islamische Seite nach den Kriterien des Zeitpunktes und dem Grad der Islamisierung in unterschiedliche Segmente aus. Zweck hinter dieser sozialen Taxonomie war die Beantwortung der Frage, welche Segmente an der Spitze stehen sollten. Legitimation für die Spitzenposition war der Nachweis einer theoretischen Kompetenz über ein universales, göttliches Prinzip, das alle Segmente umgriff: der Islam. Das reichte allerdings noch nicht aus. Die theoretische Kompetenz war nur die eine Seite, denn sie musste sich auch praktisch äußern, um die Universalität des Islam auch politisch in Form der Herstellung und Garantie einer sozialen Ordnung umzusetzen.

An dieser Stelle kam nun der alte Trick zum tragen, der bereits im Platonismus, im Christentum und auch im Kommunismus die Ungleichheit trotz der propagierten Gleichheit aller Menschen in „dieser“ Gesellschaft rechtfertigte. Solange das Ziel (die egalitäre Gesellschaft) in einer feindlichen Umwelt (arab. „ġāhilīya“) noch nicht erreicht war, herrschte ein Ausnahmezustand, in dem kompetente Erzieher und Leiter der Gemeinde dem Rang nach höher standen als die anderen¹⁴¹. Diese politischen Erzieher waren Gott schließlich näher als die „Unwissenden“, zumindest bis sie über „die einzigartige Methode der koranischen Bildung“ das Ziel einer vollständigen „Kohärenz“ oder „Harmonie“ in der muslimischen Gemeinschaft erreicht haben¹⁴². Für die Zukunft, wenn keine „ġāhilīya“ mehr existierte, war in Quṭbs Masterplan eine egalitäre und universale, muslimische Gesellschaft vorgesehen.

138Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1578.

139Abgesehen vom politischen Hintergrund lässt sich aus islamwissenschaftlicher Perspektive eine solche Interpretation der neunten Sure durchaus vertreten: Nagel, T., Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 2002, 300ff.

140Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 168f., 1575.

141Die Schlingen dieser berühmten gedanklichen Figur der Durchsetzung einer besseren Welt in dieser Welt über die Zulassung einer Ausnahme zeigt Giorgio Agamben. Die „Logik“ des Ausnahmezustands besteht darin, ihre eigene Aufhebung immer weiter in die Zukunft zu verschieben, so dass die Ausnahme zur Regel wird: Agamben, G., Ausnahmezustand (Homo sacer II.1), Frankfurt a.M. 2004, 51, 102.

142Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1573.

5) „Männer des Propheten“: Quṭbismus, Nasserismus und Baathismus (1955)

Halten wir fest: Der Begriff der „soliden Basis“ enthielt die für al-Huḍaybī attraktive Option, mit nicht-muslimisch geprägten Gruppen (die 2.000 feindlichen Mekkaner) ein taktisches Bündnis einzugehen. Das Konzept erlaubte sogar noch mehr. Nicht nur feindliche Gruppen, sondern auch „Ungläubige“, die in der „Ġāhiliya“ lebten, konnten zu Verbündeten werden. Auch das entsprach einer Seite in al-Huḍaybīs komplexer Bündnispolitik. Quṭbs Ausführungen rechtfertigten die von al-Huḍaybī angestrebte Allianz mit der ägyptischen Linken. Die Kontaktaufnahme zu den Linken von Seiten der al-Huḍaybī Fraktion wurde über eine Anknüpfung an bereits bestehende Verbindungen erleichtert. Ende der 40er Jahre führten diese Verbindungen zu einer von Ḥasan al-Bannā ungewollt engen Verflechtung zwischen den Kommunisten und der Bruderschaft trotz der vielen Auseinandersetzungen der beiden Gruppen unter ihren studentischen Anhängern. Gemäß einem Gespräch des ägyptischen Premierministers Ibrāhīm Abd al-Hādī Bāšā mit dem britischen Botschafter Ronald Hugh Campbell am 24. Februar 1949 schickte Ḥasan al-Bannā „eine Reihe von Mitgliedern seiner Gruppe [zu den Kommunisten], da er beschlossen hatte, sich innerhalb der kommunistischen Bewegung zu engagieren, um diese zu erkunden. Aber die Hälfte schickten sie [Kommunisten] zurück, während die kommunistische Bewegung die andere Hälfte [für sich] gewann. Die Führer der Muslimbruderschaft wussten nichts über deren neue Identität“¹⁴³. Ob nun eine bewusste Unterwanderung stattfand oder ob einfach viele Studenten Sympathien für beide Seiten aufbrachten oder ob möglicherweise sogar eine Mehrfachmitgliedschaft bestand, wollen wir offen lassen. Wichtig ist uns lediglich der Hinweis, bereits seit den 40er Jahren bestanden enge Beziehungen zwischen der Bruderschaft und der ägyptischen Linken. Spätestens seit Mitte 1954 fungierte als Kontaktmann al-Huḍaybīs zu einem Flügel der „Kommunistischen Partei Ägyptens“ (HADITU) der Mann, der die Allianz theoretisch rechtfertigte: Saiyid Quṭb¹⁴⁴.

Al-Huḍaybīs Wahl hatte wohl zwei Gründe. Erstens, Quṭb stammte selbst aus dem linken Milieu, das in den 30er Jahren die journalistische und literarische Szene beherrschte¹⁴⁵. Besonders in der Phase der Annäherung Quṭbs an den Islam während der 40er Jahre war in seinen Werken die Übertragung ökonomisch geprägter Ideen der Linken deutlich, die er nicht zuletzt mit Hilfe des „Basis“-Begriffs bewerkstelligte: „Die Basis [qāʿida] des islamischen Lebens und die Basis [qāʿida] der islamischen Wirtschaft“¹⁴⁶. Zweitens, die Verbindung von

143Britisches Dokument zitiert aus: Bakr, ‘Abd al-Wahhāb, 1950-1921 مصر [Höhepunkte der kommunistischen Tätigkeit in Ägypten 1921-1950], Kairo 1983, Kap. 3.1 [النشاط الشيوعي في الأربعينيات], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مصر_أضواء_على_النشاط_الشيوعي_في_مصر.

144Die Kontakte stellte Quṭb am 16.07.1954 her: Ramadān, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 12.2 [الاتصالات بين الإخوان المسلمين والشيوعيين]; Mitchell, Richard P. 1969, 141. Erste Annäherungen über Quṭb fanden wohl bereits 1952 statt, siehe: Anmerkung 152. Auch die „geheime Organisation“ der Bruderschaft baute über den Freien Offizier Khālīd Muḥyī al-Dīn Kontakte zur Linken auf, allerdings nicht zu HADITU, sondern zu einer rivalisierenden Partei: Din, Khaled Mohi El, Memoires of a Revolution, Kairo 1995, 38ff.

145Toth 2013, 57. Der literarische Kreis um Quṭbs Mentor ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (die sogenannten „diwan-Poeten“) war stark von sozialistischen Ideen (im Gegensatz zu den konservativeren „Apollo-Poeten“) in der Literatur (wie z.B. im Roman „Zaynab“) beeindruckt: Rahman, A.H.A. u.a., The Influence of Humanities of Islam and Social Science, 1/ 8, 2011, 158-162. Die Diwan-Schule in Abgrenzung zur Apollo-Schule: Ostle, R.C., The Romantic Poets, in: Badawi, M.M. (Hg.), The Cambridge History of Arabic Literature, Bd. 6: Modern Arabic Literature, Cambridge/ NY 1992, 82-131, hier: 89-94, 110. Der literarische Einfluss von „Zaynab“ auf Quṭb: Toth 2013, 299, Anm. 7; Calvert 2009, 107; El Shakry, O., The Great Social Laboratory. Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt, Stanford 2007, 102.

146Quṭb, Saiyid 1990, 88. Daneben wurde die Verbindung über die häufige Verwendung marxistischer Vokabeln wie „Klasse“ (arab. „طبقة“, oder auch: „جمع“), „Gesellschaft“ (arab. „مجتمع“), „Bewegung“ (arab. „حركة“), „Unterdrückung“ (arab. „عبودية“, zugleich positiv konnotiert, da im Islam eine „Unterwerfung“ aller „Klassen“ unter Gott der Weg zur „Befreiung“ darstellt), „Befreiung“ (arab. „تحرير“ oder „إطلاق“), „Enteignung“ (arab. „انغصاب“ oder „Wucher“ (arab. „ربا“) auch noch in späteren Werken wie der berühmten Schrift „Zeichen auf dem Weg“ deutlich: Quṭb, Saiyid, معالم في الطريق [Zeichen auf dem Weg], Kairo 1964, 10, 20f., 29, 30, 32, 33,

linken und islamischen Ideen stellte nicht unbedingt eine spezifische Leistung Qutbs dar, sondern lag sowohl sprachlich als auch ideengeschichtlich betrachtet auf der Hand. Ein großer Teil des arabischen Vokabulars, mit dessen Hilfe die arabische Linke die kommunistischen Klassiker aus Europa übersetzte, stammte aus der muslimischen Tradition¹⁴⁷. Deshalb findet man auch Übersetzungen, die den „Klassenkampf“ als einen „ḡihād“ auffassten und die Gegner der Revolution als „unwissend“ (arab. „جاهل“; ohne „Klassenbewusstsein“) beschrieben. Auch ideengeschichtlich betrachtet lag die Verbindung nahe, denn schon von Beginn der Rezeption des Marxismus von Ägyptern (über die Vermittlung jüdisch-europäischer Minderheiten in Alexandrien) am Anfang des 20. Jahrhunderts an, stellten die ersten Besprechungen des Sozialismus in Kairiner Zeitungen die Vereinbarkeit zwischen dem Sozialismus und dem Islam heraus. Nur eine kleine Fraktion innerhalb der jüdisch-europäischen Marxisten in Ägypten lehnte den Islam als unvereinbar mit dem Sozialismus ab¹⁴⁸. Eine Verbindung aus Sozialismus und Islam, wie ihn Qutb Mitte der 40er Jahre anstrebte, war deshalb keine Außenseiterposition, sondern er befand sich damit im Mainstream.

Anfang der 50er Jahre traf der Kontaktversuch von Seiten al-Huḍaybīs bei der Kommunistischen Partei in Ägypten auf zwei begünstigende Faktoren. Nach einem längeren Streit um die Frage, wie man gegen al-Nāṣir vorgehen sollte, etablierte sich eine starke Fraktion innerhalb der Partei, die nicht allein mit der Arbeiterschaft in einer „populäre Front“ kämpfen wollten, sondern einen Sieg nur über ein taktisches Bündnis mit den „bürgerlichen“ Parteien in einer „nationalen Front“ für möglich hielt. Genau diese bündnisbereite Fraktion, die ihre „soziale Basis [um das Bürgertum] erweitern“ wollte, pflegte nun Kontakte über Saiyid Qutb zur Fraktion al-Huḍaybīs innerhalb der „bürgerlichen“ Muslimbruderschaft¹⁴⁹. Die zweite Entwicklung bestand in der Ausweisung der europäisch-jüdischen Marxisten wie Hillel Schwartz oder Marcel Israel aus Ägypten, so dass die Mehrzahl der zurückbleibenden Partei-Mitglieder nun aus Ägyptern bestand¹⁵⁰. Diese hatten anders als die europäisch orientierten Juden kein Problem mit einem Bündnis von HADITU mit einer islamisch geprägten Partei. Aber auch Henri Curiel befürwortete das Bündnis, weshalb er vom Exil aus in einigen Briefen seine Partei in Ägypten darin bestätigte, das Konzept des Klassenkampfes an die neue Situation anzupassen. Schließlich war ein Kampf gegen die „bürgerlichen“ Muslimbrüder nun nicht mehr erwünscht¹⁵¹. Gemeinsamer Schnittpunkt beider Parteien war der Kampf gegen die

41, 45. [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.twhed.com/book_cat-26.html]. Auch der Bruder Saiyids, Muḥammad, erwies sich in seinem ersten Buch von 1951 als großer Kenner von Karl Marx: Qutb, Muḥammad, *الإنسان بين المادية و الإسلام* [Der Mensch zwischen Leib und Islam], Kairo 1988, 13, 41, 56, 57-60. Alle Schriften Muḥammad Qutbs auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_199.html; <https://archive.org/details/mohamadqutb>. Der Verdacht einer intellektuellen Wahlverwandschaft Qutbs zum Marxismus: Tibi, B., *Islamism and Islam*, New Haven/ London 2012, 145.

147Eine solche linguistische Verbindung von Islamismus und Marxismus im Ägypten der 60er Jahre: Akhavi, S., *Egypt's Socialism and Marxist Thought. Some Preliminary Observations on Social Theory and Metaphysics*, *Comparative Studies in Society and History* 17/ 2, 1975, 190-211, hier: 197f. Am Beispiel des Iran: Ansari, A.M., *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, NY u.a. 2012, 294. In Ägypten fand eine Annäherung zwischen Marxismus und Islamismus ironischerweise gerade über Diskussionen in al-Nāṣirs Gefängnissen der 50er Jahre statt: Ḥafāḡj, ‘Abd al-Ḥalīm, *عندما غابت الشمس* [Als die Sonne unterging], Kairo 2006 [Erste Auflage: al-Manṣūra 1979], Kap. 5.2 [الإخوان يحولون المعتقل إلى معسكر تدريبي لهم - والشيوخ يظعنون بعضهم بثمة الخيانة], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عندما_غابت_الشمس.

148Ginat, R., *Egypt's Incomplete Revolution*. Lufti Al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s, London/ NY 2008, 9ff.

149Ismael, T./ El-Said, R., *The Communist Movement in Egypt 1920-1988*, NY 1990, 73-78.

150Krämer, G., *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, London 1989, 182.

151In einem Brief von 1952 besprach Henri Curiel die Thesen, die das Bündnis mit der Bruderschaft rechtfertigten: Wigboldus, M./ Haag, J. (Hg.), *Inventory of the Papers of the Egyptian Communists in Exile (Rome Group) including the Papers of Henri Curiel (1914-1978)*, Amsterdam 1997, 38, Dokument 293, in: *International Institute of Social History Amsterdam*, auf: <http://www.iisg.nl/publications/egyptcom.pdf>; Meijer, R., *The Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt 1945-1958*, London 2002, 107f., 116. Neben dem Artikel Curiels zählt ‘Abd al-Wahhāb Bakr weitere Ursachen für eine Umstrukturierung der kommunistischen Partei seit 1947 auf: Bakr, ‘Abd al-Wahhāb 1983, Kap. 3.1 [النشاط الشيوعي في]

Unterdrückung durch einen ungerechten Herrscher, einen „Tyranen“, in diesem Falle Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir¹⁵². Die politische Parole des Kampfes gegen die „Tyrannei“ genoss in Ägypten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine hohe Popularität. Die Verbreitung hing nicht nur mit der Rezeption einiger Werke aus der europäischen Aufklärung wie Rousseau oder auch der Theaterstücke Schillers (vor allem „Die Räuber“ wurden in Kairo wohl gerne aufgeführt) zusammen, sondern auch mit der Bedeutung des Kampfes (arab. „ġihād“) gegen die „Tyrannei“ (arab. „ṭġiān“) innerhalb der muslimischen Tradition. Wir sehen an dieser Stelle bereits, dass das politische Verständnis von arab. „ġihād“ den positiven Aspekt des Widerstands (auch im „abendländischen“ Sinne) gegen eine als ungerecht empfundene Herrschaft enthielt¹⁵³. Vor dem Hintergrund dieser engen Kontakte, der sprachlichen Affinitäten und der ideengeschichtlichen Nähe zwischen Islam und Sozialismus in Ägypten könnte man doch vermuten, „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) auch in linken Kreisen anzutreffen. Tatsächlich finden wir die Begriffskomposition in arabischen Übersetzungen anti-sowjetisch ausgerichteter kommunistischer Klassiker wie Leo Trotzki und Rosa Luxemburg, die im liberalen Klima Beiruts vor dem Bürgerkrieg Anfang der 70er Jahre entstanden¹⁵⁴. Mit einiger Wahrscheinlichkeit können wir aufgrund der späten Datierung in den 70er Jahren davon ausgehen, dass der Begriff nicht von der Übersetzung kommunistischer Klassiker zu Saiyid Quṭb wanderte, sondern umgekehrt¹⁵⁵. Einen Beleg für diese Übertragungsrichtung der Begrifflichkeit von Quṭbs Koran-Kommentar aus dem Jahr 1953 in das linke Milieu hinein und nicht umgekehrt, gab das erste Erscheinen von „al-qā’ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) in Ḥālid Maḥmūd Ḥālid’s Buch „Männer des Propheten“ aus dem Jahr 1955. Von 1954 bis 1976 arbeitete Ḥālid im ägyptischen Kultusministerium für al-Nāṣir und später für Sādāt. Ḥālid war zugleich Mitglied der Muslimbruderschaft. Dieser war nun darum bemüht, die linke Orientierung al-Nāṣirs Mitte der 50er Jahre mit dem Islam in Einklang zu bringen. Ḥālid’s

[الأربعينيات].

- 152Der Kampf gegen die „Tyrannei“ beispielsweise bei Aḥmad Šākīr, siehe: Anmerkung 84. Bei Quṭb tauchte der Begriff arab. „ṭġiān“ zwar bereits in seinem marxistisch angehauchten Frühwerk von 1947 auf (Quṭb, Saiyid 1990, 125), häufte sich jedoch erst in den 50er Jahren, z.B. in seinem Koran-Kommentar erst in Sure 18, oder: Quṭb, Saiyid, هذا الدين [Diese Religion], Beirut 1962, 61-65 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: http://www.twhed.com/book_cat-26.html]. Gemäß al-Ḥālidī schrieb Quṭb dieses Buch zwischen 1953 und 1960: al-Ḥālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 4.4.3.21 [كتبه المطبوعة: هذا الدين]. Die Verbindung zu den Kommunisten über den gemeinsamen „tyrannischen“ Feind deutete sich bereits 1952 an: Musallam, A., From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam, London 2005, 140.
- 153Die Rezeption der „anti-kolonialen“ deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts (vor allem Schiller und Nietzsche) auf der Basis der Bewunderung für den „anti-kolonialen“ (d.h. anti-britischen und anti-französischen) Adolf Hitler in Ägypten: Hendrich, G., Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie, Darmstadt 2004, 13f. Daneben einige Artikel aus al-Risāla: „ألمانيا بين هتلر ونييتشه“ [Deutschland zwischen Hitler und Nietzsche], in: al-Risāla, vom 08.01.1940. Das Interesse für Schiller: al-Risāla, vom 12.11.1934; al-Risāla, vom 08.09.1952; al-Risāla, vom 24.11.1952 (Auszüge aus „Die Räuber“ in arabischer Übersetzung). „Die Räuber“ wurden bereits im 19. Jahrhundert in Beirut gedruckt (in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar: <https://lhwei.gbv.de/DB=2/LNG=DU/CLK?IKT=12&TRM=68401453X>), „Wilhelm Tell“ 1880 in Kairo (in der Württembergischen Landesbibliothek: https://www.worldcat.org/title/wilhelm-tell/oclc/699135067&referer=brief_results), „Maria Stuart“ in den 1950er Jahren ebenfalls in Kairo.
- 154Luxemburg, Rosa, المجتمع البدائي وانحلاله [Die Auflösung der primitiven Gesellschaft], Beirut 1976 [ND 2006], 14 (auch auf: <https://ayman1970.wordpress.com/2013/10/30/3-كتاب-المجتمع-البدائي-وانحلاله-روز-الجو>); Trotzki, Leon, تاريخ الثورة الروسية [Geschichte der russischen Revolution], الجزء الثاني والأخير [Der zweite Teil und Abschluss], Beirut 1972, 235 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: <https://ayman1970.wordpress.com/2010/11/05/17-كتاب-تاريخ-الثورة-الروسية-الجزء-الثان->].
- 155Der erste Bestandteil der Begriffskomposition (arab. „qā’ida“) war auch für Moskau unproblematisch, denn genehmigte der Kreml 1985 eine Übersetzung des Kapitals aus dem Jahr 1947, die den Begriff in einen engen Zusammenhang mit dem für Marxisten zentralen Begriff der „Wirtschaft“ brachte: „القاعدة الاقتصادية“ (Marx, Karl, نقد الاقتصاد السياسي [Kritik der politischen Ökonomie], Bd. 1, Moskau 1985, 197). Eine kleine Liste arabischer Übersetzungen kommunistischer Klassiker, die im Buchladen Henri Curiels im Kairo der 40er Jahre erhältlich waren: Amin, Samir, A Life looking Forward. Memoirs of an Independent Marxist, London/NY 2006, 24.

Ausführungen zum Prophetengefährten Abū al-Dardā', der gerne Parolen aus der (achten und) neunten Sure des Koran im Munde führte, waren von Seiten al-Nāširs sehr erwünscht, denn legten diese Parolen doch eine egalitäre Gesellschaft mit sozialistischem Anstrich nahe, die die „Beute“ aus dem Ġihād gleichmäßig aufzuteilen gedachte. Deshalb betonte Ḥālid auch Abū al-Dardā's Verachtung gegenüber dem neuen Reichtum in Mekka, der sich nach dem Tode des Propheten unter den Umayyaden (arab. „الأمويون“, DMG al-Umawiyyūn) immer deutlich breit machte. Diese anti-kapitalistischen Bemerkungen waren eine deutliche Spitze gegen den Erzfeind al-Nāširs in Saudi-Arabien, nämlich gegen das saudische Königshaus, das dem Petro-Kapitalismus frönte und al-Nāširs Vormacht im Nahen Osten über ihren neuen Reichtum in Frage stellte. Solche anti-kapitalistischen Bemerkungen kamen natürlich auch in linken Kreisen gut an. Als Muslimbruder kannte Ḥālid das „opus magnum“ des linksorientierten Saiyid Quṭb und vor allem dessen Ausführungen zur neunten Sure des Koran, die schließlich für Abū al-Dardā' eine zentrale Bedeutung besaß. Insofern lag die Verwendung von „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) für Ḥālids Ausführungen zu diesem Prophetengefährten auf der Hand¹⁵⁶.

Aber nicht nur die unteren, gelehrigen Ränge der ägyptischen Administration verwendeten unsere Begriffskomposition, sondern auch der rhetorisch versierte Anführer der arabischen Welt höchstpersönlich, Ġamāl 'Abd al-Nāšir, setzte sie in seinen Reden ein. Mit aller Wahrscheinlichkeit übernahm auch al-Nāšir die Begriffskomposition von Saiyid Quṭb (und nicht umgekehrt), denn bevor dieser 1954 zusammen mit einem großen Teil der Bruderschaft in Ungnade fiel, galt Quṭb schließlich als der „große Lehrer“ der Freien Offiziere¹⁵⁷. Möglicherweise sorgte Ḥālids Abhandlung dafür, dass die Lehre Quṭbs weiterhin annehmbar blieb. Zum ersten Mal tauchte die Begrifflichkeit in einer Rede al-Nāširs anlässlich des dritten Jahrestages der Revolution vornehmlich in einem wirtschaftlichen Verständnis auf¹⁵⁸. Danach verschwand er wieder aus dem Repertoire seiner Reden, um 1962 in einer Rede an der Universität Kairo in einem nun religiösen Verständnis wieder zu erscheinen (arab. „القاعدة الصلبة“, dt. „die solide Basis des Glaubens“¹⁵⁹).

Das Verschwinden und Wiedererscheinen der Begrifflichkeit bei al-Nāšir glich in erstaunlicher Weise zentralen Zäsuren in seiner Außenpolitik. „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) verschwand, als al-Nāširs Position in der arabischen Welt nach dem Suez-Krieg gefestigt war, und er tauchte zu dem Zeitpunkt wieder auf, als seine Stellung zu wanken begann. Handelte es sich um eine Art Krisenbegrifflichkeit? 1962 kämpfte er außenpolitisch an zwei Fronten. Gegen Saudi-Arabien, das in der arabischen Version des Kalten Krieges für die USA und damit für den Kapitalismus stand, und gegen Syrien, das als Vertreter des sowjetisch geprägten Sozialismus galt und damit links von al-Nāšir und Ägypten stand. An beiden Fronten war die Begrifflichkeit Quṭbs sehr nützlich, denn sie ermöglichte al-Nāšir die Rechtfertigung von Allianzen zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Gruppierungen. Was nun genau unter den nicht-muslimischen Gruppen zu verstehen war, ob Kommunisten, Sowjets, Amerikaner oder Christen, war je nach Situation auslegbar. Beginnen wir mit der ersten Front

156Ḥālid, Muḥammad Ḥālid, رجال حول الرسول [Männer des Propheten], Bd. 1, Kairo 1964 [ND von 1955], 91, Kap. 25 [أبو الدرداء. أي حكيم كان], auf: <http://www.marqoom.org/kotob/view/RegalHawlRassol/215>; <https://www.scribd.com/document/111616416/رجال-حول-الرسول>. In englischer Übersetzung: Khaalid, Muḥammad Khaalid, Men around the Messenger, El-Mansoura 2003, 269, auf: <https://ia601401.us.archive.org/21/items/MenAndWomenAroundTheMessenger/Men%20And%20Women%20Around%20the%20Messenger.pdf>; siehe: Anmerkung 316.

157Siehe: Anmerkung 112.

158al-Nāšir, Ġamāl 'Abd, المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر [Der vollständige Satz von Reden und Erklärungen von Ġamāl 'Abd an-Nāšir], 3. Bde., Kairo 2007. Die Reden in den drei Bänden sind jedoch auch über die Online-Bibliothek al-Nāširs zugänglich, weshalb wir aufgrund der einfacheren Zugänglichkeit über das Internet diese zitieren werden: al-Nāšir, Ġamāl 'Abd, Rede anlässlich des dritten Jahrestages der Revolution, vom 22.07.1955, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=379&lang=ar>.

159al-Nāšir, Ġamāl 'Abd, Rede über die Nationale Verfassung an der Universität Kairo, vom 21.05.1962, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1015>.

al-Nāṣirs auf der linken Seite des politischen Spektrums.

Nach der für al-Nāṣir wohl auch persönlich sehr schmerzhaften Abspaltung Syriens von Ägypten 1961 setzte er den Begriff als Instrument ein, um eine ihm genehme Fraktion innerhalb der syrischen Baath-Partei um Amīn al-Ḥāfiẓ zu fördern¹⁶⁰. Dabei nutzte er die vielen religiösen Gemeinschaften in Syrien als entscheidenden Hebel für mögliche religiös motivierte Konflikte aus. Vor allem der militärische Arm der Baath wurde dominiert von nicht-muslimischen Gruppen wie den Drusen oder den Alawiten (arab. „علويون“, DMG ‘Alawīyūn). Diesen unterstellte die ägyptische Propaganda, die Macht an sich reißen zu wollen, um die sunnitische Mehrheit in Syrien zu unterdrücken¹⁶¹. Die entscheidende Begrifflichkeit, die die sozialistische mit einer islamischen Rhetorik verband und damit als praktische, ideologische Waffe gegen Syrien gerichtet war, stellte eben die „solide Basis“ dar. Gerade dazu nutzte al-Nāṣir den Abschnitt zu Abū al-Dardā’ in Ḥālids Buch über die „Männer des Propheten“, denn schließlich klagte Abū al-Dardā’ die Syrer (Umayyaden) an, sich vor dem Hintergrund ihres Reichtums von den Vorfahren gemeinsam errichteten, soliden Grundlagen im Glauben von ihren „Nachbarn“ und Brüdern im Glauben entfernt zu haben: „Aber warum schämt ihr [Syrer] euch nicht?“¹⁶². Diese islamisch fundierte Anklagerede passte sehr gut zu einer sozialistisch angehauchten Kritik am ehemaligen Bündnispartner al-Nāṣirs. Gemäß der sozialistischen und „revolutionären Logik“ fehlte laut einem Dissidenten der syrischen Baath-Partei unter al-Nāṣirs Fittichen der Baath-Partei in Syrien eben eine solche „solide Basis in der Wirtschaft“, die die syrische Baath jedoch für sich in Anspruch nahm¹⁶³. Statt eine Revolution auf dem Lande gegen die meist nicht-muslimischen „Feudalisten“, mit ihren traditionell guten Kontakten nach Europa (gemäß der Logik des Kalten Krieges ein Hort des Kapitalismus), in Szene zu setzen, richteten sich die Bemühungen der Baath in Syrien fälschlicherweise gegen das muslimische „Bürgertum“¹⁶⁴.

Diese Analyse der Situation in Syrien knüpfte an eine prominente Richtung innerhalb der vielen Strömungen des Marxismus an. Laut dieser marxistischen Richtung stand vor der Revolution der Arbeiter gegen das Bürgertum eine Revolution des Bürgertums gegen die „Feudalisten“. Die Sozialisten sollten im Falle einer noch nicht erfolgten Revolution auf dem Lande ein Bündnis mit dem „Bürgertum“ eingehen. Diese Chronologie der „revolutionären Logik“ ging auf Lenins Analyse der Situation in Russland zurück (und auf den frühen Marx¹⁶⁵)

160Heikal, Mohammed, Das Kairo-Dossier. Aus den Geheimpapieren des Gamal Abdel Nasser, Wien/ München/ Zürich 1972, 200; Podesh, E., The Decline of Arab Unity. The Rise and Fall of the United Arab Republic, Brighton/ Portland 1999, 64, 171; Middle East News Agency (Hg.), Cairo Press Review, Cairo 1962 [vom 01.04.1962], 2, 5, 37.

161Während der Einheit mit Syrien veranlasste al-Nāṣir dagegen eine Fatwa von der al-Azhar, die die syrischen, nicht-muslimischen Gruppen mit den Muslimen gleich stellte: Bird, K., Crossing Mandelbaum Gate. Coming of Age Between the Arabs and Israel, 1956-1978, NY u.a. 2010, 192.

162Khaalid, Muḥammad Khaalid 2003, 267.

163Beispielsweise wurde auf einer Sitzung der Baath-Partei vom 21.12.1965 die „solide Basis“ der Partei betont, in: American University of Beirut (Hg.), Arab Political Documents, Beirut 1965, 470. Das bestritt der syrische Dissident: al-Rīmāwī, ‘Abdallāh Muḥammad, البيان القومي الثوري [das nationale revolutionäre Manifest], Bd. 2, Kairo 1966, 29, 141. Das Verhältnis zwischen dem ehemaligen Baathisten al-Rīmāwī und al-Nāṣir: Dekmejian, R.H., Egypt Under Nasir. A Study in Political Dynamics, NY 1971, 102f.

164Houry, P.S., Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860-1920, London u.a. 1983, 46.

165Marx und Engels setzten die Wendung der „soliden Basis“ nur sehr selten ein. Allerdings verwiesen die beiden prominentesten Stellen in Marx/ Engels umfangreichem Werk bereits auf Saiyid Quṭbs Verständnis eines Bündnisses zwischen den Arbeitern und dem Bürgertum hin. Erstens, in einem Brief von Engels an Marx beschrieb er die politische Situation der Arbeiterklasse in Österreich als eine „solide Basis für den Fortschritt unserer Bewegung“, denn hier existierte ein Bündnis mit dem Bürgertum: Marx, Karl/ Engels, Friedrich, Werke (MEW), Bd. 38: Friedrich Engels, Briefe, Januar 1891-Dezember 1892, Berlin 1979, 444. Zweitens, Marx entnahm in seiner berühmten Schrift zum Verhältnis von Basis und Überbau die Wendung aus Mandevilles Bienenfabel, mit der er die Synthese zwischen Gut und Böse, Sozialität und Individualität des Menschen zum Ausdruck brachte. Allerdings übersetzte Marx das englische Original (engl. „solid basis“) mit dt. „feste Basis“: Marx, Karl/ Engels, Friedrich, Werke (MEW), Bd. 26/ 1: Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, Berlin

und wurde in der frühen Kruschchev- und in der frühen Brezhnev-Ära nicht nur Teil der sowjetischen Strategie in den arabischen Ländern, sondern in der gesamten Dritten Welt¹⁶⁶. Die ökonomische Analyse der Klassenverhältnisse in einem Land der Dritten Welt entschied darüber, ob sich dieses Land noch unter der Herrschaft der „Feudalisten“ befand und damit ein Bündnis mit dem „Bürgertum“ notwendig war. Vor dem Hintergrund einer solchen Bündnisstrategie mit dem „Bürgertum“ war die Antwort vieler arabischer und sowjetischer Sozialisten auf die Frage, wie die Sozialisten das Bürgertum in den arabischen Ländern ansprechen konnten, entscheidend für den ideologisch begründeten Übergang zu einer islamischen Rhetorik¹⁶⁷. Demgemäß prägte ideologisch der Islam und ökonomisch die Armee das städtische Bürgertum. Man musste sich folglich auf der Linken mit einem islamisch geprägten Denken und Sprechen beschäftigen, um das Bürgertum für ein Bündnis zu beeindrucken.

Der Islam stellte im Nasserismus der 60er Jahre deshalb eine Art Codewort für das muslimisch geprägte „Bürgertum“ (besonders in der Armee) dar¹⁶⁸. Die Verbindung mit dem „bürgerlichen“ Islam begründete eine starke ökonomische Macht, eine „solide Basis in der Wirtschaft“ als Voraussetzung für die Konfrontation der herrschenden feudalen Klasse¹⁶⁹. Parteipolitisch bedeutete die Berücksichtigung der ökonomischen „soliden Basis“ ein Bündnis der nasseristischen Linken mit der „bürgerlich“ verstandenen Muslimbruderschaft (sowie der „bürgerlichen“ Armee). Mit diesem politischen Verständnis des Begriffs konnte al-Nāṣir an Saiyid Quṭb Vorarbeiten aus dem Jahr 1953 zurückgreifen und damit auf ein gewisses Entgegenkommen von Seiten der Muslimbruderschaft hoffen. Die „Liquidierung des Feudalismus“, die al-Nāṣir in Ägypten vor allem 1966 in Szene setzte, enthielt nicht nur eine innenpolitische, sondern zugleich eine außenpolitische Botschaft gegenüber dem „feudalistischen“ und nicht-sunnitischen Flügel der Baath-Partei in Syrien¹⁷⁰. Die nicht-sunnitischen Minderheiten in Syrien waren nicht nur keine guten Muslime, schließlich pflegten sie traditionell Kontakte zu den „Kreuzfahrern“ und „Kapitalisten“ in Europa, sondern auch keine echten Sozialisten, denn diese besaßen aufgrund ihrer „feudalistischen“ Herkunft ein Interesse daran, den Großgrundbesitz ihrer Familien zu schützen. Das Ziel der nasseristischen Propaganda bestand folglich darin, die Baath-Partei über einen religiös motivierten, „sektiererischen“ Bürgerkrieg zu spalten¹⁷¹. Es war deshalb kein Zufall, wenn al-Nāṣir den Begriff der „soliden Basis“ in seinen Reden besonders im Jahr 1966, dem Höhepunkt des

1965, 364, 455.

166Katz, M., *The Third World in Soviet Military Thought*, London/ NY 2012, 13ff.

167Ismael, T.Y., *The Communist Movement in the Arab World*, London/ NY 2005, 3ff., 43; Farah, N.R., *Religious Strife in Egypt. Crisis and Ideological Conflict in the Seventies*, London/ NY 2013, 111; Yevgeny Primakov, *Russia and the Arabs. Behind the Scenes in the Middle East from the Cold War to the Present*, NY 2009, 136.

168Ein besonders deutliches Beispiel des offensiven Bündnisses aus Islam und Sozialismus gegen den „Feudalismus“ in einer Rede al-Nāṣirs in englischer Übersetzung: al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, *Adresses by President Gamal Abdel Nasser from 23 December, 1963, to 1 May 1969*, Kairo 1969, 15f.; al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Interview, in: *The Listener* 75, vom 19.05.1966.

169Dieses Verständnis von „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) in nahezu allen Ausgaben von al-Ṭalī‘a, dem Frontblatt des sozialistischen Chefideologen Luṭfī Ḥūlī: Ḥūlī, Luṭfī, الطليعة [al-Ṭalī‘a], Bd. 1-12, Kairo 1965-1976.

170Ansari, H., *Egypt. The Stalled Society*, NY 1986, 87ff. Innenpolitisch drückte al-Nāṣir mit diesen anti-feudalistischen Maßnahmen seine Unterstützung für die „bürgerliche“ Muslimbruderschaft und der „bürgerlichen“ Armee unter ‘Abd al-Ḥakīm ‘Āmir aus. ‘Āmir führte nicht nur den Krieg im Jemen, sondern leitete auch das Komitee zur „Liquidierung des Feudalismus“. Er enteignete jedoch nicht alle „Feudalisten“, sondern nur diejenigen, die ihm im Weg standen. Die Enteignungen nutzte er folglich, um seine inneren Feinde aus dem Weg zu räumen: El-Sadat, Anwar, *Unterwegs zur Gerechtigkeit*, Wien/ München/ Zürich 1982, 198ff.

171Haddad, George M., *Revolutions and Military Rule in the Middle East. The Arab States*, Bd. 3/ 2: *Egypt, The Sudan, Yemen and Libya*, NY 1973, 111. Das 1966 erschienene Buch „Die erste Revolution gegen den Feudalismus“ von Muḥammad Mūsā führte ein historisches Modell für die „Revolution gegen den Feudalismus“ aus der Pharaonenzeit vor, dessen zentrale Erfolgsbedingung die Zusammenarbeit von Syrien und Ägypten darstellte: Rejwan, N., *Nasserist Ideology. Its Exponents and Critics*, NY/ Toronto 1974, 22f.

Machtkampfes innerhalb der syrischen Baath-Partei, stark machte¹⁷².

In diesem Zusammenhang erklärt sich auch der Bruch in der Semantik unserer Begrifflichkeit im Vergleich zu den 50er Jahren. Eine Bündnisoption mit nicht-muslimischen, d.h. christlich oder jüdisch geprägten Minderheiten wurde in der konfrontativen Ausrichtung der „soliden Basis“ gegen die nicht-muslimischen Minderheiten in Syrien im Rahmen der anti-baathistischen Rhetorik al-Nāširs und der Theorie eines arabischen Dritte-Welt-Sozialismus ausgeschlossen.

6) „Die Toten sprechen“: al-Nāširs Waffe gegen Saudi-Arabien (1962-1966)

Auch wenn der Einfluss des „großen Lehrers“ an der syrischen Front spürbar war, spielte Saiyid Quṭb vor allem an der anderen Front al-Nāširs gegenüber Saudi-Arabien eine Rolle. Der Stellvertreterkrieg gegen Saudi-Arabien im Jemen seit 1962, der mit großen propagandistischen Tönen an der „Heimatfront“ in Ägypten begleitet wurde, erforderte von al-Nāšir eine religiöse Legitimation seines Regimes. Wie bereits Anfang der 50er Jahre angedeutet, baute er 1962 den Ansatz einer Verbindung von Sozialismus und Islam nicht nur mit Hilfe der al-Azhar weiter aus¹⁷³. Besonders Saiyid Quṭbs Begriffskomposition der „soliden Basis“ war dazu geeignet, eine solche Verbindung zu legitimieren. Deshalb erstaunt auch nicht, dass der nun doch ganz nützliche Saiyid Quṭb im Gefängnis die Erlaubnis erhielt, zu schreiben. Allerdings schrieb er nicht für eine „solide Basis“ als Verbindungsglied zwischen Islam und Sozialismus innerhalb Ägyptens. Als außenpolitisches Instrument al-Nāširs war er viel nützlicher. Schließlich galt Quṭb als Ikone unter den Muslimbrüdern, von denen sich viele nach ihrer Flucht in den 50er Jahren in Saudi-Arabien niedergelassen hatten. König Faiṣal beteiligte einige ägyptische Exilanten der Bruderschaft an der Gestaltung des Bildungsbereichs seines Landes ganz im Sinne ihres primär erzieherischen Auftrages, eine „solide Basis“ zu errichten¹⁷⁴. Anfang der 60er Jahre bekamen sie noch eine weitere Aufgabe. Sie sollten über die Entwicklung von Propaganda im Rahmen der „Islamischen Weltliga“ al-Nāširs sozialistisch-islamisches Mischprogramm konterkarieren¹⁷⁵. Saiyid Quṭb war natürlich ein schlagkräftiges Argument für al-Nāšir, die ihn bewundernden Exilanten der Bruderschaft gegen ihren Gastgeber aufzubringen. Als die ägyptische Armee seit 1962 mit Saudi-Arabien im Jemen einen Stellvertreterkrieg zu führen begann, zog al-Nāšir sein Ass gegen Faiṣal aus dem Ärmel. Für seinen kurzen Traktat „Wegzeichen“ (oder: „Zeichen auf dem Weg“) erhielt Quṭb offiziell eine Genehmigung von Seiten der Behörden¹⁷⁶. Der Veröffentlichung im Jahr 1964 gingen

172al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, Rede bei der Sozialistischen Union anlässlich des 13. Jahrestages der Revolution, vom 22.07.1965, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1129>. Hier besonders auffällig, denn in einer rhetorischen Wendung wiederholte al-Nāšir die Begrifflichkeit „solide Basis“ fünf Mal hintereinander: al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, Rede bei der Konferenz der Sozialistischen Union beim Jahrestag der Nationalisierung des Suez-Kanals, vom 22.03.1966, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1161&lang=ar>; al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, Rede in al-Maḥalla al-Kubrā anlässlich des Festes der Arbeiter, vom 01.05.1966, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1163&lang=ar>; al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, Rede an der Universität Kairo, vom 06.08.1966, auf: http://nasser.bibalex.org/Data/GR09_1/Speeches/1966/660806_monaqashat.htm. Dass der Begriffskomposition tatsächlich bei al-Nāšir eine so hohe Bedeutung zukam, zeigte sich vor allem in seiner Verbindung mit dem für Marxisten zentralen Begriff der „Wirtschaft“ (arab. „الاقتصاد“).

173Der Propagandakrieg gegen Saudi-Arabien im Kontext des Jemen-Krieges stellte der politische Hintergrund für die Verstaatlichung der al-Azhar 1961 dar: Eposito, J.L., Islam and Politics, NY 1998, 133; Alam, A., Religion and State. Egypt, Iran and Saudi Arabia. A Comparative Study, New Delhi 1998, 93; Skovgaard-Petersen, J., Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Leiden/ NY/ Köln 1997, 184-190.

174al-Ṭā’ī, Hāshim ‘Abd al-Razzāq Ṣāliḥ, التيار الإسلامي في الخليج العربي [Die Islamische Bewegung im arabischen Golf], Beirut 2010, Kap. 5.1.1.1 [الأحزاب والتنظيمات الإسلامية المعاصرة حتى مرحلة ما بعد 1967: الإخوان المسلمين], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=التيار_الإسلامي_في_الخليج_العربي.

175Schulze 1990, 151-155; Hroub, K., Political Islam. Context Versus Ideology, London 2011, 132.

176Ġauhar, Sāmī, الموتى يتكلمون [Die Toten sprechen], Kairo 1977, Kap. 3.1 [مؤامرة على الإخوان], auf:

einige Vorarbeiten voraus, die bis ins Jahr 1962 zurückreichten. Dieses Jahr, in dem Quṭb wieder zu schreiben begann, stellte gemäß dem offiziellen Biographen al-Ḥālīdī ein Wendepunkt oder „eine neue Etappe“ im Denken Quṭbs dar¹⁷⁷. Die Forschung nahm bisher an, dass sich die Folter im Gefängnis als Ursache hinter dieser „neuen Etappe“ im Denken Quṭbs verbarg. Diese These basierte auf der Annahme, dass sich seine „radikalen“ Anpreisungen des Ġihād gegen den Verantwortlichen für seine Folter, Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir, richteten¹⁷⁸. Dagegen sprach jedoch erstens der enge zeitliche Zusammenhang zwischen der Schreiberlaubnis von „oben“ und Quṭbs Wendepunkt im Denken; zweitens einige Quellenhinweise zur Mitarbeit von Muslimbrüdern (darunter auch Saiyid Quṭb) in al-Nāṣirs geheimer, anti-saudischer „Vorhut-Organisation“ in Form der „Organisation 1965“; drittens die inhaltliche Nähe zwischen den Veröffentlichungen Quṭbs und eben dieser sozialistischen „Vorhut-Organisation“, die ebenfalls die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ verwendete; und viertens eine inhaltliche Nähe zwischen Quṭbs Verständnis des Ġihād und der neuen konfrontativen Außenpolitik al-Nāṣirs¹⁷⁹. Warum sein offizieller Biograph die Nähe Quṭbs zu al-Nāṣir verschwiegen und damit auch die spätere Forschung prägte, ist klar. Nāṣir galt nach 1966 als Feind des „islamischen Erwachens“, hatte er doch deren zentralen Frontmann Saiyid Quṭb hinrichten lassen. Doch 1962 sah die Lage noch anders aus.

Die neue Nähe zwischen Quṭb und al-Nāṣir zeigte sich nicht nur in Syrien und im Jemen, sondern zunächst in Belgrad. 1961, kurz vor der „neuen Etappe“ im Denken Quṭbs, nahm die Bewegung der blockfreien Staaten unter der Führung al-Nāṣirs (und Titos) auf der Belgrader Konferenz wieder an Fahrt auf¹⁸⁰. Jedoch war es nicht al-Nāṣirs Außenpolitik, die Quṭbs Denken beeinflusste, sondern umgekehrt. Bereits 1952, als Quṭb noch der „große Lehrer“ der Freien Offiziere war, hatte er in einigen Artikeln für al-Risāla dieses politische Bündnis zwischen den Blöcken entworfen¹⁸¹. Dieser „dritte“ oder „islamische Block“ bildete auch die Grundlage für das Verständnis des Ġihād in Quṭbs Traktat „Wegzeichen“. Dieser sollte sich

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الموتى_يتكلمون.

177al-Ḥālīdī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 4.4.3.21 [كتبه المطبوعة: هذا الدين]. Auch die Veränderung der Lektüreempfehlung Quṭbs für die „Organisation 1965“ nach 1962, die die Propagandisten des Ġihād wie Abu-l-A‘lā Mawdūdī und Ibn Taimīya enthielten, erwies diese „neue Etappe“ im Denken Quṭbs: al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد قطب: Leseliste von 1962], Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدا فكريا: Leseliste von 1964/65].

178Diese These wird in jeder Abhandlung, die Quṭbs Biographie auch nur ein wenig anschnidet, gebetsmühlenartig wiederholt. Hier nur exemplarisch ein einschlägiges Beispiel: Bowering, G. u.a. (Hg.), The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, Princeton/ Oxford 2013, 488f.

179Husnī, Ḥamādah, 1971-1963 عبد الناصر والتنظيم الطبيعي السري [‘Abd al-Nāṣir und die geheime Vorhut-Organisation 1963-1971], Beirut 2008, Kap. 4.1.13 [التنظيم الطبيعي السري: العضوية], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=1971-1963_عبد_الناصر_والتنظيم_الطبيعي_السري. Der Text „Wegzeichen“ entstand möglicherweise im Rahmen dieser „Vorhut-Organisation“ al-Nāṣirs. Darauf wiesen nicht nur Quṭbs positive Ausführungen im Text über die Notwendigkeit einer Vorhut, sondern auch die inhaltliche Nähe des Textes zu zwei Büchern von Muṣṭafā Mistikāwī hin, der Mitglied des al-Nāṣir besonders nahestehenden Propagandaausschuss der Vorhut-Organisation war. Die inhaltliche Nähe zwischen den beiden Büchern unterstrich nicht nur der nah beieinanderliegende Erscheinungszeitraum, sondern auch der identische Titel der drei Bücher („Wegzeichen“). Muṣṭafā Mistikāwī sprach nun aufgrund seiner Ausrichtung auf die Außenpolitik al-Nāṣirs gegen Syrien von einer „soliden Basis“ in der Wirtschaft sowie von feindlich gesinnten „Nazarenern“: Mistikāwī, Muṣṭafā, معالم الطريق في التطبيق الاشتراكي [Zeichen auf dem Weg der Anwendung des Sozialismus], Kairo 1962, 32, 55, 91, 142; Mistikāwī, Muṣṭafā, معالم الإنسان الاشتراكي العربي [Zeichen auf dem Weg der menschlichen Vorbereitung des arabischen Sozialismus], Kairo 1965, 237f, 277, 301. Auch der links-intellektuelle Frontmann al-Nāṣirs veröffentlichte 1964 ein Buch, in dem er die „solide Basis“ betonte: Ḥūlī, Luṭfī, دراسات من الواقع المصري المعاصر [Studien zur zeitgenössischen ägyptischen Realität], Beirut 1964, 233.

180Alexander, A., Nasser, London 2006, 110; Kullaa, R., Non-Alignment and its Origins in Cold War Europe. Yugoslavia, Finland and the Soviet Challenge, London/ NY 2011, 16.

181Artikel Quṭbs zum „dritten“ (arab. „الكتلة الثالثة“) oder „islamischen Block“ (arab. „كتلة الإسلام“) in al-Risāla, vom 10.09.1951; al-Risāla, vom 08.10.1951; al-Risāla, vom 17.12.1951; al-Risāla, vom 31.12.1951; al-Risāla, vom 07.01.1952; al-Risāla, vom 04.02.1952; al-Risāla, vom 18.02.1952; al-Risāla, vom 03.03.1952; al-Risāla, vom 17.03.1952; al-Risāla, vom 21.04.1952; al-Risāla, vom 14.07.1952; al-Risāla, vom 17.11.1952; al-Risāla, vom 05.01.1953. Ein Artikel auch von ‘Alī Ṭaṭṭāwī in al-Risāla, vom 12.01.1953.

sowohl gegen den Sozialismus als auch gegen den Kapitalismus richten¹⁸². Es erstaunt deshalb auch nicht, dass der Begriff der „soliden Basis“ in dem kurzen Text von 1964 nicht auftauchte. Außenpolitisch war schließlich die friedliche Errichtung einer „soliden Basis“ des „dritten“ oder „islamischen Blocks“ an der Seite des „bürgerlichen“ oder „kapitalistischen“ Saudi-Arabiens über Predigten und Erziehung von Seiten des ägyptischen Regimes nicht erwünscht. Für die Exilanten stellte die „neue Etappe“ im Denken und den Schriften Quṭb ein nicht kleines Problem dar. An sich hatte kein Muslim, auch nicht die „Islamische Weltliga“ in Saudi-Arabien, etwas gegen einen Ġihād, allerdings gegen die Zielscheibe, die sich Quṭb (im Sinne al-Nāṣirs) für den Ġihād ausgesucht hatte. Demgemäß sollte sich der muslimische Ġihād nicht nur gegen den Sozialismus richten (ein Schlag gegen Syrien), sondern vor allem auch gegen den Kapitalismus, als dessen Vertreter in der arabischen Version des Kalten Krieges Saudi-Arabien galt. Die Exilanten in Saudi-Arabien mussten im Falle der Berücksichtigung der Anweisungen ihres Idols nicht nur gegen den Kommunismus kämpfen, sondern auch gegen ihren Gastgeber. Insofern lag es nahe, dass die Brüder in Saudi-Arabien die neuen Schriften ihres Vorbilds seit 1962 oft mit dem Argument abtaten, dass diese doch unter der Folter im Gefängnis entstanden waren. Unter normalen Umständen hätte sich Quṭb doch niemals zu solchen „radikalen“ (linken) Thesen hinreißen lassen. Die in der Forschung stark gemachte Radikalisierungsthese stammte folglich von der saudischen Fraktion der Bruderschaft selbst¹⁸³. Das war nicht nur außenpolitisch, sondern auch innenpolitisch für die Bruderschaft in Saudi-Arabien notwendig. Die von Quṭb vorgeschlagene Zielscheibe für den Ġihād stieß vor allem bei den innenpolitischen Rivalen der Exilanten um die Posten im saudischen Beamtenapparat auf einen günstigen Nährboden. Die traditionellen wahhabitischen Gelehrten aus dem Nağd kritisierten schließlich schon lange den Erdöl-Kapitalismus des Königshauses¹⁸⁴. Aber auch innerhalb der Exil-Gemeinschaft war man sich nicht einig, denn bisher konzentrierten sich die Brüder gemäß den Ausführungen Quṭbs zur „soliden Basis“ im Wissen auf den Erziehungssektor im Königreich. Der neue Fokus auf den Ġihād bedeutete dagegen eine deutlicher politische und konfrontative Ausrichtung ihrer Tätigkeiten. Gerade die politische Herausforderung von Seiten des Quṭbismus-Nasserismus bildete den Hintergrund für die Gründung der „Islamischen Weltliga“. Diese Organisation bot ein Forum, über das die Differenzen der unterschiedlichen religiösen Fraktionen in Saudi-Arabien ausgetragen und moderiert werden konnten¹⁸⁵. Während die Exilanten in Saudi-Arabien den Traktat „Wegzeichen“ kritisierten, dagegen die friedliche Basis-Arbeit im „Schatten des Koran“ für richtig hielten, schließlich stellte der Bildungssektor ihr Aufgabenbereich in Saudi-Arabien dar, lagen die Verhältnisse bei den Muslimbrüdern in den Oasen-Gefängnissen genau umgekehrt¹⁸⁶. Seit dem Suez-Krieg hatte sich der Wind gedreht und viele Brüder bewunderten al-Nāṣir inzwischen. In Briefen boten sie ihm sogar an, für ihn einen „Ġihād“ gegen die „Kreuzfahrer“ aus dem Westen auszufechten¹⁸⁷. Kurz, das Quṭbsche Verständnis des „Ġihād“ führte über die nasseristische Propaganda zum Streit innerhalb und außerhalb der Bruderschaft.

182Quṭb, Saiyid 1964, 4f., 18, 34ff. Zwar beschrieb Quṭb bereits 1951 in einem Buch die Auseinandersetzung zwischen dem „Kapitalismus“ und dem „Islam“, jedoch verwendete er zur Bezeichnung dieses Konflikts nicht den „Ġihād“-Begriff, sondern „معركة“ (dt. „Schlacht“): Quṭb, Saiyid, معركة بين الإسلام والرأسمالية [Schlacht zwischen dem Islam und dem Kapitalismus], Kairo 1993 [ND von 1951], 123.

183‘Abd al-Mağīd, Aḥmad 2005, Kap. 3.2 [مرحلة الثورة الإسلامية].

184Commins, D., The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London/ NY 2006, 100ff.

185Baba, N.A., Organisation of Islamic Conference. Theory and Practice of Pan-Islamic Cooperation, Oxford 1994, 47, 60. Innenpolitisch betrachtet, stellte die „Islamische Weltliga“ zusätzlich ein Instrument Faiṣals dar, um die Herrschaftsansprüche seines Bruders Sa‘ūd religiös zu delegitimieren (Schulze 1990, 151-155). Auch der Koran-Kommentar Quṭbs erfuhr eine entsprechende Umarbeitung in der zweiten Auflage, siehe: Anmerkung 93.

186Ebenso umgekehrt lagen die Verhältnisse bei den wahhabitischen Gelehrten aus dem Nağd, die das pädagogisch-didaktische Verständnis vieler theologischer Begrifflichkeiten, vor allem den „Glauben“ (arab. „عقيدة“), kritisierten: Schulze 1990, 329ff.

187Ḥafāğj, ‘Abd al-Ḥalīm 2006, Kap. 5.5 [بين خطوة التأميم ومحنة التأييد].

Als sich der Krieg im Jemen für al-Nāṣir immer deutlicher als eine Katastrophe entpuppte, änderte sich allerdings nochmals seine Einstellung und folglich auch diejenige Saiyid Quṭb zum Verhältnis zwischen der „soliden Basis“ und dem „Ġihād“. Seit 1964 bemühte sich al-Nāṣir mit Saudi-Arabien ein Übereinkommen zu finden, um die ägyptische Armee aus dem Jemen zurückzuziehen. Als die „Royalisten“ im Jemen jedoch bereits Anfang 1965 in die Offensive gingen, stand seine Annäherung auf wackligen Füßen. Im August 1965 schlug al-Nāṣir zurück. Er bat die Sowjetunion um zivile und militärische Unterstützung für seinen Einsatz im Jemen¹⁸⁸. Zu dieser Phase der außenpolitischen Annäherung an den Feind zwischen 1964 und August 1965 passte zeitlich sehr genau die Entlassung Saiyid Quṭb aus dem Gefängnis Mitte 1964 und dessen Verhaftung Anfang August 1965. Auch dürfte nicht erstaunen, was er in der kurzen Zeitspanne der Freiheit seinen Anhängern (der sogenannten „Organisation 1965“ mit Kontakten zu den Exilanten nach Saudi-Arabien) predigte: Keinen Ġihād, sondern vielmehr sollte nun der Aufbau einer „soliden Basis“ im Glauben und Wissen doch wieder im Vordergrund stehen: „Die grundlegende Arbeit der Organisation ist es, eine solide Basis des Glaubens [قاعدة إيمانية صلبة] zu schaffen. [...] Die Schaffung eines islamischen Staates kommt von dieser Basis und nicht von oben [über einen Ġihād]. Wir wollen auf einer soliden islamischen Basis [قاعدة إسلامية صلبة] einen großen islamischen Bau errichten, und dies wird einige Zeit dauern“¹⁸⁹. Mit anderen Worten, der Ġihād war zunächst auf Eis gelegt. Nun erschienen auch Vertreter der Bruderschaftsführung wie ‘Umar al-Talmasānī in den ägyptischen Gefängnissen, um den gefangenen Brüdern Quṭb „solide Basis“-Arbeit aus dem „Schatten des Koran“ wieder näher zu bringen. Die Herausforderung bestand nun darin, die sich widersprechenden Botschaften Quṭb im „Schatten des Koran“ („solide Basis“) einerseits mit dem beliebten Traktat „Wegzeichen“ („Ġihād“) andererseits miteinander zu vereinbaren¹⁹⁰. Wir können folglich vermuten, al-Nāṣir setzte Saiyid Quṭb (ebenso die Bruderschaftsführung) und dessen Begriff der „soliden Basis“ als ein Signal an Saudi-Arabien ein, um seine Friedensbereitschaft zu demonstrieren. Die geheime „Organisation 1965“, die von Faiṣal finanziert wurde und zugleich von Männern al-Nāṣirs (wie ‘Alī ‘Ashmawī) unterwandert war, sollte die Signale übermitteln. Als sich diese Annäherung auch vor dem Hintergrund des Versagens der Armee im Jemen nicht bewährte, ging al-Nāṣir nicht nur gegen die „bürgerliche“ Armee unter ‘Abd al-Ḥakīm ‘Āmir vor, sondern er sperrte auch sein „bürgerliches“ (und damit auch saudo-philes) Ideologie-Instrument im August 1965 wieder weg¹⁹¹. Die Verhörprotokolle Saiyid Quṭb vor seiner Hinrichtung Ende 1966 zeigten nur allzu deutlich, auf was es den Behörden ankam. Gerade das Buch „Wegzeichen“, das doch Anfang der 60er Jahre mit Zustimmung des Regimes entstanden war, wurde nun gegen Quṭb verwendet. Er gestand während des wahrscheinlich über Folter unterstützten Verhörs, dass er die Idee vom „Ġihād“ aus der Propaganda des feindlichen, westlich-kapitalistisch orientierten Lagers übernommen hatte¹⁹². Pakistan und Saudi-Arabien, beides amerikanische Bündnispartner, verkündeten

188Safran, N., Saudi Arabia. The Ceaseless Quest for Security, NY 1988, 120; Ferris, J., Nasser’s Gamble. How Intervention in Yemen Caused the Six-Day War and the Decline of Egyptian Power, Princeton/ Oxford 2013, 206-214, 222-239; Waterbury, J., The Egypt of Nasser and Sadat. The Political Economy of Two Regimes, Princeton 1983, 97.

189al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدًا فكريًا].

190‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad, الإخوان وعبد الناصر القصة الكاملة لتنظيم 1965م [Die Bruderschaft und ‘Abd al-Nāṣir. Die ganze Geschichte der Organisation 1965], Kairo 1991, Kap. 10 [المخططات العالمية], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=م1965م_القصة_الكاملة_لتنظيم_1965م.

191Seit Dezember 1965 bis 1967 förderte al-Nāṣir gegen ‘Āmir vor allem ‘Alī Šabrī, der mit „orthodoxeren“, sozialistischen Maßnahmen gegen das „Bürgertum“ vorgehen sollte: Waterbury 1983, 323f.

192Die Verhörprotokolle, in: Ġauhar, Sāmī 1977, Kap. 7.4 [دروس للنبيّة]. Hier: Das Verhör vom 21.12.1965. Die Bedeutung Ibn Taimīyas und Abu-l-‘Alā Mawdūdī für Saiyid Quṭb: ‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 2005, Kap. 3.2 [مرحلة الثورة الإسلامية]; al-Ḥālidī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 4.4.3.21 [كتبه المطبوعة: هذا الدين]; al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد قطب: Leseliste von 1962], Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدًا فكريًا: Leseliste von 1964/65]. Dagegen betonte die um Moderation in den Gefängnissen bemühte Bruderschaftsführung Mitte der 60er Jahre, wie wenig Abu-l-‘Alā Mawdūdī zur intellektuellen Entwicklung Saiyid

schließlich über eine Berufung auf muslimische Gelehrte wie Ibn Taimīya und Abu-l-A‘lā Mawdūdī auch den „Ġihād“, allerdings gegen al-Nāṣir. Der Bericht des Richters im Prozess gegen Quṭb führte an, der Angeklagte legte den Islam radikal und falsch aus. In Wirklichkeit stellte der Islam eine Religion der „Toleranz, Liebe und der soliden Basis [„al-qā‘ida al-ṣulba“] im Glauben“ dar¹⁹³. Gegen Quṭb wurde folglich 1965 sein eigenes Verständnis des Islam als einer pädagogischen Basis-Arbeit von 1953 ins Felde geführt. Paradoxe Tragik, Ironie oder Verrat?

Wie dem auch sei, halten wir vorerst fest: Erstens, unsere Begriffskomposition machte Geschichte und wanderte auch über die Kontakte al-Huḍaybīs und Quṭbs zu den Freien Offizieren bereits 1953 in das Regierungslager hinein. Im Sinne Saiyid Quṭbs drückte die „solide Basis“ Beziehungen einer Gruppe oder eines Staates zu nicht-muslimisch geprägten Gruppen oder Staaten aus, wobei der politischen Interpretation offen blieb, was genau unter den „nicht-muslimischen“ Gruppen zu verstehen war. Saiyid Quṭb verstand darunter zunächst ein Bündnis der („bürgerlichen“) Bruderschaft mit linken Gruppen. Zweitens trat uns ein problematisches Verhältnis zwischen der Phase des „Ġihād“ und der „soliden Basis“ vor Augen. Die beiden Begriffe schienen sich auszuschließen, weshalb sich seit der „neuen Etappe“ in Quṭbs Denken bei vielen Bewunderern seiner Texte ein Streit um die Frage ergab, wann genau die Erziehungsarbeit an einer „soliden Basis“ abgeschlossen war und die Phase des Kampfes beginnen konnte¹⁹⁴. Drittens, die Antwort auf die umstrittene Frage, wer genau mit der „soliden Basis“ gemeint war, lieferte auch die Antwort auf die genauso kontroverse Frage, gegen wen sich der Ġihād richtete. Die Interpretation des „Ġihād“ hing folglich eng mit dem Verständnis der „soliden Basis“ zusammen. Viertens können wir festhalten, dass bisher alles darauf hindeutet, in Saiyid Quṭb den „Erfinder“ oder zumindest den Komponisten der formalen Zusammenführung beider Begriffsbestandteile (arab. „qā‘ida“, arab. „ṣulba“) zu sehen. Während wir nun sowohl der Spur über die al-Azhar als auch der Spur über linke Gruppierungen bis hin zur staatlichen Politik gefolgt sind, und immer wieder auf Saiyid Quṭb zurückkamen, blieben zwei Spuren bisher unbearbeitet. Erstens, arabische Übersetzungen europäischer Aufklärer (wir haben den in Ägypten populären Rousseau bereits genannt) und zweitens eine syrisch-muslimisch geprägte Tradition, in der Ibn Kaṭīr und der bereits des öfteren erwähnte Ibn Taimīya eine wichtige Rolle spielten. Daneben eröffnete sich noch eine dritte Spur. Quṭb arbeitete den Begriff aus einem Kommentar der neunten Sure des Koran heraus. Die Vermutung liegt daher nahe, dass der Begriff aus eben dieser neunten Sure selbst stammen konnte.

7) „إميل أو التربية“ [Émile oder die Erziehung]: Europäische Aufklärung und Arabische Rezeption

Schon „Im Lande des Mahdi“ ergab sich bei uns ein Verdacht. Entnahm Saiyid Quṭb die Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) einer arabischen Rezeption der europäischen Aufklärung, die über die politische motivierte „Aufklärungsmission“ der Briten im Sudan gegen die „ignorance“ nach Ägypten gelangte? Bevor wir arabische Übersetzungen der europäischen Aufklärer betrachten, müssen wir zunächst einmal klären, wie es um Quṭbs Fremdsprachenkenntnisse bestellt war. Die Möglichkeit einer direkten Lektüre der Texte im (englischen und französischen) Original muss halbwegs ausgeschlossen werden, damit eine Untersuchung der arabischen Übersetzungen überhaupt als Grundlage für Quṭbs Kenntnisse der europäischen Aufklärer in Betracht kommt. Bis zu seiner Amerika-Reise Ende der 40er Jahre konnte Quṭb so gut wie kein Englisch sprechen. In seinen bereits zitierten Artikeln in al-Risāla Anfang der 50er Jahre berichtete er von großen Schwierigkeiten mit der englischen Sprache

Quṭbs beitrug, z.B. Yūsuf al-Qaraḍāwī, in: ‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 2005, Kap. 3.2 [مرحلة الثورة الإسلامية].

193Gauhar, Sāmī 1977, Kap. 6.2 [تمثيلية ديمقراطية].

194Eine unklare Definition des Übergangs: Quṭb, Saiyid 1964, 34ff.

während seines USA-Aufenthaltes. Von einer Kenntnis des Französischen ist überhaupt nie in Quṭb's Schriften die Rede. Er war folglich bis Ende der 40er Jahre auf arabische Übersetzungen angewiesen. Allerdings nicht unbedingt auf die offiziellen Übersetzungen der Verlage, denn sein Bruder, Muḥammad Quṭb, studierte auf Empfehlung Saiyids an der Universität Kairo neben Pädagogik auch Englisch. Hier nahm Muḥammad wahrscheinlich die entscheidenden Anregungen für Übersetzungsprojekte mit¹⁹⁵.

Auf diesem Studium basierten auch die Unterschiede der beiden Brüder: Der Schwerpunkt der Herausarbeitung des negativen („ḡāhīlīya“-) Erbes der europäischen Geschichte, der stärkere politische Einschlag in Muḥammads Schriften sowie ein deutlich polemisch-journalistischer und damit populärer Stil. Die Unterschiede bedeuteten jedoch keinen Gegensatz zu Saiyid, sondern Muḥammad ergänzte oder vervollständigte in den folgenden Jahren das Denken und die Schriften seines Bruders¹⁹⁶. Muḥammad Quṭb übersetzte europäische Bücher und entwarf eine makro-historische Linie im Denken Europas, während sich Saiyid um die arabische Literatur kümmerte und aus dem Vergleich mit den übersetzten europäischen Büchern eine eigenständige Philosophie entwickelte. Diese intellektuelle Arbeitsteilung der beiden Brüder, die sicherlich derjenigen von Karl Marx und Friedrich Engels nicht ganz unähnlich war, führte Saiyid Quṭb auch dazu, die Anfrage von Seiten der „Organisation 1965“ nach einer Beteiligung Muḥammads an politischen Aktionen der Gruppe mit der Begründung abzulehnen: „Muḥammad hat ein anderes Feld“¹⁹⁷. Nicht in einem politischen Aktivismus, sondern in einer intellektuellen Arbeit, die Saiyid aufgrund seiner mangelhaften Kenntnis der europäischen Denker benötigte, lag Muḥammads zukünftige Aufgabe. Den Kern dieser intellektuellen Arbeit der beiden Brüder erläuterte Saiyid der „Organisation 1965“ folgendermaßen: Kein politischer Aktivismus, keine Konfrontation des Staates, schließlich schrieb man das Jahr 1964, in dem sich al-Nāṣir außenpolitisch an seine Gegner annähern wollte, sondern eine pädagogische Arbeit an der „soliden Basis“ des „islamischen Staates“: „Die Schaffung des islamischen Staates [،الدولة الإسلامية،] kommt von der Basis [،qā'ida] und nicht von oben“¹⁹⁸. Fehlte eine „solide Basis“ (arab. ،قاعدة صلبة،) für das Haus des Glaubens, fiel dieses „islamische Gebäude“ doch „beim kleinsten Windstoß“ wieder um¹⁹⁹.

Wenn nun Saiyid in Zusammenarbeit mit Muḥammad die Begriffskomposition „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. ،القاعدة الصلبة،) entwickelte, und Mitte der 60er Jahre als zentralen Programmpunkt für die „Organisation 1965“ darlegte, lag es durchaus im Bereich des Möglichen, dass Saiyid diese aus privat angestellten Übersetzungen europäischer Klassiker von seinem Bruder übernahm. Insofern bringt uns die Untersuchung von Veröffentlichungen dieser europäischen Klassiker und Aufklärer als Grundlage für die Begriffskomposition „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. ،القاعدة الصلبة،) im Vorfeld der 50er Jahre nicht viel, denn wahrscheinlicher war es doch, dass Saiyid sich auf die Übersetzungen und inhaltlichen Zusammenfassungen seines Bruders stützte. Für diese starke Orientierung Saiyids an der Arbeit seines Bruders zum europäischen Denken sprach die inhaltliche Übereinstimmung in Muḥammads erster bekannter Schrift von

195al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.7 [سید قطب قائد فکریا]; al-Ḥālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.2.7 [محمد]. Die Universität Kairo war zudem finanziell gut ausgestattet, so dass sie viele europäische Professoren anzog. Neben Muḥammad Quṭb zählt Musallam (Musallam, A., From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism, Westport 2005, 54) noch einige andere mögliche Übersetzungswege auf, ohne genauer auf die übersetzten Werke einzugehen.

196Eine solche Charakterisierung von Sprache, Stil und Inhalt Muḥammad Quṭb's: Vorwort der Übersetzerin Amīna Saleh-Ronnweber von Quṭb's „Missverständnisse über den Islam“ (auf Arabisch erschienen 1958) ins Deutsche: Qutub, Muḥammad, Einwände gegen den Islam. Übertragung aus dem Arabischen von A. Saleh-Ronnweber, Korrekturen von T. Schaible, München 1994. Besonders deutlich diese Charakterisierung von Muḥammad Quṭb in seiner berühmtesten Schrift „Die Unwissenheit des 20. Jahrhunderts“. Einen Eindruck davon in Vorwort und Einleitung: Quṭb, Muḥammad, جاهلية القرن العشرين [Die Unwissenheit des 20. Jahrhunderts], Kairo 1992, 5-15.

197al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.7 [سید قطب قائد فکریا].

198al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.7 [سید قطب قائد فکریا].

199‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 1991, Kap. 9 [مما دار مع الشهيد].

1951 mit dem Gedankengang Saiyids. Wie dieser suchte Muḥammad einen Weg zwischen dem Materialismus und dem Spiritualismus, allerdings mit dem Fokus beider Pole in der europäischen Tradition. In der Gegenüberstellung von Sigmund Freud, den Muḥammad für die spirituelle Seite anführte, gegenüber Karl Marx, dem Vertreter des Materialismus, tendierte Muḥammad wie sein Bruder in den 40er Jahren stärker zur spirituellen Seite²⁰⁰. Natürlich konnte jedoch auch bei aller Sympathie für Freud erst der Islam in seiner „Doppelnatur“ beide Seiten des Menschen vereinigen, denn „die Tatsache des Lebens ist ein unteilbares Ganzes“²⁰¹. Trotz der inhaltlichen Parallelen sprach ein deutliches Argument gegen die Herkunft der „soliden Basis“ von Muḥammad und dessen Arbeiten zum europäischen Denken. In der Schrift aus dem Jahr 1951 kam die Begriffskomposition „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) und auch keine ähnlichen oder verwandten Variationen vor²⁰². Wenn diese Begrifflichkeit nun tatsächlich von Muḥammads intellektueller Auseinandersetzung mit europäischen Klassikern stammte, und der Begriff der „soliden Basis“ für beide Brüder so wichtig war, dann musste er doch auch kurz vor dem ersten Erscheinen der Begriffskomposition in Saiyid Quṭb Korankommentar von 1953 in Muḥammads bekannter Schrift von 1951 aufgetaucht sein. Da dem nun nicht so war, und es auch noch einige Zeit benötigte, bevor sich unsere Begrifflichkeit bei Muḥammad durchsetzte (dann allerdings deutlich), können wir uns wieder auf die Veröffentlichungen europäischer Klassiker in arabischen Übersetzungen von Seiten der Verlage im Vorfeld der 50er Jahre zuwenden.

Die Quṭb-Brüder kamen über das Studium Muḥammads nicht nur mit einer englischsprachigen Literatur in Berührung, sondern vor allem auch französische Aufklärer (auch in englischer Übersetzung) begegneten den beiden. Das französische Klima der Universität Kairo vor dem Hintergrund ihrer politisch motivierten Gründung als Projekt König Fu'āds gegen die britischen Kolonialherren sowie das traditionelle Interesse ägyptischer Intellektueller von Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī über Aḥmad Luṭfi Ḥulī al-Saiyid bis hin zu Quṭbs Mentor 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, die alle französische Literatur ins Arabische übersetzten, führten seit den 20er Jahren zu einem regelrechten Boom der französischen Aufklärer in Ägypten²⁰³. Vor allem ein Aufklärer hatte es den Ägyptern wohl angetan: Jean-Jaques Rousseau. In britischen Dokumenten ist von einem gefährlichen und weit verbreiteten „Rousseauismus“ (engl. „Rousseauism“) in Ägypten die Rede. Gefährlich war Rousseau für die Briten aufgrund seiner politischen Polemik gegen eine „Tyrannen“-Herrschaft, die sich in Ägypten natürlich gegen die britischen Kolonialherren richten konnte²⁰⁴. Neben der Sekundärliteratur seines Mentors al-

200Quṭb, Muḥammad 1988, 68: „Vielmehr ist die Wirtschaft selbst eine psychologische Frage“. Freuds „Das Ich und das Es“ in englischer Übersetzung („The ego and the id“) zitiert bei Quṭb, Muḥammad 1988, 27, 29, 37, 95, 102.

201Quṭb, Muḥammad 1988, 87 („Doppelnatur“), 240 („die Tatsache des Lebens in ein unteilbares Ganzes“). Insofern polemisierte Quṭb vor allem gegen Freuds Triebverständnis: Quṭb, Muḥammad 1988, 73f.

202Die Begriffe arab. „qā'ida“ und „ṣulba“ getrennt bei Muḥammad Quṭb: Quṭb, Muḥammad 1988, 5, 86, 105, 122, 163f., 230, 237.

203Reid 1990, 9-102. Der Bruder Aḥmad Šākirs, der Schriftsteller Maḥmūd Šākir, verfasste in den 30er Jahren eine literarische Arbeit, in der er die Verwestlichung des Lebens und Denkens kritisierte und dabei al-Ṭaḥṭāwīs zentrale Rolle herausstrich: Šākir, Maḥmūd Muḥammad, المتنبى, Kairo 1936 [Neudruck: Riyād 1977 in zwei Bänden], Kap. 1. Wahrscheinlich an das Buch Šākirs knüpfte auch die Kritik des Journalisten und Tanzīm-al-Ġihād-Historikers Hānī Sibā'ī an: Sibā'ī, Hānī, دور رفاعة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية [al-Ṭaḥṭāwīs Rolle bei der Sabotage der islamischen Identität], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_19952.html. Eine kurze Biographie zu Sibā'ī auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_1539.html. Eine weitere Rezeptionslinie französischer Literatur im Ägypten der 40er Jahre führte über eine französische surrealistische Gruppe um Georges Hénein: Beránek, O., The Surrealist Movement in Egypt in the 1930s and the 1940s, Archiv Orientální 73, 2005, 203-222.

204Angeblich war Ġamāl 'Abd al-Nāširs Spitzname unter seinen Freunden „Jenny“, angelehnt an Rousseaus Vornamen: Barlantī, 'Abd al-Ḥāmid, المشير وأنا [Der Marschall und ich], Kairo 1992, Kap. 6.24 [الخروج إلى أين], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=المشير_وأنا. Die Warnung vor dem „Rousseauismus“ in: Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 686. Für die Popularität Rousseaus in Ägypten sprach auch, dass der berühmte Schriftsteller Muḥammad Haikal Rousseau übersetzte: al-Risāla, vom 19.07.1943. Exemplarisch für die Konzentration auf

‘Aqqād in der Tradition al-Ṭaḥṭāwīs, der sich bereits mit Rousseaus politischen Ansichten auseinandersetzte²⁰⁵, lag eine weitere indirekte Kenntnisnahme Rousseaus von Seiten Saiyid Quṭb vor allem über die arabische Übersetzung von Will Durants monumentaler Weltgeschichte (engl. Originaltitel „The Story of Civilization“) nahe, die auch Muḥammad Quṭb des öfteren zitierte. Vor allem der Band Durants zu Rousseau war und ist in Ägypten sehr beliebt²⁰⁶. Auch wenn Rousseau bei Durant und in der ägyptischen Öffentlichkeit hauptsächlich als politischer Denker und weniger als Pädagoge auftrat, dürfte Quṭb mit den pädagogischen Thesen Rousseaus während seines Studiums an der „Dar al-Ulum“ (DMG „Dār al-‘Ulūm“) in Berührung gekommen sein²⁰⁷.

Im französischen Original von Rousseaus „Émile“ war auch eine mögliche Grundlage für eine arabische Übersetzung mit der Begrifflichkeit „qā‘ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“) vorhanden²⁰⁸. Im berühmten Abschnitt zur religiösen Bildung führte der Erzieher seinen Zögling Émile die Religion als „solide Basis“ (frz. „solide base“) des Wissens ein. Die Stellung des Adjektivs (hier: frz. „solide“) vor dem Subjekt (hier: frz. „base“) ist für die französische Grammatik einigermaßen außergewöhnlich. In solchen Fällen werden die Adjektive „in übertragener Bedeutung verwendet“²⁰⁹. Wir können folglich bereits grammatisch an der syntaktischen

das Politische in der Rousseau-Rezeption: al-Risāla, vom 03.09.1934.

205‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād erwies sich bereits in einem Artikel für die Zeitung Maḡallāt al-Bayān al-Barqūqī [مجلة البيان للبرقوقي], vom 16.04.1912 als Kenner der Pädagogik Rousseaus (alle Ausgaben der Zeitung auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مجلة_البيان_للبرقوقي). Weitere Artikel mit Bezug auf Rousseaus Pädagogik: Maḡallāt al-Muqtabas [مجلة المقتبس], vom 10.01.1908; Maḡallāt al-Bayān al-Barqūqī [مجلة البيان], vom 04.06.1913 (mit der Erwähnung eines kleinen übersetzten Auszugs aus „Émile“); al-Risāla, vom 20.11.1939; al-Risāla, vom 27.12.1943 (Zakariyā Ibrāhīm führt in diesem Artikel den „Émile“ in einer Liste von europäischen Büchern auf, die er für eine Übersetzung ins Arabische dringend empfahl).

206Will Durant Beliebtheit in Ägypten: Al-Ahram Weekly Online, vom 24-30.01.2002. Die ersten Übersetzungen der „blue books“ Durants ins Arabische gehen auf die 20er Jahre zurück. Muḥammad Quṭb über Will Durant: Quṭb, Muḥammad 1988, 197; Quṭb, Muḥammad, حول التاصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية [über die islamische Auslegung der Geschichte], Ġidda/ Kairo 1989, 4, 160; Quṭb, Muḥammad, منهج الفن الاسلامي [Islamischer Lehrplan], Kairo 1981, 463, 490, 517, 537; Quṭb, Muḥammad, قضية التنوير في العالم الإسلامي [Die Frage der Frauenbefreiung], Riyād 1999, 44f.; Quṭb, Muḥammad, واقعنا المعاصر [Zeitgenössische Realität], Kairo 1997 [ND von 1986], 238f; Quṭb, Muḥammad, مغالطات [Irrtümer], Kairo 2005/06, 14, 22, 24; Quṭb, Muḥammad, كيف نكتب التاريخ الاسلامي [Wie können wir islamische Geschichte schreiben], Kairo 1992, 25, 453, 555. Alle Seitenangaben beziehen sich auf die E-Book-Ausgaben auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_199.html. Die beiden Begriffsteile von „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) tauchen in der arabischen Übersetzung Durants an drei Stellen in mittelbarer Umgebung auf und zwar immer im Zusammenhang mit Architektur: Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 1: التراث الشرقي [engl. The Eastern Heritage], Beirut 1988, 268; Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 2: حياة اليونان [engl. The Life of Greece], Beirut 1988, 2029; Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 4: عصر الإيمان [engl. The Age of Faith], Beirut 1988, 587. Alle Seitenangaben beziehen sich auf die E-Book-Ausgabe, auf: <http://www.civilizationstory.com>.

207al-Bannā, Ḥasan, مذكرات الدعوة والداعية [Erinnerungen an die da‘wa und den Anruf], Kairo 1979, Kap. 24 [ذكريات تاريخ، ‘Abidīn, ‘Abd al-Ḥakīm, تاريخ الإخوان في محافظة الإسماعيلية [Die Geschichte der Muslimbruderschaft in der Provinz Ismailia], o.O. 2011, Kap. 6.4 [إقامة المدارس], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مذكرات_الدعوة_والداعية; ‘Abidīn, ‘Abd al-Ḥakīm, تاريخ الإخوان في محافظة الإسماعيلية [Die Geschichte der Muslimbruderschaft in der Provinz Ismailia], o.O. 2011, Kap. 6.4 [إقامة المدارس], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=محافظة_الإسماعيلية. Die Rousseau-Rezeption Sayyid Quṭb: Diab, M. H., سيد قطب. الخطاب والأيديولوجيا [Saiyid Quṭb. Diskurs und Ideologie], Kairo 2010, 115.

208Rousseau, Jean-Jaques, Émile, ou De l’éducation (1762), in: Jean-Jaques Rousseau, Oeuvres Complètes, Bd. 2, Paris 1911, 263, ebenso: 213 („fondés sur la raison seule, ils ont une base plus solide“). Interessant auch die Kombinationen von „solide“ mit „esprit“ (175), „fluid“ (205) und „raison“ (291, 327). Wir kommen auf diese Kombinationen noch zu sprechen. Die Möglichkeit der Kenntnisnahme von Rousseaus „Émile“ über eine englische Übersetzung war eher unwahrscheinlich, denn die englische Übersetzung von Rousseaus „Émile“ aus dem Jahr 1892 (Rousseau, Jean-Jaques, Emile. Translated by W.H. Payne, NY 1892) ist bis heute in keiner ägyptischen Bibliothek im Bestandskatalog aufgeführt. Es besteht natürlich auch die Möglichkeit einer fehlenden elektronischen Erfassung des Buches in ägyptischen Bibliotheken. Siehe dazu der internationale Bibliotheksbestand, auf: www.worldcat.org.

209Confais, J.-P., Grammaire Explicative. Schwerpunkte der französischen Grammatik für Leistungskurs und Stu-

Wortstellung von frz. „solide“ und „base“ erkennen, dass der Erzieher seinem Zögling Émile nicht von einer wortwörtlichen, sondern von einer metaphorisch zu verstehender „soliden Basis“ berichtete. Der Kontext legte nahe, in welchem Sinne die Metaphorik aufzufassen war, nämlich religiös und metaphysisch.

Kommen wir nun zum arabischen „Émile“. Die erste Übersetzung ins Arabische stammt aus dem Jahr 1956. Auch wenn dieses Datum nach dem ersten Erscheinen des Begriffs „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) in Quṭb's Koranlegung von 1953 lag, und damit eine Herkunft des Begriffs für Quṭb aus einer arabischen Übersetzung des „Émile“ unwahrscheinlich war, ist die Übersetzung 'Ādil Zu'aytars für frz. „solide base“ dennoch interessant: arab. „asās matīn“ (arab. „أساس متين“). Erstens, zwischen arab. „asās“ (dt. „Grundlage“) und „qā'ida“ stellte bereits Quṭb in seiner Ästhetik-Schrift eine enge formale und semantische Verknüpfung her (besonders deutlich: „هذه القاعدة الأساسية“²¹⁰). Zweitens, fällt natürlich die alternative Übersetzung für „solide“, nicht mit arab. „sulba“, sondern mit arab. „matīn“ auf. Dass diese alternative Übersetzung möglicherweise eine bewusste Entscheidung war, vielleicht sogar eine Vermeidung von arab. „sulba“ darstellte, lässt sich an der Übersetzung von René Descartes „Discours“ von 1930 verdeutlichen.

Descartes war unter ägyptischen Intellektuellen besonders beliebt, vor allem bei Rašīd Riḍā und 'Alī Ṭaṇṭāwī. Die Schriften dieser beiden islamisch orientierten Denker sowie deren Interesse für Descartes nahm Quṭb zur Kenntnis²¹¹. Interessant für unsere Suche nach dem Begriff „solide base“ und möglicher arabischer Übersetzungen ist zunächst inhaltlich vor allem der berühmte „Discours“ von Descartes, da hier im französischen Original eine regelrechte Theorie der Fundamentierung des Wissens, „so fest und so solide“ (frz. „si fermes et si solide“), erarbeitet wurde. Denn vertrat Descartes die Auffassung: „Die Fundamente sind nicht besonders fest“ („les fondaments n'en sont pas bien fermes“²¹²). Wie bereits angedeutet, stand statt des erwartbaren Begriffs arab. „sulba“ in der Übersetzung von 1930 (und 1968) ähnlich wie in der Rousseau-Übersetzung Ersatzformen wie das bereits erwähnte arab. „matāna“ (arab. „متانة“; Substantiv vom arab. Adjektiv „matīn“)²¹³. Dass es sich hier um bewusste Ersatzformen von arab. „sulba“ handelte, erkennt man an einer arabischen Übersetzung des „Discours“ aus dem Jahr 2008. Hier tritt uns arab. „sulba“ in einer interessanten Begriffskombination entgegen. Im dreizehnten Abschnitt des ersten Teils heißt es: arab. „صلب على أسس“. Drei Abschnitte zuvor tauchte der Begriff arab. „asās“ (dt. „Fundament“, „Grundlage“) in einer ähnlichen Wendung nochmals auf: „أسسها [...] من الصلابة و المتانة“²¹⁴. Erstens, arab. „sulba“ kam

dium, Ismaning 2008, 217.

210Rousseau, Jean-Jaques, إميل أو التربية [Émile oder die Erziehung], Kairo 1956, 215. Quṭb, Saiyid 1987, 190: „هذه“ القاعدة الأسس. Ähnliche Formulierungen, in denen die „Basis“ nochmals fundam. und abgesichert wurde, finden sich auch bei Aḥmad Šākīr: Šākīr, Aḥmad Muḥammad 2005, Bd. 1, 181; 1992, 84. Eine weitere interessante Übersetzung ist der häufig von Rousseau verwendete Begriff der „ignorance“ mit dem islamisch gefärbten Begriff „ġāhilīya“: Einige Belegstellen für arab. „ġāhilīya“ in der arabischen Übersetzung des „Émile“: Rousseau, Jean-Jaques 1956, 52, 63, 70, 73, 193. Auch in der arabischen Übersetzung der beliebten Biographie Rousseaus von Will Durant kommt diese Übersetzung vor: Durant, W./ Durant, A., قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 10: روسو والثورة [engl. The Age of Rousseau], Beirut 1988, 12.866, 13.177, 13.196 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <http://www.civilizationstory.com>]. Bereits in einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1912 wurde der „ġāhilīya“-Begriff im Kontext einer Besprechung der europäischen Aufklärungspädagogik vor allem Rousseaus verwendet: Mağallāt al-Bayān al-Barqūqī [مجلة البيان للبرقوقي], vom 15.05.1912.

211Quṭb polemisierte gegen Rašīd Riḍās Neigung zu Descartes: Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1588/ Anm 1.

212Descartes, René, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences/ Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen, Französisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Ostwald, Stuttgart 2009, 30, 18.

213Neben arab. „متانة“ traten noch arab. „قوتة“ (im Original: Abschnitt 10) und arab. „إقامة“ (Abschnitt 13) auf. Während arab. „قوتة“ mit einer starken militärischen Semantik verknüpft ist, kommt arab. „إقامة“ eher aus dem Kontext des Hausbaus.

214Descartes, René, مقال عن المنهج لاحكام العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم [Diskurs über die Methode. Um die Führung des Geistes zu schärfen und nach der Wahrheit in der Wissenschaft zu suchen], Kairo 1985, 171 (Abschnitt

in dieser rhetorischen Wendung (Synekdoche) als Alternative zu „maṭīn“ deutlich zum Vorschein. Zweitens, arab. „ṣulba“ trat in dieser neuen Übersetzung (2008) zwar auf, aber eine Kombination mit arab. „qā‘ida“ schien geradezu umgangen zu werden. Möglich wurde eine solche Vermeidung über die beiden Alternativen (zu „ṣulba“: arab. „matāna“; und von arab. „qā‘ida“: arab. „asās“). Aus dieser Kombination von „qā‘ida“/ „asās“ und „ṣulba“/ „maṭīna“ in der arabischen Übersetzung von 2008 sowie aus der Auslassung von arab. „ṣulba“ in den älteren Übersetzungen von 1930 (und 1968) ergibt sich der Verdacht, die Form „qā‘ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“) sollte bewusst vermieden werden.

Folgende Schlussfolgerungen lassen sich aus der Untersuchung der arabischen Übersetzungen von Rousseau und Descartes Wendung der „soliden Basis“ ziehen: Erstens, zunächst unterstreicht die arabische Übersetzung unsere These, bei arab. „asās maṭīn“ handelte es sich um eine europäisch verträgliche Version der Idee einer „soliden Basis“ im Wissen, die sich vor allem auf die europäische Aufklärung bezog²¹⁵. Zweitens, lässt sich daraus die These ableiten, dass der europäisch verträglichen Variante möglicherweise einer unverträglichen Variante aus der muslimischen Tradition, eben „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“), gegenüberstand. Dagegen spricht jedoch drittens unsere bisherigen Ausführungen zur unproblematischen Mischung europäischer Einflüsse mit der muslimischen Tradition, die sich linguistisch über die Übersetzung europäischer Klassiker mit Begrifflichkeiten aus eben dieser muslimischen Tradition manifestierte. Es schien dennoch, wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, dass ein Sprecher des Arabischen im 20. Jahrhundert mit der Wendung „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) ein Problem hatte. Damit kommen wir zu viertens. Eine Alternative besteht darin, die Probleme mit der Begrifflichkeit nicht so sehr auf der arabisch-muslimischen Seite zu suchen, sondern auf der europäischen Seite. Folgen wir zunächst einmal dieser These und setzen unsere Suche nach einem Problem mit der „soliden Basis“ im Wissen dort fort, wo wir sie unterbrochen haben, bei Descartes.

Möglicherweise bereitete bereits die Begriffskombination der „soliden Basis“ auch in Europa inhaltlich betrachtet Probleme, zumindest legte das eine Bemerkung des Pädagogen Johann Friedrich Herbart nahe, den Quṭb von seiner Studienzeit an der pädagogischen Hochschule her kannte. Eine solche Basis des Wissens war zwar gemäß Herbart „solide“, aber auch zugleich „schwebendes Fundament, schwebend getragen, ein unauslöschliches Wohl- oder Missgefühl [...], das über alle Vorempfindung sei“²¹⁶. Die Bemerkung legte nahe, dass die Solidität gar nicht so sicher war. Die „Basis“ des Wissens stand somit auf dem Spiel. Woher kamen nun diese Vorbehalte gegenüber einer „soliden Basis“ im Wissen, gegen die wie kaum ein anderer Herbarts Vorgänger in Königsberg, Immanuel Kant, bekanntlich ins Feld zog²¹⁷? Einen weiteren Hinweis gibt uns nochmals Descartes. In dessen zweiter bekannter Schrift (frz. „Règles pour la direction de l’esprit“), für die sich besonders Saiyid Quṭbs Studienkollege an der „Dar al-Ulum“ (DMG „Dār al-‘Ulūm“), ‘Alī Ṭaṇṭāwī, als Vorbild für eine methodische

10), 173 (Abschnitt 13); Descartes, René, مقال عن المنهج, Beirut 1968, 116 (Abschnitt 10), 117 (Abschnitt 13); Descartes, René, حديث الطريقة [Diskurs über die Methode], Beirut 2008, 57 (Abschnitt 10), 62 (Abschnitt 13).

215 Ein Beleg für diese These ist die häufige Verwendung der „soliden Basis“ in Form von arab. „asās maṭīn“ von Seiten der europäisch geprägten ägyptischen Schriftsteller Ṭāhā Ḥusain und Naḡīb Maḥfūz: Maḥfūz, Naḡīb, حول الثقافة والتعليم [Über Kultur und Bildung], Kairo 1990, 125, 133; Maḥfūz, Naḡīb, المؤلفات الكاملة [Alle Werke], Beirut 1990, Bd. 3, 160; Bd. 4, 802; Bd. 5, 645; Maḥfūz, Naḡīb, الأعمال الكاملة نحيب محفوظ [Komplette Werke Naḡīb Maḥfūz], Kairo 2006, Bd. 3, 824; Bd. 6, 61; Bd. 7, 467; Ḥusain, Ṭāhā, لم يكتمل لطفه حسين [Die Demokratie veröffentlichte ein Buch von Dr. Ṭāhā Ḥusain nicht], Gaza 2008, 125, 181; Ḥusain, Ṭāhā, المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسي [Alle Werke des Autors Ṭāhā Ḥusain], Beirut 1973, 236, 250; Bd. 9, 66, 86; Bd. 11, 45.

216 Herbart, Johann Friedrich, Sämtliche Werke, hg. von G. Hartenstein, Bd. 10: Schriften zur Pädagogik, Erster Theil, Leipzig 1851, 138f.

217 Die „menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament wohl beschaffen sein möchte“ (Kant, Immanuel, Sämtliche Werke, Stuttgart 2000, Bd. 2, 292. Ebenso: Kant, Immanuel Kant 2000, Bd. 1, 50, 309; Bd. 2, 177; Bd. 3, 78; Bd. 5, 199, 359, 365, 546/ Anm. 28).

Absicherung des Glaubens über „Regeln“ (DMG „qawā‘ida“: Pluralform von arab. „qā‘ida“) interessierte, führte Descartes die frz. „base solide“ im Zusammenhang mit der geometrischen Konstruktion von Dreiecken ein²¹⁸. Die syntaktische Wortstellung legt nahe, dass Descartes hier nicht von einer metaphorisch, d.h. religiösen oder metaphysischen, „soliden Basis“ sprach. War ihm möglicherweise die metaphorische Bedeutungsvariante zu unsicher? Sicherte er sein Wissensfundament in der „harten“ Wissenschaft der Geometrie dadurch ab, dass er einen Unterschied zwischen einem semantischen Bereich der Metaphorik und einem wortwörtlichen Bereich unterband? Doch ein „close reading“ (im Sinne von Derridas „Dekonstruktion“) des Kontextes verrät Descartes’ ganz unsichere Grundlagen für die Formel. Vor dem Hintergrund der dargestellten Unsicherheit mit der Begrifflichkeit erstaunt uns nun nicht mehr, dass trotz aller Bekundung der Festigkeit und Sicherheit für die Grundlinie des Dreiecks, diese „solide Basis“ (frz. „base solide“) an einer Stelle in Descartes’ „Règles“ in Kombination mit recht schwankenden und unsicheren Begrifflichkeiten wie der „Willkür“ oder der „Erfindung“ auftrat²¹⁹.

Wenn nun nicht nur Descartes, sondern auch Rousseau, Kant und Herbart trotz ihres gegenteiligen Bestrebens von unsicheren Grundlagen im Wissen im Zusammenhang mit unserer Begrifflichkeit der „soliden Basis“ ausgingen, dann lag es natürlich nahe, dass nicht unbedingt der älteste in dieser Autorenreihe (Descartes) der (Er-)Finder des Problems war. Schließlich bot der geometrisierende Descartes wohl trotz seiner mathematischen Bemühungen kein letztgültige, solide Fundamentierung des Wissens an, so dass ihm seine Nachfolger in dieser Hinsicht ohne Probleme folgten. Fragen wir deshalb nach den Quellen Descartes’ für diese angedeutete Problematisierung des Begriffs der „soliden Basis“ im Kontext einer geometrischen Konstruktion von Dreiecken. Bei Descartes selbst bekommen wir zunächst keine Auskunft, schließlich sah sich doch der Franzose mit aller Unbescheidenheit bekanntlich als das Erfindergenie der Grundlage allen Wissens an²²⁰. Jedoch stoßen wir, beginnend bei Descartes’ Diskussionspartnern Leibniz und Spinoza, auf eine Verwendung unserer Begrifflichkeit bei allen europäischen Gelehrten seit der Spätantike²²¹. In diesem Netzwerk

218al-Ṭaṭāwī, ‘Alī, تعريف عام بدين الإسلام [Allgemeine Definition der Religion des Islam], Damaskus 1402 [entspricht: 1982] [ND: Amman 1969], 28, 32-47 (die acht Regeln), 73 (arab. „قواعد الإيمان“). Einige Schriften Ṭaṭāwīs auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36193.html (Die Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf der Internetseite Maqdisīs). Bereits im Titel: Descartes, René, قواعد لتوجيه الفكر [Regeln zur Führung der Gedanken], Tunis 2001. Die französische Version erschien 1824 („Règles pour la direction de l’esprit“, in: Descartes, René, Oeuvres de Desartes, Bd. 11, hg. von V. Cousin, Paris 1824) als Übersetzung (von Victor Cousin) des ursprünglich auf Latein verfassten Textes von 1628 (Descartes, René, Regulae ad directionem ingenii, hg. von A. Buchenau, Leipzig 1907). In dieser Schrift wurde auch die Austauschbarkeit von „fundamentum“ und „basis“ deutlich: „basim et fundamentum“: Descartes, René 1907, 61 [Regula XVIII, Abschnitt 3].

219Descartes, René 1824, 314; 1907, 57 [Règle, Regula XVI]: lat. „fingi“, „lat. „libitum“, frz. „arbitrairement“. Demgemäß wollte Descartes das Problem des Anfangs, sprich: der ersten „soliden Basis“-Linie, wie Gott „per unicam notam“ lösen: Jones, M. L., Descartes’s Geometry as Spiritual Exercise, Critical Inquiry 28/ 1, 2001, 40-71, hier 60; Gillespie, M.A., The Theological Origins of Modernity, Chicago/ London 2008, 191f.

220Auf die Sekundärliteratur ist für diese Begriffe kein Verlass. Selbst das historische Wörterbuch der Philosophie erwähnt zum Begriff „Basis“ lediglich Karl Marx und belässt die restliche Begriffsgeschichte vor dem 19. Jahrhundert bei einer allgemeinen Andeutung zur Herkunft aus der Architektur. Die Artikel „Haus“, „Fundamentierung“, „Solidität“, „Überbau/ Basis“: Ritter, J. u.a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972, Bd. 2, 1136; 1974, Bd. 3, 1007-1020; 1995, Bd. 9, 1017; 2001, Bd. 11, 4-7.

221Leibniz, G. W., Philosophische Schriften, Bd. 4, 1677-1690, Teil A, hg. von Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin 1999, 2285: „fundamentum habent in natura et divinam quandam allegoriam continent, ut simul et signa sint“; Leibniz, G. W., Quid sit Idea (1678), in: Philosophische Schriften, hg. von H. Her-ring, Bd. 4, Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft, Darmstadt 2013, 62, 64: „solidum [...] fundamentum habere in natura“; Spinoza, Baruch de, Tractatus Theologico-Politicus/ Theologisch-Politischer Traktat, in: Spinoza, Baruch, Opera/ Werke, Lateinisch und deutsch, Bd. 1, hg. von G. Gawlick/ F. Niewöhner, Darmstadt 2008, 458, 460: „firma fundamenta“; Bacon, Francis, The Works of Francis Bacon. Baron of Verulam, Siscount St. Alban and Lord High Chancellor of England, Bd. 7, London 1826, 190: „fundamentum habent in natura solidum“; Keppleri, Ioannis [Kepler, Johan-

geben uns schließlich zwei geometrisch geschulte Astronomen Auskunft über ihre Quelle. Nikolaus Kopernikus und Johannes Kepler erwähnten „Euclidis“ sowie einen Kommentar zu „Euclidis“ von einem „Proclus Diadochus“²²². Suchen wir zuerst im Original bevor wir uns dem Kommentator „Proclus Diadochus“ zuwenden. Tatsächlich finden wir in der berühmten Schrift Euklids, „Elemente“ (gr. „Στοιχεῖα“), die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ sehr prominent ab dem elften Buch im Kontext von Dreieckskonstruktionen vor.

Daraus ergibt sich eine sehr tiefgreifende Frage: Stammte die Begriffskomposition der „soliden Basis“ bei Saiyid Qutb sowie ihr problematischer Gehalt, der den Europäern bis in die Neuzeit hinein deutliche Schwierigkeiten bereitet hatte, aus einer arabischen Übersetzung Euklids und geriet von diesem einflussreichen Mathematiker aus in ein allgemeines (und problematisches) Bewusstsein der Sprecher des Arabischen? Wenn wir diese Spur weiter verfolgen wollen, dann wird eine Untersuchung der „Graeco-Arabica“, d.h. der arabischen Übersetzungsbewegung im 8. und 9. Jahrhundert unumgänglich.

8) „Elemente“: Bilder gegen Zahlen, oder: Fantasie gegen Vernunft

Die Rekonstruktion der Übersetzungen Euklids aus dem Griechischen ins Arabische, und von hier ins Lateinische oder direkt vom Griechischen ins Lateinische kommentierte Menso Folkerts folgendermaßen: „Unglücklicherweise ist die Überlieferung sehr kompliziert und zum Teil immer noch unbekannt“²²³. Vereinfacht man die komplexe Überlieferungssituation, dann lassen sich grob zwei Traditionsstränge unterscheiden. Die erste Tradition im Rahmen der „Arabico-Latinus“, sprich einer Übersetzung Euklids vom Arabischen ins Lateinische und eine zweite Tradition im Rahmen der „Graeco-Latinus“, folglich Übersetzungen vom Griechischen ins Lateinische. Für die erste Tradition ziehen wir Adelards erste von drei Versionen der Übersetzung Euklids um 1130 in der ersten lateinischen Edition von 1482 heran, für die zweite ein Anonymus aus Sizilien aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts²²⁴. Adelard ist für uns interessant, da seine erste lateinische Version noch viele Arabismen enthielt. Ebenso finden wir beim Anonymus viele Begriffe aus seiner Übersetzungsgrundlage, dem Griechischen²²⁵. Gleich im ersten Buch Euklids stoßen wir auf einen Arabismus bei Adelard: „alkaida“ (arab. „al-

nes], *Hamonices Mundi*, Lincii Austriae [Linz] 1619, Liber I, 2, 24, 42f; Liber II, 52; Liber III, 57; Liber IV., 107 (statt „fundamentum“ trat bei Kepler auch oft der Begriff „regula“ auf. z.B. Liber II, 48); Sancti Bernhardi, Abbatis Primi Clarae-Vallensis, *Opera Omnia* I, hg. von J.-P. Migne, Paris 1859, 975f.: „veritatis nimirum solido earens fundamento“; Aquinatis, S. Thomae [Thomas von Aquin], *Questiones Disputatae et Questiones Duodecim Quodlibetales*, Bd. 4, De Veritate 2, London 1900, 206: „quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii“ (lat. „fundamentum“ oft in Verbindung mit lat. „fide“, lat. „substantia“ und lat. „spiritus“); Silvestri II, Pontificis Romani, Aimoini Floriacensis monachi, Sancti Abbonis, Abbatis Floriacensis, Thietmari Merseburgensis Episcopi, *Opera Omnia* I, hg. von J.-P. Migne, Paris 1853, 94ff., 107f.; Sancti Gregorii Papaei Cognomento Magni, *Opera Omnia* II, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857, 457f.: „Super quo bases illius solidatae sunt? [...] solida basis non est, quia dum fundamento non innititur“; Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi, *Opera Omnia* V, hg. von J.-P. Migne, Paris 1862, 91f.: „religionis solidum fundamentum“; Boethii, Anicii Manlii Roquati Severini, *De Institutione Arithmetica*, Libri Duo. *De Institutione Musica*, Libri Quinque, hg. von Godofredus Friedlein, Lipsiae [Leipzig] 1867, Liber Secundus, Caput IV und Caput XXI.

222Keppleri, Ioannis [Kepler, Johannes] 1619, 1-5; Copernicito, Nicolai [Kopernikus, Nikolaus], *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, Basiliae [Basel] 1543, 12, 21-26, 165.

223Folkerts, M., *The Development of Mathematics in Medieval Europe. The Arabs, Euclid, Tefiomontanus*, Aldershot 2006, 104.

224Euclides, *Precarissimus liber elementorum Euclidis per spicacissimi*. In artem Geometrie incipit quam foelicissime. *Elementa geometriae*. Adelardus Bathenesis, hg. von Johannes Campanus, Vicentiae [Vicenza] 1491 [Nachdruck von 1482]. Zu dieser Edition von 1482: Heiberg, J.L., *Literaturgeschichtliche Studien Über Euklid*, London 1882, 24. Busard, H.L.L., *The Mediaeval Latin Translation of Euclid's Elements Made Directly from the Greek*, Stuttgart 1987.

225Busard, H.L.L., *The First Latin Translation of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Adelard of Bath*, Wettern 1983, 5; Murdoch, J.E., *Euclides Graeco-Latinus. A Hitherto Unknown Medieval Latin Translation of the Elements Made Directly from the Greek*, *Harvard Studies in Classical Philology* 71, 1966, 249-302.

qā'ida“) stand innerhalb eines Satzes neben der griechisch-lateinischen Übersetzung „basim“²²⁶. Die Textstelle stellte kein Einzelfall dar, sondern der Arabismus „alkaida“ häufte sich bei Adelard. Die Austauschbarkeit zwischen „basis“ und „alkaida“ verdeutlichte folglich auch die formale Entsprechung der beiden Begrifflichkeiten.

Kommen wir nun zum zweiten Bestandteil unseres Begriffs: lat. „solid-“. Während wir in Bezug auf lat. „fundamentum“ die griechische Entsprechung „basis“ (gr. „βάσις“) bereits bei Descartes vorliegen haben, müssen wir für lat. „solid-“ vor einer Analyse der arabisch-lateinischen Übersetzung erst einmal die griechische Entsprechung finden. Dazu vergleichen wir die lateinische Übersetzung des Anonymus mit dem griechischen Text²²⁷. Im siebten Buch wies Euklid im Rahmen der Zahlentheorie auf die Raumgeometrie ab Buch elf voraus. Er definierte das Produkt der Multiplikation dreier Zahlen miteinander als gr. „στερεος“ (gr. Transliteration: „stereos“). Interessant ist nun die Übersetzung des „Anonymus“. Er beließ es beim griechischen Begriff, nahm lediglich eine Transliteration von der griechischen in die lateinische Schrift vor: „stereos“. Diese „Übersetzung“ war kein Versehen, sondern setzte sich auch im achten Buch fort²²⁸. Aus den Graezismen des Anonymus können wir folglich auf die formale Entsprechung zwischen lat. „solid-“ und griechisch „στερε-“ (gr. Trans. „stere-“) schließen.

Bleibt noch die Frage, wie griechisch „στερε-“ bzw. lateinisch „solid-“ ins Arabische übersetzt wurde und ob auch in diesem Falle ähnliche Begriffsverwirrungen (Arabismen, Graezismen) auftraten. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die beiden Übersetzungslinien ins Lateinische verlassen und von England (Arabico-Latinus) bzw. Sizilien (Graeco-Latinus) nach Bagdad gehen, denn hier war im 8. und 9. Jahrhundert die Übersetzungsbewegung der „Graeco-Arabica“ beheimatet. Wenden wir uns den Büchern XI-XII in Euklids „Elementen“ zur Raumgeometrie zu, denn hier trat gr. „στερε-“ gehäuft auf. Der griechische Text setzt gleich zu Beginn von Buch XI mit einer Definition von gr. „Στερεον“ ein, der Substantivierung des gr. Adjektivs „στερε-“. Über die Definition („Länge, Breite und Tiefe“) ist eine Übersetzung ins Deutsche als „dreidimensionaler Körper“ möglich. Der lateinische Text des Anonymus vermerkte für gr. „Στερεον“ an dieser Stelle den lat. Begriff „Solidum“ und nicht die Transliteration des griechischen Ausgangswortes (wie oben beschrieben). Die Substantivierung bereitete dem Anonymus wohl keine größeren Schwierigkeiten.

Da die Bücher XI-XII der „Elemente“ Euklids vom arabischen Kommentator Abū'l-'Abbās al-Faḍl bin Ḥātim al-Nayrīzī (lat. Anaritius, 856-922) („Codex Leidensis 399“) nicht überliefert sind, müssen wir bei unserer Suche nach einer arabischen Entsprechung von gr. „στερε-“ auf eine arabische Übersetzung zurückgreifen, die im Gegensatz zum Nayrizi-Kommentar keine moderne Edition erfuhr²²⁹. Der Gelehrte Abū Ġā'far Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr ad-Dīn

226Eukl., Buch I, Prop. 5: „Dico quia angulus ABG supra basim sicut alter angulus AGB qui et ipse suber basim sedet. Eodem quoque modo angulus GBD sub alkaida sicut angulus BGH sub eadem“. Weitere Beispiele für den Arabismus „alkaida“ allein im ersten Buch mit insgesamt 33 Fällen: Prop. 5; Buch I, Prop. 8, Prop. 9, Prop. 10, Prop. 23, Prop. 24, Prop. 25, Prop. 26, Prop. 35, Prop. 40, Prop. 44. Euklids griechisches Original sowie einige Übersetzungen ins Lateinische und Arabische sind im Rahmen eines Projekts der Universität Oslo einsehbar auf: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=67>. Der griechische Euklid auch auf: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Euc.+1&redirect=true>. Zum Arabismus „alkaida“ in der arabischen Euklid-Übersetzung: Sezgin, F., *Euclid in the Arabic Tradition. Text and Studies*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997, 248.

227Erhalten sind uns heute zwei griechische Versionen von Euklids „Elemente“ („Στοιχεῖα“, arab. „كتاب أصول“): die eine aus dem vierten Jahrhundert n. Chr., die andere wahrscheinlich aus dem Byzanz des 9. Jahrhunderts. Die zweite Version wurde allerdings erst Anfang des 19. Jahrhunderts im Vatikan von Francois Peyrard entdeckt („Vaticanus graecus 190“) und vom dänischen Philologen Johan Ludvig Heiberg („Heiberg Manuskript“) Ende des 19. Jahrhunderts ediert. Hier verwenden wir die Heuberg-Edition.

228Eukl., Buch VII, Def. 17 und Prop. 19. Weitere Beispiele für die Verwendung der Transliteration „stere-“ aus dem Griechischen beim Anonymus: Eukl. Buch VIII, Prop. 19, 21 u.a.. Adelard verwendete in seiner lateinischen Übersetzung ohne die Graezismen des „Anonymus“ durchgängig das lat. Adjektiv „solid-“.

229al-Nayrīzī, al-Faḍl b. Ḥātim, *كتاب الاصول لافليدس*, Codex Leidensis 399. *Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschdschadschii cum commentariis Narizii*, hg. von R. O. Besthorn/ J. L. Heiberg, Copenhagen 1897 [Bd.

al-Ṭūsī gab im 13. Jahrhundert eine arabische Übersetzung Euklids heraus, die vom syrischen Christen und „Šaiḥ der Übersetzer“ höchstpersönlich, Ḥunain ibn Iṣḥāq (809-873) angefertigt wurde. Diese Version korrigierte der Mathematiker Ṭābit ibn Qurra (826-901) auf der Basis weiterer griechischer Manuskripte²³⁰. Entweder ibn Iṣḥāq oder Ṭābit ibn Qurra verwendete für gr. „στερεον“ einen Begriff, der auf die Wurzel „ḡ-s-m“ („ج-س-م“) zurückgeht²³¹. Diese Übersetzung ist auffällig, da die Wurzel wohl nicht aus dem Arabischen stammte, sondern aus dem Persischen (pers. „الجسم“, DMG „al-ḡasuma“. Adjektive: „جسامه“, DMG „ḡasāma“ und „مجسم“, DMG „muḡassam“)²³². Auch diese Übersetzung war kein Einzelfall. Gehen wir in Buch XII, wo wir mit gr. „στερεα βάσις“ und lat. „solida basis“ unserer Begrifflichkeit in einer griechischen und lateinischen Version finden, dann könnte man an dieser Stelle „qā'ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“) erwarten. Jedoch auch hier tauchte wieder das persische Adjektiv neben arab. „qā'ida“ auf: „qā'ida muḡassam“ (arab. „قاعدة مجسم“)²³³.

Sowohl al-Nayrīzī als auch al-Ṭūsī waren Perser, so dass diese Vermittler der beiden arabischen Versionen (al-Ḥāḡḡaj und Iṣḥāq-Ṭābit) als mögliche „Manipulatoren“ eines ursprünglich arabischen Wortes (arab. „ṣulba“) in Frage kamen. Aber auch die Verwendung des persischen Begriffs in den beiden Ur-Versionen von al-Ḥāḡḡaj und Ḥunain ibn Iṣḥāq war im Umfeld und unter dem Einfluss einer zum Islam übergetretenen zoroastrischen Gelehrsamkeit möglich²³⁴. Gehen wir nun von der These aus, die Übersetzung Ṭābit ibn Qurras war kein Zufall, sondern es gab inhaltliche Probleme mit dem Begriff arab. „ṣulba“. Eine solche These ergibt sich nicht nur aus einer persischen statt einer arabischen Übersetzung, sondern aus den dargestellten Schwierigkeiten aller Übersetzer (Graezisten, Arabisten) mit den griechischen und Arabischen Begrifflichkeiten zur „soliden Basis“. Aus dieser These ergibt sich die Frage, ob die Probleme vor allem mit arab. „ṣulba“ (aber auch mit arab. „qā'ida“) schon bereits die griechische Vorlage (sprich: „στερε-“) betrafen und sich im Rahmen der Graeco-Arabica auf arab. „ṣulba“ (und arab. „qā'ida“) übertrugen? Beginnen wir unsere Suche nach einem möglichen Problem mit der Verwendung des griechischen Begriffs in mathematischen Schriften aus dem Übergangsfeld zwischen griechischer und persisch-arabischer Gelehrsamkeit.

Tatsächlich werden wir hier fündig. Zwar verwendeten alle bedeutenden griechischen

1], 1900 [Bd. 2], 1905 [Bd. 3]. Erste Edition: al-Ṭūsī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr ad-Dīn, كتاب تحرير أصول لأقليدس. Euclidis Elementorum geometricorum libri tredecim. Extraditione doctissimi Nasiridini Tusini nunc primum Arabice impressi, Romae 1594; zweite Edition: al-Ṭūsī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr ad-Dīn, هذا كتاب اقليدس [Dies ist ein Buch von Euklid], Istanbul 1216 [1801/02]. Die beiden Dokumente und weitere seltene arabische Dokumente und Schriften im Original einsehbar auf: [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13079270\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13079270$1i). Die Überlieferungsgeschichte der Bücher I-IV des al-Nayrīzī-Kommentars: Bello, A.L., The Commentary of al-Nayrizi on Books II-IV of Euclid's Elements of Geometry. With a Translation of That Portion of Book I Missing from MS Leiden Or. 399.1 but Present in the Newly Discovered Qom Manuscript Edited by Rüdiger Arnzen, Leiden/ Boston 2009, xiii-xxvii.

230Das komplexe Zusammenspiel der beiden Versionen („Group A“ = al-Ḥāḡḡaj-Linie, „Group B“ = „Iṣḥāq-Ṭābit“-Linie) bei De Young, G. The Arabic Textual Tradition of Euclid's Elements, Historia Mathematica XI, 1984, 147-160, hier: 152; Brentjes, S., The Relevance on Non-Primary Sources for the Revocery of the Primary Transmission of Eucklid's Elements into Arabic, in: Ragep, F.J. u.a. (Hg.), Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Sciences held at the University of Oklahoma, Leiden 1996, 201-225, hier: 205.

231Eukl., Buch XI, Def. 1: al-Ṭūsī 1594, 326; al-Ṭūsī 1801/02, 168.

232Es handelt sich wohl um einen neupersischen Ausdruck, denn im mittelpersischen manichäischen Text-Korpus ist der Begriff nicht zu finden: Durkin-Meisterernst, D., Dictionary of Manichaeic Texts, Bd. 3, Texts from Central Asia and China hg. von N. Sims-Williams, Teil 1: Dictionary of Manichaeic Middle Persian and Parthian, Tunhout 2004, 197-201. Übersetzung: Palmer, E.H., A Concise Dictionary of the Persian Language, London 1876, 169f; Wollasteon, A. N., English-Persian Dictionary. Compiled from Original Sources, London 1882, 86; Steingass, F. J., A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met with Persian literature, London 1892, 363.

233Eukl., Buch XII, Prop. 4: al-Ṭūsī 1594, 372; al-Ṭūsī 1801/02, 186f.

234Bosworth, C.E., The Persian Impact on Arabic Literature, in: Beeston, A.F.L. u.a. (Hg.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, 483-496.

Mathematiker seit Euklid den Begriff gr. „στερε-“ im Zusammenhang mit Dreieckskonstruktionen und geometrischen Körpern²³⁵. Doch gerade in der Spätantike treffen wir auf eine mathematische Kontroverse, innerhalb derer dieser Begriff (ebenso die „Basis“) eine nicht geringe Rolle spielte. Im Zentrum dieser Kontroverse stand der bereits erwähnte Proklos Diadochos, der Vorsteher der philosophischen Abteilung der Akademie in Athen und sein Interesse für Euklid. Grund für die Kontroverse war wohl ein Konflikt Proklos' um die Nachfolge im Amt des Scholarchen mit einem Rivalen namens Domninus. Gemäß dem Proklos-Schüler Damascius war dieser heute nahezu unbekanntes Domninus ein mathematisches Glanzlicht, weshalb auch er als Nachfolger im höchsten Amt der athenischen Akademie und Proklos wohl nur als Ersatzmann vorgesehen war²³⁶. Gegen ein mathematisches Glanzlicht half nur eine Neuausrichtung der Mathematik. Gegen die Tradition der Arithmetik (Zahlentheorie) an der Akademie (der auch Domninus folgte) brachte Proklos deshalb die Geometrie des großen Mathematikers Euklid in Stellung²³⁷. In seinem Kommentar zu Euklid polemisierte er im Vorwort sehr deutlich gegen Domninus und die Arithmetik. Diese war demgemäß viel zu abstrakt, räumte der Vernunft einen zu hohen Stellenwert ein und vernachlässigte damit die fantasiebegabte Seele, die nicht abstrakte Zahlen, sondern anschauliche Bilder produzierte. Mathematisch ließe sich dieser imaginative Bilderproduzent in der Seele mit Hilfe der Geometrie beschreiben. Diese war deshalb der Arithmetik gemäß Proklos nicht untergeordnet, sondern umfasste einen eigenen Seins-Bereich (gr. „γεωμετρικὴν ὑπόστασιν“²³⁸).

Um nicht den Anschein zu erwecken, mit seinen Ausführungen nicht nur gegen die

235Alexandrien, Pappus von, Die Sammlung des Pappus von Alexandrien. Siebentes und achtes Buch, hg. C.I. Gerhardt, Halle 1871, 28; Alexandrini, Pappi, Collectionis quae subersunt, Bd. 3/ 1, hg. von F. Hultsch, Berolini [Berlin] 1878, 270 [Buch IV, 36]; Geraseni Phytagorei, Nicomachi [Nikomachus von Geres], Introductionis Arithmeticae Libri II, hg. von R. Hoche, Lipsiae [Leipzig] 1866, 99ff. [Buch 2, XIII]; Alexandrien, Heron von, Codex Constantinopolitanus Palath. Veterris No. 1, hg. von E.M. Bruins, Bd. 2, Leiden 1964, 138 [Metrica, Kap. 3, XX]; Perge, Apollonios von, Pollonius of Perga's Conica. Text, Context, Subtext, hg. von M.N. Fried/ S. Unguru, Leiden/ Boston/ Köln 2001, 269; Archimedes, Apanta archaion keimenon, metaphrasis, scholia, Bd. 2, hg. von E. S. Stamatos/ K. G. Triantaphyllopoklos, Athen 1973, 171, 460.

236Damascius, The Philosophical History. [Greek] Text with Translation and Notes by P. Athanasiadi, Athens 1999, 222f; Marini, Vita Procli. Graece et Latine, hg. von I.F. Boissonade, Lipsiae [Leipzig] 1814, 20 (Kap. 26). Bezeichnung für Dominus: gr. „φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ“, dt. „Philosoph und Nachfolger Dominus“. Der Integrationsmodus „Karriere“ in einer Organisation: Luhmann, N., Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2011, 101-107. Die „Institution“ in der Antike: Baecker, D., Epochen der Organisation, in: Baecker, D., Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007, 40-43.

237Brown, P., The Manual of Domninus, The Harvard Review of Philosophy VIII, 2000, 82-100, hier: 93 (Abschnitte 63-65). Die Klassentheorie Domninus' konnte als Antwort auf Iamblichos' nicht eindeutiger Einschätzung der Zahl „drei“ gelesen werden: Iamblichus, The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblichus, translated from the Greek by R. Waterfield, Michigan 1988, 38f., 49ff. Eine ähnliche Klassentheorie der Zahlen formulierte im 20. Jahrhundert Russel und Whitehead: Whitehead, A.N./ Russel, B., Principia Mathematica, Bd. 1, Cambridge 1963, 187-199, 216-227. Die mathematische Tradition der Akademie: Brown 2000, 94; O'Meara, D.J., Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford/ NY 1989, 156-177; Slaveva-Griffin, S., Plotinus on Number, Oxford/ NY 2009, 112-125; Brisson, L., Chapter 18 of the De communi mathematica scientia. Translation and Commentary, in: Afonasin, E. u.a. (Hg.), Iamblichus and the Foundations of Late Platonism, Leiden/ Boston 2012, 37-51, hier: 42.

238Diadochos, Proclus, In Platonis Timaeum Commentaria, hg. von E. Diehl, Bd. 2, Lipsiae [Leipzig] 1905, 20f., 153. Proklos' Abgrenzung von Domninus und der Arithmetik: Diadochi, Procli, In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii, hg. von G. Friedlein, Lipsiae [Leipzig] 1873, 60 (gegen Domninus' Klasse der „selbstreferentiellen Zahlen“: „ἀριθμῶν οἱ αὐτοκίνετοι“); 98, 136, 148f., 155 (partnerschaftliches Verhältnis von Geometrie und Arithmetik: „πατρικὴ μονάς“); 14, 47, 84 (gegen eine Hierarchie); 16f. (der Vorrang der Seele: „πάντα ἄρα τὰ μαθηματικὰ πρῶτόν ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ“); 52, 55, 75, 285, 301 (die Bedeutung von „Bildern“, gr. „εἰκόνα“). Hatte der „transkulturelle“ Streit zwischen „Ikonodulen“ und „Ikonoklasten“ (Enderwitz, S., „The 99“: Islamic Superheroes. A New Species, in: Herren-Oesch, M. u.a. (Hg.), Transcultural Research. Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context, Heidelberg 2011, 83-96, hier: 83) hier seinen „Ursprung“?

mathematische Tradition der Akademie, sondern auch gegen die „goldene Kette“ der philosophischen Tradition zu verstoßen, rechtfertigte Proklos in einem umfangreichen Kommentar zu Platons Dialog „Timaios“ seine Ansichten, indem er sie Platon zuschrieb²³⁹. Da Proklos die Seele (gr. „ψυχή“) gegenüber der Vernunft aufwerten wollte, bestritt er die vor allem von Plotin eingeführte Hierarchie der Seins-Stufen mit ihrer Spitze der Vernunft²⁴⁰. Die Seele als die Mitte zwischen Vernunft und Körper stellte kein untergeordneter Seinsbereich dar, sondern ein im Vergleich zur Vernunft gleichwertiger Zwischenbereich oder sogar ein Zentrum (gr. „μεσότης“)²⁴¹. Aber nicht nur das, dieser Zwischenbereich produzierte geometrische Körper (gr. „στερεά“) in der Fantasie (gr. „φαντασία“), die nicht einfach ein schlechteres Abbild (gr. „εικόνα“) der Ideen (gr. „εἶδος“) aus der (Zahlen-)Vernunft (gr. „νοῦς δὲ ἀριθμὸς“) waren, sondern die Seele produzierte ohne Bezug auf die Vernunft ihre eigenen Bilder²⁴². Den Begriff gr. „στερε-“ brachte Proklos folglich gegen die traditionelle Abwertung der Bildlichkeit in der plotinischen Auslegungstradition der platonischen Philosophie an der Akademie in Stellung. Im Euklid-Kommentar berief er sich dabei auf den zweiten großen Philosophen der Antike: Aristoteles²⁴³. Eine ähnliche Umwertung von einem hierarchischen zu einem egalitären Verständnis erfuhr nicht nur der klassisch-plotinische Begriff gr. „ὑπόστασις“ (gr. Trans. „Hypostasis“), sondern auch gr. „βάσις“ (gr. Trans. „Basis“). Die Seele als das Zentrum stellte demgemäß die „Basis“ dar, über die alle geometrischen Körper miteinander verbunden waren. Da jede Seite des Dreiecks (als der Grundform für geometrische Konstruktionen und damit auch als Grundform des Seins²⁴⁴) an andere analoge Seiten eines Dreiecks angelegt werden konnte, stellte jede Seite eine potentielle Basis dar. Die „Basis“ war nicht mehr wie bei Plotin die hierarchisch oberste Stufe der Vernunft, von der aus ein „Abstieg“ (gr. „κατά-βασις“) oder zu der ein „Aufstieg“ (gr. „ἀνά-βασις“) erfolgen sollte²⁴⁵,

239Westerink, L.G. (Hg.), *The Greek Commentaris on Plato's „Phaedo“*, Bd. 1: Olympiodorus (the Younger, of Alexandrien), Westbury 2009, 129f. [in Phaed. 52, 18]. Die Mathematik Proklos' als Traditionsbruch auch mit Platon: Cleary, J.J., *Proclus Philosophy of Mathematics*, in: Dillon, J. u.a. (Hg.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, Leiden/ Boston 2013, 201-220, hier: 219f. Möglicherweise verfasste Proklos den Timaios-Kommentar in der Zeit seiner Rivalität mit Domninus, so dass dieser Kommentar als direktes Produkt dieser Konkurrenzsituation angesehen werden kann: Damascius 1999, 222; Marini 1814, 10f. (Kap. 12f.); Einleitung, in: *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*: Bd. 1, *Proclus on the Socratic State and Atlantis*, hg. von H. Tarrant, Cambridge 2006, 14ff. Die Bedeutung des „Timaios“ in der Antike: Baltus, M., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1993, 209.

240Proklos Aufwertung der Seele: Marini 1814, 26f. (Kap. 23). Die Stellung der Seele bei Plotin und ihr Anteil am Bösen: Rist, J.M., *Is Plotinus' body too etherialized?*, in: Rist, J.M. (Hg.), *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot/ Brookfield 1996, 103-117, hier: 115; Caluori, D., *Plotinus on the Soul*, Cambridge 2015, 37-68. Dagegen Proklos' Konzept des Bösen: Phillips, J., *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden/ Boston, 149f., 198-201.

241Die Stärkung der Mitte: Diadochus, *Proclus* 1905, Bd. 2, 20, 25; Diadochi, *Procli* 1873, 53, 59, 148f., 153ff.

242Die Bedeutung der Bildlichkeit bei Proklos: „[...] ἐν ἀρχῇ μὲν δι' εικόνων ἢ τοῦ παντὸς ἐπιδείκνυται τάξις“ (*Proclus Diadochus* 1903, Bd. 1, 4). Maggi (Maggi, C., *Iamblichus on Mathematical Entities*, in: Afonasin 2012, 75-90, hier: 82) und Sheppard (Sheppard, A., *Phantasia and Mathematical Projection in Iamblichus'*, *Syllecta Classica* 8, 1997, 113-120) betonen Iamblichos' „intermediary role“ für den proklischen Fokus auf die anschauliche Bilder produzierende Seelen-Fantasie.

243Diadochi, *Procli* 1873, 97-100. Weitere Belege für gr. „stere-“ im Euklid-Kommentar von Proklos: 24, 113f., 121, 135, 139, 283, 292, 394. Gr. „basis“ unzählige Male im Euklid-Kommentar. In Verbindung mit einer Dreieckskonstruktion: Diadochi, *Procli* 1873, ab 236.

244Tim. 53d: „Die noch dahinter [Dreieck] reichenden Anfänge [gr. „ἀρχὰς“] aber kennt nur der Gott“.

245Plotins hierarchische Interpretation der „Basis“: „In ihr [der wesenhaften Zahl „Eins“, „μοναδικὸς“] hat das Seiende seine Basis [„βάσις“] und Quelle und Wurzel [„ρίζαν“] und Prinzip [„ἀρχήν“]. Denn für das Seiende [„ὄντι“] ist das 'Eine' Prinzip und in diesem ist es seiend, sonst würde es zerstreut werden“ (*Plotini, Opera Omnia*, Bd. 2, hg. von F. Creuzer, Oxonii [Oxford] 1835, 1244; Plotin, *Enneaden*, Kap. VI, 6, 9). Der Begriff gr. „στερε-“ bei Plotin im Sinne des „Timaios“ vor allem in der zweiten Enneade: Plotini, *Opera Omnia*, Bd. 1, hg. von F. Creuzer, Oxonii [Oxford] 1835, 187ff. (Plotin, *Enneaden*, Kap. II, 1, 6f.). Proklos' Ablehnung Plotins: Diadochus, *Proclus*, In *Platonis Timaeum Commentaria*, hg. von E. Diehl, Bd. 1, Lipsiae [Leipzig] 1903, 228.

sondern Proklos fasste die Basis egalitär auf als „Durchgang“ (gr. „ὑπο-βασίς“) oder „Übergang“ (gr. „μετά-βασίς“), über die das ganze Sein (alle Dreiecke, alle geometrischen Körper und deshalb alle physikalischen Körper) in einer „goldenen Kette“ miteinander verbunden war²⁴⁶. Kurz gesagt, Proklos übte vor dem Hintergrund einer institutionellen Rivalität den Aufstand gegen die platonisch-plotinische Tradition an der athenischen Akademie, in deren Rahmen er die beiden Begrifflichkeiten gr. „στερε-“ und gr. „βάσις“ von ihrer klassischen hierarchischen Interpretation an der Akademie egalitär umdeutete und dadurch die Vernunft oder theologisch formuliert eine abstrakte Göttlichkeit von der Seele abtrennte²⁴⁷. Entscheidende Folge dieses Egalisierungsprojekts war die Anschluss- oder Bündnisfähigkeit zwischen zwei vormals unterschiedlichen oder sogar oppositionellen Seinsbereichen (Vernunft, Körper) über ein vermittelndes Drittes (Seele).

Werfen wir noch einen Blick auf die arabische Übersetzung von Proklos im Rahmen der Graeco-Arabica, dann finden wir für den Begriff gr. Trans. „stere-“ wieder pers. „ğ-s-m“ (pers. „ğasāma“, oder „muğassam“)²⁴⁸. Das führt uns zu der These: Pers. „ğasāma“/ „muğassam“ transportierte dieses proklische Verständnis einer Aufwertung der Seele sowie einer Verbindung dieser anschaulichen Bilderseele zu einer abstrakten Göttlichkeit mathematisch über die Rechtfertigung und sogar Bevorzugung der Geometrie gegenüber und vor der Arithmetik. Die Geometrie war nun ein Steckenpferd der frühen arabischen Mathematiker. Sowohl der berühmte al-Kindī (interessanterweise auch in einem kurzen Text zu Platons „Timaios“) als auch Ṭābit ibn Qurra, aber auch der eher philosophisch interessierte al-Fārābī verwendeten den persischen Begriff zur Bezeichnung der geometrischen Körper²⁴⁹. Aber ging diese Verwendung des Begriffs und die Problematisierung von arab. „sulba“ im Bagdad des 8. und 9. Jahrhunderts tatsächlich auf den nahezu unbekanntem Proklos zurück oder besaß gr. „στερε-“ einen problematischen Gehalt, der im 5. Jahrhundert über den mathematischen Elfenbeinturm in Athen und Bagdad hinausreichte? Verweilen wir folglich noch einen Augenblick in der griechischsprachigen Welt der Spätantike.

246Die Ausführungen zu Proklos Verständnis der „Basis“ als „Zentrum“: Diadochus, Proclus 1905, Bd. 2, 31-42; Übersetzung: Proclus 2007, Bd. 3/1, 78-89; Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E.R. Dodds, Oxford 1963, 24, 86, 110 (gr. „ὑπο-βασίς“); 32, 172 (gr. „μετάβασίς“). Die „goldene Kette“ (gr. „χρυσῆς σειρᾶς“): Diadochus, Proclus 1905, Bd. 2, 24. Zugleich eine Bezeichnung für die Tradition der Akademie: Uzdavinys, A. Introduction, in: Uzdavinys, A. (Hg.), *The Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, Bloomington 2004, xix.

247In eine unmittelbare Verbindung traten die beiden Begriffe im Sinne einer „festen“ Absicherung der „Basis der Basen“ eines Dreiecks: Diadochi, Procli 1873, 292-297.

248Pseudo-Aristoteles, *Über das reine Gute*, bekannt unter dem Namen *Liber de causis*, bearbeitet von O. Bardenhewer, Freiburg i.B. 1882, 75 (enthält die arabische und lateinische Übersetzung von Proklos „Elementen der Theologie“). Die „Elemente der Theologie“ wurde in Bagdad nur übersetzt, da man es für ein Werk Aristoteles hielt. Die Rezeptionsgeschichte des „Liber de Causis“: Pseudo-Aristoteles 1882, 3-58, 121-162, 204-302.

249al-Kindī, Ya‘qūb ibn Ishā, رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات [Brief al-Kindīal-Kindī über den Grund, dass die Altvorderen die fünf Formen den Elementen zugeschrieben haben], in: Riḍā, M. A. Abū (Hg.), رسائل الكندي الفلسفية [Briefe al-Kindī zur Philosophie], Frankfurt a.M. 1999, 54-63. Dazu: Rescher, N., *al-Kindī’s Treatise on the Platonic Solids*, in: Rescher, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh 1966, 15-38. Zur Stellung der Mathematik bei al-Kindī: Adamson, P., *al-Kindī*, NY/ Oxford 2007, 343, 356. Die philosophischen Begründung der Geometrie: al-Kindī, Ya‘qūb ibn Ishā, *al-Kindī’s Metaphysics. A Translation of Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī’s Treatise „On First Philosophy“* (fi al-Faslafah al-Ula), NY 1974, 68f.; al-Fārābī, Abū Nasr Muḥammad, كتاب عن علم [lat. „De Scientiis“], Beirut 1996, 53f. (Übersetzung: al-Fārābī, Abū Nasr Muḥammad, *Über die Wissenschaften. De Scientiis*, nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen herausgegeben und übersetzt von F. Schupp, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 2005, 71). Qurra, Ṭābit ibn, في مساحة الأشكال المسطحة و المجسمة [Über die Messung von flachen und soliden Figuren], in: Rashed, R. (Hg.), Ṭābit ibn Qurra. *Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, Berlin/ NY 2009, 178-210, hier: u.a. 179 (bereits im Titel des Aufsatzes).

9) „Elemente der Theologie“: Streit in der heiligen Familie (5. Jh. n. Chr.)

Kommen wir nochmals auf Proklos zurück und untersuchen eine mögliche breite und „soziale Basis“ seiner intellektuell-mathematischen Ansichten über den eng begrenzten Raum der athenischen Gelehrsamkeit hinaus. Wir können davon ausgehen, dass in einer Zeit, die Innovationen negativ beurteilte, Proklos nicht alleine die Ehre der philosophischen und mathematischen Neugestaltung der Inhalte an der Akademie gebührte²⁵⁰. Bereits bei seiner Ankunft besaß er gemäß der „vita procli“ eine starke religiöse Neigung gegenüber einer Erd-Mutter-Gottheit. Insofern erstaunt auch die theologische Umgestaltung des Lehrplans an der Akademie in seiner Amtszeit als Scholarchem nicht²⁵¹. Die Muttergottheit stellte in seinen Schriften der theologische Ausdruck für die Aufwertung der Seele und der geometrisch verstandenen Bildlichkeit (gr. „γη-μητέρα“, dt. „Geo-metrie“, wortwörtliche Übersetzung: „Erd-Mutter“) dar²⁵². In der tönernen Erde (gemäß dem „Tiamios“ Platons das Element der Muttergottheit) zeichneten sich Bilder ein, die unter Einwirkung von Feuer hart oder „solide“ werden konnten. Diese Bilder waren nun nicht einfach „Abbilder“ des weit entfernten, himmlischen Vatergottes, sondern primär das Produkt der erdnahen Muttergöttin. Die Herkunft seiner Neigung zu dieser Erd-Muttergottheit verriet Proklos in seinem „Timaios“-Kommentar: Sie stammte aus seiner Heimat²⁵³.

Vor der Ankunft in Athen studierte Proklos in Alexandria. Sein Umzug war nicht ganz freiwillig. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts flohen viele Studenten aus Alexandria nach Athen. Grund dieser Flucht waren die religiös motivierten, theologisch oder auch gewalttätig ausgetragenen Auseinandersetzungen in Alexandria innerhalb mehrerer christlicher sowie heidnischer Gruppierungen, die sich wiederum gegenseitig bedrängten. Der Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen markierte der Mord an der Philosophin Hypatia 415 n. Chr. Damascius hielt die Folgen des Mordes für die Philosophie in Alexandria mit dramatischen Worten fest: „Selbst wenn die Philosophie tot war, ihr Name zuletzt erschien immer noch als sehr ehrenhaft und verehrungswürdig“²⁵⁴. Offenbar wurde Hypatia im Besonderen sowie die Philosophie in Alexandria im Allgemeinen ein „Opfer der politischen Kämpfe“, wie es Socrates Scholasticus in seiner Kirchengeschichte formulierte²⁵⁵. Der christliche Patriarch Kyrill von Alexandria

250Damascius, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, translated from the Greek by S. Ahabel-Rappe, Oxford/ NY 2010, 391.

251Marini 1814, 15f., 22f., 26f. (Kap. 18f., 28f., 33). Proklos verfasste demgemäß sogar ein Buch über die Muttergottheit sowie Hymnen zu ihren Ehren: „μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νὺξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε, / πῶς χρῆ μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θεῖσθαι“ (Diadochus, Proclus 1903, 207); Damascius 1999, 167.

252Der starke Zusammenhang zwischen Proklos' Geometrie und Theologie: Martijn, M., *Proclus' geometrical Method*, in: Slaveva-Griffin, S./ Reues, P. (Hg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, NY 2014, 145-162, hier: 149ff.

253Marini 1814, 9f., Kap. 11. Die Verbindung zwischen der Geometrie und der Erd-Mutter-Gottheit im Euklid-Kommentar: Diadochi, Procli 1873, 90. Zu dieser „Erdtheologie“ bei Proklos: Steel, C. *The Divine Earth. Proclus on Timaeus 40 BC*, in: Chiaradonna, R./ Trabattoni, F. (Hg.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden/ Boston 2009, 259-282 (die wenige Forschungsliteratur zum Thema: 260/ Anm. 5). Platons Verbindung zwischen Geometrie, dem physikalischen Element der Erde und der Erd-Mutter-Gottheit über die Begriffe „βάσις“ und „στερεά“: u.a. Tim. 40b, 43c, 55d-e, 59d. Eine weitere Quelle für die Erd-Mutter-Gottheit als „solider Basis“ der „Pseudo-Timaios“: Timaios of Locri, *On the Nature of the World and Soul. Text, Translation and Notes*, by T.H. Tobin, Chico 1985, 46f. [De Natura Mundi et Animae 31, 215, 7-13]: „ρίζα πάντων καὶ βάσις τῶν ἄλλων“. Die Erd-Mutter-Gottheit als „festes Fundament“ bei Proklos: „οἱ τοῖνον τῆς σταθερᾶς ἰδρύσεως αἴτιοι τοῖς ὄλοις καὶ τῆς ἀχράντου καὶ δυνάμεως“ (Diadochi, Procli 1873, 173). Die „translatio“ der ägyptischen Gottheit nach Athen: Diadochus, Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, hg. von E. Diehl, Bd. 1, Lipsiae [Leipzig] 1903, 139-144 (auf 141 die Attribute der Göttin: Jungfräulichkeit, Erde, Mond, Landwirtschaft), 151 (die Verbindung der Göttin zur Mathematik). Damascius 1999, 77 (Verehrung von Isis/ Osiris im Ägypten des 5. Jahrhunderts), 81 („translatio“ des Wissens von Ägypten über Pythagoras nach Athen).

254Damascius 1999, 131. Die Flucht der alexandrinischen Studenten nach Athen: Watts, E.J., *Student Travel to Educational Centers. What was the Attraction?*, in: Ellis, L./ Kidner, F. (Hg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot 2004, 11-21.

255Socratis Scholastici, *Ecclesiastica Historia*, hg. von R. Hussey, Bd. 2, Oxonii [Oxford] 1853, 760f. (Kap. 7,

konnte sich über den Mord an Hypatia innerhalb der christlichen Fraktionen in der Stadt gegenüber den nestorianisch (und arianisch) orientierten Gruppierungen durchsetzen und zugleich gegenüber dem Präfekten Orest, einem Freund Hypatias, seine Macht demonstrieren. Hypatia gehörte (gemäß Socrates Scholasticus) der plotinischen Fraktion der alexandrinischen Philosophen an, die im Gegensatz zu den militant und strikt heidnisch eingestellten Philosophie-Studenten der Iamblichos-Fraktion an einer Verständigung mit den Christen interessiert war. Die mögliche intellektuelle Veränderung in eine theologische Richtung in Alexandrien zu Beginn des 5. Jahrhunderts schien folglich eng mit einer politischen Auseinandersetzung verknüpft gewesen zu sein. Den politischen Kämpfen in Alexandrien entsprach eine spezifische politische Konstellation in der Hauptstadt Konstantinopel²⁵⁶.

Vor dem Hintergrund der Herrschaft Pulcherias als Stellvertreterin für ihren noch unmündigen Bruder (Kaiser Theodosius II.) entwarf der Namensvetter des Philosophen Proklos, der Patriarch Proklos von Konstantinopel, eine religiös-theologische Legitimation dieser nicht ganz klaren Herrschaftskonstellation über die Verehrung des weiblichen Elements in einem christlichen Marienkult: „Obwohl er Gott [bezog sich auf den unmündigen Kaiser Theodosius] ist, erschien er auf der Erde [„γη“], und durch die Jungfrau [„διὰ παρθένου“] [d.h. Maria und Pulcheria], in der er [d.h. der Gott und der Kaiser] anwesend war, nahm er seinen Platz unter uns [Menschen] ein“²⁵⁷. Ausdruck dieser Marien-Verehrung war gemäß den Ausführungen Proklos' die Betonung der Funktion des weiblichen Elements, ihre Übersetzungsleistung („διὰ“) des unbegreiflichen und abstrakten Gottes im Jenseits (sprich des Kaisers) in ein anschauliches Bild („εἰκόνα“). Der Streit drehte sich um die Frage, ob der Sohn (Jesus-Logos) direkt vom Vater abstammte, die Mutter damit nur eine Art „Kopiergerät“ oder Übersetzer verkörperte, oder ob der Sohn ein eigenständiges „Werk“ („ἔργον“) der Mutter darstellte. Der Günstling Pulcherias gab die seiner Förderin zu Gute kommende, eben zitierte Antwort: Nur durch die Mutter war Gott anwesend. Sie, Maria-Pulcheria, war das „Zentrum“.

Der politisch motivierte Konflikt hatte deshalb auch eine theologische Dimension, die zu Beginn des 5. Jahrhunderts nicht nur Alexandrien, sondern das gesamte byzantinische Reich betraf. Wenden wir uns dem alexandrinischen Vertreter Pulcherias, Kyrill, zu, um in dem deutlich angespannteren Klima im Nildelta nach unseren Begrifflichkeiten im Umfeld der Verehrung des weiblichen Elements Ausschau zu halten. Tatsächlich finden wir den Basis-Begriff in einer lateinischen Übersetzung Kyrills im Zentrum seiner Theologie als Bezeichnung für sein Verständnis des Zusammenhangs von Körper und Seele: „Vorausgesetzt es gilt diese Einheit, die wie ein Fundament des Glaubens ausgelegt ist“²⁵⁸. Die „Einheit“ (hier lat. „unitate“, „unitas“) von Körper und Seele galt Kyrill folglich als das „Fundament“ des Glaubens. Kyrill wie die gesamte christliche Tradition seit Paulus, auch der Platoniker Origines, ersetzten die Stelle der Vernunft innerhalb der philosophischen Trinität von Vernunft, Seele und Körper tendenziell mit dem Glauben. Das bedeutete trotz Kyrills anti-intellektueller Rhetorik nicht unbedingt ein Hang zur Irrationalität, denn Jesus blieb weiterhin der „Logos“

15). Übersetzung: Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History. A History of the Church in Seven Books*, translated from the Greek with some Account of the Life and Writings of the Author, London 1843, 482. Zu den Auseinandersetzungen in Alexandrien zu Beginn des 5. Jahrhunderts als Ursache für die Flucht der Studenten nach Athen: Watts, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley u.a. 2006, 187-203. Der Mord an Hypatia als Machtgewinn für Kyrill: Haas, C., *Alexandrien in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997, 314ff.

256Holum, K.G., *Theodosian Emperors. Woman and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley/ Los Angeles 1981, 97ff., 147-175; Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, London NY 1993, 18-25.

257Constas, N., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations*, Leiden/ Boston 2003, 166. Die Marienverehrung und -darstellung Pulcherias: Limberis, V., *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, London/ NY 1994, 47-62.

258Mercatoris, Marii [Übersetzer Kyrills ins Lateinische], *Opera Omnia*, Bd. 1 [Scholia de incarnatione unigeniti], hg. von J.-P. Migne, Paris 1862, 1010: „Praemissa igitur, unitate ea, quasi aliquo fundamento fidei praejacto“.

und Kyrill ein Aristoteliker, jedoch war gemäß dieser patristischen Tradition die menschliche Vernunft nicht dazu in der Lage den „Logos“ vollständig zu fassen, sondern eben nur der Glaube als Gnadengeschenk Gottes konnte das bewerkstelligen²⁵⁹. Welchen griechischen Begriff Kyrill für lat. „fundamentum“ verwendete, wird an einer wichtigen Stelle seines Kommentars zum Hohelied deutlich: „Dieses sind nämlich Basen [„βάσεις“]. Diese sind für diejenigen errichtet worden, die auf einem apostolischen und prophetischen Fundament [„τῷ θεμελίῳ“] gebaut haben“²⁶⁰. Kyrill verschwieg auch nicht, welcher „Körper“ sich auf den „Basen“ und „Säulen“ (gr. „στυλοί“) erheben sollte und welchen Namen dieses „apostolische und prophetische Fundament“ trug. Der sich erhebende Körper stellte in einer Version die Kirche („σῶμα τῆς Ἐκκλησίας“), in einer anderen Version Maria in Form ihres Uterus (gr. „ὑστέρα“, gr. Trans. „hystra“) und deren Fundament Jesus (gr. „βάσεις χριστοῦ“) selbst dar²⁶¹. Setzen wir nun die beiden Textstellen zusammen, ergeben sich drei Bezüge für den Fundament/Körper-Unterschied: Jesus (Fundament)/ Maria (Körper), Jesus (Fundament)/ Kirche (Körper) sowie Seele (Fundament)/ menschlicher Körper. Der Zusammenhang von Körper und Seele im Rahmen dieser architektonischen Hausbau-Metaphorik stellte das Kernstück der Theologie Kyrills dar. Neu daran im Vergleich zu seinen Vorgängern war vor allem die Betonung von Jesus als fundamentierendes Basis-Modell für den Menschen. Die Beziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus galt ihm als das Vorbild für die menschliche Beziehung zwischen seiner Seele (göttliche Natur) und seinem Körper (menschliche Natur)²⁶². Diese Übertragung rückte die Seele (wie bei Proklos) ins Zentrum des Interesses, denn repräsentierte sie doch gemäß dem kyrillischen Verständnis nicht nur die göttliche Natur in Jesus, sondern auch im Menschen selbst. Die Frage, wer oder was diese Übertragung leistete, war für Kyrill vielleicht auch im Hinblick auf die politische Konstellation in Konstantinopel klar: Es war die ikonische Qualität Marias. In ihrem „soliden“ Erd-Körper-Tempel²⁶³ als der „Basis der Seele“ („βάσει [...] τῆ ψυχῆ“) fand die mystische Vereinigung des göttlich „soliden Pneumas“ („πνεῦμα θεῖον [...] στερεοῦν“) als Teil der Seele mit dem menschlichen Körper statt²⁶⁴.

259Origines, *Comentarii in Epistulam ad Romanos. Liber Tertius, Liber Quartus*. Römerbriefkommentar. Drittes und Viertes Buch. Übersetzt und eingeleitet von Th. Heither, Freiburg u.a. 1992, 12.

260Cyrilli Alexandriene Archiepiscopi, *Opera Quae Reperiri Potuerunt Omnia*, Bd. 2, hg. von J.-P. Migne, Paris 1864, (ebenso: 900), 1289: „Ἔϊεν δ' ἄν οὔτοι καὶ βάσεις. Οἱ γὰρ οἰκοδομοῦμενοι ἐποικοδομοῦνται τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν“. Der Begriff „θεμέλιον“ im NT: Pfammater, J., *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Rom 1960, 140-152.

261Cirillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, Irvine 2008 (*Thesaurus Linguae Graece*, 4090096), 199. Der Zusammenhang der Begrifflichkeiten gr. „βάσις“ und „στυλοί“ in der Septuaginta als architektonische Beschreibung des Zelttempels für Gott: gr. „βάσεις τῶ στυλοί“ (2. Mose, Exodus 26, 21. Weitere Belegstellen: 2. Mose, Exodus 26, 19-37; 27, 10-18; 37, 4-17; 39, 7-13). Ebenso: Josephus, Flavius, *Jewish Antiquities*, Books I-IV, with an English Translation by H. St. J. Thackeray, London 1961, z.B. 384f. [Kap. 145-150].

262Loon, H. Van, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden/ Boston 2009, 580ff.

263Mit der Aufwertung des Weiblichen einher ging bereits im 4. Jahrhundert und zwar nicht nur in Alexandria, sondern auch in Antiochien eine Revision der von Platon stammenden negativen Bewertung der mütterlichen Geburtshöhlen aus seinem bekannten „Höhlengleichnis“. Ein Beispiel für die Neubewertung der Geburtshöhle vom Namensvetter Kyrills in Jerusalem: Cyrillus Hierosolymitanus Archiepiscopus Hierosolymitani, *Opera quae extant omnia*, Bd. 1, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857, 481/483. Eine Verbindung des „Timaios“ zum „Höhlengleichnis“ über die Interpretation der „Höhle“ als „Uterus“ war weder bei Derrida (Derrida, J., *On the Name*, Stanford 1995, 90) noch in der Kommentarliteratur zum „Timaios“ zu finden (z.B. Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis 1997, 216f.). Die anthropologisch-theologische Verbindung von Uterus und Erdhöhlen im Allgemeinen: Sloterdijk, P., *Sphären, Mikrosphärologie*, Bd. 1, Blasen, Frankfurt a.M. 1999, 279ff.

264Die Verbindung von Solidität, Erde und Pneuma in Maria: Cirillus Alexandrinus 2008 („De adoratione“), 52; *De sancta trinitate*, Irvine 2008 (*Thesaurus Linguae Graecae*, 4090123), 6: „πνεῦμα θεῖον [...] στερεοῦν“. Die „Basis der Seele“ war eine häufig gebrauchte Wendung bei den Kirchenvätern, z.B.: Eusebii Pamphili, *Caesareae Palaestinae Episcopi, Praeparatio Evangelica*, in: *Opera Omnia Quae Exstant*, hg. von J.-P. Migne, Bd. 3, Paris 1857, 337. „Seele“ (gr. „ψυχή“) und „heiliger Geist“ (gr. „πνεῦμά“) als Attribute Marias im NT: Lukas 1,

Damit kommen wir zum zweiten Begriff, für den an dieser Stelle ein gewisses Problem bestand. Wenn für die Kirche gr. „σῶμα“ stand, dann könnte man vermuten, für die Bezeichnung der (weiblichen) Körperlichkeit auf dem (Jesus-)Fundament gr. „στερε-“ anzutreffen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der dargestellten Verbindung zwischen einer weiblichen Gottheit, der Erde und der „soliden Basis“ in Proklos Timaios-Kommentar. Wenn diese Verbindung auch bereits im 4. Jahrhundert in patristischen Abhandlungen auftauchte, stoßen wir an den zitierten Text-Stellen bei Kyrill jedoch oft auch auf gr. „σῶμα“ (gr. Trans. „soma“). Das soll nicht heißen, unser Begriff für die Körperlichkeit kam bei Kyrill nicht vor, ganz im Gegenteil. Neben den zitierten Textstellen (wie beispielsweise dem „soliden Pneuma“) finden wir gr. „στερε-“ in einer besonders auffälligen und ganz megalomanen Form zur Bezeichnung des „Firmaments“ (gr. „στερε-ώματος“, gr. Trans. „stere-omatos“), folglich einer Komposition aus den beiden Begriffen „στερε-“ und „σῶμα“²⁶⁵. Gerade diese auffällige Form führt uns zu der Frage: In welchem Verhältnis standen „σῶμα“ und „στερεά“?

10) „Die Sorge um sich“: Medizin in der Graeco-Arabica (3.-9. Jh. n. Chr.)

Die Begriffsverwirrung ging wahrscheinlich auch beim Aristoteliker Kyrill auf eine unklare Unterscheidung in Aristoteles Schriften zurück. Während sowohl bei den Platonikern als auch bei Aristoteles gr. „βάσις“ eindeutiger eine geometrische Begrifflichkeit darstellte, war das für gr. „στερε-“ nicht so ganz klar²⁶⁶. Bei den Platonikern wie Proklos stand gr. „στερε-“ deutlich für die abstrakte, geometrische Körperlichkeit im Unterschied zur konkreteren, physikalischen Körperlichkeit von gr. „σῶμα“. Nun überrascht eine Tendenz in Aristoteles Schriften. Während er in „De Anima“ hauptsächlich vom Körper als gr. „σῶμα“ sprach, trat eine überproportionale Häufung von gr. „στερε-“ in seinen wenig untersuchten Schriften zur Zoologie auf. Er bezeichnete damit den tierischen Körper. Diese Verwendung lässt sich bei einem näheren Blick präzisieren. Gr. „στερε-“ war für den Knochenbau reserviert, aber nicht für die Härte einzelner Knochen (dafür: gr. „σκληρός“), sondern im Sinne eines Gesamtsystems: alle Knochen zusammen und vor allem die Wirbelsäule stellten die „solide“ Grundlage für die Körperlichkeit her (gr. „τῶν στερεῶν τι σομάτων“)²⁶⁷. Die spätere Kombination von „solide“ und „Basis“ mit dem System-Begriff (auch bei Qurṭb) lässt sich auf diese aristotelische Wurzeln zurückführen. Gr. „σῶμα“ meinte dagegen entweder den gesamten Körper (Fleisch und Knochen) oder bezog sich hauptsächlich auf das Fleisch (gr. „σάρξ“), das gemäß christlich-neuplatonischen

46f. Die Bedeutung des „Pneumas“ bei Kyrill: Keating, D., *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford 2004, 19.

265Cirillus Alexandrinus 2008 („De adoratione“), 189, 226. Diese gedankliche Atlas-Tat ging nicht auf Kyrill zurück, sondern bereits der kappadokische Kirchenvater und Timaios-Leser Basilius der Große hatte im vierten Jahrhundert in seiner berühmten Schrift „Hexameron“ die Stilllegung des Himmels als einem „Firmament“ propagiert: Basilius Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, S.P.N., *Opera Omnia Quae Exstat*, Bd. 1, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857, 52. Allgemein zur Übernahme platonischer Metaphern von Basilius: Shear, T. L., *The Influence of Plato on Saint Basil*, Diss., Baltimore 1906, 39-50. Platons „Timaios“ bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts: Pelikan, J., *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven/ London 1993, 20, 32, 84, 95f., 104, 134f., 188. Auch die Verwendung „στερεά τροφή“ (dt. „solide Speise“) für die Muttermilch als Hinweis auf „Maria lactans“ kam auf der Basis des Lukas-Evangelium häufig vor: Cirilius Alexandrinus, *Comentarii in Lucam*, Bd. 2, Irvine 2008 (*Thesaurus Linguae Graecae*, 4090116), 132, 192.

266Auch wenn gr. „βάσις“ in Aristoteles' naturwissenschaftlich-zoologischen Schriften auftauchte, war der Begriff über den Kontext deutlich als ein geometrischer gekennzeichnet: z.B. Aristoteles, *Minor Works* [hier: *On Plants*]. [Griechische Edition und] Translated by W.S. Hett, Cambridge 1936, 216/ 218 (827a-b).

267Aristoteles, *Parts of Animals with an English Translation* by A.L. Peck. *Movements of Animals/ Progression of Animals with an English Translation* by E.S. Forster, London/ Cambridge 1961, 158, 162-166 (653b, 654a-655a). Die Unterscheidungsschwierigkeiten zwischen „στερε-“ und „σῶμα“ bei Aristoteles: Mueller, I., *Aristotle on Geometrical Objects*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52/2, 1970, 156-171, hier: 168. Leider wurde die zoologischen Schriften in der Forschung zur Klärung der begrifflichen Unterscheidung nicht berücksichtigt.

Vorstellungen der entscheidende Faktor des Göttlichen (gr. „σῶμα θεοειδές“) darstellte²⁶⁸.

Aber der Unterschied zwischen gr. „σῶμα“ und gr. „σπερε“ beinhaltet bei Aristoteles auch eine philosophische Komponente, die ihn von den Platonikern unterschied. Während Proklos der Dreiteilung der Welt in Vernunft, Seele und Körper folgte, vertrat Aristoteles eine Einbettung der Vernunft in den Körper (sogenannter „Hylomorphismus“), so dass die Verbindung der (rationalen) Seele und des Körpers viel enger im Sinne einer Vermischung vorgestellt wurde²⁶⁹. Die erste Stufe dieser Verkörperlichung der Seele war das Knochengestüt, gr. „σπερε“, und erst die nächste Stufe, gr. „σῶμα“, bildete das Fleisch. Der Sohn eines Mediziners, Aristoteles, vertrat folglich in seinen zoologischen Schriften eine Auffassung des Zusammenhangs von Körper und Seele, die stärker dazu tendierte, die Seele zu „verkörperlichen“ als umgekehrt, den Körper zu „ver- oder be-seelen“. Es geht folglich darum, inwiefern trotz der vorausgesetzten Einheit (oder einem Bündnis) ein Unterschied innerhalb dieser Einheit (oder des Bündnisses) bestand haben sollte. Unsere These geht davon aus, dass die Wendung der „soliden Basis“ beides zum Ausdruck brachte und damit als Einheit des Unterschieds mit der späteren Definition Hegels vom „absoluten Geist“ übereinstimmte. Für ein Bündnis zweier Teile bedeutete dies, dass man trotz dieses Bündnisses seine (unterschiedliche) Identität zu bewahren in der Lage war. Eine vollständige Vermischung fand in diesem Sinne nicht statt: Differenz trotz Einheit.

Gehen wir nochmals zurück zu Aristoteles. In der arabischen Übersetzung von Aristoteles „De Anima“ wurde nun der pers. Begriff „ğasāma“ (pers. Adj. „جسامة“ oder „مجسم“) verwendet. Er bezeichnete somit eher gr. „σῶμα“, folglich diejenige Körperlichkeit, die mehr zur Seele (und damit zum Göttlichen) als zum Körper tendierte²⁷⁰. Im Umkehrschluss müssten wir von der These ausgehen, arab. „şulba“ stellte eine alternative Auffassung zum Verhältnis von Körper und Seele in der Spätantike dar, die in Anknüpfung an Aristoteles zoologischen Schriften die Seele körperlicher interpretierte und damit den Unterschied trotz Einheit wahrte.

Wenn wir uns auf die Suche nach einem Übersetzer der Graeco-Arabica machen, der arab. „şulba“ verwendete, dann musste dieser folgende Kriterien erfüllen: erstens, ein starkes Interesse für die naturwissenschaftlichen Schriften Platons („Timaios“), Aristoteles (zur Zoologie) und Proklos Diadochos; zweitens, einen Einblick in die christlich-theologischen Diskussionen der Spätantike; drittens, wenn möglich eine Verbindung zwischen den Philosophen und den christlich-theologischen Diskussionen. Die ersten beiden Kriterien führen uns nicht weiter, denn ein naturwissenschaftliches Interesse an den klassischen griechischen Philosophen gemäß Proklos' Kommentaren lieferten die in der Graeco-Arabica populären Übersetzungen von Johannes Philoponus (und Simplikios)²⁷¹. Zu viele interessierten sich dafür,

268Proclus 1963, 114f.; Miles, M.R., *The Word Made Flesh. A History of Christian Thought*, Oxford 2005, 1f.

269Die Dreiteilung in Proklos' Kommentar zum Timaios: Diadochos, Proclus 1903, Bd. 1, 8 (Anm. zu Z. 14); Proclus 2006, 101 (Anm. 39). Die Beschreibung der platonischen Dreiteilung bei Aristoteles, *Metaphysik*, 1028b. Die dreigeteilte Seele bei Platon (Tim. 46d): Robinson, J.V., *The Tripartite Soul in the „Timaeus“*, *Phronesis* 35/1, 1990, 103-110; Burgess, S., *How to build a human body. An idealist's guide*, in: Wright, M.R. (Hg.), *Reason and Necessity. Essay on Plato's Timaeus*, London 2000, 43-58, hier: 54.

270Die arabisch-persische Übersetzung von Aristoteles dualer Begrifflichkeit von Form/ Materie mit „صورة“ und „جسم“: Arnzen, R., *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, Köln 1998, 496f. Das Verständnis von pers. „ğasāma“/ „muğassam“ im Sinne des aristotelischen Körperauffassung von gr. „σῶμα“ (Körper und Knochen) deutlich in der arabischen Übersetzung Galens von Ibn al-Maṭran (in: Galeni, *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Editio in Liguam Anglicam [auch griechische Edition] vertit, commentus est, P. De Lacy, Berlin 2005, 72f.). Gegen den aristotelischen „Hylomorphismus“ polemisierte Šihāb ad-Dīn Yaḥya Suhrawardī: Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, Bd. 1/ 3, *Early Centuries. From the First/ Seventh Century to the Fall of Bagdad*, Wiesbaden 1963, 386.

271Simplikios, *Simplicii in Aristotelis de Caelo Comentariorum*, hg. von J.L. Heiberg, Berolini [Berlin] 1894, 574 [Kommentar zu: Arist. 299b23]; Philoponos, Johannes, *Commetraria in Aristotelem greaca*, Bd. 13/ 3: Ioannis Philoponi in *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Axonymo in Librum II*, hg. von M. Hayduck, Berlin 1909, 179. Die Problematisierung von „σῶμα“ und „σπερε“ in Bezug auf Aristoteles: Wildberg, C., *John Philoponus' Criticism of Aristoteles' Theory of Aether*, Berlin/ NY 1988, 17ff. Proklos, Simplikios und Philoponos („Yaḥyā al-Nahwi“) im Bagdader Bücherkatalog („Kitāb al-Fihrist“) aus dem 9. Jahrhundert: al-

so dass der potentielle Übersetzerpool, aus dem wir unseren Kandidaten heraus zu fischen gedenken, noch zu groß ist. Genauso traf das zweite Kriterium auf viele Übersetzer im Bagdad des 8. und 9. Jahrhunderts zu, denn syrische Christen waren sie fast alle²⁷². Bleibt uns das letzte Kriterium, der Verbindung zwischen Theologie und Philosophie, oder: zwischen Christentum und Heidentum. Existierte in der Spätantike eine gemeinsame Basis dieser zumindest auf den ersten Blick widersprüchlichen Tendenzen?

Suchen wir in der Forschungsliteratur nach einer Antwort, stoßen wir auf einen sehr prominenten Antwortgeber. Michel Foucaults Antwort lautete im dritten Band von „Sexualität und Wahrheit“: die Medizin. Mit der Medizin gelangen wir nicht nur schon wieder nach Alexandrien, dem Zentrum medizinischer Gelehrsamkeit und theurgischer Heilrituale um eine Muttergöttin mit ihren verstorbenen und wiederauferstandenen Kind (im Serapeum)²⁷³, sondern auch gewissermaßen zu einer Quintessenz der Spätantike. Die Kontroversen in Athen um die korrekte Erkenntnis mit Hilfe der Mathematik, in Konstantinopel um die legitime Herrschaft, in Alexandrien um den rechten Gottes- (oder: Göttinen-)Glauben besaßen trotz aller Unterschiede einen gemeinsamen Bezugspunkt. Die Medizin stellte das zentrale Medium dar, über das sich ein neuer kultureller Stil äußerte. Ob nun Pulcherias keusche, öffentliche Auftritte als der „Gebälerin Gottes“ (gr. „θεοτόκος Μαρία“), die außergewöhnliche Selbstplatzierung Simeons auf einer Säule, „um nichts mehr zu sehen außer dem Glorienschein der Dunkelheit“²⁷⁴, oder das anti-intellektuelle und asketische Leben des Antonius, sie alle wirkten stilbildend²⁷⁵. Michel Foucault beschrieb diesen neuen Stil als die „Sorge um sich“: „Die Besorgnis gilt vor allem dem Durchgangspunkt der Erregungen und Störungen, ausgehend von der Annahme, dass man die Seele berichtigen muss, wenn man nicht will, dass der Körper sie beherrsche, und den Körper, wenn man will, dass sie ganz und gar über ihn verfüge“²⁷⁶.

Es ging im gesamten Römischen Reich um ein neues Verständnis des Zusammenhangs von Körper und Seele im Sinne einer relativen Unabhängigkeit von der (kontrollierenden) Vernunft, so dass die Seele nicht mehr über die Vernunft (jedoch auch nicht über die „Unvernunft“), sondern über die asketische Disziplinierung des Körpers als zugänglich empfunden wurde. Vorbild für die Pflege der Seele über die Disziplinierung des Körpers waren die Heilrituale einer erdnahen Muttergöttin für ihr verstorbenes Kind mit dem Zweck, die körperlich verstandene Seele des Kindes (körperlich) wiederauferstehen zu lassen. Diese Vorstellung einer körperlichen Wiederauferstehung der Seele nach dem Tod führten zu einem Fokus auf die

Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq Ibn, Kitab al-Fihrist, mit Anmerkungen hg. von G. Flügel, Leipzig 1872, 252, 254f., 268 (arabische Edition). Übersetzung: al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq Ibn, The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, Bd. 2, NY/ London 1970, 607f., 612f., 640.

272Gutas, D., Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/ 8th-10th Centuries), London/ NY 1998, 136; Rosenthal, F., The Classical Heritage in Islam, London/ NY 1992, 5ff.

273Die Bedeutung Alexandriens und des Serapion-Kultes für die spätantike Medizin: Alvar, J., Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras, Leiden/ Boston 2008, 52-63; Trombley, F.R., Hellenic Religion and Christianization c. 370-529, Bd. 1, Leiden/ Boston 1993, 142; Longrigg, J., Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandriens, London/ NY 1993, 177-219.

274Eco, U., Baudolino. Roman. Aus dem Italienischen übersetzt von B. Kroeber, München/ Wien 2001, 589. Der Ursprung des Säulenkultes im hellenistischen Phalloskult um eine Muttergöttin: Frankfurter, D.T.M., Stylites and Phallobates. Pillar Religions in Late Antique Syria, Vigiliae Christianae 44/ 2, 1990, 168-198, hier: 170f., 177, 191. „θεοτόκος Μαρία“: Constan 2003, 260, 347ff..

275Die Theologie Kyrills enthielt ein stark anti-intellektuelles Element, das gemäß dem Muster von Athanasius' „Leben des Antonius“ sowohl gegen die Nestorianer als auch gegen die philosophische Fraktion Iamblichos' (und dessen intellektualisierender Biographie des Pythagoras) gerichtet war: Wessel, S., Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic, Oxford/ NY 2004, 297; Brakke, D., Athanasius and the Politics of Asceticism, Baltimore 1998, 245f.; Rousseau, P., Antony as a Teacher in the Greek Life, in: Hägg, T./ Rousseau, P. (Hg.), Greek Biography and Panegyric in late Antiquity, Berkley/ Los Angeles 2000, 89-109.

276Foucault, M., Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich. Übersetzt von U. Raulff und W. Seitter, Frankfurt a.M. 1989, 78.

heilsamen Kräfte der Medizin. Insofern verwundert die Ausbildung des neuen Verständnisses über den Menschen („Der Mensch“ entsteht aus der kleinen Minderheit asketischer Extremisten“) in der Sprache der Medizin nicht²⁷⁷.

In Alexandrien beanspruchten die medizinischen Gelehrten konsequenterweise den Zuständigkeitsbereich für alle anthropologische Fragen. Die Anthropologie wiederum stellte nicht nur in der Spätantike die anderen Wissensdisziplinen in den Schatten, sondern das Erscheinen der medizinisch geprägten Anthropologie als Paradedisziplin für die Erkenntnis tritt generell in Übergangs- und Krisenzeiten einer Gesellschaft hervor, denn die Anthropologie ermöglicht eine Regelung des problematischen „Inklusionsbedarf[s] in bezug auf Altes und Neues bei fortschreitender Differenzierung“ einer Gesellschaft²⁷⁸. Dieser neue medizinisch geprägte kulturelle Stil der spätantiken Übergangs- und Krisenzeit bildete den Nährboden auch für unsere beiden griechischen Begriffe, gr. „στερε-“ und „βύσις“: Die Seele stellte kein spiritueller „Luftbus“ in höheren und weit entfernten Gefilden dar, sondern besaß im Körper eine (weiblich verstandene) erdnahe „solide Basis“²⁷⁹. Diesen Vorgang der Verkörperlichung der Seele nannte Sloterdijk die „Säkularisation der Psyche“. In der Disziplinierung des Körpers errichteten die „asketischen Extremisten“ seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. eine „solide Basis“, von der aus sichere Expeditionen nach „oben“ zu den Gipfeln der Seele möglich wurden: „Die frühen Schulen [der Spätantike] sind in der Regel Basislager, deren Vorstände imposante Gipfelambitionen hegen [...]. Jeder Schulbetrieb entwickelt spontan eine interne Vertikalität [nach oben zur Seele]“²⁸⁰. Vor diesem viel breiteren, medizinisch geprägten Hintergrund reichten diese Begriffe weit über eine esoterisch-mathematische Kontroverse in Athen und deren Rezeption (mit pers. „مجسم“) von Seiten arabischer Mathematiker im Bagdad des 8. und 9. Jahrhunderts hinaus, denn sie ließen sich in der spätantiken Medizin, d.h. „auf der Ebene kulturell prominenter Ideen“ der anthropologischen Neudefinition eines Selbstverständnisses des Menschen und seiner Umwelt, auffinden²⁸¹. Damit ist auch klar, in welche Richtung inhaltlich der Wind wehte: Unterscheidung trotz Einheit (keine vollständige Vermischung), Identität trotz Bündnis.

Wir suchen deshalb nach einem Medizin-Experten der Graeco-Arabica, der den Mediziner der Antike schlechthin, Galen (der auch in Alexandrien lehrte), übersetzte. Hunain ibn Ishāq stammte aus einer Mediziner-Dynastie und war ein syrischer Christ, der in der Zeit des Kalifen al-Ma'mūn nicht nur Euklid, sondern auch Aristoteles zoologische Schriften oder den Pseudo-Timaios übersetzte, aber vor allem für seine Übertragungen Galens berühmt war²⁸². Suchen wir nun in Galens Schriften nach unseren beiden griechischen Begriffen sowie deren Übersetzung ins Arabische von Hunain in dem uns bekannten Kontext der Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Körper. Galen war in seinen Schriften ein Vorreiter im zweiten Jahrhundert für

277Fengren, G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009, 29-31; Clark, G., *The Health of the spiritual Athlete*, in: King, H. (Hg.), *Health in Antiquity*, London/ NY 2005, 216-229.

278Luhmann, N., *Frühneuzeitliche Anthropologie. Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, 162-235, hier: 211. Eine Kritik des Luhmannschen Verständnisses der „Übergangszeit“: Kuchler 2003, 27-53. Dagegen die Berechtigung der Begriffe „Übergang“ und „Krise“ als Beschreibungsformeln für die Spätantike: Liebeschuetz, W., *Was there a Crisis of the Third Century?*, in: Hekster, O. u.a. (Hg.), *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire* (Nijmegen, June 20-24, 2006), Leiden/ Boston 2007, 11-20.

279Montserrat, D., „Carrying on the Work of the earlier Firm“. *Doctors, Medicine and Christianity in the Thaumata of Sophronius of Jerusalem*, in: King 2005, 230-242, hier: 241f.

280Sloterdijk, P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009, 295. Ebenso: 267 („[Es] ist zu bedenken, dass die Geschichte des anthropologischen und pädagogischen Denkens in Europa in the long run identisch war mit einer progressiven Säkularisation der Psyche [über] Disziplinprogramme“), 349 („Der Mensch“ entsteht aus der kleinen Minderheit asketischer Extremisten“).

281Luhmann 1980, 163.

282Hunain war ein außerordentlicher Kenner Galens, was sein Schriften-Katalog zu Galen bewies: Bergsträsser, G., *Hunain ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*. Zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt, Leipzig 1925, i-xi; Rosenthal 1992, 19f., 192f.

den beschriebenen, neuen kulturellen Stil, der von der Vorstellung einer starken Verkörperlichung der Seele geprägt war. Das ging sogar soweit, die drei (von Platon definierten) Seelenteile im Körper an drei Stellen zu lokalisieren²⁸³. Anders als die philosophisch-medizinischen Tradition definierte er dieses Verhältnis nicht als ein hierarchisches, sondern eher als ein egalitäres (wie bei Proklos). Im Zentrum stand bei ihm (wie bei Aristoteles in seinen zoologischen Schriften) ein ganz anderer Körperteil, weder Herz, noch Gehirn, sondern die (fast) den gesamten Körper durchziehende und damit alles egalisierende Wirbelsäule (arab. „عمود فقري“). Galen betonte die Bedeutung der Wirbelsäule als dem Übergang (man denke hier nochmals an Proklos) zwischen der Seele, die als flüssiges Rückenmark in der Wirbelsäule deren „soliden“ Kern bildete, sowie dem Körper, dessen „Basis“ die „soliden Knochen“ im Gesamten, aber vor allem die Wirbelsäule darstellten²⁸⁴. Genau diese Übergangsstelle zwischen Seele und Körper in der Wirbelsäule übersetzte Ḥunain (oder andere syrische Übersetzer) folglich mit den beiden Begriffen arab. „qā‘ida“ und „ṣulba“, so dass die beiden Begriffe in einen unmittelbaren inhaltlichen und syntaktischen Zusammenhang gerieten²⁸⁵. Unsere beiden Begriffe drückten eine körperlich feste

283Galen war ähnlich wie Proklos darum bemüht, seine Übereinstimmung mit Platons „Timaios“ darzustellen: Galeni 2005, 198f., 418f. Die Bedeutung Aristoteles‘ für Galen: Eijk, P.J. van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge/ NY 2005, 293; Galeni 2005, 92ff. Das Verhältnis Galens zu den Stoikern: Gill, C., *Galen and the Stoics. Mortal Enemies of Blood Brothers?*, *Phronesis* 52, 2007, 88-120. Die Lokalisierung der Seele im Körper: Galeni 2005, 336-400; Hankinson, R.J., *Galen’s Anatomy of the Soul*, *Phronesis* 36/2, 1991, 197-233.

284Galen 2005, 432-448. Einige Belegstellen von „στρεπε-“ und „βύσις“ bei Galen (und dem Evangelisten Lukas): Hobart, W.K., *The Medical Language of St. Luke. A Proof from Internal Evidence that „The Gospel According to St. Luke“ and „The Acts of the Apostles“ were written by the same Person, and that the Writer was a Medical Man*, Dublin/ London 1882, 34-37. Galens egalitäre Auffassung der Seelen-Körper-Teile im Gegensatz zur philosophisch-medizinischen Tradition: Oeser, E., *Geschichte der Hirnforschung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002, 25-38; Gill, C., *Galen and the Stoics. What each could learn from the other about embodied Psychology*, in: Frede, D./ Reis, B. (Hg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/ NY 2009, 409-424.

285Fonhan, A., *Arabic and Latin Anatomical Terminology. Chiefly from the Middle Ages*, Kristiania 1922, 121f., 144 [hier auch die altgriechischen Entsprechungen]. Dieselbe Übersetzung verwendete Ḥunain zur Bezeichnung dieser entscheidenden Übergangsstelle nicht nur bei Galen, sondern auch bei Hippokrates oder Aristoteles: Garofalo, I. (Hg.), *Galenus. Anatomicarum admonstrationum libri qui supersunt novem. Earundem interpretatio Arabica Ḥunaino Isaaci filio ascripta*, Bd. 2: *Libros V-IX continens*, Naples 2000, 276, 282, 286, 324, 426 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Simon, M. (Hg.), *Sieben Bücher der Anatomie des Galen [Arabische Edition]*, Leipzig 1906, 25, 84, 105, 194, 284ff., 412 [Übersetzer: Hubay ibn al-Ḥasan]; Kraus, P./ Walzer, R. (Hg.), *Galen Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta [Arabische Edition]*, London 1951, 18 [Übersetzer: ‘Īsā ibn Yaḥyā]; Sālim, Muḥammad Salīm (Hg.), *كتاب جالينوس في الإسطفسات على رأي أبقراط [Galen, De Elementis ex Hippocrate]*, Kairo 1986, 31 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Sālim, Muḥammad Salīm (Hg.), *الصناعة الصغيرة [Galen, Ars Medica]*, Kairo 1988, 66, 88 (besonders interessant die Kombination: „جسم صلب“) und 165 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Mattock, J.N./ Lyons, M.C. (Hg.), *Kitab Buqrat fi l-amrad al-biladiyya. Hippocrates: On Epidemic Diseases (Airs, Waters and Places)*, Cambridge 1965, 25 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Tytler, J. (Hg.), *The Aphorisms of Hippocrates. Translated into Arabic by Honain Ben Ishak, Physician to the Caliph Motawukkul*, Calcutta 1832, 57 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Mattock, J.N./ Lyons, M.C., *Kitab Buqrat fi tabi al-insan (Hippocrates: On the nature of men)*, Cambridge 1968, 19 [Übersetzer: Ḥunain ibn Ishāq]; Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), *منطق ارسطو [Die Kategorien von Aristoteles]*, Kairo 1948., 28, 31, 340 [Übersetzer: Ishāq ibn Ḥunain]; Pseudo-Plutarch im Rahmen einer Diskussion von Platons „soliden Körpern“: Daiber, H. (Hg.), *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980, 144 [Übersetzer: Quṣṭā ibn Lūqā]. In der Übersetzung von Aristoteles‘ „Geschichte der Tiere“ häufig arab. „ṣulba“, jedoch ohne „qā‘ida“: Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), *ارسطوطاليس. طباع الحيوان [Aristoteles. Über die Teile der Tiere]*, Kuwait [al-Kuwayt] 1977, 37, 41, 149, 153, 483. Sogar eine Belegstelle in einer Übersetzung Tābit ibn Qurra: Pseudo-Platon: Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), *الأفلاطونية المحدثة عند العرب [Neuplatonismus bei den Arabern]*, Kairo 1955, 163. Alle Belegstellen waren arabische Übersetzungen griechischer Texte mit einem syrischen Zwischenglied. Alle zitierten Bücher der Graeco-Arabica digitalisiert einsehbar, auf: <http://www.graeco-arabic-studies.org/search.html>. Die Phasen der bisher kaum erforschten syrischen Übersetzungsbewegung am Beispiel von Galens „Ars Medica“: Bhayro, S., *The Reception of Galen’s Art of medicine in the Syriac Book of medicines*, in: Zipser, B. (Hg.), *Medical Books in the Byzantine World*, Bologna 2013, 123-145, hier: 125.

Umschließung der Seelen-Flüssigkeit im Rückenmark aus, die im Falle des Fehlens dieser körperlichen Festigkeit drohte, verloren zu gehen. Nicht die Seele war das entscheidende, sondern vielmehr der die Seele umschließende Körper. Der Begriff pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“ transportierte dagegen ein Verständnis des Verhältnisses von Körper und Seele, das mehr die Seele betonte und damit zu einer Einheit im Sinne einer Vermischung tendierte. Denn die Seele wurde von Galen (und in der Antike im Allgemeinen) als Flüssigkeit interpretiert. Eine seelisch-flüssige Interpretation der „soliden Basis“ im Sinne von „qā'ida ḡasāma/ muḡassam“ legte somit ein Verständnis der Einheit nahe, dass nicht unvermischt, sondern vermischt etwas Neues gebildet hätte. Die ursprüngliche Identität des Vermischten wäre in diesem Falle verloren gegangen. Es erstaunt deshalb auch nicht, wenn pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“ (in Kombination mit pers. „جسد“, DMG „ḡasad“) in weiten Teilen des persisch- nestorianischen Christentums zur Übersetzung des „goldenen Kalbs“, des sterbenden Jesu-Körpers am Kreuz eingesetzt wurde, oder vom persisch-stämmigen Chronisten al-Ṭabarī zur Beschreibung des letzten persischen Königs Yazdigars oder des vom Teufel penetrierten Proto-Körpers des ersten Menschen Adam. Alle diese Körper drückten eine blasphemische Körperlichkeit aus, die sich anmaßte über die Betonung der ikonischen Seele über Vermischung mit Gott diesem ähnlich oder sogar gottgleich zu sein²⁸⁶.

Die „solide Basis“ stellte folglich in einem medizinischen Sinne die sensible Übergangsstelle zwischen Seele und Körper dar, die jedoch gemäß Ḥunains theologischer Überzeugung zufolge nicht als Abbild des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Natur in Christus (pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“) aufzufassen, sondern im Sinne Galens noch viel körperlicher (arab. „ṣulba“) vorzustellen war. Ein solcher theologischer Vorbehalt Ḥunains gegen die zu starke Annäherung des Menschen über eine abbildende, ikonisch-weibliche Seele an Gott (oder: einer zu starken „Verseelung“ und damit „Verflüssigung“ des Körpers) zeigte sich in einer tragischen Begebenheit seiner Biographie²⁸⁷. In einer mittelalterlichen Quelle zur Geschichte der Medizin ließ der Autor, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ḥunain in einer außergewöhnlich langen Passage selbst zu Wort kommen. Demnach wurde Ḥunain das Opfer einer Intrige, die aufgrund des Neids vieler Mediziner am Hofe in Bagdad inszeniert wurde, um den gelehrten Rivalen zu beseitigen. Im Rahmen dieser Intrige sprach Ḥunain beim Kalifen al-Ma'mūn vor und sollte sich zu einer aus Syrien stammenden Marien-Ikone äußern. Als er der Aufforderung des Kalifen, die Ikone zu küssen, nicht nachkam („Ist es nicht das Bild deines Herrn und seiner Mutter?“), und um eine Begründung gebeten wurde, antwortete Ḥunain dem Kalifen: „Es würde ein Sakrileg sein, Oh Emir der Gläubigen, zu behaupten, dass ein (Ab-)Bild Gottes, dem Allerhöchsten, existiert oder dass er in einem Bild repräsentiert werden kann“²⁸⁸. Diese theologische Überzeugung Ḥunains erklärte auch seinen großzügigen Gebrauch von arab. „ṣulba“, worüber er begrifflich einen direkten Bezug von Körper und Seele zu Gott (wie er im

286Der Umschlagspunkt, an dem sich die Blasphemie des Anspruchs dieses Körpers auf Göttlichkeit nach dessen Tod erwies, wurde von persisch-stämmigen Autoren, die der Seele dennoch eine Priorität einräumen wollten und damit pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“ weiterhin positiv bewerteten, oft (z.B. als Yazdigard starb) über die Abwandlung von pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“ zu pers. „al-ḡasad“ ausgedrückt: Thomas, D., *Early Muslim Polemic Against Christianity*. Abu Isa al-Warraḡ'as „Against the Incarnation“, edited and translated by D. Thomas, Cambridge/ NY 2002, 39-58; al-Ṭabarī, Abū Ḡa'far Muḡammad ibn Ḡarīr, *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir al-Ṭabarī [Ta'rīḫ ar-rusul wa-l-mulūk]*, Prima Series, Bd. 6, hg. von M.J. De Goeje, Leiden 1898, 2873f. Übersetzung: al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation*, Bd. 14: *The Conquest of Iran A.D. 641-643/ A.H. 21-23*, NY 1994, 79f. Adams Proto-Körper als pers. „ḡasad“: al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, Bd. 1: *General Introduction and From the Creation to the Flood*, NY 1989, 261.

287Um die Dialektik zwischen Differenz und Identität von „hartem“ Körper und weich-flüssiger Seele im Übergangsbereich des Gehirns (vor allem bei der Rezeption der „Formen“, arab. „صورة“) deutlicher zum Ausdruck zu bringen, übersetzte Ḥunain auch gr. „σκληρός“ in der Galen-Vorlage mit arab. „صلب“: Walbridge, J. (Hg.), *The Alexandrian Epitomes of Galen*, Bd. 1: *On the Medical Sects for Beginners. The Small Art of Medicine. On the Elements According to the Opinion of Hipocrates*, Provo 2014, 82, 235; siehe: Anmerkung 267.

288Übersetzung: Usaibiah, Ibn Abu, *History of Physicians*. Translated from the Arabic by L. Kopf with partial annotations by M. Plessner, Jerusalem 1971, 371f.

Begriff pers. „ğasāma“/ „muğassam“ zum Ausdruck kam) umging. Gott und Menschen waren trotz ihrer möglichen Einheit in Jesus Christus und damit auch im Menschen (als Einheit von Körper und Seele) getrennt voneinander („unvermischt“) vorzustellen. Diese paradoxe Konstellation, Differenz trotz Einheit, bildete nicht nur die Voraussetzung einer „soliden Basis“ im Wissen, sondern im Sinne Ḥunains auch die Voraussetzung für das Leben selbst.

11) „Die Wiederbelebung der Religion“: al-Ġazālī zwischen Seele und Körper (11./12. Jh. n. Chr./ 1940er Jahre)

Den weiteren Rezeptionsweg von arab. „qā‘ida“ und „sulba“ bis ins 20. Jahrhundert hinein können wir unmöglich in der ihm gebührenden Vollständigkeit und auch aufgrund fehlender Quellen nachvollziehen, aber wir wollen ihn zumindest ansatzweise skizzieren. Zunächst lässt sich der Weg weiter in der medizinischen Schiene verfolgen. Beim Galen-Leser Ibn Sīnā (Avicenna) tauchte er in dessen berühmtem „Medizinischen Kanon“ als Bezeichnung für genau derjenigen Übergangsstelle zwischen Körper und Seele auf, die wir bereits für Galen in seiner arabischen Version Ḥunains dargestellt haben²⁸⁹. Die intellektuelle Positionierung unserer Begrifflichkeit zwischen Körper und Seele, die sich anatomisch in einer Lokalisierung zwischen Gehirn und Herz in der oberen Wirbelsäule (mit einer leichten Tendenz in Richtung Herz) ausdrückte, war Voraussetzung für die positive Verwendung der „soliden Basis“. Eine eindeutigere Haltung für das Herz auf der einen Seite oder für das Gehirn auf der anderen Seite bedeutete zugleich eine Distanzierung von der „soliden Basis“ bzw. eine Annäherung an diese. Ein Beispiel hierfür stellte der zweite berühmte Arzt der „islamischen Welt“ neben Ibn Sīnā, (Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad) Ibn Rušd, dar, der im Rahmen seiner rationalistischen Philosophie (des Mu‘tazilismus) eine Präferenz für das Gehirn pflegte und damit dem Übergangsbegriff der „soliden Basis“ (und natürlich auch Galen und Ibn Sīnā) eher kritisch gegenüber stand²⁹⁰. Auf der anderen Seite bedeutete auch eine klare sufistisch-mystische Positionierung auf der Seite des Herzens eine Distanzierung. Damit haben wir bereits einen ersten Schritt von der Medizin in die Theologie hinein getan.

Interessant ist der Übergang der Begrifflichkeit von dieser medizinischen Schiene in die Theologie und der (theologisch geprägten) Rechtstheorie hinein und von hier ins 20. Jahrhundert. Es eröffnen sich folglich zwei mögliche Rezeptionswege. Beginnen wir mit dem theologischen Rezeptionsweg über Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī (ca. 1058-1111), den Saiyid Quṭb mit aller Sicherheit bereits in den 40er Jahren gelesen hatte²⁹¹. Der

289Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusain bin ‘Abdullāh, القانون في الطب [Kanon der Medizin], hg. von I. Šams ad-Dīn, Beirut 1425 [entspricht: 2005], Kap. 3.3 [„الفصل على معرفة الرأس وأجزائه“], dt. „Kapitel über das Wissen des Gehirns und seiner Teile]. Häufiges Vorkommen von arab. „sulba“ im dritten Buch (allein schon hier: 23 Belegstellen; im gesamten Kanon mehr als 100 Belegstellen), wohingegen „qā‘ida“ im gesamten „Kanon“ mit insgesamt 20 Belegstellen weniger häufig auftrat.

290Urvoy, D., Averroès. Les Ambitions d’un intellectuel Musulman, Paris 1998, 57; Jacquart, D., La Scolastique Médicale, Seuil 1995, 263ff., 467ff.; Siraisi, N.G., Medieval and Early Renaissance Medicine, Chicago 1990, 81f.; Paul, J., Histoire intellectuelle de l’Occident médiéval, Paris 1998, 263. Die intellektuellen Vorbehalte gegen die Begrifflichkeit von Seiten Ibn Rušds ignorierte ‘Abd al-Razzāq Qassūm (مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد [Das Konzept der Zeit in der Philosophie von al-Walīd Ibn Rušd], al-Jazair 1986, 33, 49), der ihn ganz „unkritisch“ zur Beschreibung von Ibn Rušds Denken verwendete. Das war möglicherweise dem Trend des Jahres 1986 geschuldet, in dem die Quṭb-Clique unsere Begrifflichkeit prominent platzierte (siehe: Anmerkung 1409).

291Quṭb lernte al-Ġazālī möglicherweise über die pädagogische Hochschule kennen, dessen Lehrplan sich stark an al-Ġazālī orientierte. Verantwortlich hierfür war Ṭaṭṭāwī Ġūhrī. Der Biograph Ṭaṭṭāwīs, ‘Abd al-‘Azīz Ġādū, sprach in seinem Buch über den Šaiḥ von einem „starken Einfluss“ al-Ġazālīs auch in dessen berühmter Koranauslegung: Ġādū, ‘Abd al-‘Azīz, مؤلفات الشيخ طنطاوي وأثاره المكتوبة [Der Šaiḥ Ṭaṭṭāwī Ġūhrī. Studien und Texte], Kairo 1980, Kap. 2.2.3-4 [„مؤلفات الشيخ طنطاوي وأثاره المكتوبة“], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الشيخ_طنطاوي_جوهرِي_دراسة_ونصوص. Ein weiterer Rezeptionsweg al-Ġazālīs zu Quṭb könnte über dessen Kommilitonen ‘Alī Ṭaṭṭāwī geführt haben, der sich in seinen erkenntnistheoretischen Ansichten stark auf al-Ġazālī stützte: Ṭaṭṭāwī, ‘Alī 1982, 28, 40. Gemäß dem Vorwort Ṭaṭṭāwīs (1982, 2ff.) entstanden die ersten

Philosoph al-Ġazālī ist bis heute berühmt für seine Abwendung von der griechisch geprägten Philosophie eines Ibn Sīnās und einer Zuwendung zur Religion. Ġazālī kannte folglich die Schriften Ibn Sīnās, lehnte sie jedoch schroff mit der Begründung ab, dieser befürwortete anders als alle Muslime nicht die Wiederauferstehung der „Körper“ (pers. „ġ-s-m“) ²⁹². Daraus können wir schon erkennen, während arab. „qā'ida“ al-Ġazālī keine Probleme bereitete (ein ganzes Kapitel mit der Überschrift: „كتاب قواعد العقيدة“), gab es die uns bekannten theologischen Probleme mit der Körperlichkeit. Ġazālī ging es folglich nicht um eine „Verkörperlichung“ der Seele, was Ibn Sīnā mit arab. „ṣulba“ zum Ausdruck brachte, sondern um eine „Verseelung“ oder „Spiritualisierung“ des Körpers (arab. „جسمية و روحية“, dt. „körperlich und geistig“ im Sinne eines „spirituellen Körpers“). Paradigma dieser „Vergeistigung“ und „Heiligung“ des Körpers bei al-Ġazālī stellte im Sinne der Mystik die „Vermischung“ oder Verbindung der Seele mit Gott in einem ekstatischen Moment der Verzückung dar ²⁹³.

Bei einem solchen Vorbehalt al-Ġazālīs gegenüber arab. „ṣulba“ erstaunt es nun, diesen Begriff überhaupt bei ihm anzutreffen. Der „Weg“ (arab. „ṭarīqa“) dazu stellte al-Ġazālīs Abwendung von der Mystik sowie der große Einfluss der Medizin dar. Grund für seine Abwendung von der Mystik war die eben dargestellte mystische Annäherung des Menschen (oder: seiner Seele) an Gott, die die menschliche Seele in eine kritische Nähe zum Göttlichen brachte. Über den Mystizismus entstand somit die Gefahr einer blasphemischen Vergöttlichung des Menschen und umgekehrt einer Vermenschlichung Gottes. Allein der „Glaube“ (arab. „إيمان“ und „عقيدة“) und kein mystischer „Weg“ war gemäß al-Ġazālī deshalb als „Basis“ (arab. „قواعد العقيدة“) dazu in der Lage, eine solche Annäherung zu leisten und zugleich den gebührenden Abstand zu Gott einzuhalten ²⁹⁴. Zwar ging al-Ġazālī bei seiner Wendung gegen die Mystik in der „Wiederbelebung der Religion“ nicht dazu über, die spiritualisierten Körper (pers. „ġasāma“/ „muġassam“) völlig „auf den Boden zu holen“, jedoch deutete er die Tendenz zur Verkörperlichung über die Verwendung von arab. „ṣulba“ anfangs vorsichtig in medizinischen Zusammenhängen, dann mutiger in Verbindung seiner zentralen theologischen Begrifflichkeit des „Glaubens“ (arab. „إيمان“ und „عقيدة“) an. Damit geriet „ṣulba“ in eine unmittelbare Nähe zum Begriff „qawā'ida“ (arab. „قواعد“), den al-Ġazālī ebenso wie „ṣulba“ zusammen mit dem Begriff des Glaubens (arab. „إيمان“ und „عقيدة“) verwendete (arab. „إيمان صلبة“).

Saiyid Quṭb beeindruckte bei seiner Lektüre der „Wiederbelebung“ in den 40er Jahren wohl vor allem al-Ġazālīs Vokabular aus der Mystik, das in Quṭbs Gegenwart mit dem Bereich der Kunst in Verbindung gebracht werden konnte ²⁹⁵. Die Argumente al-Ġazālīs gegen die Mystik

Entwürfe des Buches bereits in den 20er Jahren.

292Übersetzung: al-Ġazālī, Abū-Hāmid Muḥammad, Der Erretter aus dem Irrtum. Al-Munqid min ad-dalal. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von A.E.A.E. Elschazli, Hamburg 1988, 24.

293al-Ġazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad, إحياء علوم الدين [Wiederbelebung der Religion], o.O. o.J. [E-Book auf: <http://www.al-mostafa.com>], 940. Muḥammad al-Ġazālīs Lokalisierung der Seele im Herzen („Kardiozentrismus“) gegenüber der Betonung des rationalen Seelenteils im Gehirn von Medizinern seit Galen: Giannotti, T.J., al-Gazzali's Unspeakable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya, Leiden u.a. 2001, 117-168. Ġazālī befreite das „Herz“ (arab. „القلب“) von der sie umgreifenden körperlichen „Solidität“ der Knochen (arab. „صلب العظم“) über die Loslösung des Herzens vom Begriff arab. „ṣulba“ in den medizinischen Schriften (arab. „القلب صلب“). Diese Formel ebenfalls z.B. in Hunains Übersetzung von Galens „De Anatomicis Administrationibus“: Garofalo, I. 2000, 434; oder in Hunains Übersetzung von Galens „Ars Medica“ (Salim, M.S. 1988, 61). Das Herz in einer Verbindung mit dem spirituellen Körper: „القلب التنظيم قبل سيد“ (al-Ġazālī, إحياء علوم الدين [Wiederbelebung der Religion], 923). Der Kardiozentrismus im Hanbalismus über Ibn Qaiyim bis ins 21. Jahrhundert: Gauvain, R., Salafī Ritual Purity. In the Presence of God, London/ NY 2013, 84ff.

294al-Ġazālīs Ambivalenz zwischen der Suche nach der Nähe Gottes und dem Gebot seiner Ferne: Montgomery, W.W., The Study of al-Gazzali, Oriens 13/14, 1960, 121-131, hier: 128.

295al-Ġazālīs „Die Wiederbelebung der Religion“ tauchte auch als Empfehlung bereits in der ersten Lektüreliste Quṭbs für die „Organisation 1965“ auf: al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد]. Die Bedeutung al-Ġazālīs für Quṭb: ‘Abd al-Maġīd, Aḥmad 2005, Kap. 3.1 [فكرة تكفير المسلمين].

dienten Quṭb deshalb als Vorlage, sich Mitte der 40er Jahre von der Kunst als einem pädagogischen Instrument abzuwenden²⁹⁶. Aus dem Künstler-Pädagogen Saiyid Quṭb der 30er Jahre wurde über dessen al-Ġazālī-Lektüre der Religions-Pädagoge der 40er und 50er Jahre. Auch die beschriebene Begriffssarbeit bei al-Ġazālī im Umfeld von dessen zentralem Konzept des „Glaubens“ ließ sich bei Quṭb beobachten: Über die Verwendung einerseits von „al-qā‘ida“ (arab. „القاعدة“) in Kombination mit arab. „‘aqīda“ (arab. „عقيدة“, dt. „Basis des Glaubens“) und andererseits von arab. „‘aqīda“ (arab. „عقيدة“, bei al-Ġazālī : „إيمان“) in Kombination mit arab. „ṣulba“ (arab. „صلب العقيدة“), bereitete Quṭb die Begriffskombination „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) aus dem Jahr 1953 über die al-Ġazālī-Lektüre in den 40er Jahren vor²⁹⁷.

Damit wären wir einem möglichen Vorbild für die Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) bei Saiyid Quṭb schon relativ nahe gekommen. Unsere Schlussfolgerungen zum ersten Rezeptionsweg: Erstens, möglicherweise erschien arab. „ṣulba“ trotz al-Ġazālīs theologischem Vorbehalt in dessen Schriften aufgrund bestimmter, aus der Graeco-Arabica im Bereich der Medizin geprägten, feststehenden Wendungen, mit deren Hilfe al-Ġazālī eine Abwendung von der seelischen und göttlichen Interpretation der Körperlichkeit in der Mystik andeutete; zweitens, wenn Quṭb nun bei seinem Vorbild al-Ġazālī neben zustimmenden Wendungen auch auf einen theologischen Vorbehalt gegenüber arab. „ṣulba“ stieß, dann las er möglicherweise einen zweiten bedeutenden Gelehrten, der vielleicht ebenso medizinisch geschult, keine solche theologische Zurückhaltung gegenüber arab. „ṣulba“ und seiner Verbindung mit „qā‘ida“ oder „‘aqīda“ pflegte.

Damit kommen wir zum zweiten, rechtstheologischen Rezeptionsweg über einen mehr oder weniger bekannten Theologen des 14. Jahrhunderts: Ibn Qaiyim. Zwischen der Medizin eines Ibn Sīnās oder seines Damaszener Kommentators aus dem 13. Jahrhundert, Ibn al-Nafīs²⁹⁸, und der Theologie gab es im 14. Jahrhundert ein interessantes Überschneidungsgenre: Die sogenannte prophetische Medizin. Diese kombinierte die rationale „Schulmedizin“ mit den Aussagen des Propheten zu medizinischen Themen. Auch Ibn Qaiyim verfasste eine noch heute bekannte Schrift zur prophetischen Medizin. Unsere beiden Begriffe tauchten nun zwar in dieser Schrift auf, jedoch nicht besonders häufig, dazu nicht in Form einer Begriffskomposition und auch nicht als Bezeichnung für eine Übergangsstelle zwischen Seele und Körper²⁹⁹. Auch Ibn Qaiyims bekannteste theologische Schrift „Zād al-Ma‘ād“ (dt. „Ausstattungen für das Jenseits“) war stark von einem medizinischen Verständnis von arab. „ṣulba“ geprägt. Eine Neuheit von „Zād al-Ma‘ād“ stellte jedoch das Erscheinen der beiden Begriffe nicht nur in dem bereits erwähnten medizinischen und theologischen Verständnis (z.B.

296al-Ġazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad 1988, 47; al-Ġazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad, Die Nische der Lichter. Miskat al-anwar. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von A.E.A.E. Elschazli, Hamburg 1987, 28ff. Quṭb verwendete nicht nur Argumente al-Ġazālīs, sondern auch dessen Begrifflichkeiten aus dem Bereich der Ästhetik, z.B. „ذوق“ (dt. „Schmecken“): Quṭb, Saiyid 1987, 5, 12, 17, 23, besonders: 111. Die Bedeutung von arab. „ذوق“ bei al-Ġazālī : al-Ġazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad 1988, 150 (Kommentar von Elschazli).

297 al-Ġazālī, إحياء علوم الدين [Wiederbelebung der Religion], 630 (ähnlich 855, 929): arab. „الصلبه في الدين“, arab. „صلب الإيمان“ (S. 1650). Besonders interessant die Verbindung aus „ṣulba“ und „ḡism“ (Nomen der pers. Adjektive „ḡasāma“/ „muḡassam“) in einem deutlich medizinischen Kontext: arab. „الجسم صلبة“ [dt. „Knochen“] (S. 1799); Quṭb, Saiyid 1987, 115: arab. „صلب عقيدة“. Ein weiterer „Übergangsbegriff“ stellte arab. „ثابتة“ (dt. „fest“, oder: „Fixstern“) dar, der als Alternative zu arab. „ṣulba“ in Quṭbs Ästhetik-Schrift vor allem im Zusammenhang mit der Besprechung von G.W.F. Hegel auftauchte: arab. „قاعدة ثابتة“ (Quṭb, Saiyid 1987, 78, 82, 148). Quṭb lernte Hegel gemäß seiner Ästhetik-Schrift über Muḥammad Iqbal kennen: Aḥmad, A., The Hegelian Key to Understanding Iqbal, Iqbal Review. Journal of the Iqbal Academy, 1980, 38-49.

298Arab. „qā‘ida“ und „ṣulba“ in einem unmittelbaren syntaktischen und inhaltlichen Zusammenhang bei ‘Alī Ibn-al-Ḥazm Ibn al-Nafīs (gest. 1288): al-Nafīs, ‘Alī Ibn-al-Ḥazm Ibn, شرح تشريح القانون لابن سينا [Erklärung der Anatomie des „Kanons“ von Ibn Sīnā], hg. von Kataia, S./ Galiunji, B., Kairo 1408 [entspricht: 1988], Kap. 1.1.23, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/شرح_تشريح_القانون_لابن_سينا/القسم_الأول/الجملة_الأولى/الفصل_الثالث_والعشرون

299Ibn Qaiyim al-Ġauziya, الطب النبوي [Prophetische Medizin], o.O. 2007 [E-Book auf: <http://www.almeshkat.net>; <http://www.al-mostafa.com>], z.B. 47. Das Verhältnis der „prophetischen Medizin“ zur Theologie und zur „rationalen Medizin“: Elgood, C., Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet, Osiris 14, 1962, 33-192, hier: 34-45.

arab. „صلب الصلاة“, dt. „das solide Gebet“) dar, sondern auch in einem rechtlichen Kontext (arab. „صلب العقد“, dt. „der solide Vertrag“)³⁰⁰. Noch deutlicher zeigte sich diese Tendenz zur Verrechtlichung der beiden Begriffe bei Ibn Qaiyim nicht in seiner populären Schrift, sondern in einer sehr technisierten Rechtsschrift. Hier gerieten arab. „ṣulba“ und arab. „qā'ida“ sogar in einen unmittelbaren formalen und inhaltlichen Kontakt. Nun die Überraschung. Die Textstelle bezog sich inhaltlich auf die neunte Sure des Koran³⁰¹. Wir erinnern nochmals daran, im Kommentar zur neunten Sure des Koran tauchte „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) zum ersten Mal bei Saiyid Quṭb auf. Wäre es nun möglich, dass Ibn Qaiyim die beiden Begriffe direkt der neunten Sure entnahm, vielleicht sogar die Begriffskomposition?

12) „Die Reue“, oder: „Ich bereue, bereue, bereue“: Der Kalif 'Uṭmān und die neunte Sure im Koran (6.-8. Jh. n. Chr.)

Wenden wir uns dem koranischen Text in seiner heutigen Gestalt zu, dann ist natürlich die erste Frage, ob die Begriffskomposition „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) überhaupt im Koran vorkommt. Wichtig ist die Frage vor allem auch für die Legitimation von gelehrten und halb-gelehrten theologischen Abhandlungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, man denke an 'Umar 'Abd al-Rahmāns Promotionsarbeit. Sollte die Quelle aller Autorität im Islam, der Koran, den Begriff nicht enthalten, stünden diese Abhandlungen auf einem ganz und gar „unsoliden Fundament“. Die schockierende Botschaft für all die gelehrten Abhandlungen lautet, als Begriffskomposition ist in der heutigen Textvariante des Koran nirgendwo von „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) die Rede. Gehen wir davon aus, dass die gelehrten Abhandlungen nicht völlig auf Sand gebaut waren, dann müssen wir unsere Suchstrategie ändern. Verfolgen wir wieder unsere bereits angewandte Methode der getrennten Suche beider Bestandteile der Komposition.

Was finden wir? Nicht viel³⁰². Das ist einerseits gut, denn dann lässt sich eine eindeutigere Bedeutungszuschreibung vornehmen. Ein inflationäres Auftreten der Begriffe hätte sicherlich eine Bedeutungszuweisung erschwert. Andererseits könnte man auch einwenden, die Seltenheit wies doch darauf hin, dass die Begriffe in koranischer Zeit keine große Bedeutung besaßen. Dagegen lässt sich jedoch der Kontext des Vorkommens anführen. Arab. „القواعد“ (DMG „qawā'ida“) kam in dieser Pluralform von arab. „قاعدة“ (DMG „qā'ida“) an einer äußerst sensiblen Stelle vor. Man kommt sicherlich nicht umhin, diese Textstelle mit dem Zentrum der Religion des Islam zu identifizieren: „Und als Abraham mit Ismael die Grundmauern des Hauses [„القواعد من البيت“] errichtete [sagte er]: Unser Herr nimm von uns an; denn wahrlich, Du bist der Allhörende, der Allwissende. Und, unser Herr, mach uns Dir ergeben [„مسلمين“] und aus unserer Nachkommenschaft eine Gemeinde, die Dir ergeben ist [„أمة مسلمة“]³⁰³. Die Pluralform

300Ibn Qaiyim al-Ġauziya, زاد المعاد في هدي خير العباد [Ausstattungen für das Jenseits], o.O. o.J. [E-Book auf: <http://www.al-mostafa.com>], 437 (arab. „صلب الصلاة“) und 999. Rechtliche Bezüge: 1325f. (arab. „صلب العقد“).

301Ibn Qaiyim al-Ġauziya, إعلام الموقعين عن رب العالمين [Belehrung der Verfasser rechtlicher Dokumente über den Herrn alles Seins], o.O. o.J. [E-Book auf: <http://www.al-mostafa.com>], 938 [Teil 3, Kap. 104]: arab. „العقود و„صلب العقد““. Häufiges Vorkommen der Wendung arab. „صلب العقد“ auf den Seiten: 286, 896, 918, 937, 999, 1001, 1030, 1543.

302Badawi, El-S./ Haleem, M. A., Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Leiden/ Boston 2008, 530, 768f.

303Sure 2, Vers 127f. (daneben nur eine weitere Belegstelle in demselben inhaltlichen Zusammenhang: Sure 16, Vers 26). Übersetzung: Abū Riḍā Muḥammad ibn Aḥmad Rassoul. Wir folgen hier Rassouls Übersetzung aufgrund seiner Sympathie für Saiyid Quṭb (Innenministerium Baden-Württemberg (Hg.), Verfassungsschutzbericht Baden-Württemberg 2006, Stuttgart 2007, 16-25, 58) und ignorieren damit aus gutem Grund die Empfehlung der Universität Berlin, sich von Rassouls Übersetzung zu distanzieren: Büssow, J. u.a., Orientierung. Ein Leitfaden für (werdende) IslamwissenschaftlerInnen an der FU Berlin, Berlin 2013, 26. Dennoch zusätzlich die (wissenschaftlich legitimierte) Standard-Übersetzung von Adel Theodor Khoury: „Und als Abraham dabei war, vom Haus die Fundamente hochzuziehen, er und Ismael. (Sie beteten:) Unser Herr, nimm es von uns an. Du bist der, der alles hört und weiß. Unser Herr, mache uns beide Dir ergeben und (mache) aus unserer Nachkommenschaft eine Gemeinschaft, die Dir ergeben ist“.

„qawā'ida“ (arab. „القواعد“) stand folglich nicht nur im Kontext der zentralen Begrifflichkeiten des Islam (arab. „مسلمين“ und „أمة“), sondern trat auch in eine enge Verbindung mit den beiden mythischen Gründerfiguren, Abraham und Ismael, sowie im nächsten Vers (Sure 2, Vers 129) mit dem Propheten und dem Koran selbst, dessen Erscheinen Abraham von Gott erbittet. Aber von welchem „Haus“ ist hier eigentlich die Rede? Befragen wir zunächst den uns bereits bekannten Koran-Kommentator Ibn Kaṭīr, dann erhalten wir eine interessante Auskunft: Es handelte sich um das heiligste Haus im Islam, der Kaaba in Mekka³⁰⁴.

Nun ergeben sich zwei nicht kleine Schwierigkeiten mit dem Begriff „qā'ida“ im Koran. Erstens, neben seiner positiven Konnotation, die dem Begriff über seine Bezeichnung für das zentrale Heiligtum des Islam in der zweiten Sure zukam, tauchte er als Plural-Form in einem negativen Zusammenhang (vor allem) in der neunten Sure auf. Wie kann es nun sein, dass die Bezeichnung für den heiligsten Ort des Islam in einem negativen Zusammenhang nochmals im Koran auftauchen konnte? Zweitens, es existiert in der neunten Sure des Korans sowie in der ḥadīṭ-Sammlung eine Konkurrenzbezeichnung für die Fundamente der Kaaba, nämlich der uns bekannte Begriff arab. „al-asās“. Warum nun dieser Konkurrenzbegriff für das zentrale Heiligtum des Islam?

Betrachten wir vorerst die Stellung der neunten Sure im Koran. Nicht nur syrische Mönche, sondern auch Gemeindemitglieder in Madīna hatten wohl ihre Schwierigkeiten mit der neunten Sure. Denn diese sogenannte „medinische Langsure“ wies einige strukturelle Besonderheiten auf, weshalb Saiyid Quṭb urteilte, dass „die Sure eine besondere Bedeutung besitzt“³⁰⁵. In Madīna hielt man es vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten für angebracht, den „Koordinator“ für die Entstehung des Koran, d.h. den Kalifen 'Uṭmān selbst zur befragen. Was die besorgten Bewohner Madīnas vorbrachten, wurde nicht überliefert. Wir können jedoch vermuten, das Problem bestand in der relativ späten Entstehung der Sure, denn „[...] diese Sure ist eine der letzten, wenn nicht sogar die letzte koranische Offenbarung“³⁰⁶. Das Problem bestand wohl aufgrund der späten Datierung gemäß einer syrischen Quelle darin, dass es einigen nicht klar war, ob die neunte Sure überhaupt zum Koran gehören sollte. Möglicherweise entstand sie erst in der Zeit 'Uṭmāns³⁰⁷.

Generell hielt Angelika Neuwirth die inhaltliche Besonderheit der medinischen Langsuren im Vergleich zum restlichen Koran folgendermaßen fest: „Die Verlagerung des Interesses der Gemeinde von den weitgehenden kultischen auf nun zentral werdende politische, sowohl religionspolitische als auch soziale Belange [...]“³⁰⁸. Aus den medinischen Langsuren ragten wiederum die Suren 8 und 9 über ihren auffallend militaristischen Kontext heraus. Sure 8

304Ibn Kaṭīr [Tafsīr] 1999, Bd. 1, 412.

305Strukturelle Besonderheiten der neunten Sure: Relativ späte Datierung, Fehlen der Einleitungsformel (möglicher Zusammenhang mit der 8. Sure), Länge. Klassische Kommentatoren der neunten Sure zusammengestellt und übersetzt: Ibn Juzayy u.a., Surat at-Tawba. Repentance. Tafsīr, o.O. o.J., 2ff. [E-Book, auf: <https://www.kalamullah.com/Books/Tafsīr%20Surah%20At-Tawba.pdf>]. Ein syrisches Manuskript aus dem 8. Jahrhundert (Diyarbakir Syriac MS 95, fol. 11) legte die Vermutung nahe, dass die neunte Sure nicht als Teil des Koran betrachtet wurde: Griffith, S.H., Disputing with Islam in Syriac. The Case of the Monk of Bêt Halé and a Muslim Emir, Journal of Syriac Studies 3/ 1, 2000, 29-54, hier: 47. Datierung des MS: 42f. Möglicherweise handelte es sich hier um eine „anti-islamische“ Propaganda in syrischen Klöstern: Penn, M. P., Monks, Manuscripts, and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam, Journal of Syriac Studies 12/ 2 2009, 235-257. Gerade im Zusammenhang mit der Errichtung der Kaaba durch den Sohn Hagars entstand mit dem „Hagarism“ ein prominentes anti-islamisches Argument, die Muslime wären die Nachkommen von Sklaven. Etwas unkritisch hierzu: Crone, P./ Cook, M., Hagarism. The Making of the Islamic World, London u.a. 1977, 8f.

306Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1564f. Die Befragung 'Uṭmāns sowie die strukturellen Besonderheiten der Sura bei Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 4, 100ff.

307Die Datierung des ältesten Koranfragments aus Sana (Jemen) in die Zeit vor 646 n. Chr. widerspricht der Möglichkeit einer Entstehung der Sure eben in dieser Zeit des Kalifen 'Uṭmāns zumindest nicht. Das Fragment enthält die neunte Sure ohne größere inhaltliche Abweichungen vom 'Uṭmānschen Standard-Koran: Sadeghi, B./ Goudarzi, M., Sana 1 and the Origins of the Quran, Der Islam 87, 2011, 1-129, hier: 8, 53-62, 118f., 123.

308Neuwirth, A., Der Koran als Text der Spätantike. Ein Europäischer Zugang, Berlin 2010, 330 (auch: Anm. 68).

verhandelte die Frage der gerechten Verteilung der Kriegsbeute und Sure 9 das Problem, welche Stellung dem Kampf (arab. „ġihād“) und den Kämpfern in der muslimischen Gemeinschaft zukommen sollte. Gemäß der islamischen Tradition stand die neunte Sure historisch im Kontext einer zentralen militärischen Krise der jungen muslimischen Gemeinde. Die Niederlage bei Tabuk ging mit einer Verweigerung der materiellen Unterstützung für den Propheten, des Kriegsdienstes bis hin zur offenen Gefolgschaftsverweigerung einher. Gerade (der spätere Kalif) ‘Uṭmān spielte in diesem Zusammenhang eine Rolle, denn er sicherte mit einer großzügigen Spende die militärische Expedition³⁰⁹.

Angeklagt wurden nun in der Sure die Kriegsdienstverweigerer, die „Zurückbleiber“ (arab. „القاعدین“ oder „القاعدون“; DMG „qā‘idūna“ oder „qā‘idīna“), die gemäß dem Sprecher auf der Stufe von Alten, Frauen und Kindern stehen sollten³¹⁰. „Reue“ (arab. „توبة“) war die einzige Möglichkeit, sich über einen Akt der Unterwerfung von der Schande der Gefolgschaftsverweigerung gegenüber dem Propheten und damit gegenüber Gottes Willen zu befreien. Unser Begriff wurde folglich negativ als politischer Kampfbegriff verwendet. Das zeigt sich auch heute noch. Möglicherweise in Anknüpfung an die traditionell überlieferten historischen Hintergründe der neunten Sure des Koran setzen auch gegenwärtig die Kämpfer des „Islamischen Staates“ im syrischen Bürgerkrieg unseren Begriff negativ zur Diffamierung ihrer Rivalen der Organisation al-Qā‘ida als „Zurückbleiber“ ein³¹¹. Zu den traditionellen „Zurückbleibenden“ (arab. „qā‘idūna“ oder „qā‘idīna“) gehörten gemäß der Sure folgende soziale Gruppierungen: Einige arabische Nomadenstämme, die reichen Städter, christliche Mönche und Schriftgelehrte. Gemeinsam war allen diesen Gruppierungen, dass ihr Status als „muslimisch“ sehr fraglich war. Jedoch konnten diese Gruppen eigentlich als Kriegsdienstverweigerer nicht in Frage kommen, denn höchstwahrscheinlich existierten zumindest die letzten beiden gesellschaftlichen Gruppen in Madīna zur Zeit des Propheten noch gar nicht³¹². Anders dagegen in der Zeit ‘Uṭmāns. Interessant ist nun, dass die Themen der 8. und 9. Sure vor allem in die Zeit von ‘Uṭmāns umstrittenem Kalifat passten. Folgen wir der zeitlich am nächsten liegenden, jedoch anti-uthmanischen Chronik Muḥammad al-Ṭabarīs, dann stand der immer wieder auftauchende Begriff „Reue“ (arab. „توبة“), zugleich der Name für die neunte Sure, im Zentrum der Forderungen einer Opposition gegen ‘Uṭmāns Kalifat³¹³.

Was war nun ‘Uṭmāns Problem mit dieser Opposition? Gemäß al-Ṭabarī ging es um die Frage, wer Geld aus dem neuen Steuersystem erhalten sollte und wer von den „Schutzbefohlenen“ (arab. „ذممي“, DMG „ḍimmī“) von diesem Steuersystem ausgenommen wurde. Der „diwan“, sprich die Namensliste mit den Empfängern von Staatsrenten, bevorzugte die ersten Begleiter und Kämpfer Muḥammads, die sogenannten „Auswanderer“ aus Mekka und die „Helfer“ Muḥammads in Madīna. Alle später hinzukommenden Kämpfer erhielten nicht mehr den Anteil der ersten Anhänger Muḥammads. Das bedeutete für die alte Elite in Mekka eine Zurückstellung. Unter ‘Uṭmān und dessen Familie, den Umayyaden, die zur alten Elite Mekkas gehörte, sollte sich diese Zurücksetzung gegenüber den „Auswanderern“ und „Helfern“ ändern³¹⁴.

309Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 4, 227f; Qutb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1713ff.

310Sure 9, Vers. 46; Sure 9, Vers 86. Außerdem auch noch in der Sure 4, Vers 95.

311Gerlach, D., Herrschaft über Syrien. Macht und Manipulation unter Assad, Bonn 2015, 67.

312Arjomand, S.A., The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muḥammad’s Acts of Foundation of the Umma, International Journal of Middle East Studies 41, 2009, 555-575, hier: 571; Watt, W.M., Muḥammad at Medina, Oxford 1956, 151ff; Rahman, H., The Conflicts Between the Prophet and the Opposition in Madina, Der Islam 62/2, 1985, 260-297, hier: 260ff.

313at-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Garīr 1893, 2850; al-Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr, Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir al-Ṭabarī [Ta’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk], Prima Series, Bd. 6, hg. von M.J. De Goeje, Leiden 1898, 2914, 2926, 2931, 2950, 2964, 2972, 2975-2977, 2982f., 2987-2989, 2996-3002, 3041f., 3045. Übersetzung: al-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation, Bd. 15: The Crisis of the Early Caliphate. The Reign of ‘Uṭmān A.D. 644-656/ A.H. 24-35, hg. von S.R. Arjomand, NY 1995, 55, 119, 129, 136, 155, 168, 176-179, 183-189, 195-199, 201, 240, 242, 245.

314Bereits unter dem Kalifen ‘Umar deuteten sich diese Verschiebungen an: Puin, G.R., Der Diwan des Umar Ibn

Während vor allem die „Helfer“ aus Madīna in den Militärlagern an der Front kämpften, „blieb“ die alte Elite aus Mekka „zurück“ (arab. „qā'idūna“/ „qā'idīna“), beteiligte sich folglich nicht aktiv an den Kämpfen, kassierte jedoch den Löwenanteil der Beute aus den Kämpfen ein. Als im Militärlager Kufa die militärischen Erfolge zurückgingen, 'Uṭmān noch schnell das restliche Land in Persien an seine Familie in Mekka verteilte, er zudem in Alexandrien von den Kommandeuren einen größeren Anteil an der Beute verlangte und zu guter Letzt der Gouverneur in Syrien, Muawiyya, der zugleich zur verzweigten Sippe der Familie 'Uṭmāns gehörte, seine Beute mit christlichen Matrosen teilte, führte das zur Rebellion³¹⁵. Die zentralen Agitatoren des Widerstands in al-Ṭabarīs Chronik traten nun mit der 8. und 9. Sure des Koran gegen 'Uṭmān an: Abū Ḍarr und Abū al-Dardā' zitierten die neunte Sure gegen die Anhäufung von Reichtum³¹⁶, die Koranrezitatoren aus Kufa (arab. „Qurrā“³¹⁷) führten immer wieder die 8. Sure des Koran mit seinen Versprechungen der Beute für die Kämpfer des Islam an³¹⁷. Ob ein zusammenhängender Widerstand zwischen Alexandrien, Syrien und Kufa existierte und ob wir diese Opposition als ein Kampf der (in die Militärlager ausgewanderten) „Helfer“ des Propheten aus Madīna (zusammen mit den zum Islam bekehrten Christen und Persern) gegen die alte Elite in Mekka deuten können, wird aus al-Ṭabarīs Chronik nicht ganz klar, liegt jedoch nahe³¹⁸. Unsere These ist nun, diese „Opposition“ verwendete zur Bezeichnung ihrer Gegner (arab. „qā'idūna“/ „qā'idīna“, 9. Sure) die Bezeichnung für die Fundamente (arab. „qawā'ida“, 2. Sure) des zentralen Heiligtums in Mekka³¹⁹. Doch warum?

Die nächstliegende Antwort wäre, dass für diese „Qurrā“ die Kaaba (in Mekka) nicht das zentrale Heiligtum darstellte. Verfolgen wir diese These weiter und fragen nach möglichen theologischen Argumenten gegen die Kaaba, fallen einige Sprüche (arab. „ḥadīṭ“) des Propheten auf, die auf dessen Lieblingsfrau, 'Ā'īša, zurückgeführt wurden. Demgemäß polemisierte Muḥammad nicht nur gegen die Kaaba, sondern er hätte diese bei der Einnahme Mekkas sogar am liebsten komplett beseitigt³²⁰. Interessant ist an diesem ḥadīṭ die enge

al-Hattab. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte, Bonn 1970, 105f; Noth, A., Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Bonn 1973, 117ff, 135ff; Noth, A., Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit, Die Welt des Islam 14, 1973, 150-162, hier: 155f.

315Hinds, M., Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D., International Journal of Middle East Studies 2, 1971, 346-367; Hinds, M., The Murder of the Caliph Uthman, International Journal of Middle East Studies 3, 1972, 450-469; Madelung, W., The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate, Cambridge/ NY 1997, 78-140. Der Anteil der „Helfer“ unter den Auswanderern nach Kufa: Jabali, F., The Companions of the Prophet. A Study of Geographical Distribution and Political Alignments, Leiden/ Boston 2003, 122ff.

316At-Tabari 1898, 2859f.; Jeffrey, A., Abu l-Darda, in: Bearman, P. u.a. (Hg.), Encyclopedia of Islam, Bd. 1, Leiden 1986, 113f.; Cameron, A.J., Abu Dharr al-Ghifari. An Examination of His Life, London 2002, 50-120; Nagel, T., Mohammed. Leben und Legende, München 2008, 508f. Diese Verbindung aus „sozialistischen“ Parolen und islamischer Tradition machten Abū Ḍarr zum Star der ägyptischen Intellektuellen im 20. Jahrhundert: Haarmann, U., Abu Dharr. Muḥammad's Revolutionary Companion, Muslim World 68, 1978, 285-289.

317Nagel, T., Kurra, in: H.A.R. Gibb u.a. (Hg.), Encyclopedia of Islam, Bd. 5, Leiden 1986, 499f.; Keaney, H., Confronting the Caliph. Uthman bin Affan in Three Abbasid Chronicles, Studia Islamica, nouvelle édition/new series 1, 2011, 37-65, hier: 60. Die „Qurrā“ spielten in der sogenannten „Abbasidischen Revolution“ gegen die Umayyaden nochmals eine zentrale Rolle: El-Fadl, K. A., Rebellion and Violence in Islamic Law, Cambridge u.a. 2001, 70f.

318Enderwitz, S., Al-Shu'ūbiyya, in: Encyclopedia of Islam, Bd. 9, Leiden 1997, 513-516.

319Mit einiger Ironie muss man feststellen, dass gerade diese Kämpfer an der Front, die die alte mekkanische Elite als „Zurückbleiber“ beschimpften, in der islamischen Gelehrtenwelt Saudi-Arabiens in der Gegenwart als die „solide Basis“ des Propheten gelten, die sich gegen die ungerechte Verteilung der Beute auflehnten. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Quraybī, Ibrāhīm bin Ibrāhīm, مرويات غزوة حنين وحصار الطائف [Die Erinnerung an die Schlacht von Marwīyāt und die Belagerung von Ṭā'if], Madīna 1412 [entspricht 1991], 390, auf: <http://islamport.com/w/ser/Web/2668/386.htm>.

320Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī, [Arabische Edition und] English Translation of Sahih Muslim, Bd. 3: From Hadith No. 2263 to 3397, hg. von H.A.T.Z.A. Zai, Riyād u.a. 2007, 477f [ḥadīṭ Nr. 3240, 3242], 481 [ḥadīṭ Nr. 3245], 542 [ḥadīṭ Nr. 3387]. Ähnlich: al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-

Verbindung der Begrifflichkeiten arab. „qā‘ida“ und arab. „ġāhiliya“. Muḥammad begründete sein Unterlassen des Abrisses der Kaaba bis zum „Grund der Erde“ (arab. „أرض“) mit dem Hinweis, die Renovierung der Kaaba in der Zeit der Ġāhiliya fand ja immerhin kurz vor der Offenbarung des Islam statt. Eine merkwürdige Begründung. Doch in einem solchen Zusammenhang erschien die Kaaba und damit natürlich auch deren Fundament in keinem guten Licht³²¹.

Warum wollte Muḥammad in dieser Überlieferung nun die Kaaba als negativ besetzte „qā‘ida“ beseitigt wissen? Kurz gesagt, die Kaaba stand für die alte Elite in Mekka. Mit ‘Utmān war nun die wichtigste Familie der alten Elite Mekkas, die Umayyaden, an die Macht gekommen. In der Zeit nach dem Sturz der Umayyaden um 750 bestand ein politisches Interesse daran, die Opposition zu ‘Utmān in dessen Kalifat positiv zu betonen. Ein Mittel hierzu stellte der Begriff arab. „qā‘ida“ dar, der als Bezeichnung für das Fundament eines Hauses (hier: der Kaaba) in einem negativen Sinne einigermaßen außergewöhnlich war. Das gesamte architektonische Vokabular übernahm das Arabische aus dem Syrischen, denn der syrische Sprachraum wies im Gegensatz zur arabischen Halbinsel in der Spätantike eine deutliche Urbanisierung auf. Aus diesem Muster der Übertragung fiel arab. „qā‘ida“ heraus, denn diese Bezeichnung stammte nicht (wie fast alle Begriffe im häuslichen Bereich) aus dem Syrischen, sondern stellte ein genuin arabisches Wort dar³²². Entweder bei arab. „qā‘ida“ handelte es sich um eine außergewöhnliche Ausnahme oder dieser Begriff war bewusst platziert und zwar, wie wir bereits gesehen haben, im Sinne einer negativen Polemik. Gegenüber den syrischen Begrifflichkeiten aus dem Bereich des im 7. Jahrhundert für Nomaden innovativ wirkenden Hausbau musste arab. „qā‘ida“ antiquiert wirken. Wahrscheinlich wurde er mit der Zeit der Ġāhiliya in Verbindung gebracht. Der Begriff legte folglich eine Kontinuität zur Ġāhiliya nahe. Eine Verwendung des Begriffs in der Zeit ‘Utmāns oder später enthielt folglich die Anschuldigung, ‘Utmān und seine Familie (Umayyaden) hingen immer noch dem vorislamischen Ġāhiliya-Glauben an. Beleg hierfür war den Gegnern ‘Utmāns die Verehrung der alten Elite Mekkas gegenüber der Kaaba, deren Fundamente (arab. „qā‘ida“) eben auf diese Zeit der Ġāhiliya zurückgingen³²³.

Wenn der Begriff nun als Ausdruck einer politischen Diffamierungskampagne gegen den Kalifen ‘Utmān betrachtet werden konnte, dann besaß er über den Hinweis auf die vorislamische Zeit auch eine stark religiöse Komponente. Um zu verstehen, inwiefern nun der

Buḥārī. Arabic-English, Bd. 2 [Hadith 876-1772]. Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997, 376ff. [hadīṭ Nr. 1581, 1583, 1585f.]; al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 4 [Hadith 2738-3648]. Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997, 355 [Nr. 3364], 360 [Nr. 3368]; al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 6 [Hadith 4474-5062]. Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997, 30 [Nr. 4484].

321 Greift man auf zwei weitere, jedoch zeitlich entferntere Textquellen zurück, bestätigt sich diese problematische Besetzung des „qā‘ida“-Begriffs. Erstens, Ibn Ishāq, der früheste Biograph des Propheten, erwähnte im Zusammenhang mit der Renovierung der Kaaba den Begriff „qā‘ida“ als Bezeichnung für die „Sitze“ der Dämonen: Ibn Ishak, Muḥammad/ Ibn Hisham, ‘Abd el-Malik, katab sira rasul allah. Das Leben Muhammed’s. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, hg. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1858-60, 130ff. [Seitenangabe gemäß A. Guillaume, siehe: unten]. [eingescannt als E-Book, auf www.al-mostafa.com: Ibn Hāšim, sira Ibn Hāšim, o.O. o.J., 109ff.]. Übersetzung: Ibn Ishāq, The Life of Muḥammad. A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah. With Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford/ NY 2004, 90f. Auch in al-Ṭabarī’s Chronik tauchte der Begriff in keinem guten Licht auf. Am deutlichsten erschien die ambivalente Einfärbung von arab. „qā‘ida“ am Übergang des Kalifats von ‘Umar auf ‘Utmān. ‘Utmān sollte seinen „Sitz“ an der „Minbar“ als Nachfolger einnehmen. Kurz darauf erhob sich ‘Alī und sprach sich gegen das Kalifat ‘Utmāns aus. Ein Vorbote des gewaltsamen Todes ‘Utmāns und des darauf folgenden Bürgerkriegs („fitna“): At-Ṭabarī 1893, 2794f. Übersetzung: al-Ṭabarī 1994, Bd. 14, 160f.

322 Fraenkel, S., Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, 1-4.

323 Kontinuitäten und Wandlungen von Semantik und Form des Arabischen im 7. Jahrhundert: Amaldi, D., From Jahiliyyah to Islam. The Muallaqaf Lexicon, in: Leder, S. u.a. (Hg.), Studies in Arabic and Islam Proceedings of the 19th Congress, Union Européene des Arabisants et Islamisants (Halle 1998), Leuven/ Paris/ Sterling 2002, 141-153.

„qā'ida“-Begriff theologisch dabei helfen konnte, die vor-islamische Zeit möglichst in einem negativen Licht erscheinen zu lassen, vergegenwärtigen wir uns nochmals die religiös-theologische Dimension des Begriffs: Der „qā'ida“-Begriff stand in einer engen Verbindung mit einer Erd-Mutter-Gottheit³²⁴. Der Hauptbewohner der Kaaba war Hubal (Wortwurzel: h-b-l, arab. „هـ-ب-ل“), eine syrische Erd-Mutter-Gottheit, die unter ihrem Namen „Kybele“ (identische Wortwurzel: h-b-l) in der Spätantike gemäß einer lateinischen Quelle des 6. Jahrhunderts „von allen [Römern] in Form eines Würfels verehrt wurde“³²⁵. Die Herstellung eines Zusammenhangs des Kultes in der würfelförmigen Kaaba mit der römischen Verehrung einer rot-goldenen Erd-Muttergottheit Kybele (auch Hubal besaß diese Farben) und ihrem Sohn „Adamas“, der über einen schwarzen Meteoritenstein symbolisiert wurde (auch in der Kaaba „wohnt“ noch immer bekanntlich ein solcher Stein)³²⁶, bedeutete auch zugleich einen negativ gemeinten Hinweis der 'Utmānschen Opposition auf die zurückliegenden politischen Verbindungen der alten Elite Mekkas zu den byzantinischen Feinden und zugleich Kybele- bzw. Marienverehrern im Westen, die auch im 6. Jahrhundert immer wieder starke weibliche Herrscherpersönlichkeiten hervorbrachten (man denke an Theodora)³²⁷. In diesem anti-weiblichen bzw. anti-byzantinisch und zugleich anti-umayyadischen Rahmen ist auch der Kommentar al-Ṭabarīs zum schwarzen Stein Adams und Hubals in der Kaaba zu verstehen, dieser wurde „schwarz“ (angeblich war er ursprünglich „weißer als Schnee“) im Zeitalter der

324Besonders eine Bedeutungsvariante der arabischen Wortwurzel „q-'d“ verweist auf die Weiblichkeit: Eine junge Frau im gebärfähigen Alter (Sure 24, 60): Badawi/ Haleem 2008, 768f.

325Capella, Martianus, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Et De Septem Artibus Liberalibus*, Lib. VII, §§ 721-724 und §741. Edition: hg. von Ulrich Friedrich Kopp, Frankfurt a.M. 1836, 576f., 595: „Cubus autem omnis etiam matri deum tribuitur, nam ideo Cybele nominatur“. Mit dieser Bemerkung schloss Capella eine Erörterung von Platons „Timaios“ ab sowie der Frage, wie gr. „στειρα“ ins Lateinische übersetzt werden konnte. Zu Kybele: gr. „κυβελη“ auch bekannt unter den Namen Isis (Ägypten), Rhea (Griechenland), Kybaba (Nabatäa), Agdistis und schließlich Maria. Ohne die Vokale gelangt man zur semitischen Wortwurzel: „k-b-l“. Der Laut [k] verschiebt sich noch heute auf der arabischen Halbinsel (vor allem im Naǧd) zu [ch], so dass hier wohl auch in koranischer Zeit „Kybele“ durchaus mit „Hubal“ ausgesprochen werden konnte. Zu dieser Palatalisierung des Anlauts: Prochaska, T., *Saudi Arabian Dialects*, NY 2010, 14-24.

326Ein nahezu „mono-theistischer“ Hubal-Kult in der Kaaba: Pavlovich, P., *Qad kunna la na'budu Llaha wa la na'rifuhu. On the Problem of the pre-Islamic Lord of the Kaba*, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2, 1982, 49-74. Die kastrierte Kybele war wohl wie „Hubal“ ein Zwitter, denn Hišām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī berichtete von Hubals „männlicher Gestalt“. Das bedeutete jedoch keine „männliche Gottheit“, denn die Attribute Hubals sprachen für ihre Weiblichkeit (die Jungfräulichkeit sowie ihre Verehrung von schwangeren Müttern): Ibn-al-Kalbi, Hishām, *The Book of Idols. Being a Translation from the Arabic of The Kitāb al-Aṣnām*. Translated with Introduction and Notes by N. A. Faris, Princeton 1952, 3-7, 23f. Die semantische Analyse der syrischen und arabischen Wortwurzel „h/k-b-l“ ergeben einige Hinweise auf den Kybele-Mythos: Wehr 1976, 1017; Brockelmann, C., *Lexicon syriacum*, Halle 1928, 596, 1340; Payne-Smith, R., *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879, 203, 1669; Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Baltimore/ London 2002, 249a. „Fußfessel“ oder „Fußkette“ (im Kybele-Kult: *The Guardian*, vom 22.05.2002; *The Telegraph*, vom 21.05.2002), „Konkubine“ (Tempelprostitution), „Sohnesberaubung“ (im Mythos: Tod von Kybeles Sohn), „Vagina“ (zentrales Symbol der mediterranen Erd-Muttergottheit). Ein weiteres gemeinsames Element war der „Baumkult“. Gemäß einer syrischen Chronik beseitigte „König Muḥammad“ diesen Baumkult in Mekka: *Chronique of Zuqin*, Parts III and IV A.D. 488-775. Translated from Syriac with Notes and Introduction by A. Harrak, Toronto 1999, 141f.. Zuletzt noch die umstrittene Bemerkung einer griechischen Quelle des 4. Jahrhunderts, auf der arabischen Halbinsel gäbe es einen Mutter-Kult (sogenannte: „Kollyridianer“): *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Book I (Sects 1-46), translated by F. Williams, Leiden/ NY/ Köln 1997, 233-236. Der schwarze Meteoritenstein im Kybele-Kult: Benko, S., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden/ Boston 2004, 70ff., 210ff. Den (schwarzen) Sohn der Muttergöttin bezeichnete Platon im „Timaios“ (59b-c) mit „ἀδάμας“. In seinen frühen Predigten verwendete der Prophet Muḥammad gemäß Ibn Ishāq noch die Ansprache „Söhne Adams“ für die Mekkaner: Ibn Ishāq 2004, 88.

327Al-Azmeh, A., *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allah and his People*, Cambridge/ NY 2014, 114-133, 212-223, 501f., 515ff. Gemäß Ibn Ishāq begegnete der (umayyadische) Anführer der Mekkaner dem Propheten nach der Schlacht von Uhud mit dem Ausruf: „Zeige deine Überlegenheit Hubal!“ (Ibn Ishāq 2004, 386).

Ġāhiliya durch „menstruierende Frauen“³²⁸. Mit anderen Worten: Die Wächter der Kaaba, die Umayyaden, hatten versagt, indem sie zuließen, dass weiblich-syrisch-byzantinische Götter das Heiligtum entweihten. Ironischerweise war es sprachwissenschaftlich betrachtet umgekehrt. Der syrische Begriff „asās“ war viel enger mit dem römisch-griechischen Begriff für die „Basis“ verwandt. Höchstwahrscheinlich stammte gr. „basis“ von syrisch „asās“ ab, dem noch das semitische Präfix „bi-“ (dt. „mit“ oder „durch“) vorangestellt war. Hinter „bi-asās“ (gr. „basis“) verbarg sich folglich die Bedeutung „mit“ oder „durch eine Grundlage“. An dieser Stelle lässt sich nun auch erkennen, dass unsere These einer europäischen Variante der „soliden Basis“ über arab. „asās matīn“ damit in gewisser Weise eine Bestätigung gefunden hat³²⁹.

Die Bezeichnung arab. „qā‘ida“ stellte dagegen ein theologischer und politischer Kampfbegriff gegen die Umayyaden in Syrien dar, die (fälschlicherweise) die zentralen Attribute des Feindes (romanisierte Religion mit starken christlich-weiblichen Zügen und Urbanisierung) teilten und damit als dem Islam feindlich gesinnt dargestellt werden konnten. Gegen den negativen „qā‘ida“-Begriff wurde in der neunten Sure des Koran in Anlehnung an das berühmte Gleichnis Jesu im Matthäus-Evangelium ein positiver Gegenbegriff zu „qā‘ida“ in Stellung gebracht. Es ging um die „Basis“ (arab. „asās“, gr. „θεμέλιον“) des Glaubens³³⁰. Der ḥadīth-Sammler Abū Muslim konkretisierte in der Anführung eines ḥadīths den positiven Basis-Begriff (arab. „asās“), indem er diesen mit der „masġid“ (arab. „مسجد“, dt. „Moschee“) des Propheten in Madīna in Zusammenhang brachte, die im Gegensatz zur „masġid“ in Mekka nicht auf einer vorislamischen „qā‘ida“, sondern auf einem Glaubensfundament errichtet war: „Die Moschee, deren Fundament [„asās“] auf dem Glauben gegründet war, ist die Moschee des Propheten in Madīna“³³¹. Wenn nun aber der „qā‘ida“-Begriff in den ersten Jahrhunderten nach Muḥammad als Teil einer anti-umayyadischen Kampagne negativ gemeint war, und im Gegensatz dazu syr. „asās“ positiv, dann stellt sich die Frage, warum sich Saiyid Quṭb für „qā‘ida“ (und die europäisierenden Ṭāhā Ḥusain für arab. „asās“) entschied³³².

Es musste eine positive Neu-Interpretation in der muslimischen Tradition von arab. „qā‘ida“ stattgefunden haben. Um diese theologisch zu verstehen, müssen wir zunächst auf unseren anderen zweiten Begriff zu sprechen kommen. Im Koran verwies arab. „ṣulba“ deutlich in einen christlichen Kontext, denn die arabische Wortwurzel heißt nichts anderes als „Kreuz“ oder „Kreuzigung“. In dieser Bedeutung kommt der Begriff auch im Koran vor. Für die Bedeutung „solide“ oder „hart“, die von uns gesuchte Komponente von arab. „ṣulba“, wurden dagegen im Koran andere Begriffe verwendet³³³. Gerade am Kommentar der erwähnten Textstelle, der Parabel aus dem Matthäus-Evangelium in der neunten Sure, arbeitete Quṭb jedoch den Begriff „ṣulba“ als einer Bezeichnung für den „soliden Glauben“ (arab. „صلبة عقيدة“) heraus³³⁴. Wenn nun arab. „ṣulba“ weder an dieser Textstelle, noch im ganzen Koran in der

328al-Ṭabarī 1989, 303. Möglicherweise enthielt die negative Betonung der Farbe Schwarz auch einen anti-abbasidischen Ton (deren Farbe war schwarz), denn al-Ṭabarī besaß laut einigen Gerüchten einige Sympathien für die Aliden.

329Die Herkunft von „a-s-s“ wahrscheinlich aus dem Akadisch-Summerischen, siehe: Anmerkung 337. Die syrische Lesung von gr. „basis“ ergäbe: syr. „bi-asās“ (dt. „durch die Grundlage“, „mit einer Basis“). Diese Herkunft ist leider in keinem historischen Wörterbuch verzeichnet und muss daher Spekulation bleiben.

330Kenntnisse des Matthäusevangeliums in vor-islamischer Zeit: El-Badawi, E., *Condemnation in the Quran and the Syriac Gospel of Matthew*, in: Reynolds, G.S. (Hg.), *New Perspectives on the Quran. The Quran in its historical context 2*, London/ NY 2011, 449-466. Entsprechung von arab. „asās“ mit gr. „θεμέλιον“: Fraenkel 1886, 11; Jeffrey 1938, 61. Der Begriff „θεμέλιον“ im NT: Pfammater 1960, 140-152.

331Muslim ibn al-Ḥaġġāġ an-Naysābūrī 2007, Bd. 3, 542 [Nr. 3387].

332Immerhin verwendete auch Quṭb arab. „هبل“ (DMG „Hubal“) in einem Spottgedicht negativ: Quṭb, Saiyid, هبل هبل, o.D., auf: <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=79126>.

333Dass es sich bei den beiden Bedeutungsvarianten „Kreuz“ und „solide“ nicht um eine Homonymie handelt, sondern beide Varianten sich im Arabischen aufeinander beziehen, bzw. sich sogar voneinander aus einem christlich-jüdisch-syrischen Kontext ableiten lassen betonen: Jeffrey, A., *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda 1938, 197; Fraenkel 1886, 276; Badawi/ Haleem 2008, 530f.; Ahrens, K., *Christliches im Quran*, ZDMG 84, 1930, 15-68, hier: 40.

334Sure 9, Vers 109; Matthäus 7, 24-27 (auch: Lukas 6, 47-49); Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1698-1712.

Bedeutungsvariante von „solide“ und „hart“ vorkam, warum setzte Qurʾān keinen koranisch legitimierten Begriff für die Bezeichnung der Solidität im Glauben ein? Um diese Frage zu beantworten, nehmen wir nochmals detaillierter das Vorkommen von arab. „ṣulba“ im Koran in den Blick. Hierzu müssen wir den Fokus auf die neunte Sure verlassen. Unsere generelle Aussage zum Erscheinen von arab. „ṣ-l-b“ als Bezeichnung für das christliche „Kreuz“ oder die Strafe der „Kreuzigung“ müssen wir etwas korrigieren³³⁵. Es gibt eine einzige Ausnahme, die uns in den medizinischen Bereich führt. Es geht um ein weiteres, noch nicht erwähntes semantisches Element der Wortwurzel „ṣ-l-b“: die „Lenden“.

Um die Verbindung der menschlichen Anatomie zur Bedeutungsvariante der „Solidität“ zu verstehen, gehen wir nochmals zurück auf die umstrittene, aber sehr hilfreiche Methode einer syrischen Lesung der Wortwurzel „ṣ-l-b“. Die Semantik der „Solidität“ im Arabischen stammte wohl aus der Erweiterung einer syrischen Bedeutungsdimension dieser Wortwurzel. Sie bezeichnete den Schienbeinknochen (lat. „tibia“) oder die aus einem solchen Knochen hergestellten Flöten, für die es viele archäologische Funde (sogenannte: „Neanderthal flute“) gibt³³⁶. Hart wie der härteste Körperteil sollte die Seele sein, die gemäß spätantiker Vorstellung als flüssiges Mark in den Knochen, vor allem in der Wirbelsäule floss. Nun können wir auch die Verbindung zum Basis-Begriff ziehen. Die Seele ohne die Härte der körperlichen Knochen stellte eine ganz und gar unsolide, flüssige „Basis“ dar. Diese flüssige „Basis“ brachte nun der syrische Alternativ-Begriff (syr. „a-s-s“) zur arabischen Bezeichnung der „Basis“ (arab. „ق-ع-د“, DMG „q-‘-d“) zum Ausdruck³³⁷. Die Lenden (und vor allem die Nieren) bildeten den problematischsten Teil dieser ansonsten recht „soliden“ Konstruktion eingeschlossener Seelenflüssigkeit, denn sie waren nicht so hart wie die Knochen, enthielten jedoch aufgrund ihrer starken nervlichen Verflechtungen ebenso die flüssige Seele des Rückenmarks³³⁸. An dieser Stelle konnte leicht über die Nähe der Lenden zu den Sexual-Organen die Seelenflüssigkeit nach außen entweichen. Das war der Anfang vom Ende der Seele und des Lebens. Kommen wir nun zur koranischen Textstelle, die wir vor dem ausgeführten theologisch-medizinischen Hintergrund einordnen können: „Wahrlich, jede Seele [arab. „نفس“] hat über sich einen Hüter. Darum soll der Mensch denn bedenken, woraus er erschaffen ist! Erschaffen wurde er aus einer herauschießenden Flüssigkeit, die zwischen den Lenden [arab. „الصلب“] und den Rippen hervorkommt“³³⁹. Nun geraten wir in das Zentrum der islamisch-jüdisch-christlichen Vorstellung vom Sündenfall des Menschen, denn es handelt sich in der zitierten Textstelle nicht um irgendwelche Lenden, sondern um die Lenden des ersten Menschen, Adam. Die „Lenden Adams“ bildeten in der christlich-jüdischen Theologie den entscheidenden Punkt,

335Sure 4, 157; Sure 5, 33; Sure 7, 124; Sure 12, 41; Sure 20, 71; Sure 26, 49.

336„Flöte“ und „Tibia“: Brockelmann 1928, 1286; Payne-Smith 1879, 3396. „Kreuz“ und „Kreuzigung“: Brockelmann 1928, 1286ff; Sokoloff 2002, 963b, 1283; Payne-Smith 1879, 3396 (Vorkommen in der Peshitta, Lukas 24, 7; 23, 39; Matthäus 27, 40; Markus 10, 21. Vorkommen im Koran: Sure 4/ 157, 20/ 71). Fraenkel (1886, 276) schließt dagegen einen persischen Ursprung von „ṣulba“ nicht aus. Dagegen: Jeffrey 1938, 197.

337Die Bezeichnung dieser erhärteten Seelenflüssigkeit als einem theologisch-medizinischen „Fundament“ lässt sich über eine syrische Bedeutungsvariante der Wortwurzel „a-s-s“ zurückführen bis auf akadisch-sumerische Ursprünge („asu“): „Jemand, der sich mit Flüssigkeiten auskennt“. Bedeutungsvariante „Frau“ (Sokoloff 2002, 51a), „Arzt“, „Heiler“ (Brockelmann 1928, 72; Sokoloff 2002, 67a, 148a; Payne-Smith 1879, 288. Vorkommen: Qumran, Genesis 20, 20; Peshitta, Genesis 50, 2; Matthäus, 9, 12).

338Khan, M.S., Islamic Medicine, NY 1986, 32f.

339Sure 86, 3-7. Aufgrund der schwierigen Unterscheidung zur Wirbelsäule im Übergangsbereich der Lenden übersetzten die Mitarbeiter der Universität Leeds im Rahmen ihres Projekts „The Quranic Arabic Corpus“ arab. „الصلب“ (DMG „ṣul'bi“) mit engl. „backbone“: [http://corpus.quran.com/wordmorphology.jsp?location=\(86:7:4\)](http://corpus.quran.com/wordmorphology.jsp?location=(86:7:4)). Von Interesse ist eine weitere Übersetzung von arab. „ص-ل-ب“ an dieser Stelle, die die Bedeutungsdimension der Weiblichkeit betont: „Erschaffen wurde er aus einer herauschießenden Flüssigkeit, die vom Mann und von der Frau herauskommt“. Während die ältere Ausgabe der Koranübersetzung Rassouls von 1986 die oben zitierte Bedeutung enthielt, wechselte er in der Ausgabe von 2014 in die zitierte Bedeutungsvariante. Khoury folgte dagegen der medizinischen Übersetzung, während der Konvertit Šaiḥ A.S.F. Bubenheim und N. Elyas eine Mischung präferierten: „[...] zwischen der Lende und der (weiblichen) Brust“.

an dem der Sündenfall des Individuums Adam auf die gesamte Menschheit übergang³⁴⁰. In den Lenden des ersten Menschen Adams, sprich an einer problematischen Übergangsregion von Seele und Körper, war die gesamte Menschheit bereits angelegt (Präexistenz), so dass Adams Sündenfall (und Evas, die aus der Region über den Lenden, den Rippen, entstammte), für alle Menschen galt. Die Sünde bestand nun im Entweichen der Seelenflüssigkeit aus Adams „weichem Unterleib“ (engl. „soft underbelly“). Die „Lenden Adams“ führten somit auch zur Trennung der gesamten Menschheit von Gott. Wenn diese „Lenden“ nun nicht mit dem spirituellen Körperbegriff pers. „ḡasāma“/ „muḡassam“, sondern mit arab. „ṣulba“ in Verbindung gebracht wurden, dann legte das natürlich auch eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses von Körper und Seele nahe. Es ging darum, den problematischen „weichen Unterleib“ zu erhärten, damit nicht wieder in einem sündhaft sexuellen Akt Seelen-Flüssigkeit austreten konnte. Der Begriff arab. „ṣulba“ drückte eine Immunisierung gegen die Gefahr der Verflüssigung der Seele, dem endgültigen Tod des Menschen seit dem Sündenfall aus. Diese körperliche Erhärtung der Lenden garantierte das Weiterleben nach dem Tod. Dass für diese Härte als Absicherung der Existenz der Seele auf Erden etwas Körperliches notwendig war, bedeutete zugleich die Trennung von Gott.

Diese Erhärtung der problematischen Region in den Lenden war nach christlicher Vorstellung an die Kreuzigung Jesus als Erlösungstat geknüpft. In der spezifisch christlichen Theologie konnte erst die Kreuzigung, sprich das Opfer Jesu als menschliches (und körperliches) Paschalamm die Befreiung vom Sündenfall initiieren. Die Verbindung aus „Kreuz“ und „Sündenfall“ war folglich im syrischen Begriff „ṣulba“ angelegt als Bezeichnung sowohl für die „Lenden“ Adams als auch für das christliche „Kreuz“. Hinter dem syrischen Begriff „ṣ-l-b“ steckte folglich eine sehr körperliche Vorstellung der Seele, die über das flüssige Fundament (syr. „a-s-s“) ständig in Gefahr war³⁴¹. Die Kreuzigung als Erlösungstat zur Erhärtung der flüssigen Seele in einer körperlichen „Basis“ war nun nicht gerade Sache der Muslime. Aber auch die Kaaba stellte nun in koranischer Zeit nicht unbedingt das „gelbe vom Ei“ dar, wie wir gesehen haben. Alle die genannten Begrifflichkeiten, arab. „qā‘ida“, „ṣulba“ und auch „asās“, beinhalteten nun äußerst problematische, stark theologisch-religiös gefärbte Bedeutungskerne. Um die „solide Basis“ zum Ausdruck zu bringen, finden wir im Koran deshalb eine andere Formel vor: „Tatsächlich, Allah liebt diejenigen, die für seine Sache kämpfen, (in einer Schlachtordnung) gereiht, als wären sie ein fest gefügtes Mauerwerk“³⁴². Diese Wendung vom „fest gefügten Mauerwerk“ (arab. „بنيان المرصوص“, DMG „bun’yānun marṣūṣun“) lässt sich allerdings auch mit „solider Basis“ übersetzen. Im Koran existierte damit nicht nur inhaltlich-theologisch eine deutliche Alternative zur Erlösungstat, der Kreuztod Christi, nämlich der Kampf, sondern auch ein semantisches Muster, an dem sich die „solide Basis“ in Form von „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) orientieren konnte. Es erstaunt daher auch nicht, dass die späteren Propagandisten der „soliden Basis“ wie ‘Abdallāh ‘Azzām, ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān und Muḥammad Quṭb diese Stelle gerne im Munde führten und zitierten. Aber nicht nur das, ‘Abdallāh ‘Azzām gab in den 80er Jahren in Peschawar nicht nur die berühmte Zeitschrift „AL-JIHAD“ heraus, sondern auch noch weitere Magazine und Zeitungen. Darunter befand sich ein Magazin, das seinen Titel von eben jener Sure 61 entnahm: „AL BUNYAN AL MARSUS“. Das Symbol der Zeitschrift bestand aus einem dreieckigen Mauerwerk als einer Basis, auf dem ein Füller nach oben gerichtet war. Dieser Füller erweist sich beim zweiten Blick als ein Maschinengewehr³⁴³. Trotz dieser semantischen Vorlage im Koran für die spätere

340Lukkan, G.M., *Original Sin in the Roman Liturgy. Research Into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden 1973, 81f., 268f; Toews, J.E., *The Story of Original Sin*, Eugene 2013, 57; al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English*, Bd. 8 [Hadith 5970-6860]. Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997, 299 [Nr. 5557]; Schöck, C., *Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlin 1993, 91.

341Brague, R., *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006, 123f.

342Sure 61, 4.

343Das Symbol der Zeitschrift z.B.: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Dezember 1985.

Begriffskomposition „al-qāʿida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) lässt sich nicht darüber hinwegsehen, dass in koranischer und auch in der folgenden Zeit beide Begrifflichkeiten eher negativ besetzt waren. Wie kam es nun zur positiven Umdeutung?

13) „Ausstattungen für das Jenseits“: Sünde, Strafe, Reue und Vergebung in Damaskus (13./ 14. Jh. n. Chr.)

Hintergrund für die Wendung von syr. „sulba“ in einen positiven arabischen Zusammenhang war die politisch tolerante Haltung der abbasidischen Kalifen gegenüber den syrischen Christen. Vor dem Hintergrund der theologischen Debatten mit der syrischen Kirche im Bagdad des 8. und 9. Jahrhunderts, die höchstwahrscheinlich ohne Zwang und mit Toleranz geführt wurden, schoss man sich relativ früh auf einen entscheidenden Unterschied zum Islam ein, nämlich der theologischen Bedeutung des Kreuztodes Jesu. Über diese Debatten geriet die syrische Bezeichnung für das „Kreuz“, syr. „sulba“, in die arabische Alltagssprache hinein. Dazu kam die integrative Haltung der abbasidischen Kalifen gegenüber dem syrischen Christentum, da deren Anhänger oft bis in die Spitzen der Verwaltung hinein die bürokratischen Prozesse kontrollierten. Schriftlichkeit war das Merkmal des syrischen Christentums. Insofern erstaunt es auch nicht, dass syr. „sulba“ schon recht früh in der islamischen Tafsīr-Tradition anzutreffen war³⁴⁴. Allerdings nicht im Zusammenhang mit Jesu Kreuzigung, die die Muslime bekanntlich als Erlösungstat ablehnten, sondern in der besprochenen Verbindung mit „Adam“³⁴⁵. Diese Verbindung (arab. „صلب آدم“) tauchte nicht in koranischer Zeit auf, sondern ist erst für die Zeit nach den theologischen Debatten mit der syrischen Kirche im berühmten Koran-Kommentar al-Ṭabarī belegbar³⁴⁶.

Auch wenn nun syr. „sulba“ im Zusammenhang mit dem Sündenfall Adams in der Tafsīr-Tradition auftauchte, war das doch nun nicht unbedingt in einem positiven Sinne zu verstehen. Die Solidität Adams im Angesicht der weiblichen Verführung (durch den schließlich auch sein Symbol, der schwarze Stein, schwarz wurde) war bekanntlich nicht besonders ausgeprägt³⁴⁷. Außerdem ist immer noch nicht klar, wie arab. „qāʿida“ nun von einem negativen zu einem positiven Begriff wurde. Aus der theologischen Bedeutung der Komposition arab. „صلب آدم“ sowie aus der politischen Dimension des „qāʿida“-Begriffs lässt sich allerdings konstruieren, unter welchen Bedingungen beide Begriffe in den Fokus geraten mussten: Erstens, eine positive Umdeutung des „qāʿida“-Begriffs hing an einer positiven Neubewertung der

344Beispiel für eine solche Debatte mit den Belegstellen für „Kreuz“ und „Kreuzigung“ (arab. „صلب“ und „مصلب“): Hackenburg, C., An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi, Diss., Ohio 2009, 93, 106-111, 113, 116-120, 124, 137, 141. Eine Übersicht über die „nicht-muslimischen“ Quellen zur Debatte: Hoyland, R.G., Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton 1997, 454-519. Das Verhältnis zwischen der syrischen Kirche und dem frühen Islam: Baum, W./ Winkler, D.W., The Church of the East. A Concise History, London/ NY 2000, 42.

345Die Entwicklung der Adam-Sündentheologie „im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra“: Ess, J. van, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 1., Berlin/ NY 1991, 454. Auch Saiyid Quṭb bestritt die „Erlösungstat“ der Kreuzigung: Übersetzung: Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 1, 57. Die Ablehnung der Kreuzigung Jesu: Mourad, S.A., Does the Quran deny or Assert Jesus’s crucifixion and death, in: Reynolds 2011, 347-357.

346al-Ṭabarī, Abū Ḡaʿfar Muḥammad ibn Ḡarīr, جامع البيان عن تأويل آي القرآن [Sammlung von Aussagen zur Interpretation der Verse des Koran, kurz: Tafsīr al-Ṭabarī], 12 Bde., Beirut 1997, Sure 7/ Vers 172, auf: <http://www.quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura7-aya172.html>. Aus diesem Kommentar zitierten wiederum fleißig Ibn Kaṭīr und Saiyid Quṭb. Arab. „صلب آدم“ in Ibn Kaṭīr’s „Tafsīr“: Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 1, 308; Bd. 2, 176; Bd. 3, 80, 90; Bd. 3, 500, 501, 504f., 513; Bd. 6, 382; Bd. 7, 132; Bd. 8, 10.

347Auch Abrahams „Solidität“ war nicht unbedingt ausgeprägt. Im Zusammenhang mit seinem Sohn Ismael erwähnt Ibn Kaṭīr deshalb ebenso wie bei Adam unsere Begrifflichkeit: „فبشر إبراهيم عليه السلام ولده أنه سيولد من صلبه“ (Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 6, 220). Ismael konnte somit als wiedergeborener Adam aufgefasst werden: Böttrich, C. u.a., Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 152f., 172f.

Umayyaden-Dynastie; zweitens, die Wendung arab. „صلب آدم“ musste gehäuft auftreten, wenn die Sünde des Menschen betont wurde. Zugleich war es theologisch notwendig, die Sündhaftigkeit des Menschen zu relativieren, wenn man zu einem positiven Verständnis von syr. „ṣulba“ kommen wollte. Alle diese Bedingungen erfüllten sich in der politischen und theologischen Situation Ende des 13./ zu Beginn des 14. Jahrhunderts.

Erstens, nach dem Ende der Abbasiden-Herrschaft in Bagdad Mitte des 13. Jahrhunderts revidierte der Damaszener Rechtsgelehrte Ibn Kaṭīr die politisch motivierte anti-umayyadische und anti-syrische Sicht auf die islamische Geschichte seit Muḥammad. Hintergrund war ein neues Selbstbewusstsein der syrischen Gelehrten im Rahmen des Streits zwischen ägyptischen Mamelucken und Mongolen aus dem Osten um die Gunst der einheimischen Gelehrtenelite³⁴⁸. Das führt uns zum zweiten Punkt. Über die theologisch-juristische Förderung hanbalitischer Rechtsgelehrter aus Damaskus gedachten die Mamelucken gegen ihren Rivalen um die Macht in Syrien, den Mongolen, einen Bündnispartner vor Ort zu gewinnen. Die Damaszener Rechtsgelehrten wiederum konnten mit mameluckischer Rückendeckung über die Verrechtlichung von Körperstrafen politische Macht in Form hanbalitischer Rechtssprechung in Damaskus ausüben³⁴⁹.

Diesen zweiten Punkt wollen wir nun im Folgenden etwas näher betrachten. Die theologische Legitimation für diese politisch motivierte Verrechtlichung der Körperstrafen stellte die Betonung der körperlichen Sündhaftigkeit des Menschen (und damit natürlich auch von arab. „صلب آدم“) dar. Denn diese Sündhaftigkeit berechtigte eine straffe politische Ordnung mit harten körperlichen Strafen, um das mögliche soziale Chaos im Zaum zu halten³⁵⁰. Das Angstgefühl vor der möglichen Auflösung einer sozialen Ordnung in der Damaszener Gemeinde Anfang des 14. Jahrhunderts entstand allerdings weniger theologisch, sondern vielmehr politisch über die ständige Propagierung einer Bedrohung der muslimischen Gemeinschaft von Seiten einer koordinierten Eroberung durch die Mongolen und christlichen Kreuzfahrer. Dieses vom zentralen anti-mongolisch-christlichen (und pro-mameluckischen) Propagandisten Ibn Taimīya erzeugte Bedrohungsgefühl bildete die Grundlage für den Erfolg einer Theologie des Sündenfalls³⁵¹. Konnte dieser theologisch doch als Erklärung für die apokalyptische Bedrohung im Sinne einer (körperlichen) Strafe Allahs herhalten. Die begriffliche Verbindung zwischen den mongolischen bzw. christlichen Kreuzfahrern (arab. „الصليبيين“) und dem Sündenfall der gesamten Menschheit in den „Lenden Adams“ (arab. „صلب آدم“) lag folglich vor diesem umfassenden Bedrohungsszenario Anfang des 14.

348Hagler, A.M., Sapping the Narrative. Ibn Kathir's Account of the Shura of Uthman in *Kitab al-Bidaya wa-l-Nihaya*, *International Journal of Middle East Studies* 47, 2015, 303-321; Keaney, H., *The First Islamic Revolt in Mamluk Collective Memory. Ibn Bakr's (d. 1340) Portrayal of the Third Caliph Uthman*, in: Günther, S. (Hg.), *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classic Arabic Literature*, Leiden/ Boston 2005, 375-402.

349Das „autocratic-centralized regime“ der Mamelucken: Levanoni, A., *The Mamluks' Ascent to Power in Egypt*, *Studia Islamica* 72, 1990, 121-144, hier: 121. Die Verrechtlichung der Körperstrafen in Damaskus: Johansen, B., *Signs as Evidence. The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof, Islamic Law and Society* 9/ 2, 2002, 168-193, hier: 181, 192.

350Ibn Qaiyims „Verkörperlichung“ der Seele im „Buch der Seele“ (arab. „كتاب الروح“): Langermann, T., *The Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Gawziyyah's Kitab al-Ruh*, in: Bori, C./ Holtzman, L. (Hg.), *A Scholar in the Shadow. Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah*, Leiden 2010, 201-218. Genauso die körperbetonte und sehr medizinisch geprägte Auffassung der Seele bei Ibn Taimīya: Michot, Y.J., *A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya. Being a Translation of a Part of the Dar al-Taarud of Ibn Taymiyya. With Introduction, Annotation, and Appendices, Part 1*, *Journal of Islamic Studies* 14/ 2, 2003, 149-203.

351Der „secret war“ zwischen den Mamelucken und den Mongolen in Syrien: Amitai-Preiss, R., *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ikhanid War, 1260-1281*, Cambridge/ NY 2004, 139-156; Aigle, D., *The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three „Anti-Mongol“ Fatwas*, *Mamluk Studies Review* 11/2, 2007, 89-120, hier: 89-94. Die bedrohliche Allianz aus Mongolen und Kreuzfahrern: Edbury, P., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991, 106f.; Michot, J.R., *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi croisé*, Louvain-la-Neuve/ Lyons 1995, 24f., 32.

Jahrhunderts nahe³⁵². Dagegen half eben nur eine politische eingefärbte, straffe „rechtliche Basis“ (arab. „qā'ida al-šarī'a“), die die körperlichen Strafen aufgrund der körperlichen Sündhaftigkeit des Menschen rechtfertigte³⁵³. Systemtheoretisch betrachtet, könnte man hier von der gedanklichen Figur des „re-entry“ sprechen: Die politisch motivierte körperliche Bedrohung von „außen“ (Mongolen, Kreuzfahrer) wurde über eine rechtliche Legitimation der Körperstrafe durch die politische Zentralgewalt nach „innen“ (hanbalitische Rechtssprechung) kopiert. Über diese „ausschließende Einschließung“ der Körperlichkeit veränderte sich auch die rein theologische Bewertung des Begriffs „ṣulba“ (mit den semantischen Komponenten³⁵⁴: Körperlichkeit, Sündhaftigkeit, Kreuzfahrer) zu einem rechtlich gestützten Legitimationsbegriff (damit wurde Unrecht zu Recht)³⁵⁵. Die begriffliche und konzeptuelle Annäherung zwischen „ṣulba“ und „qā'ida“ ging für den rechtlichen Zugriff auf den sündhaften Körper des Menschen (arab. „صلب آدم“) bei Ibn Taimīya schon sehr weit³⁵⁶. Es erstaunt deshalb auch nicht, wenn der Gelehrte mit den Begriffen „ṣulba“ und „qā'ida“ (und „عقيدة“ und „جسامة“ sowie „مجسم“) fleißig jonglierte³⁵⁷.

Das bedeutete zwar durchaus eine positive Neubewertung von arab. „al-qā'ida“ (arab. „القاعدة“) als der „Basis“ des Rechts, jedoch noch nicht eine positive Einfärbung von arab. „ṣulba“. Vielmehr waren arab. „qā'ida“ und arab. „ṣulba“ Antagonisten. Schließlich fehlte es an der „Solidität“ des Menschen, was durch Adams Sündenfall seit der ersten Stunde präfiguriert worden war. Diesem Sündenfall musste die „Basis“ des Rechts entgegengesetzt werden. Aber nicht nur der Sündenfall, sondern eine weitere Einfärbung der Wortwurzel „ṣ-l-b“ stand der positiven Wendung unter dem anti-christlichen Schreihals Ibn Taimīya noch im Weg. Vermutete er doch hinter den syrischen Christen, den „Nuṣayrīs“, potentielle Bündnispartner der Kreuzfahrer aus dem Westen. Dieses Urteil hatte Folgen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, denn beeinflusste es doch auch die Sicht Maryam Muḥammad 'Awaḍ bin Lādins in ihrer Masterarbeit über Ibn Taimīya aus dem Jahr 1983: „[...] die Nuṣayrīs und Drusen [...] ebneten den Weg zur [...] Korruption, wo sie nicht das wahre Verständnis des islamischen Rechts besaßen [...], so dass sie mit Hilfe von Feinden der Religion die islamischen Länder angriffen, denn sie hassten den Islam und die Muslime“³⁵⁸. In

352 Exemplarisch für die Verbindung der Sündhaftigkeit und der Kreuzfahrer in der häufig gebrauchten Wortwurzel „ṣ-l-b“ in Briefen vom Beginn des 14. Jahrhunderts: Ebied, R. Y./ Thomas, D. (Hg.), Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response [Arabische Edition der Briefe], Leiden/ Boston 2006, 46, 182 (3x), 190, 200, 202 (3x), 206 (2x), 208 (2x), 210 (6x), 212 (2x), 214 (2x), 228, 246 (4x), 260, 276, 318, 320, 334, 338, 360, 364, 376, 390, 392 (3x), 394, 400 (2x), 404 (5x), 408, 410 (2x), 416, 418 (3x), 432, 466.

353 Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 2, 263: arab. „قاعدة الشريعة“.

354 Über diesen paradoxen Vorgang der „ausschließenden Einschließung“ konstituiert sich die Souveränität als Kontrolle über den Körper: Agamben, G., Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002, 31; Foucault, M., Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 1983, 161-173. „Re-entry“ im Rechtssystem: Luhmann 1995, 174f., 205f., 511.

355 Das Bündnis der mameluckischen Macht mit dem hanbalitischen Recht in Damaskus machte Schule, insofern auch zur selben Zeit in Europa ein Bündnis aus politischer Zentral-Macht und (Römischem) Recht einen Machtzuwachs über ihren gemeinsamen Zugriff auf die Körperlichkeit produzierte: Landau, P., The Development of Law, in: Suscombe, D./ Riley-Smith, J. (Hg.), The New Cambridge Medieval History IV, Part I: c. 1024 - c. 1198, Cambridge/ NY 2004, 113-147.

356 Das neue rechtlich legitimierte Verständnis von arab. „ṣ-l-b“ ließ sich in Ibn Kaṭīrs „Tafsīr“ beobachten: Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 1, 201; Bd. 2, 229; Bd. 3, 296 (arab. „صلبه على دينه“) und 458 (als zentrale Eigenschaft einer Gemeinschaft) und 500 (in Verbindung mit Mekka oder allgemeiner, einem heiligen „Ort“). Auch eine Verbindung zwischen „qā'ida“ und „ṣulba“ über den Rechtsbereich deutete sich bereits an: Bd. 1, 233, 426 (arab. „جمع قاعدة“), S. 434, 690; Bd. 2, 263; Bd. 3, 18, 122.

357 Besonders interessant: Ibn Taimīya, الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح [Die richtige Antwort für diejenigen, die die Religion des Messias korrumpiert haben], Bd. 4, Riyāḍ 1999, 449. Aber insgesamt häufiges Vorkommen der Wortwurzel „ṣ-l-b“ im gesamten Buch sowie in allen sechs Bänden.

358 bin Lādin, Maryam Muḥammad 'Awaḍ, دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول الأيلخانيين [Ibn Taimīyas Rolle im Ġihād gegen den Mongolen al-Ailahaniin], Mekka [Umm-al-Qura-Universität] 1983, 17, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36880.html. Die Wortwurzel „ṣ-l-b“ kommt in der Magisterarbeit in

der Zeit als Maryam ihre Magisterarbeit an der Umm-al-Qura-Universität (arab. DMG „Ġāmi‘at Umm al-Qurā“) in Mekka über Ibn Taimīya schrieb, war der Bruder Maryams, Usāma bin Lādin, ähnlich wie Ibn Taimīya aktiv für den syrischen Ġihād tätig. Wenn Usāma bin Lādin das Urteil seiner Schwester über die problematische Beziehung der Muslime und Christen in Syrien teilte, und auf seine Gegenwart übertrug, dann war es umso erstaunlicher, wie der Begriff der „soliden Basis“ möglicherweise über Saiyid Quṭb zu bin Lādin in den 80er Jahren gelangt sein sollte³⁵⁹. Die Antwort lautet, es musste eine andere Tradition gegeben haben, die mindestens genauso wichtig war, wie diejenige über Ibn Taimīya.

Nicht Ibn Taimīya, sondern Ibn Qaiyim sollte die Annäherung bis hin zur syntaktischen und konzeptuellen Einheit von arab. „qā‘ida“ und „ṣulba“ vollziehen und dieser Konstruktion eine positive Wendung verleihen. Dazu musste er vor allem an arab. „ṣulba“ drehen. Damit sind wir bei unserem dritten Punkt angelangt, der positiven Wendung von arab. „ṣulba“ im Zusammenhang einer Relativierung des Sündenfalls. Diese Wendung Ibn Qaiyims, die zugleich eine Abwendung von den Lehren seines Meisters Ibn Taimīya bedeutete, hatte drei Gründe. Erstens, im Gegensatz zu seinem Lehrer aus dem persisch geprägten Harran stammte Ibn Qaiyim aus Damaskus und bewegte sich damit viel deutlicher in einer syrischen Tradition. Zweitens, diese intellektuelle Annäherung an arab.-syr. „ṣulba“ hatte vor allem auch einen politischen Hintergrund. Während die hanbalitische Rechtsschule im Damaskus des 14. Jahrhunderts sich noch zu Lebzeiten Ibn Taimīyas (bis 1328) mit seinen beiden Schülern, Ibn Kaṭīr und Ibn Qaiyim, im Aufwind befand, stagnierte die Bedeutung der Schule schon kurz vor Ibn Taimīyas Tod. Nach dem Ende der „Kreuzfahrer“-Staaten 1291 sowie nach dem Friedensschluss zwischen Mamelucken und Mongolen 1323 wurde der Propagandist einer Feindschaft gegen die Mongolen und gegen die „Nuṣayrīs“ lästig. Er verschwand schon vor dem Kriegsende immer häufiger erst in mameluckischen und nach seiner Rückkehr nach Damaskus 712 in Damasener Gefängnissen³⁶⁰.

Damit kommen wir zum dritten Grund. Bei seinem letzten Gefängnisaufenthalt in der Zitadelle von Damaskus kurz vor seinem Tod um 1326-1328 teilte er seine Zelle mit seinem Schüler Ibn Qaiyim. Während die brachiale Kämpfernatur Ibn Taimīya bereits an das Gefängnis gewöhnt war, löste der Aufenthalt bei dem eher zartbesaiteten Ibn Qaiyim einen regelrechten, körperlich bedingten Schock aus³⁶¹. Er suchte deshalb bereits in seinen ersten Werken nach dem Gefängnisaufenthalt in den 30er Jahren das Erbe des Meisters etwas annehmbarer für die Damasener Gelehrten-Gemeinde zu machen. Ein neuer Konsens mit den zahlreichen syrischen Christen-Gemeinden (den „Nuṣayrīs“) auch in Damaskus war den führenden Damasener Gelehrten Ende der 20er Jahre wichtig, denn das von Ibn Taimīya entworfene Bedrohungsszenario einer Front aus Kreuzfahrern und Mongolen wirkte immer schwächer in der Bevölkerung. Vor diesem Hintergrund wich sein Schüler, Ibn Qaiyim, und wiederum dessen Schüler, Ibn Kaṭīr, von der konfrontativen Haltung Ibn Taimīyas ab³⁶². Bereits in einer

der Form für dt. „solide“ nicht vor. Das Syrien-Engagements Usāma bin Lādins, siehe: Anmerkung: 642.

359Titel einer Abhandlung auf der Internetseite des jordanischen Gelehrten Maqdisī: al-Maṣrī, Abū Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān, نقاط الارتكاز بين الشهيد سيد قطب وفضيلة الشيخ أسامة بن لادن. تقديم الشيخ أبي محمد المقدسي [Verbindungspunkte zwischen dem Märtyrer Saiyid Quṭb und dem tugendhaften Ṣaiḥ Usāma bin Lādin], o.O. 2009, 2, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_2842.html. Der Titel ist allerdings nicht ganz passend, denn bin Lādin ist eigentlich nicht Thema der Abhandlung und wird nur in der Einleitung erwähnt.

360Böttcher, A., Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya as Changing Salafi Icons, in: Krawietz, B./ Tamer, G. (Hg.), Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim, Berlin/ Boston 2013, 461-492, hier: 490.

361Krawietz, B., Ibn Qayyim al-Jawziyah. His Life and Works’, Mamluk Studies Review 10/ 2, 2006, 19-64, hier: 24-27.

362Chronologie der Schriften Ibn Qaiyims nach dem Tod Ibn Taimīyas: Holtzman, L., Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1292-1350, in: Lowry, J.E./ Stewart, D. (Hg.), Essays in Arabic Literary Biography, Wiesbaden 2009, 202-223, hier: 202-206. Abweichung Ibn Qaiyims: Krawietz, B., Transgressive Creativity in the Making. Ibn Qayyim al-Gawziyyahs Reframing within Hanbali Legal Methodology, in: Bori, C./ Holtzman, L. (Hg.) 2010, 43-62; Al-Matroudi, A.H., The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London/ NY

Schrift speziell zum Status der nicht-muslimischen Gemeinden urteilte Ibn Qaiyim viel entspannter als der Meister³⁶³.

Damit hätten wir den politischen, persönlichen und intellektuellen Hintergrund für die Relativierung der Sündhaftigkeit des Menschen deutlich gemacht. Die Relativität der Sünde war wiederum Voraussetzung für die Toleranz gegenüber nicht-muslimischen Gemeinden (in unserem Fall den „Nuṣayrīs“)³⁶⁴. Deshalb erstaunt es auch nicht, wenn Ibn Qaiyim bereits in seinen frühen Schriften eine interessante und überraschende Bündiskonstellation entwarf, bei der unsere Begrifflichkeit eine große Rolle spielte. In seiner für muslimische Juristen einflussreichen Schrift, „Belehrung der Verfasser rechtlicher Dokumente über den Herrn alles Seins“, lässt sich über die genannten Hintergründe die Annäherung der beiden Begrifflichkeiten zu einer syntaktischen und inhaltlichen Einheit sowie ihre Bedeutung als Bündnisangebot an nicht-muslimische Gemeinden erklären³⁶⁵. Mit deutlichem Bezug auf die neunte Sure des Koran, die in der historischen Interpretation auch Ibn Kaṭīr kurz nach der Rückkehr Muḥammads aus der erfolglosen Schlacht von Tabruk entstand, schlug Ibn Qaiyim nach dem Krieg mit den Mongolen und Kreuzfahrten sowie kurz nach dem Tode seines Lehrers einen neuen „Gesellschaftsvertrag“ vor. Statt körperlicher Strafen befürwortete er einen „soliden Vertrag“ (arab. „صلب العقد“), der eine „Basis“ für die Loyalität der Untertanen gegenüber dem politischen Zentrum ermöglichte, um in Zukunft eine Gefolgschaftsverweigerung nicht-muslimischer Gruppen zu vermeiden³⁶⁶. Der Begriff „sulba“ verriet, wen Ibn Qaiyim mit den „Zurückbleibern“ vor allem meinte: Die syrischen Christen („Nuṣayrīs“), die im Krieg nicht zu ihren muslimischen Brüdern hielten, sondern zu den Kreuzfahrern. Der „solide Vertrag“ Ibn Qaiyims stellte nichts anderes als ein integratives Friedensangebot gegenüber den syrischen Christen dar, um sich innerhalb der Gelehrten von Damaskus nach dem Tod des Lehrers Ibn Taimīya von diesem zu distanzieren. Ihm folgte sein Schüler Ibn Kaṭīr nicht nur in seinem „Tafsīr“, sondern auch in der oft auch kritischen Beschreibung Ibn Taimīyas in seiner Geschichtsschreibung. Aus unseren Untersuchungen zu arab.-syr. „sulba“ wissen wir auch, wie dieses Bündnis zu verstehen war. Eben nicht als eine Verschmelzung oder „Vermischung“ der beiden Seiten, der „Nuṣayrīs“ und der Muslime, sondern beide Seiten sollten trotz ihres Bündnisses die eigene Identität behalten.

Die genauen Wege der Wiederbelebung des hanbalitischen Dreigestirns im 20. Jahrhundert sind bis heute noch nicht erforscht. Einen Grund hatten wir in der politischen Situation eines ägyptisch-britischen Kolonial-Bündnisses im Sudan herausgearbeitet, in der ebenso wie im 14. Jahrhundert der Begriff arab.-syr. „sulba“ im Zusammenhang einer Zusammenarbeit der Muslime mit Christen (hier: im Sudan) auf der „Basis des Rechts“ gegen die „Unwissenheit“ stand³⁶⁷. Einen zweiten Grund deuteten wir zumindest an: Das Studium vieler Damaszener in Kairo Anfang des 20. Jahrhunderts. Diese Studenten aus gutem Hause lernten in der

2006, 135ff.

363Die Diskussion der Frage nach dem Status der „ḍimmīs“ (nicht-muslimische Minderheiten) in Damaskus und Kairo zu Beginn des 14. Jahrhunderts: Holtzmann, L., *The Dhimmī's Question on Predetermination and the Ulama's Six Responses. The Dynamics of Composing Polemical Didactic Poems in Mamluk Cairo and Damascus*, *Mamluk Studies Review* 16, 2012, 1-54. Die „entspannte“, „inklusive“ Sicht auf nicht-muslimische Minderheiten bei Ibn Qaiyim: Freidenreich, D.M., *The Food of the Damned*, in: Khalil, M.H. (Hg.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, Oxford/ NY 2013, 255-272, hier: 266; Alexander, D.T., (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 4: 1200-1350, Leiden 2012, 991ff.

364Schlosser, D., *Ibn Qaiyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in „Hidāyat al-hayārā fī ajwibat al-yahūd wal-naṣārā“*, in: Krawietz, B./ Tamer, G. (Hg.), *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taimiyya and Ibn Qaiyim al-Jawziyya*, Berlin 2013, 422-460, hier: 447.

365Der Einfluss dieses umfassenden Rechtswerks in der juristischen Tradition: Krawietz, B., *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002, 456.

366Siehe: Anmerkung 301.

367Šākīr, Aḥmad Muḥammad 1986, 52 (arab. „قاعدة جلييلة دقيقة“); Šākīr, Aḥmad Muḥammad 1992, 81 (arab. „قاعدة“), S. 94 (arab. „أساسية من قواعد التشريع الإسلامي“), S. 99.

väterlichen Privat-Bibliothek das hanbalitische Dreigestirn aus ihrer Heimat Damaskus kennen³⁶⁸. Die Ursprünge dieser Ideen-Renaissance in Damaskus und ihre Transmission nach Ägypten ging möglicherweise auf die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Vor dem Hintergrund des libanesisch-syrischen Bürgerkriegs mit seinen kolonialen Obertönen wurden einige arabische Schüler (sowohl syrische Christen als auch Muslime) in europäischen Missionsschulen von den jesuitischen und protestantischen Lehrkräften provoziert, die ihre eigene „Mission“ im Nahen Osten mit den mittelalterlichen Kreuzzügen verglichen. Ihre arabischen Schüler entdeckten in den Bibliotheken der Schulen und Klöster in alten Chroniken alternative Berichte und Sichtweisen (z.B. eines Ibn Kaṭīrs) zu den Kreuzzügen und übertrugen sie auf ihre historische Gegenwart. Die anti-abbasidische und pro-ummayyadische (eine Dynastie mit starken syrischen Wurzeln) und anti-europäische Sicht dieser Chroniken, die jedoch zugleich das arabische Christentum (die „Nuṣayrīs“) nicht dem Feind zurechnete, sondern das oben genannte „unvermischte“ Bündnis mit ihnen befürworteten, kam einem sich entwickelnden syrischen Nationalgedanken entgegen. Über die Chroniken rezipierte man schließlich auch das juristische Werk der Damaszener Gelehrten³⁶⁹.

Die Etablierung eines kolonial geprägten Erziehungssystems in Syrien (im 19. Jahrhundert) im Rahmen des Bürgerkriegs forderte regelrecht dazu heraus, gegen die koloniale Instrumentalisierung der syrischen Geschichte eine alternative Geschichte herauszuarbeiten. Diese Alternative lernte der „große Lehrer“ Saiyid Quṭb über seine syrischen Kommilitonen an der pädagogischen Hochschule in Kairo sowie in dem erwähnten intellektuellen Zirkel kennen und schätzen³⁷⁰. Saiyid Quṭb zitierte in seinem Koran-Kommentar ausführlich neben Ibn Kaṭīr vor allem Ibn Qaiyim „Ausstattungen für das Jenseits“³⁷¹. Hier war zwar das Konzept einer pädagogisch-theologischen Vorbereitung in einer mekkanischen „qā‘ida“ (arab. „القاعدة“) bereits vorhanden, auch der Begriff arab.-syr. „ṣulba“ tauchte in ähnlichen, rechtlichen Verbindungen mit arab. „العقد“ (dt. „Vertrag“) auf. Jedoch gerieten in Ibn Qaiyims populärer Schrift beide Begriffe, „qā‘ida“ und „ṣulba“ nicht in diese unmittelbare Verbindung wie in seiner zitierten Rechtsschrift. Ob diese von Quṭb zur Kenntnis genommen wurde, ist nicht bekannt. Zumindest zitierte er sie in seinem Koran-Kommentar zur neunten Sure nicht. Doch ein Hinweis sprach für Quṭbs Kenntnis des opulenten Rechtstextes. Der populäre kleine Text von Saiyid Quṭb, „معالم في الطريق“ (dt. „Zeichen auf dem Weg“, oder: „Meilensteine“) beinhaltete schon im Titel eine deutliche Anspielung auf die Rechtsschrift Ibn Qaiyims, denn diese war bei „Eingeweihten“ unter der Kurzform „Zeichen“ (arab. „معالم“) bekannt³⁷². Die Abhängigkeit von Ibn Qaiyim gerade für den Begriff „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) zeigte sich bereits bei dessen erstem Erscheinen im Korankommentar Quṭbs. Er führte die Begriffskomposition

368Neben dem bereits erwähnten ‘Alī Taṭāwī vor allem Muḥammad al-Mubārak (1912-1982): ‘Aqīl, ‘Abduḥ, [Ich kannte den Gelehrten. Informationen über die islamische da‘wa in Syrien], Kairo o.J., Kap. 7 [محمد عبدالقادر المبارك. العالم المفكر الداعية], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=سوريا>. „علماء أعلام عرفتهم..“

369Makdisi, U., *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, London u.a. 2000, 15-27; Choueiri, Y.M., *Arab Nationalism. A History. Nation and State in the Arab World*, Oxford 2000, 66-68, 72-76; Houry, P.S., *Factionalism among Syrian Nationalists during the French Mandate*, *International Journal of Middle East Studies* 13/ 4, 1981, 441-469; Khadim, H.N., *The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qasida*, Leiden/ Boston 2001, 35ff; Allen 1992, 181ff; Ayyad, A.A., *Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1939*, Jerusalem 1999, 8-35;

370Einen zweiten Rezeptionsweg von Ibn Qaiyim zu Quṭb ging über den pakistanischen Gelehrten Sayyid Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī Nadwī, der den „Tafsīr“ zu Ibn Qaiyim zusammenstellte. Auch die populäre Schrift „Ausstattungen für das Jenseits“ erschien in Pakistan/ Indien: Krawietz 2006, 37; Hartung, J.-P., *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī Nadwī, 1914-1999*, Würzburg 2004, 216f., 243ff., 337ff.

371Ibn Qaiyims populäre Schrift „Ausstattungen für das Jenseits“ auch in der ersten Lektüreliste Quṭbs für die Organisation 1965: al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.3 [التنظيم قبل سيد قطب: Leseliste von 1962], Kap. 5.2.7 [سيد قطب قائدا فكريا: Leseliste von 1964/65].

372Holtzman 2009, 212.

nach einem längeren Zitat Ibn Qaiyims ein³⁷³. Ob nun Quṭb die Begriffskomposition mit Unterstützung Ibn Qaiyims entwarf oder über die ihn vermittelnden syrischen Intellektuellen in Ägypten, die ihre anti-koloniale Schriften bereits vereinzelt mit der Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) ausstatteten, mögen wir offen lassen³⁷⁴.

373Quṭb, Saiyid 2003, Bd. 3, 1575f.

374Hamzah, D., From ilm to Sihafa or the Politics of the Public Interest (maslaha): Muḥammad Rashid Rida and his Journal al-Manar (1898-1935), in: Hamzah, D. (Hg.), The Making of the Arab Intellectual. Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood, London/NY 2013, 90-127, hier: 92f.; Goldziher, I., Le Dogme et la Loi dans L’Islam. Histoire du Développement Dogmatique et Juridique de la Religion Musulmane, Paris/ Tel-Aviv 2005 [ND von 1920], 310f.; Schilcher, L.S., Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985, 174ff.; Commins, D.D., Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, NY/ Oxford 1990, 42ff.

III. Realignment zwischen den Blöcken (1962-1975)

1) „Die Zeitgenössische Wirklichkeit“: Muḥammad Quṭb's Schule des „islamischen Erwachens“

Der Syrer Abū Muṣ‘ab al-Sūrī lieferte in seinem „(Auf-)Ruf zum Islamischen Widerstand“ eine glänzende Bestätigung für unsere Herkunftsthese der Begriffskomposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“). Als zentrale „Säule“ dieser vierten Schule des „islamischen Erwachens“ nannte er den Namen Quṭb. Nun jedoch die Überraschung, al-Sūrī sprach nicht von Saiyid Quṭb, sondern von dessen jüngerem Bruder Muḥammad Quṭb³⁷⁵. Wir hatten jedoch im vorigen Teil betont, dass die Richtung des „cultural flows“ von Muḥammad zu Saiyid über Muḥammads Übersetzungen europäischer Klassiker unwahrscheinlich war. Das bestätigt auch das Vorkommen von „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) bei Muḥammad. In seiner ersten Schrift von 1951 tauchte der Begriff nicht auf. Erst ab 1964, nach der Haftentlassung seines Bruders Saiyid, deutete sich eine Verbindung Muḥammads zu unserer Begrifflichkeit an. In seinen Memoiren berichtete Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz al-Ṣarwī, Mitglied der berüchtigten „Organisation 1965“ (arab. „tanẓīm 1965“), von einem Besuch des Anführers der Organisation, ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl, beim wichtigsten Denker des „islamischen Erwachens“ im 20. Jahrhundert, Saiyid Quṭb, kurz nach dessen Haftentlassung 1964. Ismā‘īl bat Quṭb darum, die „spirituelle Führerschaft“ der Organisation zu übernehmen. Damit hatte Saiyid Quṭb kein Problem, doch mit zwei anderen Anfragen schon. Erstens, Muḥammad sollte nicht als politischer Aktivist für die „Organisation 1965“ arbeiten, schließlich benötigte er dessen intellektuelle Arbeitskraft für sich. Zweitens lehnte er die Attentats- und Putschpläne Ismā‘īls ab. Die beiden Punkte hingen miteinander zusammen. Denn der Grund für die Ablehnung von Seiten Saiyids bestand darin, dass er keinen „Ġihād“, sondern den Aufbau einer „soliden Basis“ im Glauben und Wissen anstrebte. Hierfür benötigte er das Wissen, den Glauben und die Arbeitskraft seines Bruders Muḥammad. In Anwesenheit des Bruders erklärte er Ismā‘īl, dass diese „solide Basis“ des „islamischen Staates“ nicht über Gewalt, sondern über den Unterricht (arab. „da‘wa“) in den zentralen Glaubensinhalten hergestellt werden musste³⁷⁶. Zugleich stellte Quṭb klar, diese Lehre der „soliden Basis“ war nur mündlich und nicht schriftlich zu vermitteln³⁷⁷.

Diese betonte Einschränkung auf die Mündlichkeit war auffällig. Hatte Saiyid Angst vor den möglichen Folgen einer schriftlichen Fixierung seiner Lehre? Immerhin sorgte seine Wendung zum „Ġihād“ nach 1962 schon für genug Streit in den ägyptischen Gefängnissen. Eine schriftliche Fixierung seiner plötzlichen Rückwendung zur „soliden Basis“ hätte möglicherweise für noch mehr Verwirrung gesorgt. Ein anderer Grund könnte die Instrumentalisierung Quṭbs im Sinne von al-Nāṣirs Außenpolitik gewesen sein. Eine friedliche Annäherung an Saudi-Arabien (der „soliden Basis“) vor dem Hintergrund des für al-Nāṣir nicht besonders erfolgreich ablaufenden Krieges im Jemen sollte nur im Geheimen und inoffiziell erfolgen. In der Öffentlichkeit dagegen tönnten weiterhin die Kriegstrompeten der Propaganda (zum Ġihād). Für uns von Interesse ist nun an dieser Stelle auch mehr das Verhältnis Muḥammad Quṭbs zur Begrifflichkeit der „soliden Basis“. Gerade 1965 tauchte sie trotz des Verdikts seines Bruders gegen die schriftliche Fixierung in einer Schrift Muḥammads auf. In dieser arbeitete er die theoretischen Grundlagen eines „islamischen Lehrplans“ möglicherweise speziell für die „Organisation 1965“ heraus. Die Ausarbeitung dieses „Lehrplans“ stellte vor allem dieses von Saiyid gegenüber Ismā‘īl erwähnte „andere Feld“ dar, auf dem sich Muḥammad 1964 konzentriert aufhielt. Wenn nun im Zentrum dieser pädagogischen Arbeit der

375al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 656f.

376al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.7 [سید قطب قائد فکریا].

377‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 1991, Kap. 9 [مما دار مع الشهيد].

Begriff der „soliden Basis“ stand, wie Saiyid Ismā‘īl nahe legte, dann erwartet der Leser des „Islamischen Lehrplans“ natürlich auch, dass die Begrifflichkeit dort eine zentrale Rolle spielte. Doch nun die Überraschung. Zwar war von einer „soliden Basis“ im Lehrplan Muḥammads die Rede, jedoch nur an einer einzigen Stelle im gesamten Text und dazu noch an einer recht problematischen Stelle.

Problematisch ist diese Stelle, da nicht klar ist, wann genau sie geschrieben wurde. Dazu müssen wir etwas ausholen. Nachdem Muḥammad Quṭb Ägypten nach einem missglückten Putschversuch einer ihm nahestehenden Gruppe um Šālīḥ Sarīyah (dazu später) Ende 1974 in Richtung Saudi-Arabien verlassen hatte, veröffentlichte er dort im Auftrag des Staates im Jahr 1977 seinen „Islamischen Lehrplan“ aus dem Jahr 1964³⁷⁸. Die Bewunderer Saiyid Quṭbs, die Exilanten der Bruderschaft, beherrschten Ende der 70er Jahre den Bildungssektor auf der arabischen Halbinsel, weshalb es selbstverständlich war, dass der Bruder der zentralen intellektuellen Gallionsfigur das Prestigeobjekt aller Bildungsbestrebungen, den Lehrplan, produzierte³⁷⁹. Muḥammad hatte den Lehrplan von 1965 inzwischen jedoch um einen praktischen Teil erweitert, den er frühesten ab Mitte der 70er Jahre abzufassen begann³⁸⁰. Während der erste, theoretische Teil 1965 veröffentlicht wurde, ging der zweite, praktische Teil folglich auf die Jahre 1975 bis 1977 zurück³⁸¹. Zwischen diesen beiden Teilen platzierte Muḥammad einen kurzen Text, der nicht eindeutig einem der beiden Teile zuzuordnen ist. Dieser Text wäre als Schlusswort des ersten Teils oder als Vorwort des zweiten Teils denkbar. Genau an dieser sensiblen Übergangsstelle zwischen dem theoretischen und praktischen Teil tauchte nun arab. „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) auf³⁸². Da uns nur die Ausgabe letzter Hand zur Verfügung (es ist fraglich, ob die Ausgabe von 1965 überhaupt noch existiert) stand, die auf die Veröffentlichung von 1977 zurückgeht, stehen wir vor einem schwierigen Datierungsproblem.

Bleibt noch die Möglichkeit einer Datierung über inhaltliche Bezüge. Zu welchem Teil passte der kurze Text sowie das Konzept der „soliden Basis“ besser? Gemäß Saiyid Quṭb drückte die „solide Basis“ als einer Einheit von Theorie und Praxis (oder: Seele und Körper) eigentlich beide Teile aus. Dennoch liegt eine Zuordnung zum ersten Teil aus mehreren Gründen nahe. Erstens, im Abfassungszeitraum des ersten Teils stand, wie wir gesehen haben, die pädagogische Arbeit an der „soliden Basis“ bei Saiyid Quṭb im Vordergrund. Da er nun auf Geheimhaltung und Mündlichkeit gerade für diese Begrifflichkeit bedacht war, kam sie nicht im eigentlichen Lehrplan vor, sondern wurde als Zusatz an den Text angehängt. Irgendwie musste ja schließlich trotz des Verdikts gegen die schriftliche Fixierung festgehalten werden,

378Das genaue Ausreisedatum Muḥammad Quṭbs aus Ägypten wird meist ungenau mit „Anfang der 70er Jahre“ angegeben. 1971 wurde er zusammen mit Zaynab al-Ġazālī aus der Haft entlassen. Aufgrund der Nähe zu Zaynab al-Ġazālī, die wohl zwischen dem 23. und dem 27.12.1974 im Rahmen der Pilgerfahrt nach Saudi-Arabien flüchtete, können wir annehmen, dass Muḥammad Quṭb sie begleitete: Dasūqī, ‘Abduḥ Muṣṭafā, *زينب الغزالي في عيون الآخرين* [Zaynab al-Ġazālī in den Augen der anderen], o.O. o.J., auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=زينب_الغزالي_في_عيون_الآخرين. Dieses Flucht-Datum macht auch insofern Sinn, da Muḥammad laut al-Ḥālidī 1975, folglich kurz nach seiner Ankunft in Saudi-Arabien, wieder zu schreiben begann: al-Ḥālidī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.2.7 [محمد].

379Rašīd, ‘Abdallāḥ, *سيد مدينة الحاكمية. أوراق محمد قطب* [Meister der Gemeinderegierung. Die Muḥammad Quṭb-Papiere], in: al-Aawsat, vom 19.05.2014, auf: <http://aawsat.com/home/article/99311;http://arb.majalla.com/2014/05/article55251175/سيد-مدينة-الحاكمية-أوراق-محمد-قطب>.

380Gemäß dem Biographen Saiyid Quṭbs begann Muḥammad erst nach einer knapp zehnjährigen Pause Mitte der 70er Jahre wieder zu schreiben und zu veröffentlichen: al-Ḥālidī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.2.7 [محمد].

381In der Einleitung zum zweiten Teil beschrieb Muḥammad, wie er „vor Jahren“ den ersten, theoretischen Teil des „islamischen Lehrplans“ verfasste und nun von „vielen Leuten“ angespornt, die Quṭb immer wieder die Frage nach der praktischen Seite des Glaubens stellten, den Lehrplan zu vollenden gedachte: Quṭb, Muḥammad 1981, 243ff. Ḥālidī gibt uns über die Chronologie zwischen erstem und zweitem Teil in seinem Kapitel über Muḥammad Auskunft: al-Ḥālidī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ 1981, Kap. 3.2.7 [محمد].

382Quṭb, Muḥammad 1981, 244.

was das zentrale Ziel des Lehrplans darstellte³⁸³. Zweitens, kurz nach seiner Ankunft in Saudi-Arabien verfasste Muḥammad 1975 zunächst eine längere Abhandlung zum Koran. Hier tauchte die Begriffskomposition nicht auf. Der Grund war einfach. In Saudi-Arabien angekommen, war Muḥammad mit seiner ersten Schrift zum Koran dazu aufgefordert, seine Kompetenz auf einem neuen Gebiet, der trockenen Theologie, unter Beweis zu stellen³⁸⁴. Bisher fiel er mit seinen Schriften sowie seinem Stil weniger auf dem hohen Gebiet theologischer Gelehrsamkeit auf. Er musste sich auch beim Rivalen der Exil-Muslimbrüder, den wahhabitischen Gelehrten, einen Namen machen, um für seinen Lehrplan eine breite Anerkennung zu finden. Dabei konnte er nicht auf das moderne, pädagogisch und politisch geprägte Verständnis des Koran von Seiten seines Bruders zurückgreifen, denn ein solches kam bei den wahhabitischen Gelehrten nicht gut an. Gerade die moderne Formel Quṭb's zur „soliden Basis“, über eine moderne Erziehung die Grundlage eines sehr politisch und weniger orthodox verstandenen „islamischen Staates“ zu schaffen, war somit in dieser ersten Abhandlung und damit auch im Lehrplan mehr oder weniger tabu³⁸⁵. Das war der Preis, den Muḥammad für die Geltung seines Lehrplans zahlen musste. Stattdessen ließ er seinen Bruder selbst zu Wort kommen, indem er 1977 den Koran-Kommentar Saiyid Quṭb's in Saudi-Arabien neu herausgab. Drittens, die Konzentration im praktischen Teil auf den „Ġihād“, der bekanntlich gemäß Saiyid Quṭb die Arbeit an der „soliden Basis“ in gewisser Weise voraussetzte. An dieser Stelle holen wir nochmals etwas aus, nicht nur da Muḥammad mit seinem „Lehrplan“ etwas Licht in das bei Saiyid unklare Verhältnis von „solider Basis“ und „Ġihād“ brachte, sondern auch da das „Vorbild“ zur Klärung dieser komplizierten Verhältnisses überrascht. Im Lehrplan trat ein ganz anderes Vorbild für Muḥammad Quṭb in den Vordergrund, das in seiner theologischen Abhandlung zum Koran nicht einmal andeutungsweise zum Vorschein kam. Jedoch besaß dieses Vorbild bereits in den Schriften Saiyid Quṭb's eine gewisse Prominenz und kam wahrscheinlich in den 60er Jahren über seine Lektüre Michel Foucaults noch deutlicher zum Tragen³⁸⁶. Das Auftauchen dieses Europäers bei Muḥammad war jedoch möglicherweise nicht ausschließlich auf seinen Bruder Saiyid, sondern sicherlich auf Muḥammad selbst zurückzuführen, wenn man seine starke Beschäftigung mit europäischen Denkern berücksichtigt. Das Vorbild hieß „Zarathustra“³⁸⁷. Anders als sein Bruder Saiyid zitierte Muḥammad den „Zarathustra“ Friedrich Nietzsches nicht direkt, möglicherweise wäre das im saudischen Bildungsmilieu nicht gut angekommen, doch sind die inhaltlichen Spuren des „Übermenschen“ allzu deutlich im Lehrplan von 1977 zu erkennen³⁸⁸.

383Vor- und Nachwörter als dialektisches Spiel der „différance“ zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bzw. zwischen Theorie und Praxis am Beispiel des Vorwort Hegels zur „Phänomenologie des Geistes“: Derrida 1995, 15.

384Diese Begründung der Verteidigung der theologischen Ausführungen seines Bruders Saiyid (vor allem waren die Bücher „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ und die Ästhetik-Schrift Saiyids in Saudi-Arabien umstritten) in der Einleitung zu seinem Koran-Kommentar: Quṭb, Muḥammad, دراسات قرآنية [Koranstudien], Beirut 1983, 8f. [Die Seitenangaben beziehen sich auf die E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_199.html].

385Schulze 1990, 329-332, 434f.

386Die Foucault-Lektüre Saiyid Quṭb's in den 60er Jahren bei: ‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 2005, Kap. 3 [حول فكر سيد قطب]. Daneben interessierte sich Quṭb auch für Jürgen Habermas und Martin Heidegger. In diesem Zusammenhang ist die Ähnlichkeit zwischen dem Quṭb'schen „Ġāhilīya“-Begriff und der Heideggerschen „Seinsvergessenheit“ nicht zu übersehen.

387Neben der Nietzsche-Lektüre über Foucault wurde Nietzsche auch in den 30er und 40er Jahren im Zusammenhang mit der Hitler-Begeisterung der Ägypter dort stark rezipiert. Nietzsche in al-Risāla, vom 01.03.1933; al-Risāla, vom 30.08.1937; al-Risāla, vom 06.09.1937; al-Risāla, vom 17.10.1938; al-Risāla, vom 24.10.1938; al-Risāla, vom 31.10.1938; al-Risāla, vom 07.11.1938; al-Risāla, vom 08.01.1940; al-Risāla, vom 11.09.1944; al-Risāla, vom 09.10.1944. In diesen Rezeptionzusammenhang dürfte auch 1938 eine arabische Übersetzung des „Zarathustras“ (siehe: Die Serie in al-Risāla von 1938 zu Nietzsche) entstanden sein.

388Nietzsches „Zarathustra“ bei Saiyid Quṭb in seiner Ästhetik-Schrift: Quṭb, Saiyid 1987, 16, 78, 80f., 137, 148; Quṭb, Saiyid, The Islamic Concept and its Characteristics, Indianapolis 1991, Bibliographie. In einem späteren Text zitierte Muḥammad Nietzsche, aber eher in einem kritischen Verständnis: Quṭb, Muḥammad 1986, 197.

Gemäß dem Übermenschen des „Zarathustras“ entwarf Muḥammad den „Muğāhid“, der sich den asketischen Entbehrungen des Lebens stellen sollte, um dadurch die fehlbare menschliche Natur zu überwinden. In der populären arabischen Übersetzung des „Zarathustras“ von 1938 traten die Begriffe „qā'ida“, „sulba“, „muğāhid“ und „ğihād“ in einen mittel- und unmittelbaren Zusammenhang³⁸⁹. Der „qā'ida“-Begriff tauchte in dieser Übersetzung immer wieder als das Zentrum von Zarathustras Botschaft an die Menschen auf: Nämlich als einer intellektuellen „Lehre“ vom „Übermenschen“ (arab. „muğāhid“), der sich über diese Lehre eine „Basis“ (arab. „qā'ida“) zur Vorbereitung auf den „Krieg“ (arab. „ğihād“) schaffen sollte: „Euren höchsten Gedanken [,al-qā'ida‘] aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen – und er lautet: der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. So lebt euer Leben des Gehorsams und des Krieges [,al-ğihād‘]“. Die religiöse Rhetorik für den Krieg des Übermenschen ließ sich auf den Feind zurückführen, den Nietzsche als „neuen Götzen“ (arab. „الصنم الجديد“) beschrieb. Die Beseitigung dieses „Götzen“ durch den „Ğihād“ stellte die „Basis“ (arab. „qā'ida“) für die „Herrschaft der Besten“ her³⁹⁰. Wie diese Ausbildung in einer „Basis“ genau aussehen sollte, war in der arabischen Übersetzung des „Zarathustras“ in ein metaphorisches Bild gepackt, das die beiden Begriffe „qā'ida“ und „sulba“ in einen unmittelbaren Zusammenhang brachte. In dieser Textstelle beschreibt Zarathustra Wurzeln (arab. „qā'ida“), die gestählt (arab. „sulba“) über ihre unmittelbare Lage am Wasser einen festen Baum hervorbringen, der am Fuße eines Berges (arab. „qā'ida“) aufgrund eben dieser starken Wurzeln den Berg zu überwinden in der Lage ist³⁹¹. Dennoch war dem Leser des arabischen „Zarathustras“ klar, diese „solide Basis“ musste nach einer Vorbereitungsphase überwunden werden, damit der „Übermensch“ (arab. „muğāhid“) im „Ğihād“ entstehen konnte.

Die inhaltlichen Analogien zum zweiten Teil des Lehrplans von 1977 waren allzu deutlich. Auch hier war von einem übermenschlichen Muğāhid die Rede, der gestählt durch eine kriegerische, asketische Ausbildung von Theorie und Praxis, Seele und Körper in speziellen Lagern, Berge überwinden konnte und nach dieser Atlas-Tat als Vorbild für andere Zöglinge und Anhänger dienen sollte. Sind die „neuen Götter“ oder „Kreuzzügler“ (arab. „الصليبيين“) erst einmal durch die „Muğāhid“ beseitigt worden, war der Weg für die „Herrschaft der Besten“ in einem „Islamischen Staat“ frei³⁹². Muḥammad Quṭb's Darstellung des von seinem Bruder unklar definierten Verhältnisses von „solider Basis“ und „Ğihād“ erklärte zugleich auch das Schweigen über die „solide Basis“ im „Islamischen Lehrplan“. Die „solide Basis“ war schließlich etwas, das im Falle des Ğihād überwunden werden sollte. Im Sinne seines Bruders

389Nietzsche, Friedrich, هكذا تكلم زرادشت [Also sprach Zarathustra]. Übersetzt von Felix Faris, Kairo 2014 [ND von 1938], 43 (2x), 54, 68, 77 (2x), 86, 135 (2x), 142, 169, 181, 197, 208, 218, 220, 222, 233 (2x), 242 (2x), 251 (2x), 253 (4x), 256 (2x), 257f., 297, 301, 317 (arab. „sul'bi“); 26, 58 (3x), 66, 74, 76, 84, 173, 181, 197, 205, 249 (2x), 316 (arab. „qā'ida“); 13, 23, 64, 92, 318, 344 (arab. „muğāhid“); 16, 20, 28, 32 (2x), 55 (3x), 74, 82, 132, 146, 198, 372, 376, 378 (arab. „ğihād“). Auch häufig die Begriffe im Zusammenhang mit dem Lebens-Begriff Nietzsches (arab. „ḥayāh“).

390Nietzsche, Friedrich 2014, 74, 249. Deutsche Übersetzung: Nietzsche, Friedrich, Also Sprach Zarathustra, in: Nietzsches Werke in zwei Bänden, Bd. 1, hg. von G. Stenzel, Salzburg 1983, 339, 483.

391Nietzsche, Friedrich 2014, 197 (Ähnlich: 181). Deutsche Übersetzung: Nietzsche, Friedrich 1983, 439 (ähnlich: 427).

392Quṭb, Muḥammad 1981, 300-308, 419-431, 524-531, 562-586. Eine „Pädagogik des Vorbilds“ war in den 70er Jahren über die berühmten Studien des Psychologen Albert Bandura sowie über das Revival der Waldorf- und Montessori-Pädagogik nicht nur beim Pädagogen Muḥammad Quṭb, sondern auch in Europa und Amerika „en vogue“: Bandura, A., Influence of Models Reinforcement Contingencies on the acquisition of Imitative Response, Journal of Personality and Social Psychology 1, 1965, 589-595. Die Bedeutung einer Pädagogik des Vorbilds bei Muḥammad Quṭb im Vorwort zur elften Auflage seiner Schrift „Einwände gegen den Islam“ von 1980: „Diese Wortschlacht, die die islambegeisterte Jugend mit ihren Feinden führt, verdient diesen Aufwand gar nicht! [...] Die wahre Antwort darauf kann nicht darin liegen, sich mit ihnen in diesen Wortstreit einzulassen, selbst wenn man sie dadurch in Verlegenheit bringen könnte. Vielmehr liegt die wirkliche Erwiderung darauf im Hervorbringen beispielhafter Muslime“ (Quṭb, Muḥammad 1994, 2); Heyworth-Dunne, J., An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1968, 434; Rosen, E., The Muslim Brotherhood's Concept of Education, Current Trends in Islamist Ideology 7, 2008, 115-129.

konnte man höchstens mündlich darüber sprechen und davon predigen, jedoch nichts schriftlich festhalten. Schließlich bestand die Gefahr eines Missverständnisses, nämlich dass die „solide Basis“ ein Selbstzweck darstellte und nicht wie es sein sollte ein Mittel zum Zweck für den Aufbau des „islamischen Staates“. Im zweiten Teil berichtete er vom bereits überwundenen Zustand. Wenn auch ein Zarathustra-Zitat sicherlich nicht gut angekommen wäre, so hatte Muḥammad doch mit der Konzeption aus dem Zarathustra, der Überwindung der unausgesprochenen „soliden Basis“ einen Kompromiss zwischen dem Erbe seines Bruders und dem wahhabitischen Gelehrtenmilieu gefunden.

Viertens, zur Überzeugung der Gelehrten von Quṭb's Lehrplan trug auch das saudische Königshaus seinen Teil bei. In Saudi-Arabien war eine pädagogische Arbeit an der „soliden Basis“ des „islamischen Staates“ nicht mehr notwendig, da sie hier ja bereits zu einem großen Teil erfüllt war. Das schmeichelte dem saudischen Königshaus nicht nur, sondern entsprach auch 1977 deren außenpolitischer Konfrontationslinie in der Region gegen Syrien³⁹³. Auch der historische und politische Kontext der Abfassung des Lehrplans von Muḥammad sprach folglich für einen Übergang zur neuen Phase des Ġihād. Damit hätten wir zwar geklärt, dass die „solide Basis“ wohl eher dem ersten als dem zweiten Teil in Muḥammad Quṭb's „Islamischem Lehrplan“ zuzuordnen ist. Allerdings bleibt die Frage, wie Abū Muṣ'ab al-Sūrī darauf kam, Muḥammad Quṭb als die zentrale Figur hinter der vierten Schule des „islamischen Erwachens“ um dessen zentralem Konzept der „soliden Basis“ darzustellen. Basierte die Behauptung al-Sūrīs nun auf einem solchen unsoliden Fundament? Eine einzige Erwähnung in Muḥammad Quṭb's Schrift von 1977, in der er zugleich das Ende der Phase der „soliden Basis“ andeutete, sowie eine mündliche Geheimlehre, über die Abū Muṣ'ab al-Sūrīs in seinem ansonsten ausführlichen und opulenten Werk zu fast allem, was die Geschichte der islamische Bewegung betraf, nichts zu berichten wusste?

Die Antwort ist einfach: Natürlich macht eine Schwalbe noch keinen Sommer. Sein Urteil zu Muḥammad Quṭb bildete sich al-Sūrī über spätere Schriften aus den 80er Jahren des inzwischen etablierten Professors an der Universität Madīna/ Jedda. Seit Mitte der 80er Jahre wurde die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ in seinen Schriften immer prominenter, wobei sie dann in den 90er Jahren im Zentrum seines Denkens stand. Muḥammad Quṭb revidierte folglich Mitte der 80er Jahre die von ihm 1977 proklamierte Überwindung der „soliden Basis“. Der Zusammenhang, in dem die Begriffskomposition zum ersten Mal bei Muḥammad wieder auftauchte, verwies auch deutlich auf den Grund für diese Revision. Es ging um die „Tragödie von Hama“³⁹⁴. Anfang 1982 hatte sich gemäß Quṭb in Hama (Ḥamāh) gezeigt, dass der Übergang zum Ġihād noch zu früh war. Die sunnitischen Muslime waren noch nicht soweit, den syrischen Staat unter dem Alawiten al-Asad zu bekämpfen. Während er 1977 den Übergang zum Ġihād aufgrund der politischen Interessen seines Förderers, dem saudischen Königshaus, in Syrien ausrief, erklärte er aus eben diesen politischen Interessen der Sa'ūdīs in Syrien, die sich Mitte der 80er Jahre nach der Katastrophe in Hama verändert hatten, die Rückkehr zur Arbeit an der „soliden Basis“. Dieser politische Wendepunkt in Hama 1982 als Hintergrund für die intellektuelle Zuwendung Muḥammad Quṭb's zum Konzept der „soliden Basis“ bildete nun auch für Abū Muṣ'ab al-Sūrī die Grundlage seines Urteils, Muḥammad und nicht Saiyid Quṭb als die zentrale Figur für das Konzept der vierten Schule des „islamischen Erwachens“, der „soliden Basis“, zu bezeichnen.

Der Grund lag nahe. Abū Muṣ'ab al-Sūrī war selbst Syrer. Berühmt wurde er für seine beiden Bücher über die „Tragödie in Hama“. Hier präsentierte er nicht nur viele wichtige Original-Dokumente ganz im Stile eines universitär ausgebildeten Historikers, sondern er stellte auch selbst eine Quelle dar³⁹⁵. Schließlich war Abū Muṣ'ab al-Sūrī als Kämpfer am syrischen Ġihād

393Siehe: Kapitel III., 11 und 14.

394Quṭb, Muḥammad 1986, 390ff., 410.

395al-Sūrī, Abū Muṣ'ab [Pseudonym: 'Umar 'Abd al-Ḥakīm], الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا [Die islamische Ġihād-Revolution in Syrien], Bd. 1: آمال وأمال [Die Erfahrung und Lehre. Schmerz und Hoffnung]; Bd. 2:

beteiligt und erlebte die „Tragödie in Hama“ in einem der vielen Ausbildungslager der Muslimbruderschaft³⁹⁶. Eine Betonung Saiyid Quṭb's als zentralem Protagonisten für die „solide Basis“ hätte den Zusammenhang zwischen der Begrifflichkeit und den Ereignissen in Hama 1982 gelockert und relativiert. Für das weitere Verständnis der „soliden Basis“ im Rahmen des „islamischen Erwachens“ schien Hama folglich eine große Rolle zu spielen.

2) „Sunniten in Syrien im Angesicht der Nuṣayrīs, der Kreuzzüge und der Juden“: Militärputsch oder konfessioneller Krieg um die Machtbasis Syriens

Der „große Lehrer“ eines „Islamischen Staates“ in Syrien, Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, beschrieb relativ zu Beginn seines opulenten Werks aus dem Jahr 2004, was ihn dazu veranlasste, eine Überarbeitung seiner beiden Bücher zum syrischen Ġihād aus dem Jahr 1987 vorzunehmen: „[...] ich besaß den Mut, Anfang 1991 einige Symbole und Anführer der Ġihād-Bewegungen und Organisationen zu sammeln, um ihnen meine Überzeugungen mitzuteilen. Kurz gesagt, das islamische Erwachen ist Konkurs gegangen“³⁹⁷. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī trug den Anführern, darunter auch die Führungsspitze der Organisation al-Qā‘ida, eine historisch (Band eins) und theoretisch (Band zwei) fundierte Fehleranalyse vor, die auch seine Überarbeitung der beiden Bücher zum syrischen Ġihād prägten³⁹⁸. All die Gründe für den „Konkurs des islamischen Erwachens“ gingen historisch gemäß al-Sūrī auf einen ersten Fehler der Muslime in Syrien zurück, der bis zu Beginn der 90er Jahre immer wiederkehren sollte. Die Muslime in Syrien ließen sich bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts von den kolonialen Herrschaftstechniken der „Global Players“ täuschen. Frankreich sicherte seine koloniale Herrschaft im syrischen Mandatsgebiet nach dem Ersten Weltkrieg, indem sie die „sektiererische“ Spaltungen in der syrischen Gesellschaft ausnutzte. Sie stützten sich auf eine Minderheit, die Alawiten oder „Nuṣayrīs“, die sich nicht nur in ihrer Religion von der sunnitischen Mehrheit unterschieden, sondern auch historisch gesehen auf die Geschlossenheit ihrer Gemeinschaft gegenüber anderen achteten³⁹⁹.

Ein Brief in den französischen Archiven aus Syrien an die französische Regierung aus dem Jahr 1936 hatte es al-Sūrī zur Stützung seiner These besonders angetan⁴⁰⁰. Unterzeichnet war der Brief von Sulaimān al-Asad, dem Großvater des späteren Herrschers Ḥāfiẓ al-Asad. Der Inhalt des Briefes brachte die koloniale Herrschaftstechnik auf den Punkt, denn die von Frankreich gestützte Alawiten-Gemeinde bat die französische Regierung, weiterhin in Syrien zu regieren, nicht zuletzt um die Juden in Palästina und Syrien vor dem „heiligen Krieg“ der

الفكر والمنهج [Das Denken und die Forschung], o.O. 1991 [E-Book im HTML-Format auf: www.benbadis.org/vb/showthread.php?t=12269].

396Eine englische Biographie Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs: Lia 2008. Obwohl Lia einige arabischen Texte al-Sūrīs zitierte, verwendete er die sehr ergiebigen beiden Bücher al-Sūrīs über den syrischen Ġihād kaum.

397al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 51. Die Bedeutung Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs für den islamischen Staat: Markaz al-Misbār lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth [Forschungszentrum für Studien und Forschung] (Hg.), الإخوان المسلمون في سوريا. الجيل الثالث وحب [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Die Abneigung der Sekte und die Gewalt der Bewegung], o.O. 2011, Kap. 4.7 [أبو مصعب والسلفية. الجهادية في سوريا الجبل الثالث وحب العراق], Kap. 4.8 [الإخوان المسلمون في سوريا (ممانعة الطائفة وعنف الحركة)]. auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الحركة_وعنف_الطائفة_وممانعة_الحركة [العراق].

398Die Ausgabe der beiden Bücher von 1987 war mir leider nicht zugänglich. Dennoch liegt die Schlussfolgerung nahe, dass al-Sūrī in der Ausgabe von 1991 die Fehler mehr betonte als in der Ausgabe von 1987. Viele Aufzeichnungen von al-Sūrīs Vorträge sowie eine Biographie, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_808.html.

399Engl. „closed communities“ in Syrien: Hourani, A.H., Minorities in the Arab World, London 1947, 22; Van Dusen, M.H., Political Inegration and Regionalism in Syria, The Middle East Journal 26/ 2, 1972, 123-136, hier: 123.

400al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.1.5 [النصيرية: أمة عقيدة تاريخاً وحكم الإسلام فيها]. Auch ‘Adnān Sa‘d al-Dīn blieb nicht ganz unbeeindruckt von diesem Brief: al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وتكريرات. الإخوان المسلمون في سورية. الحكم البعثي (العلوي) من عام 1963 حتى عام 1977 [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 3: [العلماء البعثيون (العلوي) من عام 1963 حتى عام 1977], Kairo 2010, Kap. 6.1 [فتاوى بإسلام الأسد], auf: [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الحكم_البعثي_\(العلوي\)](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الحكم_البعثي_(العلوي)).

Muslimen zu beschützen. Sūrīs Kommentar zu diesem Brief: „Eine Verschwörung [...] der alawitischen Marionetten gegen die Muslime mit [Hilfe] der Kreuzfahrer [und Juden]“⁴⁰¹. Die Anspielung auf die mittelalterlichen Kreuzzüge (vor allem des französischen Adels) ist hier durchaus wörtlich zu nehmen, denn die Verbindung der Alawiten und Juden zu den europäischen Kolonialherren war gemäß al-Sūrī schon sehr alt.

Eine ausführliche Darstellung der Geschichte und des Glaubens der Alawiten-Gemeinde in Syrien verfasste al-Sūrī vor dem Hintergrund des Herrschaftsübergangs in der al-Asad-Familie vom Vater Ḥāfīz auf den Sohn Baššār al-Asad im Jahr 2000: „Ḥāfīz al-Asad, der progressive Sozialist, wurde überwältigt von einer monarchischen Einstellung und so bereitete er seinen Sohn, Baššār, darauf vor, ihm als dem alawitischen Nuṣayrī-König Syriens zu folgen“. Auch hier wirkten noch die kolonialen Mechanismen vom Beginn des 20. Jahrhunderts weiter, denn „die Amerikaner, Juden und die [...] [ungläubigen] arabischen Herrscher“ steckten gemäß al-Sūrī hinter dieser Fortführung der alawitischen „Königsherrschaft“ in Syrien bis ins Jahr 2000. Der Grund für die Unterstützung gerade der Alawiten-Gemeinde in Syrien von Seiten der europäisch-amerikanischen und jüdischen Kolonialherren im 20. Jahrhundert ging auf die mittelalterlichen Kreuzzüge zurück⁴⁰². Die alawitische Sekte mit starken christlichen und jüdischen Elementen war das Produkt der Kreuzfahrer und blieb Syrien auch nach dem Rückzug der Europäer erhalten. Im 20. Jahrhundert konnten die „neuen Kreuzfahrer“ demgemäß wieder an ihre alten Verbündeten aus dem Mittelalter anknüpfen. Es erstaunt vor diesem Hintergrund nicht, wenn Abū Muṣ‘ab al-Sūrī erstens für die Alawiten die altertümliche Bezeichnung aus dem 14. Jahrhundert verwendete (arab. „نصيريون“, DMG „Nuṣayriyūn“, „Nuṣayrīs“) und zweitens oft denjenigen Begriff als beschreibendes Adjektiv für die „Nuṣayrīs“ einsetzte, der die Ziele dieser nicht-muslimischen Minderheit am besten zum Ausdruck brachte. Über ein Bündnis mit den nun kolonialistischen Kreuzfahrern (arab. „الصليبيين“) aus Frankreich wollten die „Nuṣayrīs“ ihre Herrschaft „solide“ (arab. „sulba“) gegen die muslimische Mehrheit absichern.

Für uns von besonderem Interesse ist al-Sūrīs historische Darstellung des Übergangs von der kolonialen Herrschaftssicherung Frankreichs über die Alawiten zur Übernahme der Macht der Alawiten in Syrien. Hier tauchte die Bezeichnung arab. „sulba“ für die Beschreibung der Machtsicherung der „Nuṣayrīs“ zum ersten Mal auf. Bevor wir auf unseren Begriff arab. „sulba“ in al-Sūrīs Darstellung eingehen, zeichnen wir die Geschichte Syriens nach der Unabhängigkeit von Frankreich bis zu Ḥāfīz al-Asads Sieg im Kampf um die Macht mit einem längeren Zitat aus al-Sūrīs Buch von 2004 nach: „Im Jahr 1361 n.H. (1943 n. Chr.) wurde [Šukrī] al-Quwatlī als Vorsitzender der syrischen unabhängigen Republik gewählt und Frankreich war gezwungen, seine Macht im Jahr 1365/ 1946 zugunsten einer vollständigen Befreiung und Unabhängigkeit zurückzuziehen. Nach der Unabhängigkeit fanden in Syrien eine Reihe von Militärputschen [...] mit Unterstützung der US-Botschaft in Damaskus statt. Im Jahr 1958 entstand die Verbindung zwischen Ägypten und Syrien in der Ära Ġamāl ‘Abd

401 al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, *أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود* [Sunniten in Syrien im Angesicht der Nuṣayrīs, der Kreuzzüge und der Juden], o.O. o.J. [2000 oder 2003], Kap. 1.1 [أيها الإخوة المسلمون يا شباب أهل السنة], [والجماعة في سوريا ولبنان وكافة بلاد الشام], auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_25667.html. Ebenso das nächste Zitat. Eine Übersetzung des Textes unter dem Titel „The Sunnis of the Greater Syria (TN: „Al-Scham“ or „Billad al-Sham“ in Arabic) versus the Nusayris (TN: or Alawites of Syira), the Crusaders and the Jews“ fertigte die Forschungsstelle der US-Armee in West Point („Combating Terrorism Center“) an: AFGP-2002-600966 (Bei der Zitierung der Dokumente dieser „Harmony“-Datenbank ist es üblich, die Bezeichnung des Dokuments in der Datenbank anzugeben. Das erden auch wir übernehmen).

402 Interessant ist nun, dass auch die US-Regierung ebenso wie al-Sūrī einen Bericht zur politischen Einschätzung der syrischen Politik vor dem Hintergrund des Herrschaftswechsels von Ḥāfīz auf Baššār anfertigte. Von einer solchen Unterstützung sowie von neo-kolonialen Interessen der USA in Syrien wusste der Bericht nichts, genauso bestritt er die Einschätzung al-Sūrīs (natürlich ohne al-Sūrī zu kennen), die Asad-Herrschaft basierte nur auf der Alawiten-Gemeinde. Interessant ist dieser Bericht an dieser Stelle aufgrund der verwendeten Begrifflichkeiten: „Thus, the social base of Asad’s regime was never purely Alawi“ (Leverett, F., *Inheriting Syria. Bashar’s Trial by Fire*, Washington 2005, 25).

al-Nāṣirs, drei Jahre nach der Einheit trennte sich Syrien jedoch wieder von Ägypten über einen Militärputsch! Dann war die Arabisch Sozialistische Baath-Partei mit ihrem Putsch vom 08. März 1963 an der Reihe. Der Großteil der Parteiführer [der Baath] stammte aus den nicht-muslimischen Gemeinschaften: Christen, Drusen, Ismailiten und Nuṣayrīs. [...] [Sie kündigten dem Islam den Krieg an]. Dann teilten sie [Baath-Partei] sich und richteten sich gegeneinander. Der Putsch im Jahr 1965 gegen Präsident Amīn al-Ḥāfiṣ mit einer sunnitischen Herkunft sollte den Einfluss der Nuṣayrīs und der Drusen in der Regierung erhöhen⁴⁰³.

Für Abū Muṣ‘ab al-Sūrī war es jedoch nicht der Putsch des militärischen Flügels der Baath-Partei am 08. März 1963, der zur Errichtung einer „soliden“ Herrschaft führte, auch nicht die folgenden Auseinandersetzungen bis 1966 zwischen dem zivilen und dem militärischen Flügel der Baath-Partei, denn schließlich waren bei diesen Auseinandersetzungen immer noch Muslime auf beiden Konflikt-Seiten beteiligt. Erst als Ḥāfiṣ al-Asad sich innerhalb des militärischen Flügels der Baath durchsetzte, errichtete er eine „solide“ Herrschaft, denn schlossen die ehemaligen Favoriten der Franzosen (der „Kreuzfahrer“) alle Muslime von der Herrschaft aus. Ḥāfiṣ al-Asad erwies sich folglich als ein arab. „تصيري صلب“ (dt. „solider“ oder „harter Nasiri“)⁴⁰⁴.

Auch wenn der ehemalige Generalbeobachter der syrischen Muslimbruderschaft, ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, nun die syrische Geschichte im dritten Band seiner fünfbändigen Memoiren recht ähnlich darstellte, indem er Ḥāfiṣ al-Asads „sektiererische“ Politik herausstrich, gab es dennoch einen kleinen, aber feinen Unterschied zu Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs Darstellung. Dieser Unterschied zeigte sich in der anderen Verwendung und Nuancierung des Begriffs arab. „sulba“. Inhaltlich betonte ‘Adnān Sa‘d al-Dīn noch einen weiteren wichtigen Macht-Faktor. Im Gegensatz zu al-Sūrī strich er neben der „sektiererischen“ Politik Asads die Rolle der Armee heraus. Folgen wir der Erzählung al-Dīns erwies sich der militärische Flügel der Baath-Partei bereits 1963 als der heimliche Herrscher: „So wurde die Militärkommission eine Regierung in der Regierung“⁴⁰⁵. Der zivile Präsident Amīn al-Ḥāfiṣ diente dem Militärkomitee unter Ṣalāḥ Ḡadīd als das offizielle Aushängeschild. Der Konflikt entstand jedoch, als sich innerhalb des fünfköpfigen Militärkomitees ein Streit um Posten und Ämter zwischen dem Gründer des Komitees, Muḥammad ‘Umrān, und dessen Kopf Ṣalāḥ Ḡadīd ergab. Zusammen mit dem „Aushängeschild“ Amīn al-Ḥāfiṣ und dem Gründer der Baath-Partei, Mīṣīl ‘Aflaq, plante ‘Umrān, der von Ḡadīd zuvor als Botschafter nach Spanien abgeschoben worden war, die Auflösung des Militärkomitees. Ḡadīd griff mit der 70. Brigade den Präsidenten-Palast al-Ḥāfiṣ an und ließ ihn zusammen mit ‘Umrān verhaften (23.02.1966).

Darauf folgten ein Jahr vor dem Sechstagekrieg 1967 umfangreiche Säuberungen innerhalb der Armee (so dass der syrischen Armee für den Krieg gegen Israel ein qualifiziertes Personal fehlte, so die Anschuldigung vieler islamisch orientierter Gruppen). Diese Säuberungen nutzte al-Asad, der auch Teil des fünfköpfigen Militärkomitees war, um die nun freien Stellen mit loyalen Angehörigen vor allem aus dem alawitischen al-Asad-Clan zu besetzen. Voraussetzung für die Möglichkeit für al-Asad, die entsprechenden Beförderungen in der Armee vorzunehmen, war seine Position als Verteidigungsminister. Diesen Posten erlangte er als Belohnung für sein Stillhalten im Konflikt zwischen Ḡadīd und ‘Umrān. Während dieses Konflikts befand al-Asad sich im Ausland, konnte folglich das Ergebnis in Ruhe abwarten. Die zentralen Positionen in der Armee wurden nach al-Asads Antritt als Verteidigungsminister von Alawiten besetzt und nach dem Putsch al-Asads 1970 gegen Ḡadīd auch die zentralen Positionen im Staat: „So verspottete Ḥāfiṣ al-Asad die Menschen [Sunniten] zum Wohle der [alawitischen] Gemeinschaft und verspottete die Gemeinschaft zum Nutzen des Clans und verspottete den Clan für die Familie“⁴⁰⁶.

403al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 443.

404al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.2 [جذور الثورة الجهادية].

405al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 4.4 [هدم المساجد والمعابد].

406al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 5.10 [التناحر على السلطة].

Der Unterschied zwischen Abū Muṣ‘ab al-Sūrī und ‘Adnān Sa‘d al-Dīn in ihrer Einschätzung der Machtbasis für Ḥāfiẓ al-Asad bestand nun darin, dass al-Sūrī mehr die Alawiten-Gemeinschaft betonte. Das lehnte al-Dīn zwar nicht ab, jedoch stellten aus seiner Sicht die unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften nicht die eigentliche Machtbasis al-Asads dar, sondern vielmehr die Armee⁴⁰⁷. Die unterschiedliche Nuancierung drückte auch eine andere politische Ausrichtung al-Dīns im Gegensatz zu al-Sūrī aus. Während al-Sūrī mehr auf den Faktor der religiösen Gemeinschaft (bei ihm: die sunnitische Mehrheit in Syrien) baute, setzte al-Dīn seine Hoffnung in die Armee und damit in einen Armee-Putsch gegen das al-Asad-Regime. Gemäß seinen Memoiren stellte al-Asads „Basis“ (arab. „qā‘ida“) in der Armee „der solide [الصلبة] Kern der Macht oder ihre Wirbelsäule [العمود الفقري]“ dar⁴⁰⁸. Wir erinnern daran, dass wir im letzten Teil die Wirbelsäule als zentrale Übergangsstelle zwischen der Seele und dem Körper herausgearbeitet hatten, die vor allem der Syrer Ḥunain ibn Ishāq mit den Begriffen arab. „ṣulba“ und „qā‘ida“ übersetzte. Wenn nun ‘Adnān Sa‘d al-Dīn diesen Begriff verwendete, knüpfte er nicht nur an eine weit zurückreichende syrische (medizinisch-politisch-theologische) Verständnistradition der beiden Begrifflichkeiten an, sondern brachte auch die Hoffnung zum Ausdruck, dass es in Syrien die Möglichkeit gab, politisch ein Zusammenwirken zwischen Muslimen und den vielen nicht-muslimischen Minderheiten zu garantieren. Demgemäß gab es in der Armee eine gemeinsame „Basis“ sowohl für Muslime als auch für die nicht-muslimischen Minderheiten wie die Alawiten.

Diese überkonfessionelle „Basis“ der Macht machte jedoch nicht ‘Adnān Sa‘d al-Dīn als erster Syrer stark, sondern bereits in der ersten syrischen Verfassung von 1920 war von einer solchen „soliden Basis“ der Macht in Syrien die Rede. Im vierten Artikel standen die beiden Begriffe „qā‘ida“ und „ṣulba“ im Zusammenhang mit der Nachfolgeregelung für die Herrschaft König Faiṣals⁴⁰⁹. Diese Verfassung wurde allerdings von den französischen Kolonialherren juristisch über ihr Mandat vom neu gegründeten Völkerbund kassiert. Während die Verfassung von 1920 folglich eine überkonfessionelle Machtbasis in der Stellung des obersten Armeeführers (während des Ersten Weltkriegs erkämpfte sich Faiṣal schließlich an der Seite des berühmten Lawrence von Arabien zunächst die Macht in Syrien) vertrat, griffen die Franzosen dagegen auf eine Herrschaftssicherung zurück, die die konfessionellen Unterschiede gerade betonte. Die beiden Begriffe „qā‘ida“ und „ṣulba“, die die Einheit von Muslimen und Nicht-Muslimen in einem islamischen Staat zum Ausdruck brachten, rückten folglich wieder für die nächsten Jahrzehnte auseinander.

Halten wir als Ergebnis fest: Die beiden Nuancierungen unserer Begriffe arab. „qā‘ida“ und arab. „ṣulba“ sowie ihrer Komposition „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) von Abū Muṣ‘ab al-Sūrī und ‘Adnān Sa‘d al-Dīn deuteten auf eine unterschiedliche Politik zweier Fraktionen in der Muslimbruderschaft bzw. der syrisch-islamischen „Bewegung“ hin, die diese als Lehre aus der „Tragödie in Hama“ entwickelt hatten und damit im Rückblick die

407Auch in der Forschung stand mehr die Armee als Instrument der „Revolution von oben“ im Fokus: Hinnebusch, R., Syria. Revolution from Above, London/ NY 2001, 44-49. Demgemäß waren weniger die religiösen Unterschiede das Problem für die Spannungen im Syrien der 60er Jahre verantwortlich, sondern die strukturellen Schwierigkeiten hinter einer Militärherrschaft: „Das Militär sichert und gefährdet das (prekäre) Gewaltmonopol als Grundlage der politischen Macht im Staat“ (Kohl, T., Zum Militär der Politik, Soziale Systeme 15/1, 2009, 160-188, hier: 167).

408al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.7 [الصلاة السورية الإسرائيلية], nochmals unsere Begrifflichkeit, in: Kap 7.6 [النفوذ الصهيوني في المنطقة]: arab. „تم بالقاعدة الكارديّة الإيمانية الصلبة“. Als Bezeichnung für die „solide Basis im Glauben“ der Kurden im Nord-Irak.

409„هذه قاعدة [...] من صلب الملك“ (Artikel IV der syrischen Verfassung von 1920, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/1920_دستور_سوريا). Ein interessantes Detail: Rašīd Riḍā, den wir im vorigen Teil als eine zentrale Figur im Umfeld der salafistischen Intellektuellen in Kairo kennen gelernt haben und der sich auch stark für die Sudan-Politik Ägyptens interessierte, arbeitete an der syrischen Verfassung von 1920 mit: Thompson, E.F., Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution: how the French Mandate undermined Islamic Liberalism, in: Schayegh, C./ Arsan, A. (Hg.), The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates, London/ NY 2015, 244-257.

Geschichte Syriens im 20. Jahrhundert bis hin zur Katastrophe in Hama zu erklären trachteten. Während Abū Muṣ‘ab al-Sūrī als Lehre aus Hama einen konfessionellen Volkskrieg, folglich einen „Ĝihād“ der Muslime, gegen die nicht-muslimische Minderheit der Alawiten und Ḥāfiẓ al-Asad propagierte, bestand ‘Adnān Sa‘d al-Dīn auf ein überkonfessionelles Bündnis der Muslime mit nicht-muslimischen und linken Gruppen, um die Macht dieses Bündnisses über einen Putsch in der Armee herzustellen. Das überkonfessionelle Verständnis von al-Dīn für die „solide Basis“ entsprach dem Verständnis von Saiyid Quṭb in den 50er Jahren. Die „solide Basis“ war hier nicht einfach nur eine Entwicklungsphase hin zum Ĝihād, sondern sie stellte im Sinne einer Synthese Mittel und Zweck zugleich dar. Die Interpretation unserer Begrifflichkeit von Seiten des „populären Theoretikers der soliden Basis“, Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, mit seiner Betonung eines rein muslimischen Ĝihād stand dagegen diesem Verständnis Saiyid Quṭbs und al-Dīns entgegen. Wie bei Muḥammad Quṭb war die „solide Basis“ bei al-Sūrī die erste Phase, nach der ein Ĝihād dieser muslimischen „soliden Basis“ erfolgte, auf den in einer dritten Phase der islamische Staat errichtet werden sollte. Während der zweiten Phase trat folglich die „solide Basis“ eher in den Hintergrund. Das neue, offensivere Verständnis der „soliden Basis“ im Sinne eines rein muslimischen Ĝihād gegenüber ihrer alten überkonfessionellen Auslegung aus den 50er Jahren war demgemäß nicht nur eine Sache saudischer Intellektueller oder des Brüderpaars Saiyid und Muḥammad Quṭb, sondern diese Veränderung wurde auch von syrischen Politikern und Kämpfern reflektiert und kontrovers diskutiert, die mit der „Tragödie in Hama“ direkt zu tun gehabt hatten. Kommen wir nun auf Hama zu sprechen.

3) „*Diwan des Anführers*“: Entpolitisierung eines Mythos (1964)

Wenn die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ nun gemäß Abū Muṣ‘ab al-Sūrī und ‘Adnān Sa‘d al-Dīn in die politische Geschichte Syriens seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eingeflochten war, dann streifte sie bereits knapp zwei Jahrzehnte vor dem „Massaker von Hama“ (arab. „مجزرة حماة“, maǧzarat Ḥamāh) diese Stadt. Die Unruhen in Hama im Jahr 1964 werden im Syrien der Gegenwart mit einer nahezu mythischen Gestalt in Verbindung gebracht. Der Widerstand Marwān Hadīds in der Sulṭān-Moschee von Hama 1964 gegen das Regime begründete seinen Mythos⁴¹⁰. Bis heute wird dieser Mythos von mehreren Seiten beansprucht. Von den Befürwortern eines muslimischen Ĝihād nicht nur in Syrien ebenso wie von den Anhängern eines Konfrontationsbündnisses gegen das al-Asad-Regime mit nicht-muslimischen Gruppen (z.B. auch von der Freien Syrischen Armee⁴¹¹), bis hin zu den „Tauben“ in der Bruderschaft unter ‘Adnān Sa‘d al-Dīn. Bei so viel mythischer Verklärung fällt es natürlich schwer, zur historischen Person Marwān Hadīds vorzustoßen, vor allem wenn dieser Vorstoß den Kern dieses Mythos kritisch zu untersuchen trachtet. Versuchen wir nun, anhand der traditionellen historischen Methode des Vergleichs einiger Quellen dennoch zu einer Antwort auf unsere Frage zu kommen. War Marwān Hadīd 1964 ein Vertreter des muslimischen Ĝihād gegen das Regime, so dass ihm an der Eskalation der Gewalt in Hama eine wesentliche Verantwortung zukam? Oder vertrat er 1964 eine eher friedliche „solide Basis“ im Sinne von Saiyid Quṭbs pädagogisch-didaktischem und auch politischem Verständnis, so dass er an der Eskalation keine Schuld trug? Kurz, betonte er eher den offensiv-kämpferischen Ĝihād oder die „solide Basis“?

Beginnen wir mit unserer Suche bei Hadīds ersten Prägungen. Über sein frühes Leben gibt es

410Den Mythos, der 1964 entstand, pflegte Marwān Hadīd wohl auch selbst, wenn er ca. vier Jahre später auf die Frage nach dem schönsten Moment der letzten Jahre antwortete, der Hama-Vorfall 1964. Diese Aussage wird im Vorwort zur Ausgabe seiner Gedichte erwähnt: Hadīd, Marwān, ديوان القائد والشهيد مروان حديد [Diwan des Führers und Märtyrers Marwān Hadīd], Damaskus 1983, 3ff. [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18070.html].

411Sehr viele Einträge zu Marwān Hadīd auf der Seite der Freien Syrischen Armee: www.syrianfreearmy.net.

einiger Sicherheit für Hadīds frühe Prägung eher von einer linken und pro-nasseristischen und weniger islamischen Orientierung ausgehen⁴¹⁷.

Zudem hielt es al-Dīn für unwahrscheinlich, dass der junge Hadīd die Schriften al-Bannās las, nicht nur da er noch sehr jung war, sondern einfach deshalb, weil sie schwer zu erhalten waren⁴¹⁸. Der Gebetskreis kam für eine Lektüre dieser Schriften weniger in Frage, denn bis Mitte der 50er Jahre hielten sich die Missionsbewegungen anders als die Muslimbruderschaft aus der Politik heraus und Ende der 50er Jahre lagen ihre Sympathien vor dem Hintergrund einer zunehmenden Politisierung höchstwahrscheinlich auf Seiten al-Nāṣirs und nicht der Bruderschaft. Grund hierfür war die Überwachung der Missionsbewegungen aus Ägypten seit 1954 vom engsten Vertrauten al-Nāṣirs, dem obersten Armee-Chef ‘Abd al-Ḥakīm ‘Āmir, der zugleich auch Ende der 50er Jahre im Auftrag Ägyptens Syrien regierte. Die ägyptischen Missionsbewegungen waren deshalb von Informanten ‘Āmirs unterwandert⁴¹⁹. Ende der 50er Jahre galt noch offiziell eine kritische Einstellung des ägyptischen Regimes gegenüber der Bruderschaft, weshalb auch Marwān Hadīd über beide „Familien“ (der leiblichen und der religiösen) mit aller Wahrscheinlichkeit zunächst mit dieser kritischen Einstellung aufwuchs.

Kommen wir nun zu den stärksten Quellenhinweisen, die in Hadīd einen Vertreter der friedlichen und auf die Pädagogik konzentrierten Arbeit an einer „soliden Basis“ erkannten. Im Zentrum dieser Hinweise stand der Studienaufenthalt Hadīds in Ägypten. In seinem Gebetskreis wurde er ausgewählt, um auf Kosten der „Familie“ in Ägypten zu studieren. An der Ain al-Shams Universität (arab. „جامعة عين شمس“, DMG „Ġāmi‘at ‘Ain Šams“) in Ägypten hielt sich Marwān Hadīd ab 1955 auf. Nun die Überraschung. Gemäß einer Mitgliederliste der „Organisation 1965“, die uns ein ägyptisches Mitglied in seinen Memoiren überlieferte, gehörte Hadīd zum kleinen Kreis der auserwählten außer-ägyptischen Mitglieder der Organisation⁴²⁰. Es liegt nahe, dass er in dieser Organisation mit dem mündlich vermittelten Konzept der „soliden Basis“ in Berührung kam. Der Herausgeber des Bandes gesammelter Gedichte von Marwān Hadīd berichtete in der Einleitung, wie Hadīd nach seiner Rückkehr aus Ägypten im März 1964 mit dem Aufbau einer solchen „soliden Basis“ begann, indem er einen Gebetskreis junger Leute in Hama gründete⁴²¹.

Gegen diese Quellenhinweise sprachen jedoch einige logische, zeitliche und sachliche Ungenauigkeiten. Stutzig macht zunächst einmal das Studienfach, das Hadīd an der Ain al-Shams belegte. Nicht Theologie, sondern Agrarwissenschaft. Akram al-Ḥawrānī war nun in den 50er Jahren für sein besonderes Interesse gegenüber der Landwirtschaft bekannt. Sein (linksorientiertes) politisches Programm bestand in der Neuverteilung des Landes vor allem um Hama an die kleinen Bauern, wofür er ein politisches Bewusstsein für die Klassenlage dieser Bauern gegen die Großgrundbesitzer, der „Feudalisten“, schaffen wollte⁴²². Die Arabisch-Sozialistische Partei war in Hama dafür bekannt, genau zu diesem Zweck einer Ausbildung des politischen Klassenbewusstseins gegen den „Feudalismus“ die Ausbildung von Jugendlichen zu finanzieren⁴²³. Wahrscheinlich wurde Marwān Hadīd deshalb nicht von seinem Gebetskreis, der in seinem rein religiösen Selbstverständnis wohl eher ein theologisches Studium finanziert hätte, sondern als Mitglied einer al-Ḥawrānī treuen Familie dazu auserwählt, in Ägypten das zu studieren, wofür al-Ḥawrānī auch politisch stand. In diesem Zusammenhang lässt sich auch

Nationalism, and the United Arab Republic, London 2002, 118, 226. Wahrscheinlich wurde al-Ḥawrānī nach dem Putsch vom März 1963 als Anti-Nasserist aus der Baath ausgeschlossen: Moubayed, S.M., Steel and Silk. Men and Women Who Shaped Syria 1900-2000, Seattle 2006, 249.

417Die anti-nasseristische Phase Marwān Hadīds in Kairo entsprach wahrscheinlich zeitlich der Distanzierung al-Ḥawrānīs von al-Nāṣir zwischen 1959 und 1963: ‘Azzām, ‘Abdallāh, في ظلال سورة التوبة [Im Schatten der Sura „Reue“], Peschawar 1994, 128.

418al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري].

419al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 4.4.4 [1965 - 1954 في مصر الخريطة السياسية].

420al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 1, Kap. 5.2.2 [إخروج إخوان الخمسينات].

421Hadīd, Marwān 1983, 5.

422Moubayed, S.M., Damascus Between Democracy and Dictatorship, NY/ Oxford 2000, 114.

423Hinnebusch 2001, 30f.

erklären, wie Hadīd in die „Organisation 1965“ geriet.

Wie wir gesehen haben, waren die Verbindungen zwischen al-Nāṣirs sozialistischer Vorhut-Organisation und der „Organisation 1965“ Anfang der 60er Jahre sehr eng. Als Anhänger al-Hawrānīs pflegte er wohl zunächst Verbindungen zur linksorientierten und pro-nasseristischen, sozialistischen Vorhut-Organisation, über die er dann wahrscheinlich auch in Kontakt mit der „Organisation 1965“ geriet⁴²⁴. Beide vertraten nun bis Mitte 1964 noch deutlich einen Ġihād oder einen „Klassenkampf“. Erst danach predigten Quṭb und auch die sozialistische Vorhut-Organisation im Sinne der Wendung von al-Nāṣirs Außenpolitik den friedlichen Aufbau einer „soliden Basis“. Da nun Marwān Hadīd bereits Anfang 1964 nach Hama zurückkehrte, vor dieser Wendung zur pädagogischen Arbeit an einer „soliden Basis“ in den beiden Organisationen, war es unwahrscheinlich, dass er diese Lehre von der „soliden Basis“ noch in Ägypten zur Kenntnis nahm. Viel wahrscheinlicher war die Version, dass Marwān Hadīd mit einer konfrontativen Einstellung gegen die Baath-Partei nach Hama kam, um den „Klassenkampf“ oder gemäß einigen arabischen Übersetzungen des „Klassenkampfes“, den „Ġihād“ gegen das Regime predigte. Diese konfrontative Haltung gegenüber der Baath-Partei nahm schließlich gerade nach der anti-nasseristischen Wendung von Ṣalāḥ Ġadīd Ende 1963 Form an, so dass der Nasserist Akram al-Hawrānī in Hama gegen Ġadīd 1964 ins Felde zog. Unterstützung bekam er von Marwān Hadīd, der als Mitglied der al-Nāṣir besonders nahe stehenden sozialistischen Vorhut-Organisation genau zu diesem Zweck des Klassenkampfes gegen die „Feudalisten“ nach Hama im März 1964 zurückgekehrt war. Zumindest behauptete Hadīd in der Gerichtsverhandlung nach seiner Verhaftung in Hama 1964, mit seinem Widerstand genau dieses Ziel zu verfolgen: Ṣalāḥ Ġadīd musste beseitigt werden⁴²⁵. Auch seine Gedichte sprachen deutlich für Hadīds Befürwortung einer solchen Konfrontationspolitik und eben nicht für den friedlichen Aufbau einer „soliden Basis“. In keinem einzigen Gedicht erwähnte er eine „solide Basis“. Dagegen erklärte er im Jargon des links-islamischen Mischvokabulars, das seit 1962 typisch für al-Nāṣirs ideologische Ausrichtung war, in einem aggressiven Ton der Baath-Partei den Krieg: „Sie sind ein Gräuel [...] / Sie [betreiben] Ketzerei und Verrat / [...] Ihre Leute [sind] eine Krankheit / Ihre Partei [ist] Abschaum“⁴²⁶.

Damit kommen wir zur nächsten Station, den Unruhen in Hama im April 1964. Inwiefern Marwān Hadīd die Schüler seines Gebetskreises zur Gewalt gegen den Staat aufstachelte, wurde nicht mehr in der Gerichtsverhandlung geklärt, denn auf Fürsprache Ṣaiḥ Muḥammad Aḥmads wurde er frühzeitig entlassen⁴²⁷. Allerdings entbrannte in den folgenden Jahren ein Streit um diese Frage innerhalb der Muslimbruderschaft. Wenn Hadīd seine Schüler bereits im März 1964 zu einem Ġihād aufgefordert hatte, wie es beispielsweise der Leiter der Bruderschaft in Hama, Ṣaiḥ Sa‘īd Ḥawwā (oder auch Ġābir Rizq), behauptete, ließ sich daraus auch eine Schlussfolgerung für Hadīds Einstellung zum Konzept der „soliden Basis“ ziehen. Der Ġihād schloss schließlich in gewisser Weise den Aufbau einer „soliden Basis“ aus, oder erklärte zumindest die Mekka-Phase für beendet. Vertrat nun Hadīd schon vor den Hama-Unruhen in seinem Gebetskreis einen Ġihād, dann stellte das zumindest einen starken Beleg dafür dar, dass Hadīd kein Vertreter des Konzepts der „soliden Basis“ war. Überraschenderweise nahm ihn ‘Adnān Sa‘d al-Dīn gegen die Behauptungen Ḥawwās und Rizqs in Schutz. Demgemäß ließ sich der große Hadīd von den „zu großen Erwartungen“ aus den pubertären Träumen seiner oft minderjährigen Anhänger zu einem unüberlegten Vorgehen

424 Auch ‘Abdallāh ‘Azzām berichtete vom „sozialistischen Denken“ Marwān Hadīds während seiner Studienzeit in Kairo. Zudem erwähnte er einen Streit Hadīds mit „Sozialisten“, in dessen Zentrum die Frage der Enteignung stand: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 128. Wir können nur vermuten, dass sich Hadīd von der sozialistischen Vorhut-Organisation entfernte (und sich zugleich der „Organisation 1965“ annäherte), da er keine Enteignung des „Bürgertums“ befürwortete, sondern gemäß al-Hawrānī eine Enteignung der „Feudalisten“ (siehe: Anmerkung 452).

425 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 128.

426 Hadīd, Marwān 1983, 15.

427 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 128.

hinreißen, weshalb er sich 1964 „nicht ganz in der realen Welt oder auf dem Boden“ befand⁴²⁸. ‘Adnān Sa‘d al-Dīn spielte folglich die aktive Rolle Hadīds und seiner Ideen herunter und stellte ihn mehr als einen passiven Akteur dar, der gedrängt von seinen vielen jungen, unerfahrenen Schülern aus dem Gebetskreis schließlich dem Wunsch nach einem Ġihād nachgab⁴²⁹.

Der Ġihād stellte in dieser Version al-Dīns ein Ausrutscher dar. In diesem Sinne war auch al-Dīns gesamte Darstellung der Vorfälle in Hama 1964 gestaltet. Während die ungefährlichen Schüler möglicherweise aus jugendlichem Überschwang unbedacht einen Ġihād verkündeten, im Prinzip jedoch völlig harmlos waren, reagierte das Regime immer wieder viel zu hart, was zur Eskalation der Situation in Hama führte. Kein großer Ġihād-Kämpfer mit gefährlichen Anhängern, die bis an die Zähne bewaffnet den Ġihād ausriefen, sondern ein harmloser Sitzstreik gegen die Bildungsreformen „von oben“, bei denen ihnen ihr Lehrer Marwān Hadīd beistand. Die Schuld dem syrischen Regime unter Ṣalāḥ Ḡadīd sowie den jugendlichen Hitzköpfen in seinem Gebetskreis zuzuschreiben und Hadīd damit als ein grundsätzlich friedensberechtigtes Opfer dieser Umstände darzustellen, war ganz im Sinne al-Dīns zur Zeit der Abfassung seiner Memoiren. Die Annäherungen des Flügels der Bruderschaft unter al-Dīn an das al-Asad-Regime verlangten schließlich, den Ursprung der Konfrontation und Gewalt-Eskalation zwischen der Bruderschaft und dem Regime zu relativieren und zu entschuldigen. Mit dem zentralen Sündenbock dieser Darstellung, Ṣalāḥ Ḡadīd, konnte auch das al-Asad-Regime leben, denn entwickelte sich doch Ende der 60er Jahre eine Feindschaft zwischen Ḥāfiẓ al-Asad und Ṣalāḥ Ḡadīd. Es erstaunt deshalb nicht, wenn von beiden Seiten, der Bruderschaft unter al-Dīn und von Ḥāfiẓ al-Asad bereits in den 80er Jahren von einer „soliden Basis“ in ihren Beziehungen die Rede war⁴³⁰. Marwān Hadīd, der weithin als erster muslimischer Widerstandskämpfer gegen das Regime galt, historisch umzudeuten als Opfer der Umstände, der eigentlich eine „solide Basis“ unterstützte, war somit eine stark politisch eingefärbte Sicht auf die Geschichte.

Zu dieser politischen Umdeutung des Widerstands von Hadīd gehörte auch, dessen Motive zu entpolitisieren. Es ging Hadīd gar nicht um die große Politik, sondern als einem Protagonisten der „soliden Basis“ um Erziehung. ‘Adnān Sa‘d al-Dīn entwarf deshalb ein Ursachengemälde vom Konflikt in Hama 1964, das nicht die Politik, sondern die Erziehung in den Vordergrund stellte. Am 07. April 1964 bildete eine Begebenheit an der ‘Uṭmān al-Ḥawrānī Oberschule den Anlass zur Auseinandersetzung mit dem Regime. Ein Schüler hatte einen Koranvers an die Wand geschrieben, der sich gegen Ungläubige richtete, woraufhin Schüler der Baath protestierten. Möglicherweise kam bei den Protesten der Autor des Graffiti oder ein anderer Schüler ums Leben. Der Koranvers stand im Kontext einer Veröffentlichung des offiziellen Armee-Journals, in der Zakī al-Arsūzī den Islam als die „höchste Manifestation der Unwissenheit [„ḡāhiliyya“] in der arabischen Seele“ angriff⁴³¹. Dieser Angriff stand wiederum

428al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري].

429al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري]; Ḥawwā, Sa‘īd, هذه التجربة وهذه الشهادات [Diese Erfahrungen und diese Zeugnisse], Kairo 1987, Kap. 5.4 [في ثورة حماة 1964]; Rizq, Ḡābir 1980, Kap. 12 [مروان حديد. أول المجاهدين ضد البعث والنصيرية].

430Ebenso die ökonomische Verwendung des Begriffs im Sinne der Verstaatlichung von „bürgerlichem“, d.h. muslimischem Privateigentum in der Industrie: Qurnah, Aḥmad, : صانع تاريخ الأمة وباني مجد الوطن : حافظ الأسد : 1985-1970 موسوعة كاملة [Ḥāfiẓ al-Asad. Macher der Geschichte der Nation und Erbauer des Ruhms des Vaterlandes. Komplette Reden 1970-1985], Damaskus 1986, Bd. 2, 426, 543; Bd. 3, 512; Bd. 4, 119. Auch in den Memoiren des Asad-Manns und Verteidigungsministers Muṣṭafā Ṭalās: Ṭalās, Muṣṭafā, مرآة حياتي [Spiegel meines Lebens], Bd. 2, Damaskus 1991, 719, 886.

431Ḥawwā, Sa‘īd, هذه التجربة وهذه الشهادات [Diese Erfahrungen und diese Zeugnisse], Kairo 1987, Kap. 5.4 [في ثورة 1964 حماة]. al-Ḥawrānī berichtet nichts von dem Artikel (siehe: Anmerkung 442). Anders als oben dargestellt ist die kausale Reihenfolge bei Ḥawwā eine andere: Die Bekanntgabe der Entlassung einiger Lehrer an der al-Ḥawrānī Oberschule ging dem Koranvers voran. Da ‘Adnān Sa‘d al-Dīn (2010, Bd. 3, Kap. 5.1 [تدمير المجتمع (السوري)]) die „Kampagne gegen die Söhne der da‘wa“ von Seiten des Regimes erst auf das Jahr 1966 datierte, folgen wir hier der Version al-Ḥawrānīs.

im größeren Rahmen von Bildungsreformen der Baath-Partei. ‘Adnān Sa‘d al-Dīn legt eine lange Liste an politischen Entscheidungen im Bildungsbereich vor, die alle auf dasselbe hinausliefen: Einen „Angriff auf die islamische da‘wa“⁴³². Welche Bedeutung Marwān Hadīd einem islamischen Bildungsprogramm gab, ließ sich auch trotz Fehlens des Begriffs der „soliden Basis“ mit einigen seiner Gedichte belegen: „Ohne Gott war die Bildung unwissend“⁴³³. Die Folgen der Einführung einer Gottlosigkeit über die Bildungsreformen der Baath-Partei für die Jugend beschrieb Hadīd in einem anderen Gedicht als einem Verfall der moralischen Werte: „Der Baath Atheismus ist gekommen/ Diese Jugend [...] annullierte im Namen des Fortschritts allen Glauben/ [...] Die schlechten Mädchen wurden [...] von ihren Müttern nicht von obszönen Handlungen abgehalten/ [...] Und es war eine Lästerung [...], um das Haus nach der Reinigung [von der Religion] zu einem Bordell zu machen, wo der Junge glücklich in Obszönität lebt“⁴³⁴. Bei diesen deutlichen Worten eines strengen Erziehers und Kulturkritikers, der die sexuell determinierte Ehre der Töchter Hamas in Gefahr sah, macht auch das Fehlen der Kernbegrifflichkeit der „soliden Basis“ nicht mehr viel aus. Schließlich ging es doch nur allzu deutlich um die Mängel in der Erziehung, die dem Baath-Regime zuzuschreiben waren. Als weiteres Argument für die Meinung, Marwān Hadīd stellte ein Vertreter des pädagogischen Aufbaus einer „soliden Basis“ dar, obwohl er in seinen Gedichten nie von einer solchen „soliden Basis“ sprach, lässt sich noch hinzufügen, dass die Lehre von der „soliden Basis“ doch gemäß den Anweisungen Saiyid Qutbs nur mündlich zu vermitteln war und nicht schriftlich (z.B. in Gedichten) fixiert werden sollte. Kein Wunder also, tauchte die Wendung nicht in Hadīds Gedichten auf.

Auch die weitere Eskalation der Gewalt aus der Sicht al-Dīns betonte den unpolitischen Charakter hinter dem Widerstand Hadīds und seiner Schüler. Die Eskalation der Gewalt begann, nachdem die demonstrierenden Schüler der al-Hawrānī Oberschule sich vor der Armee in die Sultān-Moschee flüchteten, von wo sie in einem Sitzstreik ihre Forderungen gegen das Regime formulierten, die Entscheidung der Versetzung einiger Lehrer zurückzunehmen, die sich geweigert hatten, die Reformen umzusetzen. Die „feurigen Reden“ der Schüler in der Moschee führten sogar zu einem Generalstreik der Bevölkerung Hamas. Das Regime erhöhte sehr schnell den Druck. Erst die Verhaftung einiger religiöser Gelehrter, dann schon unmittelbar militärische Maßnahmen. Am 16. April fuhr ein Tank unter Colonel Ḥamad ‘Ubaid und Oberst Salām Ḥātīm vor der Sultān-Moschee auf. Fünf Studenten in der Moschee hatten wohl kleine Pistolen bei sich sowie sieben Molotow-Cocktails. Die Reaktion der Armee auf diesen zögerlichen Widerstand war überwältigend. Mit den Tanks wurde das Minarett der historischen Sultān-Moschee zerstört. Unter den Trümmern fanden sich 40 Tote. In der Moschee hatten die Soldaten schnell den Anführer der Gruppe identifiziert. Er wurde gefesselt und mit Gewehrkolben traktiert. Sein Name: Marwān Hadīd. Diese Darstellung betonte die Unverhältnismäßigkeit zwischen den harmlosen Sitzstreiks der Schüler Hadīds und der Reaktion des Regimes sowie der Unverhältnismäßigkeit zwischen einem Anliegen in Sachen Bildung und einer politisch-militärischen Antwort.

4) „Marwān Hadīd war nicht so wichtig“: Repolitisierung eines Mythos (1964)

Im Folgenden wollen wir einen größeren Bogen spannen, um Marwān Hadīds Anliegen hinter seinem Widerstand 1964 zu repolitisieren und um die Verhältnismäßigkeit zwischen den beiden Konfliktparteien zumindest zum Teil gegenüber al-Dīns Darstellung zurechtzurücken. Dafür beginnen wir bei einer weiteren zentralen Zäsur für die syrische Muslimbruderschaft neben

432al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 5.1 [تدمير المجتمع السوري].

433Hadīd, Marwān 1983, 44.

434Hadīd, Marwān 1983, 34. In dem Gedicht ist vom „Oktober-Krieg“ die Rede, so dass wir es nach 1973 datieren können. Es ist rückblickend (in der Vergangenheitsform) geschrieben als eine Art historische Zusammenfassung der Baath-Herrschaft.

Hama im Jahr 1964. Am 3. Oktober 1964 fand in der Umayyaden-Moschee in Damaskus (das Massaker in der Umayyaden-Moschee lag erst wenige Monate zurück) die Beerdigungszeremonie von Dr. Muṣṭafā Sibā'ī statt. Der Großmufti von Jerusalem, Ḥāğğ Amīn al-Ḥusainī, schrieb zu diesem Anlass, Syrien hätte einen Muğāhid und die muslimische Welt einen Gelehrten verloren⁴³⁵. Ḥusainī fasste in einem Satz die beiden Pole zusammen, die den Mythos der Gründergestalt der Muslimbruderschaft in Syrien ausmachte: Die Vereinigung von praktischem Handeln und einer theoretischen Beobachtungsgabe, so dass Sibā'ī als fähiger Anführer eines syrischen Kommandos in Palästina 1948, als kommunikativer Vermittler unterschiedlicher Strömungen islamischer Gruppierungen, später als Manager dieser vereinigten Gruppierungen und schließlich als prominenter islamischer Denker und wissenschaftliche Autorität mit einem umfassenden Werk auftreten konnte. Sein Wort hatte Gewicht und wirkte deshalb auch über bestimmte institutionelle Grenzen und Regeln der Muslimbruderschaft hinweg, hatte er doch zeitweise nicht nur die Muslimbruderschaft in Syrien, sondern in der Schwächephase der Mutterorganisation in Ägypten Mitte der 50er Jahre eigentlich die ganze Organisation geleitet⁴³⁶. Als Sibā'ī 1958 aufgrund einer schweren Krankheit seine Verwaltungsaufgaben nicht mehr sachgemäß bewältigen konnte, übertrug er diese dem Leiter des Damaskus-Zentrums der Bruderschaft, 'Iṣām 'Aṭṭār. Sibā'ī blieb der „geistige Vater“ der Muslimbruderschaft in Syrien, dessen kämpferisches und konfrontatives Erbe sein Nachfolger fortzusetzen trachtete. Nach dem Tod Sibā'īs war die Stellung 'Iṣām 'Aṭṭārs in der Muslimbruderschaft allerdings nicht klar bestimmt, hatte er sich doch nicht ordnungsgemäß vom Šūrā-Rat zum Generalbeobachter wählen lassen. Dagegen stand das Wort des „geistigen Vaters“, dessen Erbe 'Iṣām 'Aṭṭār doch in gewisser Weise war.

Die ersten Probleme traten für 'Aṭṭār auf, als Siabi 1963 ins Krankenhaus eingeliefert wurde. Seine Stellung als Generalbeobachter der Bruderschaft basierte allein auf der Autorität Sibā'īs, die nun zu schwinden begann. Der immer näher rückende Tod Sibā'īs zwang 'Aṭṭār zum Handeln. Einen Rückhalt besaß er nur in Damaskus. Die anderen städtischen Zentren der Bruderschaft drohten sich nach dem Tod Sibā'īs wieder abzuspalten. Das hatte auch historische Gründe. Sibā'ī war es, der die vielen muslimisch orientierten politischen Gruppen in den 30er und 40er Jahren unter dem Dach der Muslimbruderschaft vereinigt hatte⁴³⁷. Die Bildungsreformen der Baath-Partei 1963 stellten nun ein willkommenes Anlass für 'Aṭṭār dar, um die verschiedenen Zentren in ihrer Empörung gegen das Regime unter seiner Führung zu vereinen. Dass nun 'Aṭṭār im Gegensatz zu 'Adnān Sa'd al-Dīn ein Konfrontationspolitiker und kein Anhänger der „soliden Basis“ war, zeigte sich in 'Aṭṭārs Gedichten: „Wir [die islamische Vorhut] [verfolgen] einen kontinuierlichen Ğihād für die Beseitigung der Diktatur, der Ungerechtigkeit und der Korruption in den muslimischen Ländern“⁴³⁸. Keine „solide Basis“ sollte diesen Ğihād führen, sondern eine kleine, elitäre Vorhut-Organisation. Die Bildungsreformen stellten insofern nur das Instrument dar, um eine Konfrontation in Szene zu setzen. Diese Konfrontation mit dem Regime betrieb 'Aṭṭār bereits zu einem relativ frühen Zeitpunkt. Bereits kurz nachdem Muṣṭafā Sibā'ī ins Krankenhaus eingeliefert wurde, nahm er Kontakt mit dem Premierminister Amīn al-Ḥāfiẓ auf, woraus ein geheimes Bündnis der

435Amīn al-Ḥusainīs Grabrede auf Muṣṭafā Sibā'ī zitiert nach: Yakan, Faṭḥī, جمع، تحقيق، إعداد، الموسوعة الحركية. [Enzyklopädie der Bewegung. Entstehung, Sammlung, Ziele], Bd. 1, Beirut 1980, Kap. 32.15 [Muṣṭafā al-Sibā'ī: wafāta-hā], auf: http://ikhwanwiki.info/index.php?title=الموسوعة_الحركية.

436Reissner, J., Ideologie und Politik der Muslimbrüder. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Schischakli 1952, Freiburg 1980, 389ff.

437al-Dīn, 'Adnān Sa'd, مذكرات وذكريات الإخوان المسلمون في سورية. [die Muslimbruderschaft in Syrien. Erinnerungen und Notizen], Bd. 1: 1954 مذكرات وذكريات ما قبل التأسيس وحتى عام 1954 [Vor der Gründung bis ins Jahr 1954], Kairo 2010, 49ff., auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=1954_عام_وحتى_عام_1954.

438'Aṭṭār, 'Iṣām, من بقايا الأيام [von den Resten der Tage], Bonn 1986, Kap. 25 [الطلائع الإسلامية]. Alle Schriften 'Iṣām 'Aṭṭārs auf der Seite der Muslimbruderschaft: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عصام_الطار. Ganz explizit vermied er in eben diesem Gedichtsband auch die beiden Begriffe arab. „qā'ida“ und arab. „sulba“ sowie ihre Komposition. Dagegen verwendete er häufig Ersatzbegriffe (z.B. arab. „asās“, „matīn“, oder „bun'yān“): 'Aṭṭār, 'Iṣām 1986, Kap. 6 [إلى العمل. وإلى التعاون], Kap. 12 [بناء الحركة الإسلامية واجب لا بد منه].

Bruderschaft unter ‘Aṭṭār mit dem Flügel der Baath unter Amīn al-Ḥāfiẓ erwuchs⁴³⁹. Genau wie ‘Aṭṭār errechnete sich Amīn al-Ḥāfiẓ über eine Konfrontation in Hama einen Vorteil im internen Machtkampf mit dem Kopf der Militärkommission, der eigentlichen Regierung im Hintergrund, Muḥammad ‘Umrān. Die Aufstände in Hama waren folglich von Anfang an über das Machtspiel einiger Akteure dazu bestimmt, zu scheitern. Zwei Höhepunkte in diesem machiavellistischen Machtpoker waren erstens, al-Ḥāfiẓ’ Verbindungen zu den moderaten religiösen Gelehrten in Hama wie Šaiḥ Muḥammad Ḥāmid, denen er sich als Friedenspolitiker präsentierte, während er auf der anderen Seite den Konflikt anheizte⁴⁴⁰. Zweitens, die gezielte Übertreibung eines gefährlichen Gegners in Hama, Marwān Ḥadīd, um die militärische Intervention auch entsprechend rechtfertigen zu können: „Marwān Ḥadīd war nicht so wichtig, wie wir behaupteten. Wir [wer ist „wir“?] übertrieben seine Rolle“⁴⁴¹. Nun wissen wir auch, wer demgemäß den „Mythos Marwān Ḥadīd“ zu verantworten hatte, Amīn al-Ḥāfiẓ und ‘Iṣām ‘Aṭṭār vor dem Hintergrund ihres Machtpokers.

Warum nun diese Konfrontation gerade in Hama kulminierte, war auf einige politische und persönliche Motive zurückzuführen. Erstens, die Baath-Partei war in Hama besonders schwach, da Akram al-Ḥawrānī 1963 alle Baathisten mit in seine neue Partei genommen hatte. Als es Anfang 1964 zu Gesprächen zwischen einigen lokalen Bezirksvertretungen der Bruderschaft in Hama, der Partei al-Ḥawrānīs sowie einigen „pro-nasseristischen Elementen“ über eine mögliche Zusammenarbeit gegen das Regime kam, läuteten in der Militärkommission vor der Aussicht eines solchen starken anti-baathistischen, sunnitischen Bündnisses wohl die Alarm-Glocken⁴⁴². Zweitens, das sunnitisch geprägte Hama mit seinem drusischen Umland passte Amīn al-Ḥāfiẓ ganz im Sinne al-Nāṣirs ins Konzept, einen religiösen Konflikt in Syrien in Szene zu setzen, von dem al-Ḥāfiẓ selbst am meisten zu profitieren gedachte⁴⁴³. Drittens, dazu passte, dass die leitenden Offiziere, die mit Panzern in Hama einrückten, aus einem drusischen Ort ganz in der Nähe stammten. Vor dem Hintergrund eines jahrzehntealten Nachbarschaftskonfliktes betrachteten sie ihren militärischen Eingriff auch als Möglichkeit, eine alte Rechnung mit den Bewohnern Hamas zu begleichen⁴⁴⁴.

Viertens, ein karrierebewusster Beamter der Stadtverwaltung in Hama und Bekannter al-Asads, ‘Abd al-Ḥalīm Ḥaddām, förderte im Namen al-Asads die Eskalation der Gewalt, und rief recht schnell die Armee zu Hilfe⁴⁴⁵. Als Belohnung stieg er in den Rängen der Baath-Partei nach

439‘Aṭṭār, ‘Iṣām, Interview, vom 01.07.2007, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/pages/74934328-754d-4443-927e-a9b8bd230bea>.

440Angeblich fuhr Muḥammad Ḥāmid mit Lautsprechern ausgestattet durch Hama, um die Bevölkerung zu beruhigen: Pierret, T., Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution, Cambridge/ NY 2013, 181. Patrick Seale charakterisierte Muḥammad Ḥāmid gemäß der offiziellen Sicht des Regimes als einen Falken: Seale, P., Asad of Syria. The Struggle for the Middel East, Berkley/ Los Angeles/ London 1995, 93.

441al-Ḥāfiẓ, Amīn, Interview im Jahr 2001, zitiert nach: Moubayed, S., Under the Black Flag. At the Frontier of the New Jihad, London/ NY 2015, 32.

442al-Ḥawrānī, Akram, حماة في مذكرات أكرم الحوراني [Erinnerungen Akram al-Ḥawrānīs], Kairo 2000, 3227ff., auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=حماة_في_مذكرات_أكرم_الحوراني; Beèri, E., Army Officers in Arab Politics and Society, NY 1970, 159ff. Sa‘īd Ḥawwā berichtete in seinen Memoiren sogar von einem direkten Bündnisangebot al-Nāṣirs an die Bruderschaft, das nicht über den pro-nasseristischen Amīn al-Ḥāfiẓ oder Akram al-Ḥawrānī vermittelt wurde. Allerdings ist die Datierung des Angebots vor oder nach den April-Unruhen in Hama in den Memoiren nicht ganz klar: Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 6.1 [من التاسعة والعشرين الى الثانية] 1966-1964: [والثلاثين].

443Rabinovic, I., Syria Under the Baath, 1963-1966. The Army-Party Symbiosis, NY 1972, 115.

444Die Fehde ging wohl auf das Jahr 1952 zurück. Offiziere aus Hama unterdrückten blutig auf Befehl des Militärdiktators Adīb b. Ḥasan aš-Šīšaklī (selbst aus Hama) einen Aufstand in Ġabal ad-Durūz: Van Dam, N., The Struggle for Power in Syria. Politics and Society under Asad and The Bath Party, NY 2011, 20. Die Verbindung zwischen Šīšaklī und Hama war ein Resultat der Kämpfe im Jahr 1945 zwischen der französischen Kolonialmacht und jungen „Muğāhidīn“ aus Hama, die Šīšaklī gemäß einer Darstellung al-Dīns anführte: al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 1, 69-78; Nisan, M., Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression, Jefferson 2002, 105.

445Ḥaddām gehörte zusammen mit Ḥāfiẓ al-Asad bereits in den 50er Jahren als Schüler zu den wenigen Mitgliedern der Baath-Partei in Latakia: George, A., Syria. Neither Bread nor Freedom, London/NY 2003, 66. Später

1964 schnell auf. Wir können deshalb davon ausgehen, dass sich auch Ḥāfiẓ al-Asad dem Bündnis zwischen ‘Iṣām ‘Aṭṭār und Amīn al-Ḥāfiẓ anschloss. Ziel al-Asads wäre es demnach gewesen, über die Betonung der religiösen Seite des Konflikts in Hama den Verdacht hinsichtlich einer möglichen Beteiligung und Unterstützung der sunnitischen „Brüder“ auf den damaligen Kopf der Militärkommission, dem Sunniten Muḥammad ‘Umrān, zu lenken. Der Sunnite Amīn al-Ḥāfiẓ konnte offiziell für eine solche heimliche Unterstützung nicht in Frage kommen, denn schließlich befahl er die harte, militärische Aktion. Von ‘Umrāns angeblichem, jedoch tatsächlich inszenierten Verrat in Hama sollte ein weiteres Mitglied der Militärkommission, der Druse Ṣalāḥ Ġadīd, überzeugt werden. Dessen zentraler Verbündeter in der Militärkommission, der Druse ‘Abd al-Karīm Ġundī, stammte aus dem Umland Hamas, und besaß demnach ein Interesse an einer harten militärischen Intervention. Ṣalāḥ Ġadīd fiel auf die Falle herein, die ihm der Premierminister und al-Asad in Hama gestellt hatten. Er stellte sich auf die Seite al-Asads und Amīn al-Ḥāfiẓ’. Nach Hama ging das Bündnis gegen ‘Umrān selbst vor. 1965 wurde er ins Exil geschickt⁴⁴⁶.

Fünftens, auch in der Bruderschaft und in der Partei al-Ḥawrānīs gedachte jeweils eine Fraktion im internen Machtkampf von einem Konflikt zu profitieren. Zunächst einmal waren innerhalb der Bruderschaft in Hama nicht alle damit einverstanden, ein Bündnis mit der linken Partei al-Ḥawrānīs einzugehen. Zwar platzten die Gespräche der beiden Parteien deshalb zunächst Anfang April, doch die Falken unter den al-Ḥawrānī-Anhängern und in der Bruderschaft heizten auf eigene Faust den Konflikt mit dem Regime weiter an. Der Muslimbruder Ṣaiḥ Sa‘īd Ḥawwā fuhr kurzerhand in den Irak, um Waffen einzukaufen, während der al-Ḥawrānī-Anhänger Marwān Ḥadīd einen Sitzstreik begann: Die „Stadt [verwandelte sich] zu einem kochenden Vulkan“⁴⁴⁷. Die Eskalation der Gewalt lag folglich auch im Interesse dieses Falken-Bündnisses in Hama, um die jeweilige Position innerhalb der eigenen Partei gegen die „Tauben“ zu stärken. Unterstützung erhielt der Falke Sa‘īd Ḥawwā gegen seinen Förderer und Anführer der „Tauben“, Ṣaiḥ Muḥammad Ḥāmid, von ganz oben, denn ‘Aṭṭār strebte schließlich auch eine Eskalation mit dem Regime an⁴⁴⁸. Offenbar bestritt ‘Aṭṭār nach den Unruhen in Hama seine Beteiligung, denn Ḥawwā betonte gegen ‘Aṭṭār in seinen Memoiren die Unterstützung des Konfrontationskurses von „oben“: „Wir [Ḥawwā und die Hama-Bruderschaft] betonen das, weil [später] einige in der Bruderschaft [diese Genehmigung] bestritten“⁴⁴⁹.

Dagegen stand Marwān Ḥadīd innerhalb seiner Partei eher alleine da. Keinen muslimisch orientierten „Gebetskreis“ führte er nun zum Widerstand an. Es handelte sich vielmehr um die Schüler aus der bereits erwähnten al-Ḥawrānī Oberschule⁴⁵⁰. Der Name der Schule verriet ihre Herkunft. Mitglieder aus der Partei al-Ḥawrānīs schickten ihre Kinder in diese Schule. Diese Anhänger empörten sich über die Bildungsreformen, da über die dortige Verleugnung der muslimischen Identität ausgedrückt wurde, in welche Richtung die zukünftige Politik gehen

wurde er zu einem einflussreichen Politiker, der den Herrschaftswchsel von Ḥāfiẓ al-Asad auf den Sohn Baššār im Jahr 2000 leitete und in dieser kurzen Periode sogar das Präsidentenamt übernahm. Seine Karriere begann in Hama 1964.

446Zisser, E., *The Alawis, Lords of Syria. From Ethnic Minority to Ruling Sect*, in: Bengio, O./ Gabriel, B.-D. (Hg.), *Minorities in the State in the Arab World*, London 1999, 129-148, hier: 135; Reich, B. (Hg.), *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa. A Biographical Dictionary*, NY u.a. 1990, 54.

447Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 5.4 [في ثورة حماة 1964].

448Ṣaiḥ Sa‘īd Ḥawwā war eine zentrale Führungsgestalt der Muslimbruderschaft Syrien in den 70er/ 80er Jahren. Bereits 1964 war Ṣaiḥ Ḥawwā ein aktives Mitglied der Muslimbruderschaft in Hama. Er hatte sich in den 50er Jahren als Sprecher der Studenten an der Universität Damaskus einen Namen gemacht, zudem galt er als ein Schüler und Protégé des berühmten Ṣaiḥ Muḥammad Ḥāmid: Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 3.1 [من الثامنة عشرة حتى], Kap. 3.3 [في بعض سياسات شيخنا محمد الحامد رحمه الله], Kap. 4.1 [من الواحدة والعشرين الى السادسة والعشرين].

449al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 4.4 [هدم المساجد والمعابد]: ‘Adnān Sa‘d al-Dīn bestritt die Genehmigung. Vielmehr betonte er, die Führung der Muslimbruderschaft hatte den Befehl ausgegeben, Ruhe zu bewahren und eine Konfrontation mit dem Regime zu vermeiden.

450Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 5.4 [في ثورة حماة 1964].

sollte. Die anti-religiösen Bildungsreformen der Baath wichen ideologisch vom politischen Kurs al-Ḥawrānīs ab, nämlich ein Bündnis mit den „bürgerlichen“ Muslimen gegen den „Feudalismus“ einzugehen. Dagegen vertrat die Baath das Programm des orthodoxen Stalinismus einer Enteignung des „Bürgertums“ sowie einer Verstaatlichung von deren Besitz. An einem Angriff auf den „Feudalismus“ besaß die Militärkommission in den 60er Jahren kein Interesse mehr, denn hatten sich ihre Herkunftsfamilien aus der Latakia-Region (Muḥāfazat al-Lādiqiyya), die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als kleine Bauern im Dienste sunnitischer Großgrundbesitzer arbeiteten, seit der französischen Förderung inzwischen auch zu „feudalen“ Großgrundbesitzern entwickelt⁴⁵¹. Hinter dem Angriff auf den „Islam“ steckte gemäß der Interpretation der al-Ḥawrānī-Anhänger folglich ein Angriff auf das „Bürgertum“, dem potentiellen Bündnispartner der Partei al-Ḥawrānīs. Deshalb fühlten sich die vornehmlich aus dem „Bürgertum“ Hamas stammenden Anhänger al-Ḥawrānīs zurecht bedroht⁴⁵².

Vor dem Hintergrund dieses linken Fraktionsstreites zwischen Anhängern und Gegnern eines Bündnisses mit dem „Bürgertum“ (oder dem „Kapitalismus“), das unter arabischen Sozialisten mit dem Islam und der Muslimbruderschaft gleichgesetzt wurde, erstaunt auch der Übergang des linken Vokabulars in einen vornehmlich islamischen Kontext auf Seiten der linken Fraktion, die sich für ein Bündnis mit dem „bürgerlichen“ Islam aussprachen, nicht mehr. Ob Marwān Ḥadīd seinen Widerstand bereits 1964 nicht mehr nur als einen „Klassenkampf“, sondern bereits als einen rein muslimischen „Ġihād“ verstand, wissen wir nicht. Doch der Ort der „feurigen Reden“ Ḥadīds legte ein solches Verständnis und ein solches muslimisch geprägtes Vokabular bei Ḥadīd bereits im April 1964 nahe. In der Sulṭān-Moschee war wohl weniger die Verwendung eines linken Jargons wahrscheinlich. War es dieser nur allzu deutlich islamisch geprägte Jargon, vielleicht auch bereits Ḥadīds stark muslimisch orientiertes (Selbst-)Verständnis mit einer Umdeutung linker Begrifflichkeiten, das al-Ḥawrānī erschreckte und zu einem Rückzug seiner Unterstützung für Marwān Ḥadīd bewegte? Möglicherweise sah al-Ḥawrānī in Ḥadīd, der über sein neues Vokabular viele Anhänger in der Partei al-Ḥawrānīs um sich scharen konnte, einen gefährlichen Rivalen, der dem Partei-Chef zu mächtig wurde. Während sich die Arabisch-Sozialistische Partei al-Ḥawrānīs aus dem Konfrontationsbündnis zurückzog, organisierte sich die Muslimbruderschaft in den Moscheen der Stadtteile und bildete Komitees, um den Widerstand in der Sulṭān-Moschee zu unterstützen⁴⁵³. War es diese Unterstützung von Seiten der Bruderschaft und weniger von seiner eigenen Partei, die Marwān Ḥadīd nach Hama deutlicher ins muslimische Lager brachte?

Wie dem auch sei, zumindest können wir mit einiger Sicherheit sagen, dass sich Ḥadīd erst nach dem erfolglosen „Ġihād“ in Hama zur „soliden Basis“ bekehrte. Darauf deuten einige Quellen hin. Erstens, Šaiḥ Muḥammad Ḥāmid vom Tauben-Flügel der Bruderschaft versuchte Marwān Ḥadīd zur Aufgabe seines Widerstands zu bewegen, indem er auf das Fehlen der „soliden Basis“ für seinen Widerstand hinwies. Ḥadīd schien überzeugt von den Argumenten des Šaiḥs⁴⁵⁴. Zweitens, vor seinen Schülern bezeichnete Ḥadīd später seinen „Ġihād“ als taktischen Fehler⁴⁵⁵. Scheinbar hatte das Gespräch mit Ḥāmid Früchte getragen. Drittens, die

451Hiro, D., *Inside the Middle East*, London/ NY 2013, 130; Batatu, H., *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, Princeton 1999, 163f.; Olson, R.W., *The Baath and Syria, 1947 to 1982. The Evolution of Ideology, Party, and State, from the French Mandate to the Era of Hafez al-Assad*, Princeton 1982, 46, 53, 71.

452Lefèvre, R., *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, Oxford/ NY 2013, 52.

453In der Zeitung al-Ḥayāt veröffentlichte al-Ḥawrānī einen Artikel, in dem er seine Anhänger dazu aufrief, zu Hause zu bleiben: al-Ḥayāt, vom 18.04.1964.

454Ḥāmid, Muḥammad, Gespräch mit Marwān Ḥadīd, o.D. [Sommer 1964], auf: <http://islamport.com/w/amm/Web/2542/663.htm>. Der Sohn Ḥāmid kämpfte bis zum bitteren Ende Ḥadīds 1975 an dessen Seite und starb im Gefecht mit der syrischen Armee. Eine solche Loyalität legte eine enge Verbindung Ḥadīds zur Familie Ḥāmid nahe: CIA (Hg.), *Near East/ North African Report*, vom 02.12.1980, 13, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00850R000300060003-9.pdf>.

455Šarbaḡī, Aiman, *مذكرات الطليعة المجاهدة في سوريا* [Erinnerungen der Muḡāhid-Vorhut in Syrien], o.O. o.J., 19f. [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18613.html]. Einen au-

Wendung nach Hama hin zur „soliden Basis“ lag natürlich auch im Sinne der zeitlichen Einordnung vom Beginn der Lehre Saiyid Quṭb Mitte 1964 nahe. Viertens, die verwirrende Bewertung Hadīds in den Quellen hätte damit eine gewisse Erklärung gefunden. Hadīd gelangte vom linken „Klassenkampf“ zum rein muslimischen „Ĝihād“ und von hier erst nach den Geschehnissen in Hama zur „soliden Basis“. Er war folglich ein Vertreter aller Richtungen, die ihn später beanspruchen sollten. Fünftens, selbst der Propagandist eines Ĝihād in Syrien, Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, verriet in seiner Sprache diese Mischung Hadīds sowohl als Anhänger des Ĝihād als auch der „soliden Basis“: „Šaiḥ Marwān Hadīd [war] [...] der erste der soliden muslimischen Gegner für das [syrische] Regime“⁴⁵⁶. Ein Mythos, den auch seine Gegner erschufen.

5) „Mit der islamischen Bewegung in den arabischen Ländern“: ‘Iṣām ‘Aṭṭār und der Machtpoker in der Muslimbruderschaft (1965-1968)

Der älteste Beleg für die Begriffskomposition der „soliden Basis“ bei ‘Abdallāh ‘Azzām stammte, wie wir bereits gesehen haben, aus dem Jahr 1974/75. In einer späteren Schrift ‘Azzāms aus den 80er Jahren verwendete er die Begrifflichkeit jedoch für eine Begebenheit aus seiner Biographie in den Jahren 1969/70. Er berichtete von seinem Aufenthalt im sogenannten „Lager der Šaiḥs“ (arab. „القواعد الشيوخ“), einem Ausbildungslager unter der Leitung der palästinensischen Faṭḥ an der jordanischen Grenze, wo ‘Abdallāh ‘Azzām auch Marwān Hadīd antraf. In den Erinnerungen ‘Azzāms an seine Zeit im „Lager der Šaiḥs“ geriet die von uns gesuchte Begrifflichkeit mit Marwān Hadīd (und Saiyid Quṭb) in einen mittelbaren Zusammenhang⁴⁵⁷. Aber nicht nur im Hinblick auf unser Konzept der „soliden Basis“ lohnt ein genauerer Blick auf die Geschichte des „Lagers der Šaiḥs“. Nicht uninteressant war dieses Lager auch, da es eine Anzahl zukünftig bedeutender Persönlichkeiten für die Ĝihād-Bewegung beherbergen sollte. Neben den bereits genannten wichtigen Figuren der syrischen Muslimbruderschaft sei an dieser Stelle die sicherlich schillerndste Person genannt. Ḥasan al-Turabi (arab. „حسن الترابي“, DMG „Hasan at-Turābī“) schickte eine sudanesisch-kampfruppe zur Ausbildung und besuchte angeblich dreimal das Camp. Neben al-Turabi sei hier noch der Ausbilder ‘Azzām erwähnt, ‘Abd al-‘Azīz ‘Alī, den wir unter seinem Kampfnamen Abū Usāma als bedeutende Figur sowohl im syrischen Ĝihād Anfang der 80er Jahre als auch im afghanischen Ĝihād Mitte der 80er Jahre noch näher kennenlernen werden⁴⁵⁸. Folglich haben wir Gründe genug, um die Geschichte dieses sehr speziellen Lagers genauer in den Blick zu nehmen.

Mit einiger Überraschung müssen wir dabei feststellen, dass diese Geschichte des „Lagers der Šaiḥs“ genau dort beginnt, wo wir unser voriges Kapitel beendet haben. Nach den Aufständen in Hama im April 1964 schien ‘Iṣām ‘Aṭṭārs umstrittene Führungsposition innerhalb der syrischen Bruderschaft zunächst gesichert. Die nächsten Probleme traten auf, als vier Jahre seit dem Tod des mythischen Gründers Muṣṭafā Sibā‘ī verstrichen waren. Vier Jahre stellte eigentlich der Zeitraum dar, für den sich ein Mitglied der Bruderschaft in das oberste Amt des Generalbeobachters wählen lassen konnte. Attar hatte sein Amt jedoch Kraft der Autorität des Gründers und nicht durch die Wahl eines Šūrā-Rates erhalten, weshalb die vier-Jahres-Regelung juristisch nicht eindeutig Geltung beanspruchen konnte. Eine Kampagne von Šaiḥ

thentischen und tiefen Einblick in die Anfänge islamisch orientierter Gruppierungen in Syrien außerhalb der Bruderschaft seit Mitte der 60er Jahre erlauben uns die Erinnerungen Aiman Šarbaġīs. Šarbaġī nahm eine führende Rolle in der Damaskus-Zelle der sogenannten „Vorhut“ ein und kannte die zentralen Persönlichkeiten islamisch orientierter Gruppen in Syrien wie Marwān Hadīd oder ‘Abd al-Sattār al-Za‘īm persönlich.

456al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.2 [جذور الثورة الجهادية]: arab. „الشيخ مروان حديد كراس من رؤوس الجهاد“; „و داعية من دعائه و واحد من أصلب المعارضين المسلمين للحكم“.

457‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 108-114.

458‘Azzām, ‘Abdallāh, حماس. الجذور التاريخية والميثاق [Hamās. Historische Wurzeln und die Charta], Peschawar 1990, 8f.

laut Abū Muṣ‘ab al-Sūrī eine „solide Basis“ als Voraussetzung für einen Volkskrieg, einen muslimischen „Ġihād“, gegen das Regime zu schaffen. Zumindest mit dem ersten Teil dieses Vorhabens befand er sich auf der Linie Muḥammad al-Ḥāmids: Die Konzentration auf die Bildung. Jedoch wich Hadīd mit dem zweiten Teil, dem Ziel hinter der Schaffung einer „soliden Basis“, von al-Ḥāmīd ab. Dieses Ziel mahnte Hadīd trotz all des Eifers für die pädagogische Erziehungsarbeit in einem Brief an die Bruderschaftszentren an: „Im Namen Gottes, lehnt den Ġihād nicht ab“⁴⁶⁵. Im Detail bestand sein Kompromissvorschlag zwischen den Tauben und Falken in einem vierstufigen Phasenplan, der vor dem aktiven Ġihād eine militärische und religiöse Ausbildung der „Jugend“ in einer „Basis“ (arab. „qā‘ida“) vorsah. Laut der zweiten Ausgabe von Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs Bericht zum syrischen Ġihād vom Anfang der 90er Jahre, war Marwān Hadīd deshalb Ende der 60er Jahre folglich sowohl ein Anhänger des Konzeptes der „soliden Basis“ als auch des Ġihād⁴⁶⁶.

Mit diesem Programm der Schaffung einer „soliden Basis“ tourte er durch Syrien, um die zerstrittenen Zentren unter diesem Programm zu vereinen. Den Tauben kam er entgegen mit einem Aufschub der Konfrontation bis zu einem Zeitpunkt, an dem die Bruderschaft entsprechend vorbereitet war. Den „Falken“ stellte er die Konfrontation zwar nicht kurzfristig, jedoch langfristig in Aussicht. Unterstützung erhielt er vor allem von der Partei-Jugend. Seine Anhänger begannen in einigen Zentren sogar, Waffen zu kaufen und zu sammeln⁴⁶⁷. Doch von der Partei-Führung stieß er auf eine breite Ablehnungsfront. Sein Kompromiss wurde von allen Seiten misstrauisch begutachtet, schließlich setzte er sich in dieser Auseinandersetzung der Zentren zwischen alle Stühle. Aber nicht nur das. Sein Vorschlag kostete nicht nur Zeit, sondern vor allem auch sehr viel Geld. Im Gegensatz zu einem zeitaufwendigen Ġihād, der eine umfassende Ausbildung und Bewaffnung verlangte, war die Ausbildung einer Zelle innerhalb der syrischen Armee sehr viel günstiger und schneller zu haben. Halten wir fest: Marwān Hadīd war Ende der 60er Jahre kein „Radikaler“, sondern ein Mann der Mitte, der vor dem Hintergrund der bedrohten Einheit der Bruderschaft um einen Kompromiss zwischen den Positionen rang⁴⁶⁸.

In der Darstellung beider Seiten, sowohl der später von Hadīd gegründeten Vorhut-Organisation als auch der Bruderschaft, war nun eine interessante Stelle in der Entwicklung Marwān Hadīds erreicht⁴⁶⁹. Demgemäß warf Hadīd frustriert von der Bruderschaft das Handtuch, um auf eigene Faust eine „solide Basis“ auszubilden: „Er [Marwān Hadīd] setzte den Dialog [mit den Zentren] lange fort, bis er in eine Sackgasse gelangte, dann entschied sich der Šaiḫ eine bewaffnete Organisation [...] zu schaffen [...] und zu diesem Zweck beschloss er, die junge Muslimbruderschaft aufzufordern [sich an der Organisation zu beteiligen]“⁴⁷⁰. Wenn nicht eine breite Mehrheit seinem Plan folgte, dann eine kleine „Vorhut“. Im Erfolgsfalle folgte

465Hadīd, Marwān 1983, 44.

466„al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“): al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 2.2.3 [مشاكل الصف الداخلي], Kap. 2.3.4 [قضايا هامة وأساسيات في حرب العصابات]; Bd. 2, Kap. 3.4 [قضية القومية العربية]. Auch ‘Abdallāh ‘Azzām deutete in einer Ausführung zu Saiyid Quṭb die Bedeutung der Schaffung einer „soliden Basis“ für Marwān Hadīd an: „Was ist die islamische da‘wa in Syrien schon ohne Marwān [Hadīd]?“ (‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 113). Möglicherweise vertrat auch Sa‘īd Ḥawwā schon Ende der 60er Jahre ähnlich wie Marwān Hadīd diese Verbindung aus „solider Basis“ und Ġihād. Zumindest deuten das einige Bemerkungen in seinen Memoiren an: Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 7.10 [في أول محاضرة لي في الهفوف].

467al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري]: al-Dīn entdeckte die Waffenlager einiger Zentren bei seinem Amtsantritt als Generalbeobachter 1975. Seine Nachforschungen ergaben, dass hinter dieser Entscheidung sein Vorgänger ‘Abd al-Fattāḥ al-Ghuddah steckte, der Ende der 60er Jahre nicht nur begann, Waffen zu lagern, sondern auch eine militärische Ausbildung einzurichten. Ob man dieser Zuweisung der Verantwortung zu al-Ghuddah von Seiten al-Dīns trauen darf, ist vor dem Hintergrund der politischen Entzweigung al-Dīns und al-Ghuddahs 1986 fragwürdig.

468In der Forschung wird über die Ablehnung von Hadīds Position von Seiten der „Tauben“ um ‘Iṣām ‘Atṭār (bis 1966) die „radikale“ Position Hadīds belegt: Kaminsky, C./Kruk, S., La Syrie. Politiques et Stratégies de 1966 à nos Jours, Paris 1987, 140.

469al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري].

470Šarbaḡī, Aiman, Mذكرات, S. 21.

der Rest dann schon noch nach. Eine vermittelnde Strategie zwischen einer elitären Vorhut und einer breiten, soliden Basis, der auch in den 90er Jahren Usāma bin Lādin folgen sollte und die in beiden Fällen mehr aus der Not heraus geboren wurde. Unterstützt nur von der „Jugend“ in der Muslimbruderschaft Syriens brach er zu einer militärischen Ausbildung dieser „Vorhut“ der „soliden Basis“ nach Jordanien auf, dort befanden sich bereits viele Flüchtlinge der Muslimbruderschaft aus Syrien. Wahrscheinlich begeisterte er den Jordanier mit palästinensischer Abstammung ‘Abdallāh ‘Azzām, den Hadīd während dessen Studium an der Universität Damaskus kennenlernte. Beeindruckt vom Charisma Marwān Hadīds oder eben vor dem Hintergrund seiner Kontakte zu den syrischen Muslimbrüdern, die er an der Universität Damaskus knüpfte, blieb ‘Azzām Zeit seines Lebens der Sache des syrischen Ġihād verbunden. An Hadīds Seite trainierte ‘Azzām unter der Führung von „al-Islam al-Fatḥ“, einem Ableger der Fatḥ-Organisation Yāsir ‘Arafāts, seine militärische Fähigkeiten⁴⁷¹. Demgemäß handelte Hadīd mit seinem Wechsel ins „Lager der Šaiḥs“ nicht nur unabhängig von der Bruderschaft, sondern er geriet zugleich in den Bannkreis des linken, palästinensischen Widerstandes, von dem sich die Bruderschaft bekanntlich distanzierte. Eine ganz andere Sicht auf die Motivation hinter Hadīds Aufenthalt im „Lager der Šaiḥs“ erhält man bei der Lektüre von ‘Abdullāh ‘Izzahs Erinnerungen.

‘Abdullāh ‘Izzah (nicht zu verwechseln mit ‘Abdallāh ‘Azzām) stammte aus Gaza und arbeitete seit den 50er Jahren für das „Exekutiv-Büro der Führer der Muslimbruderschaft in den Arabischen Ländern“ (Internationale Bruderschaft). Dies war eine Geschäftsstelle der Bruderschaft, an deren Konferenzen die Führer der verschiedenen Zweigstellen der Muslimbruderschaft teilnahmen. Das Exekutiv-Büro übernahm vor allem in den 50er Jahren eine Art Führungsrolle in der Bruderschaft, da die Mutterorganisation in Ägypten sich bekanntlich im Gefängnis oder unter staatlicher Aufsicht befand. Eine wichtige Position innerhalb des Exekutiv-Büros kam der syrischen Muslimbruderschaft unter Muṣṭafā Sibā‘ī und anschließend unter seinem Nachfolger ‘Iṣām ‘Aṭṭār zu⁴⁷². Beleuchten wir nun das Verhältnis zwischen der Bruderschaft und dem linken, palästinensischen Widerstand. Nachdem die Internationale Bruderschaft unter Muṣṭafā Sibā‘ī bereits 1958 die Fatḥ-Organisation ins Leben gerufen hatte, sich jedoch als Mutterorganisation im Hintergrund hielt, um die Befreiung Palästinas und die Bruderschaft nicht ideologisch zu belasten (so zumindest ‘Izzah), diskutierte man im Exekutiv-Büro seit 1965 nun unter der Führung ‘Iṣām ‘Aṭṭārs wieder eine direktere Unterstützung der Fatḥ bzw. des palästinensischen Widerstands mit einem eigenen Guerilla-Lager der Bruderschaft in Jordanien. Das Thema rückte besonders in einer Sitzung des Exekutiv-Büros im Oktober 1965 in den Mittelpunkt. Es gab viele Befürworter eines militärischen Ausbildungslagers der Bruderschaft vor allem aus Kuwait, Algerien und Ägypten, die die Fatḥ bereits finanziell unterstützt hatten. Die jordanische Bruderschaft (der

471 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 13; ‘Azzām, Fāyiz, *بين الميلاد و السنتشهاد* [‘Abdallāh ‘Azzām. Zwischen Geburt und Martyrium], in: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990, [Seite 30-33], Kap. 5 [صلة الشهيد [بعلماء الشام]. Der Text auf auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9117.html. Die erste Begegnung mit Marwān Hadīd während seinem Studium an der Universität Damaskus beschrieb ‘Azzām folgendermaßen: Auf die Frage eines Studenten, ob ‘Azzām den berühmten Marwān Hadīd kennen lernen möchte, fand die erste Begegnung statt. In ‘Azzāms Worten: „So ein Gesicht sah ich noch bei keinem Menschen in der Welt, eine seltsame Ruhe ging von ihm aus, das Licht des Märtyrertums strahlte von ihm aus. Das erste Wort, das er zu mir sagte: Er kennt mich aus der Zeit von Palästina“ (‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 8, 126, hier: 126). Dieser Bericht ist insofern interessant, da nicht ganz klar ist, worauf sich Hadīd mit der erwähnten „Zeit von Palästina“ bezog. Kämpfte Hadīd möglicherweise während des Sechstagekriegs in Palästina, wo er ‘Azzām kennenlernte? Yezid Sayigh spricht von einem „Muḥammad“ Hadīd, der mit ‘Azzām in Jordanien kämpfte. Als Beleg gibt Sayigh in der Fußnote die oben genannte Stelle bei ‘Azzām (1990 [حماس], S. 13) an. Gemäß meiner eigenen Lektüre der Textstelle ist dort von einem „Marwān“ Hadīd aus Hama die Rede und nicht von einem „Muḥammad“ Hadīd: Sayigh, Y., *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement 1949-1993*, Oxford/ NY 2011, 226

472 Auch ‘Iṣām ‘Aṭṭār übernahm 1965 nach der Verhaftung des Führungspersonals der ägyptischen Mutterorganisation ähnlich wie Muṣṭafā Sibā‘ī 1954 die Leitung der gesamten Bruderschaft über das Exekutivbüro: Ibrahim, H. u.a. (Hg.), *The Red Minaret Memoirs of Ibrahim Ghushah. Ex-Spokesman of Hamas*, Beirut 2013, 79.

auch ‘Abdallāh ‘Azzām angehörte) verhinderte jedoch auf dieser Sitzung eine Entscheidung, indem sie diese mit dem Hinweis vertagte, erst militärische Experten zu dem Thema befragen zu müssen⁴⁷³.

Erst nach dem Sechstagekrieg kam das Thema wieder auf den Tisch. Über die Notizen 'Izzahs aus der Konferenz lässt sich das zentrale Motiv der jordanischen Bruderschaft für ihre Blockadehaltung gegen ein solches Lager trotz der neuen Situation nach dem Sechstagekrieg erkennen⁴⁷⁴. Sie hatten Angst um ihren Einfluss im jordanischen Staat, denn ein Guerilla-Lager, so war das Argument der Jordanier, würde unweigerlich zu einem Zusammenstoß mit dem jordanischen Staat führen. Die Jordanier konnten die inzwischen sehr dem Lager zuneigende Meinung der Konferenzteilnehmer vor dem Hintergrund des Sechstagekrieges nochmals in eine andere Richtung lenken. Das Exekutiv-Büro sollte einen genauen Plan als Diskussionsgrundlage einer weiteren Sitzung ausarbeiten. Diese fand in Amman „im ersten Quartal 1969“ statt. ‘Iṣām ‘Aṭṭār eröffnete die Sitzung mit der Ankündigung, „wir wollen die Einheit der Muslimbruderschaft wahren“. Diese stand mit der Frage der Errichtung eines Guerilla-Lagers in Jordanien wohl auf dem Spiel. 'Izzah berichtete ausführlich über die Sitzung in seinen Memoiren⁴⁷⁵. Überraschenderweise machte die jordanische Bruderschaft keine Probleme mehr, besaßen sie doch nach der populären Schlacht beim Flüchtlingslager von Karame im März 1968 die Zustimmung für einen Ġihād von König Ḥusain⁴⁷⁶. Doch plötzlich war sich ‘Iṣām ‘Aṭṭār seiner Sache nicht mehr so sicher. Während ‘Iṣām ‘Aṭṭār vor der Sitzung im Gespräch mit 'Izzah eine zustimmende Haltung für die Errichtung militärischer Ausbildungslager der Bruderschaft in Jordanien andeutete, redete er jedoch während der Sitzung um den „heißen Brei“ herum und verwies nach einigen Ausreden auf die schwierige Situation der Bruderschaft in Syrien, wo viele Brüder einer Guerilla-Aktion nicht zustimmten. Doch versprach ‘Aṭṭār mit einer vieldeutigen Aussage, dem Projekt aufgrund der islamischen Solidarität nicht im Wege stehen zu wollen.

Diese Uneindeutigkeit ‘Iṣām ‘Aṭṭārs im Hinblick auf das Ausbildungslager hatte mehrere Gründe. Nicht weil er zum Tauben-Lager gehörte (wie wir gesehen haben, war er eher ein Falke), wie in der wenigen Forschungsliteratur zu lesen ist, sondern seine Motivation war viel komplexer⁴⁷⁷. Nach dem Putsch Ṣalāḥ Ġadīds und Ḥāfiẓ al-Asads 1966 verlor er einen Fürsprecher in der Regierungsspitze, den Premierminister Amīn al-Ḥāfiẓ. Nun drohte eine direkte Konfrontation mit dem Regime, die sich bereits kurz nach dem Putsch im März 1966 andeutete. ‘Iṣām ‘Aṭṭār wurde zusammen mit Akram al-Ḥawrānī im libanesischen Exil verhaftet⁴⁷⁸. Ressourcen und Kräfte aus Syrien für eine langwierige Ausbildung in Jordanien bereit zu stellen und zwar unter der Führung der linken Faṭḥ-Organisation ‘Arafāts, dem allseits bekannten „Instrument“ Ṣalāḥ Ġadīds, war ganz und gar nicht im Sinne ‘Iṣām

473'Izzah, ‘Abdullāh Abū, مع الحركة الإسلامية في الدول العربية [Mit der islamischen Bewegung in den arabischen Ländern], Kuwait-Stadt 1986, Kap. 5.3 [بعض القضايا التي شغلت المكتب التنفيذي], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مع_الحركة_الإسلامية_في_الدول_العربية.

474'Izzah, ‘Abdullāh Abū 1986, Kap. 5.3 [بعض القضايا التي شغلت المكتب التنفيذي].

475'Izzah, ‘Abdullāh Abū 1986, Kap. 5.3 [بعض القضايا التي شغلت المكتب التنفيذي], Kap. 5.4 [قضية المكتب التنفيذي أمام المكتب [التنفيذي]].

476Saiygh 2011, 177-179. 1969 veröffentlichte die jordanische Bruderschaft zur Unterstützung ihrer Ziele einen Text Quṭb, in dem dieser die „Pflicht des Ġihād“ (arab. „فرض الجهاد“) betonte: Quṭb, Saiyid, نحو مجتمع اسلامي [Auf dem Weg zu einer islamischen Gesellschaft], Amman 1969, 123. Auch im HTML-Format als E-Book auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13565.html.

477Ein Beispiel für die Einordnung ‘Iṣām ‘Aṭṭārs in die „Tauben“-Fraktion: Lawson, F.H., Why Syria Goes to War. Thirty Years of Confrontation, Ithaca/ London 1996, 61.

478Mideast Mirror, vom 26.03.1966; Mideast Mirror, vom 02.04.1966; Be’eri 1970, 149. Das Bündnis Amīn al-Ḥāfiẓ’ gemäß einem Baath-Dokument mit „Reaktionären, Nasseristen, Hawranisten und Neutralen“ zwischen 1964 und 1966: Van Dam 2011, 43. Bereits im Mai 1964 konnte Amīn al-Ḥāfiẓ seinen Bündnispartner nicht mehr schützen. Das Regime schickte ‘Iṣām ‘Aṭṭār ins Exil. Hintergrund war ein Rückschlag Amīn al-Ḥāfiẓ’ im internen Machtkampf der Baath-Partei im Mai 1964: Roberts, D., The Bath and the Creation of Modern Syria, NY 1987, 84.

‘Atṭār⁴⁷⁹. Er bevorzugte den geheimen Aufbau einer Zelle in der Armee mit dem Ziel, über einen Militärputsch die Regierung zu stürzen, was er auch in seinen Notizen verdeutlichte: „Um die Herrschaft Gottes zu etablieren, ist ein tiefer und radikaler Putsch [انقلاب]“ notwendig⁴⁸⁰. Vor der Öffentlichkeit betonte er dagegen seine friedlichen Absichten gegenüber dem Regime, um die verdeckte Aktion nicht zu gefährden. Ein aufsehenerregender und breiter Guerilla-Krieg, wie er im „Lager der Šaiḥs“ gelehrt wurde, widersprach nicht nur seiner taktischen Linie des Militärputschs, sondern gefährdete auch ebendiese geheime Arbeit in der Armee. Die Beteiligung des (seit Hama 1964) berühmten und populären Marwān Hadīds in einem Ausbildungslager der Faṭḥ blieb dem syrischen Geheimdienst vor dem Hintergrund des Bündnisses mit der Faṭḥ nicht verborgen. ‘Iṣām ‘Atṭār fürchtete folglich nicht nur die Ablenkung der Energien der syrischen Bruderschaft gegen Israel, sondern auch die Entdeckung seiner Putschpläne von Seiten des syrischen Geheimdienstes.

Seine Befürchtungen waren berechtigt. Neben al-Nāṣir förderte wohl auch ‘Abd al-Karīm al-Ġundī, der Geheimdienstmann in der Militärkommission und enger Vertrauter Ṣalāḥ Ġadīds, ein solches Ausbildungslager in Jordanien. Der syrische Geheimdienst unter al-Ġundī heizte über seine Agenten in der Bruderschaft nicht nur den Streit innerhalb der Zentren an, sondern stand auch den Bestrebungen Hadīds, die „Jugend“ ins „Lager der Šaiḥs“ aus Syrien nach Jordanien mitzunehmen, mit Wohlwollen gegenüber. Der Grund al-Ġundīs bestand nicht nur darin, über die Provokationen der Faṭḥ und der al-Islam al-Faṭḥ Israel und Ägypten in einen für beide unheilvollen (und damit für Syrien vorteilhaften) Krieg zu treiben, sondern auch um genau das zu erreichen, wovor ‘Atṭār sich fürchtete. Die Ressourcen und Energien der dem Regime nach dem Putsch 1966 immer feindlicher gesinnten Bruderschaft aus Syrien weg zu lenken⁴⁸¹. Doch auf der entscheidenden Sitzung im Jahr 1969 konnte ‘Atṭār im Exekutivbüro seine Zustimmung nicht verweigern, denn immerhin forderten auch seine persönlichen Förderer aus Kuwait ein solches Lager. Marwān Hadīds Werbetour durch die Zentren der Bruderschaft im Jahr 1968 für das „Lager der Šaiḥs“ entfernte ihn zwar nicht offiziell von der syrischen Bruderschaft und erst recht nicht von der Internationalen Bruderschaft, denn dieses Lager wurde schließlich mit der Zustimmung der syrischen Bruderschaftsführung unter ‘Atṭār eröffnet⁴⁸². Doch die Zustimmung ‘Atṭārs kam unter dem Druck der Mehrheit zustande. Es war unschwer auszumalen, wen ‘Atṭār sicherlich auch für diesen Druck auf ihn verantwortlich machte⁴⁸³.

479Rubin, B./ Rubin, J.C., Yasir Arafāt. A Political Biography, Oxford/ NY 2003, 34

480‘Atṭār, ‘Iṣām, من بقايا الأيام [Von den Resten der Tage], Bd. 2, Aachen 2010, 10. Den Vorschlägen Sa‘īd Ḥawwās zwischen 1964 und 1966, nach dem Aufbau einer „soliden Basis“ eine breite „islamischen Aktion“ gegen das Regime in Szene zu setzen, stand ‘Iṣām ‘Atṭār eher kritisch gegenüber: Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 7.10 [في أول محاضرة لي في الهفوف].

481Alexander, M.S., Knowing Your Friends. Intelligence Inside Alliances and Coalitions from 1914 to the Cold War, NY 2006, 242.

482Laut einem Biographen ‘Azzāms begannen die Vorbereitungen für das „Lager der Šaiḥs“ bereits 1968 nicht nur in Syrien, sondern auch in Jordanien: al-Šāyīm, Muḥammad 1992, Kap. 6.2 [المجاهد الصغير]. Ebenso: ‘Affānī, Saiyid ibn Ḥusain, أقدسنا وأقدسنا [Um mich an Gespräche über das heiligste Jerusalem zu erinnern], Kairo 2001, 139ff. ‘Izzah erwähnte das Jahr 1968 als den Zeitpunkt des Beginns der Zusammenarbeit mit der Faṭḥ: Vgl. Ḥasan, Muḥammad, موقف الإسلاميين من قضية فلسطين [Positionen der Islamisten in der Palästina-Frage], Amman 1995, Kap. 22.8 [قواعد الشيوخ], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=موقف الإسلاميين من قضية فلسطين>. Möglicherweise etablierte die jordanische Muslimbruderschaft das „Lager der Šaiḥs“ bereits vor der offiziellen Genehmigung durch die Internationale Bruderschaft oder es fand eine andere Art der Beteiligung von Mitglieder der Bruderschaft in Faṭḥ-Lagern statt. Das legten zumindest Hinweise im Wahlprogramm der jordanischen Bruderschaft von 2004 nahe: al-Ikhwān al-Muslimīn (Hg.), رؤية الحركة الإسلامية [Eine Vision für die Reform der islamischen Bewegung in Jordanien], Amman 2005, Kap. 2.1 [الحركة الإسلامية والإصلاح], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=رؤية الحركة الإسلامية للإصلاح في الأردن>. Nach der Schlacht von Karame meldeten sich alleine in Ägypten 20.000 und in Bagdad jede Woche 1.500 Studenten und ehemalige Soldaten in einem Faṭḥ-Büro für den Kampf in Palästina als Freiwillige: Sayigh 2011, 180.

483Es erstaunt deshalb nicht, dass ‘Iṣām ‘Atṭār Anfang der 70er Jahre verbal und schriftlich vor allem gegen Marwān Hadīd schoss: Mayer, T., The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982, Orient 24, 1983, 589-609, hier

6) „Erinnerungen an Palästina“: Verrat und Reue im Lager der Šaiḥs (1969/ 70)

Hadīd war nun dafür prädestiniert den Trupp der „Jugend“ anzuführen, denn schließlich hatte er als linker Pro-Nasserist keine Kontaktscheu vor der damals noch pro-nasseristischen, linken Fath, unter dessen Kommando das Lager stand. Auch das Konzept der „soliden Basis“ von Saiyid Quṭb legte, wie wir gesehen haben, eine solche Bündniskonstellation mit linken Gruppen nahe. Die Kontakte zur Fath (Muḥammad Yūsuf al-Naḡḡār) wurden vom Exekutivbüro über Ḥāḡḡ Amīn al-Ḥusainī hergestellt, der gleich 20.000 Pfund wahrscheinlich aus der Schatzkammer König Faišals (Saudi-Arabien) mitbrachte und den Verkauf von Boden-Luft-Raketen aus einigen arabischen Staaten vermittelte⁴⁸⁴. Unter der Leitung der Fath wurden die „Lager der Šaiḥs“ (arab. „القواعد الشيوخ“) speziell für Muslimbrüder in der Nähe Irbids (Jordanien, südlich des See Genezareth) eröffnet. Das war ein wichtiger Schritt, denn die Separierung der „Šaiḥs“ aus der Bruderschaft von den anderen, linken Kämpfern der Fath, legte den Keim für eine eigene, unabhängige Identität der „Šaiḥs“. Aber zugleich war damit auch der Blick auf die Unterschiede zwischen den Lagern offen. Die „Šaiḥs“ errichteten nicht einmal eine Handvoll Lager⁴⁸⁵. Die Begeisterung der Araber für eine Teilnahme im „Lager der Šaiḥs“ hielt sich in Grenzen. Nicht nur in Syrien hatte Marwān Hadīd gegen die ablehnende Haltung in den Zentren zu kämpfen, auch in Jordanien bewies ein Bericht ‘Abdallāh ‘Azzāms, wer 1968/69 noch das Heft in der Hand hielt. Demnach unterbrachen nächtliche palästinensische Kampfgesänge einiger linker Jugendlicher in den Straßen der jordanischen Hauptstadt (möglicherweise nach der Schlacht von Karame im März 1968) die nächtliche Stille in ‘Azzāms Haus oberhalb Ammans und führten ihn zu einer kritischen Selbstbefragung über die Ernsthaftigkeit seiner eigenen islamisch geprägten Position gegenüber dem Ġihād⁴⁸⁶. Auch die prunkvollen Feiern zu Lenins Geburtstag unter den Palästinensern Jordaniens kommentierte ‘Azzāms mit einigem Neid⁴⁸⁷.

Die linke „Fath“ hatte unter den Palästinensern und den Arabern nicht nur eine viel größere Unterstützung, schließlich drängten sie sich regelrecht in deren Lager, sie war dem Islam auch in ihrer Einstellung hinsichtlich des Kampfes und des Widerstandes weit überlegen⁴⁸⁸. Die „Šaiḥs“ waren kaum dazu in der Lage, eigenständig eine militärische Aktion durchzuführen. Als sie sich provoziert von spitzen Bemerkungen eines jordanischen Kommandeurs nach einigen Ausreden doch noch dazu aufrafften, eine Operation über den Jordan-Fluss zu unternehmen, musste nach kurzer Zeit die jordanische Armee eingreifen, um den „Šaiḥs“ aus der Patsche zu helfen⁴⁸⁹. Nach der ersten Aktion im August 1969 im Rahmen einer Hochphase der Fidā’iyyīn-Operationen gegen Israel fanden lediglich noch zwei weitere Operationen statt⁴⁹⁰. ‘Azzām tat in seinen Erinnerungen alles dafür, die kaum zu verleugnenden Verluste der „Šaiḥs“ herunterzuspielen. Die Toten stilisierte er zu „Märtyrern“ und die erfolglosen Aktionen bekamen pompöse Namen wie „Saiyid-Quṭb-Operation“, um den Fehlschlag hinter den

591ff.

484 Hasan, Muḥammad 1995, Kap. 17 [دور الإخوان المسلمين الأردنيين في حرب فلسطين]. Die Unterstützung der „Lager der Šaiḥs“ mit zwei Millionen Riyal von König Faišal gemäß einem britischen Kabel aus Amman, vom 12.11.1971, in: Zakariah, M.H., The Uprising of the Fedayeen Against the Government of Jordan, 1970-1971. Declassified Documents from the British Archive, International Journal of West Asian Studies 2/2, 2010, 47-65, hier: 52.

485 Laut ‘Abdallāh ‘Azzām vier „Basen“: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 14.

486 ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 6 [جهاد الشهيد في فلسطين].

487 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 107.

488 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 14.

489 ‘Azzām, ‘Abdallāh, ذكريات فلسطين [Erinnerungen an Palästina], Gaza 2002, 8 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9006.html].

490 U.S. Congress (Hg.), The Middle East, 1971. The Need to Strengthen the Peace. Hearings Before the Subcommittee on the Near East, Washington 1971, 84; Bailey, C., Jordan’s Palestinian Challenge, 1948-1983. A Political History, London 1984, 44.

wohlklingenden Benennungen zu verdecken⁴⁹¹. Den Neid auf die linke „Fath“ schürte aktiv die in der Nähe stationierten drei Bataillone der jordanischen Armee über gezielte Sticheleien. Ein jordanischer Offizier hielt den „Šaiḥs“ vor, wie sie nur glauben könnten, dass die „Fidā’iyyīn“ in den linken Lagern ihre Brüder waren: „Diese Fidā’iyyīn [in den linken Lagern] sind Ungläubige und Kommunisten [...]. Kommunistische Guerillas heiraten ihre Mütter und Schwestern“⁴⁹². Hintergrund war höchstwahrscheinlich das Ziel, über die Förderung von Streit und Rivalitäten zwischen den Lagern den Kampfgeist gegen Israel zu erhöhen oder aber auch, das gefährliche Widerstandspotential gegen den jordanischen Staat gegen sich selbst zu richten. Wie dem auch sei, langfristig förderten die zuständigen Offiziere vor Ort damit den Neid und den Hass im „Lager der Šaiḥs“ gegen ihre linken Bündnispartner. Trotz einiger Versuche in ‘Azzāms Memoiren, den hohen Zustrom von Jugendlichen in die Lager der linken „Fath“ nicht auf die Begeisterung der Jugendlichen zurückzuführen, sondern ganz profan auf das bessere Essen in den dortigen Lagern, kam ‘Azzām nicht um ein überraschendes Geständnis umhin⁴⁹³: „Die Wahrheit ist, dass die da’wa [Predigt des Islam] [...] fehlschlug“⁴⁹⁴. Dieses Eingeständnis konnte die heimliche Bewunderung, aber auch den Neid auf die linken Rivalen in der nächsten Umgebung nicht verbergen. Gerade in der unmittelbaren Nähe zu den linken Guerilla-Lagern wurde den „Šaiḥs“ die Unterlegenheit des „Islam“ gegenüber dem „Sozialismus“ deutlich vor Augen geführt.

Später drehte ‘Azzām dieses Verhältnis des Islam gegenüber dem „Roten Krebs“ an der jordanischen Grenze im Jahr 1969/ 70 anhand einer anschaulichen Geschichte, die er beinahe zwanghaft in fast allen seinen Schriften und Reden auf die ein oder andere Art erzählte, um⁴⁹⁵. In einer Version der Geschichte suchten einige Kämpfer aus einem linksorientierten Lager einen Prediger für die Totenfeier gefallener Kameraden. Zu diesem Zweck wandten sie sich (warum auch immer) an ‘Azzām⁴⁹⁶. Als ‘Azzām das Lager betrat und sich nach den Namen der Gefallenen erkundigte, erhielt er zur Antwort: „Guevara, und [...] daneben: Mao, und daneben: Castro, und daneben: Ho Chi Min“⁴⁹⁷. Versöhnlich stimmte ‘Azzām, dass immerhin einer der Gefallenen einen muslimischen Kampfnamen trug, bis er erfuhr, dass es sich bei diesem nicht um einen Kämpfer, sondern um den Fahrer handelte, der die Lebensmittel für das Camp besorgte. „Dann sprach ich zu ihnen: Guevara? Mao? Gibt es in unserer Geschichte nicht muslimische Namen? Wo ist Abū Ubaida? Wo Khālid? Wo Muṭannā? Wo? Wo? Guevara ist ein Straßenräuber im Dschungel von Bolivien und kein Held und Beispiel für euer Leben“⁴⁹⁸. Man beschwerte sich beim Lagerkommandanten, der ‘Azzām vor den Militärstaatsanwalt des Camps brachte (der Richter war an diesem Tag nicht aufzufinden). ‘Azzām stellte diesem die Gretchenfrage. „Er [Militärstaatsanwalt] sagte: Fath hat keine Religion und keinen Gott [...]. Dann verließ ich sie und ging, die Kalaschnikow natürlich über meine Schulter gehängt, und niemand wagte es, mit mir zu sprechen“⁴⁹⁹. ‘Azzām führte aus, die Jugendlichen in den linken

491 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 13.

492 ‘Azzām, ‘Abdallāh 2002, 9f.

493 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 129: „Wir [‘Azzām gibt hier den Bericht eines kommunistischen Lagerinsassen wider] aßen viel besser als früher, [...] Linsen und Olivenöl, [...] Bohnen, Äpfel [...] [‘Azzām:] Ist das ein Traum oder Wirklichkeit? Äpfel?! Äpfel im Lager? [Gesprächspartner ‘Azzāms:] Gott, wenn ein arabisches Land das Leben, wie wir es hier leben, ermöglichte, die ganze Welt wäre Fath“.

494 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 14.

495 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990, 14; ‘Azzām, ‘Abdallāh 2002, 43; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 108f.; ‘Azzām, ‘Abdallāh, التسمير العالمي [Die globale Verschwörung], Peshawar o.J., 54, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9006.html; ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة والأجوبة الجهادية [Fragen und Antworten zum Gīhād], Peshawar o.J. [wahrscheinlich: 1989], 35.

496 Möglicherweise wandten sie sich an ‘Azzām, da er einer der Anführer im „Lager der Šaiḥs“ war. Laut seinen eigenen Angaben leitete er als „Emir“ die sogenannte „Jerusalem Basis“: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990 [حماس], S. 13.

497 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 108.

498 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 108.

499 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 109.

Palästinenserlagern (arab. „qā'ida“) kämpften für etwas, das sie nicht verstünden: „Die jungen Leute wissen nicht, was der Imperialismus, was die Bourgeoisie, was das Proletariat ist“⁵⁰⁰. Sie kämpften ohne höheres Ziel, ohne echtes Wissen (arab. „ḡāhīlīya“) über die falsche Religion des Kommunismus, manipuliert von den Palästinenserführern, vor allem Georg Habash. „Gott ich weiß nicht, was sie in Palästina wollen“⁵⁰¹. Zwischen den linken Anführern der Palästinenser und den Palästinensern der Basis (arab. „qā'ida“) gab es gemäß 'Azzām eine Kluft, denn die Anführer wussten nicht, dass sich die Palästinenser nur durch den Islam mobilisieren ließen. Die Krönung des kurzen Besuchs bildete 'Azzāms Ausruf: „Wo ist die solide Basis, auf der wir stehen?“⁵⁰².

Die rhetorische Frage suggerierte dem Leser und Zuhörer 'Azzāms natürlich, der Sozialismus besaß keine „solide Basis“, sondern hier existierte eine „Dichotomie zwischen der Spitze, die in einem Elfenbeinturm lebt, und der Basis“⁵⁰³. Die Schlussfolgerungen aus diesem Erlebnis hielt er Ende der 70er Jahre in zwei Büchern fest. Da dem „Roten Krebs“ die „solide Basis“ fehlte, gehörte die Zukunft dem Islam⁵⁰⁴. Der Titel des zweiten Buchs war Programm, denn schließlich lehnte er sich hierbei nicht nur an ein Buch Saiyid Quṭb an, sondern stellte auch den Begriff der „soliden Basis“ in den Mittelpunkt seiner Botschaft⁵⁰⁵. Tatsächlich war es jedoch umgekehrt. Die „solide Basis“ fehlte nicht der Fath, sondern sie fehlte ganz offensichtlich im „Lager der Šaiḥs“, weshalb Hadīd ja gerade auf die aus diesem Mangel heraus geborene Vorhut-Strategie zurückgegriffen hatte. Der Neid auf den Bündnispartner in der nächsten Umgebung führte schließlich im September 1970 zum Verrat. In seinen Memoiren berichtete 'Azzām zurückhaltend von den Reaktionen der „Šaiḥs“ auf die Avancen der jordanischen Armee, sich am Kampf des jordanischen Königshauses gegen die linken Palästinensergruppen während des sogenannten „Schwarzen Septembers“ auf Seiten des Königs zu beteiligen. Das Risiko, einen Muslim zu töten, war den „Šaiḥs“ gemäß 'Azzām zu hoch⁵⁰⁶. Das Mitglied des Exekutiv-Büros, 'Abdullāh 'Izzah, überlieferte in seinen Memoiren dagegen eine andere Version für die Zurückhaltung der Šaiḥs. Er berichtete von einer politischen Intrige der jordanischen Muslimbruderschaft, in dessen Mittelpunkt Ishāq al-Farḥān stand. Für die Zurückhaltung der „Šaiḥs“ im Kampf gegen die Lager der linken Bündnispartner in der Umgebung des „Lagers der Šaiḥs“ stellte ihm König Ḥusain wohl ohne Rücksprache mit der Internationalen Bruderschaft das größte und bedeutendste der jordanischen Ministerien, das Bildungsministerium, in Aussicht. Die Bruderschaftsmitglieder im Lager standen nun vor der Entscheidung, eine Arbeit vom Bildungsministerium wahrscheinlich als „Entschädigung“ anzunehmen, oder sich von der Bruderschaft loszusagen und mit anderen, nicht-islamischen Guerilla-Gruppen der Palästinenser weiterzukämpfen⁵⁰⁷. Interessanterweise entschieden sich

500 'Azzām, 'Abdallāh, التامر, S. 54.

501 'Azzām, 'Abdallāh, التامر, S. 54.

502 'Azzām, 'Abdallāh 1992, 108.

503 'Azzām, 'Abdallāh, التامر, S. 54.

504 'Azzām betrieb im „Roten Krebs“ eine makro-historische Schau auf die Geschichte des Scheiterns des Kommunismus, die beim Versagen der Kirche in Europa begann und über die Kritik des „Klassenkampfes“ als konfliktförderndes Element zu den Unterschieden in der Sowjetunion zwischen den Parteioberen und dem Volk endete: 'Azzām, 'Abdallāh, السرطان الأحمر [Der rote Krebs], Peshawar 1990, 7f., 8, 12, 47, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9006.html. Die Kritik des Kommunismus als „fälschem“, „säkularrem“ Religionsansatz ging bei 'Azzām über Saiyid Quṭb wahrscheinlich auf Friedrich Nietzsche, Gustave Le Bon, Georges Sorel und die berüchtigten „Protokolle der Weisen von Zion“ zurück, die alle bei 'Azzām (vor allem die Protokolle: 'Azzām, 'Abdallāh 1990 [السرطان الأحمر], z.B. 19) oft (auch bei Quṭb) zitiert wurden. Die Rezeption Gustav Le Bons in Ägypten: Timothy, M., Colonising Egypt, Berkley/ Los Angeles/ London 1991, 122f. Zur diffusen Herkunft des Konzepts „säkularer Religionen“: Maier, H., Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum, Freiburg i.B. 1995, 29.

505 'Azzām, 'Abdallāh 1980, 13.

506 'Azzām, 'Abdallāh 1990, 14. Angeblich drohte ihnen der jordanische Premierminister Waṣfī al-Tal auch ganz direkt: „Wir werden nicht aufhören sie [Fidā'īyyīn] zu schlagen“ ('Azzām, 'Abdallāh 2002, 10).

507 'Izzah, 'Abdullāh Abū 1986, Kap. 5.3 [بعض القضايا التي شغلت المكتب التنفيذي]. Ähnlich: Fāris, Muḥammad 'Abd al-Qādir Abū, صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن [Seiten der politischen Geschichte der Muslimbru-

wohl doch einige „Šaiḥs“ für die zweite Variante, was zu einer großen Auseinandersetzung nicht nur innerhalb des jordanischen Zweigs der Bruderschaft, sondern auch innerhalb der Internationalen Bruderschaft führte⁵⁰⁸.

Zu denjenigen „Šaiḥs“, die sich für die Fortsetzung des Kampfes entschieden, gehörten allerdings weder Marwān Hadīd noch ‘Abdallāh ‘Azzām. Dafür sprach, dass ‘Azzām und möglicherweise auch Hadīd kurze Zeit später in Kairo anzutreffen waren, wo zumindest ‘Azzām ganz sicher ein Promotionsstudium an der al-Azhar aufnahm⁵⁰⁹. Die prekären finanziellen Verhältnisse, in denen ‘Azzām Ende der 60er Jahre noch lebte, erlaubten ihm sicherlich keine Finanzierung eines teuren Studiums an der prestigeträchtigen al-Azhar Universität. Weiterhin war auffällig, dass ‘Azzām al-Farḥān nicht nur persönlich kannte, sondern auch dass er nach seiner Rückkehr aus Kairo eine Professur an der Universität Amman von al-Farḥān bekam⁵¹⁰. Für einen armen Lehrer aus bäuerlichen Verhältnissen, der „mit seiner Familie in einem Haus von Schlamm“ in Amman lebte, stellte der Verrat an den verhassten Bündnispartnern die verlockende Möglichkeit eines rasanten sozialen Aufstiegs dar⁵¹¹. Ob der Hass auf die Bündnispartner nun schon vor dem Verrat bestand oder erst nach dem Verrat als Rechtfertigung des schlechten Gewissens und als Beruhigung der übergroßen „Reue“ ‘Azzāms hinzukamen, mögen wir offen lassen. Doch ‘Azzāms „Reue“ sprach Bände: „Wir bissen uns in die Finger vor Reue“⁵¹².

Für die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ hatte das „Lager der Šaiḥs“ sowie der Verrat an den linken Bündnispartnern allerdings einschneidende Folgen. Erstens, die (temporale) Konstruktion zwischen einer „Vorhut“ und der „soliden Basis“ war geboren. Zweitens, für die Zukunft war die Rechtfertigung eines Bündnisses mit linken Gruppen über die Begrifflichkeit problematisch. ‘Azzām (und möglicherweise Marwān Hadīd) brach folglich mit einem zentralen semantischen Kernbestand der Begriffskomposition seit Saiyid Quṭb. Seine Entscheidung gegen den Ġihād während des „Schwarzen Septembers“ 1970 hatte deshalb nicht nur für ‘Azzāms persönliche Biographie eine viel größere Bedeutung als die Flucht aus seinem Heimatort während des Sechstagekriegs, sondern auch für die abstrakte Begriffsgeschichte der „soliden Basis“ stellte diese Entscheidung eine einprägsame Zäsur dar⁵¹³. Diese Zäsur lässt sich über das Bild des Sprungs, der Lücke, der Diskontinuität, der nachträglichen Verschleierung oder aber über das Bild eines streuenden Rhizoms beschreiben.

derschaft in Jordanien], Amman 2000, Kap. 27 [المشاركة في الوزارة], Kap. 32 [1970 / 28/10 الخامسة التل وصفي التل الخامسة 11/1971/ 28 -], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=صفحات من التاريخ السياسي للاخوان المسلمين في الأردن>. Auch Ḥāğğ Amin al-Ḥusainī positionierte sich auf Seiten des Königshauses: Elpeleg, Z./ Himelstein, S., The Grand Mufti. Haj Amin al-Hussaini. Founder of the Palestinian National Movement, London/ NY 1993, 157f.

508 Sayigh 2011, 226; Schwedler, J., Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge/ NY 2006, 67f.

509 Marwān Hadīds Bündnis mit Ishāq al-Farḥān: Khatib, L., Islamic Revivalism in Syria. The Rise and Fall of Baathist Secularism, London/ NY 2011, 49.

510 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 31f. Die hagiographischen Biographien erklärten den rasanten akademischen Aufstieg ‘Azzāms natürlich nicht mit dem politisch motivierten Handel(n), sondern mit ‘Azzāms außergewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten, die sich – wie üblich in solchen Biographien – schon in jungen Jahren zeigte: ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 2 [نبوغ مبكر], dt. „frühes Genie“. Die „Stipendien“ al-Farḥāns für Bruderschaftsmitglieder nach seiner Übernahme des Bildungsministeriums: Hourani, H., Future of the Islamic Movements in Jordan, in: Hourani, H. (Hg.), Islamic Movements in Jordan, Amman 1997, 263-294, hier: 268ff. Die Größe und Bedeutung des jordanischen Bildungsministeriums: Robinson, G., Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan, Middle East Journal 51, 1997, 373-387, hier: 381.

511 ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 6 [جهاد الشهيد في فلسطين].

512 ‘Azzām, ‘Abdallāh 2002, 11.

513 Gegen die von Hegghammer behauptete Zäsur des Sechstagekrieges für ‘Azzāms Biographie (Hegghammer, T., ‘Abdallāh ‘Azzām and Palestine, Welt des Islam 53/ 3-4, 2013, 367: „The Six-Day War was a turning point in ‘Azzām’s life“) lässt sich auch anführen, dass ‘Azzām im Gegensatz zu seinen Erlebnissen im „Lager der Šaiḥs“ bis hin zum „Schwarzen September“ in den Jahren 1968 bis 1970 den Sechstagekrieg kaum in seinen Schriften erwähnt.

7) „Der Teufel weigerte sich und war hochmütig“: Aiman al-Zawāhirī Gebetskreis zwischen Mystik und Orthodoxie (1958-68)

Die britische Botschaft in Kairo besaß aufgrund ihrer kolonialen Geschichte in Ägypten in den 70er Jahren immer noch einen intimen Einblick in die ägyptischen Verhältnisse. Insofern lohnt ein Blick auf die britische Einschätzung der turbulenten Lage Ägyptens Anfang der 70er Jahre. Ein Kabel vom 07.11.1972 aus der britischen Botschaft in Kairo ist mit einer interessanten handschriftlichen Notiz versehen: „Dies [das Kabel] stellt eine interessante Hintergrundanalyse über die wirksamen Kräfte in der Studentenbewegung dar. Für die Gegenwart scheinen sie [Studenten] keine ernsthafte Bedrohung für das Regime darzustellen. Aber sie sind offensichtlich ein potentieller [nicht ganz leserlich, vielleicht: engl. „provider“] Schlüssel“⁵¹⁴. Die Schlussfolgerung des Kabels ließ nichts Gutes für die Zukunft erwarten: „ernsthafte Ärger“ (engl. „serious trouble“) von einer sich andeutenden „gemeinsamen Sache“ (engl. „common cause“) der Studenten mit dem Slogan „muslimisches Ägypten“. Aber nicht nur in Ägypten, sondern in den Bildungsinstitutionen des gesamten Nahen Ostens schien es Anfang der 70er Jahre ein „Revival“ von „islamischen Gefühlen“, „pan-islamischen Theorien“, oder sogar eines „religiösen Fundamentalismus“ zu geben, wie der „Undersecretary of State“ James Craig im britischen „Foreign Office“ in einem Kabel vom 08.12.1972 nach seiner Reise durch die Levante feststellte⁵¹⁵. Auch wenn die zeitnahen Reaktionen auf dieses Kabel in den britischen Botschaften des Nahen Ostens zum großen Teil eher zurückhaltend ausfielen, schien die Beobachtung von James Craig spätestens mit 9/11 eine glänzende Bestätigung gefunden zu haben. Nach den Anschlägen von 2001 wies man bei der Suche nach den Wurzeln der islamischen „Terror-Ideologie“ besonders auf das „radikalisierte“ Studentenmilieu an den Universitäten des Nahen Ostens und ganz besonders auf Ägypten hin. Vereinfachen wir nun im folgenden die Radikalisierungsthesen zum ägyptischen Studentenmilieu der 60er (und 70er) Jahre, indem wir grob zwei Erklärungslinien unterscheiden, ohne zu behaupten, dass diese Linien in Reinform innerhalb der Forschung auftreten.

Eine beliebte These lenkte den Blick auf die internen ökonomischen, kulturellen und sozialen Prozesse im Ägypten der 60er und 70er Jahre⁵¹⁶. Demnach öffnete al-Nāṣir vor dem Hintergrund einer linkssozialistischen Aufklärungsideologie die Türen der Universitäten allen Interessenten. Doch die frisch gebackenen Studenten vom Lande kamen mit dem fremden Milieu in den Städten nicht zurecht. Die politisch unbedachten Konsequenzen einer Akademikerflut führte im Rahmen der problematischen, ökonomischen Situation im (turbo-)kapitalistischen Ägypten der 70er Jahre zu vielen schlecht dotierten Jobs für die Universitätsabsolventen. Aufgrund dieser kulturell und ökonomisch geprägter Enttäuschungen (sogenannte „Deprivationen“) wandten sich die „Lumpen“-Akademiker demnach an die islamisch orientierten „Rattenfänger“⁵¹⁷. Trotz dieser aktuell populären These mit einem unverkennbaren marxistischen Einschlag, der die Religion nicht besonders positiv als „Opium

514Priestland, J. (Hg.), *Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources*, Bd. 12: 1962-1972, Oxford 2004, 893.

515Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 12, 899-913.

516Ein Überblick über die Forschungsliteratur zu den zentralen Ursachen der „Radikalisierung“: Ashour 2009, 19-25.

517Das Buch des Journalisten Lawrence Wright betonte den marxistisch geprägten Deprivationsansatz und stand nach 9/11 damit hoch im Kurs. Dieser Ansatz ging auf den Lehrer Wrights (2007, 58f.) an der American University of Cairo, Sa‘d al-Dīn Ibrāhīm, zurück, der in den 60er Jahren zu ‘Alī Ṣabrīs sozialistischer Vorhut-Organisation gehörte: Wright 2007, 58f.; Ibrahim, S. D., *Egypt, Islam and Democracy. Critical Essays*, Cairo 1996, 19f.; Ansari 1986, 94. Auch Ashour (2009, viii-xii) war wie Wright ein Schüler Ibrāhīms. Die These zur Akademikerflut in Ägypten ist oft mit einem marxistisch geprägten Erklärungsansatz („lumpen Intelligentsia“) verknüpft, wonach eine ökonomische Krisensituation im Ägypten der 70er Jahre vor dem Hintergrund der Einführung einer freien Marktwirtschaft zu einer Radikalisierung des „Bewusstseins“ der nun oft beschäftigungslosen Akademiker führte: ‘Abdullāh, Aḥmad, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, London 1985, 219-233; Erlich 1989, 177f; Reid 1990, 174-188; Wickham, C.R., *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, NY 2002, 36ff.

fürs Volk“ im Sinne einer Kompensation für enttäuschte Existenzen („Deprivation“) bewertete, stand und steht immer noch im Zentrum aller Erklärungen zur „Radikalisierung“ der Studenten die Niederlage Ägyptens im Sechstagekrieg 1967.

Laut dieser These führte die Kriegsniederlage gegen Israel zu einem Massentrauma. Die Enttäuschung war umso stärker, als die ägyptischen Medien doch im Vorfeld nicht nur ein riesiges, selbstbewusstes Kriegsgeschrei gegen Israel betrieben, sondern auch während der sechs Kriegstage mit Falschmeldungen zu Siegen der ägyptischen Armee die Ägypter nicht auf die bevorstehende Niederlage vorbereiteten. Das Trauma war deshalb über die falschen und triumphalen Medien hausgemacht. Das hatte fatale Folgen. Statt eine interne Fehleranalyse zu betreiben, wandte sich eine Art mythischer Volksgeist ganz plötzlich aus Enttäuschung über den Nasserismus der nächsten, nun religiös geprägten Ideologie zu, dem „Islamismus“, der eine Auferstehung aus den Ruinen versprach⁵¹⁸. Kurz gesagt, die islamisch geprägte Ideologie der 70er Jahre stellte das Produkt einer Massenneurose dar, die aus einer Verdrängung der wahren Ursachen der Kriegsniederlage von 1967 hervorging. Die Spuren von Sigmund Freud hinter diesem Erklärungsansatz mit dem Dreischritt Trauma, Verdrängung und Neurose, sind unverkennbar. Wie die oben ausgeführte marxistische Erklärung stand auch dieser freudianisch geprägte Ansatz der Religion im Sinne einer „universellen Zwangsneurose“ nicht besonders positiv gegenüber⁵¹⁹. Mit einiger Überraschung begegnet uns trotz ihrer Ablehnungshaltung gegenüber „orientalisierenden“ Thesen auch bei den sogenannten „Islamisten“ aus Ägypten der Sechstagekrieg immer wieder als einem entscheidenden Wendepunkt⁵²⁰. Bedenkt man, dass dem ägyptischen Regime die Schuld an der Kriegsniederlage von 1967 zugeschoben, und damit eine Ablehnung des Regimes von Seiten der Islamisten begründet werden konnte, klärt sich die überraschende Überschneidung in den Erklärungsansätzen von Islamisten und Wissenschaftlern auf.

Beide, sowohl „Orientalisten“ als auch „Islamisten“, beschrieben folglich die plötzliche, dialektische Wendung eines mythischen „Volksgeistes“ mit Hilfe abstrakter und anonymer Ursachen. Wir wollen dagegen den abstrakten ökonomischen, kulturellen oder religiösen Prozess ausleuchten und versuchen, der „plötzlichen“ Rückkehr des Islam in das öffentliche Leben Ägyptens seit Ende der 60er Jahre ein profanes, aber vor allem ein konkretes Gesicht zu verleihen. Wir folgen dabei der Präferenz des Poststrukturalismus für das Politische und weniger dem marxistischen Primat für das Ökonomische⁵²¹. Auch wenn die ökonomische „Deprivation“ der Studentenschaft besonders der 70er Jahre vor dem Hintergrund der staatlich verordneten „Öffnung“ Ägyptens für den „kapitalistischen“ Westen auf der einen Seite sowie die ökonomisch verlockenden Angeboten von Seiten der Islamisten zur sozialen Abfederung des „Turbokapitalismus“ unter den Studenten (z.B. kostenloses Lernmaterial, kostenlose medizinische Versorgung, ein eigenes Verkehrsnetz zu den Unis) auf der anderen Seite ein ursächlicher Hintergrund für die Zuwendung vieler Ägypter zum Islam bildete, wollen wir die politischen Ursachen in den Blick nehmen⁵²². Sowohl die ökonomischen (und religiösen)

518Abū Rabi, I.M., *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London 2004, 8ff; Haddad, Y., *Islamists and the „Problem of Israel“*. *The 1967 Awakening*, *Middle East Journal* 46/2 1992, 266-285.

519Freud, S., *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Werke aus den Jahren 1906-1909*, Frankfurt a.M. 1966, 139.

520Sibā'ī, Hānī, *قصة جماعة الجهاد* [Geschichte der Ġihād-Gruppe], o.O. 2002, 4. Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_1539.html. Hier sind auch alle weiteren Schriften Sibā'īs nebst einer kurzen Biographie zu finden. Die Artikelsammlung Sibā'īs zur Geschichte der Ġihād-Gruppe zuerst veröffentlicht veröffentlicht in: *al-Hayāt*, vom 01.09.2002 bis zum 04.09.2002.

521Frisch, J., *Machtmissbrauch im politischen Diskurs. Konstruktion und Reproduktion von Machtverhältnissen durch die bürgerliche Herrschaftskritik*, Opladen 1997, 78.

522Siehe: Anmerkung 517. Die ökonomischen Angebote der Islamisten an die Studenten in den 70er Jahren beschrieben vom besten Kenner der Geschichte der islamischen Bewegung in Ägypten: Kepel, G., *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München/ Zürich 1995, 146ff. [Die originale Dissertation ist in Paris einsehbar: *Le Mouvement islamiste dans l'Égypte des Sa-date*, 2 Bde., Paris 1982]. Eine Problematisierung des „staatlichen Kapitalismus“ im Ägypten der 70er Jahre:

Angebote der Islamisten als auch die ökonomische und kulturelle Deprivation der 70er Jahre gehen, so unsere These, auf einen Machtkampf zwischen den sogenannten „Machtzentren“ Ende der 60er Jahre zurück.

Wie wir gesehen haben, war bereits seit Beginn der Rezeption des Marxismus in Ägypten zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein breites Übergangsfeld zwischen Sozialismus und dem Islam geschaffen. Saiyid Quṭb verlieh diesem Übergangsfeld mit seinem Verständnis der „soliden Basis“ 1953 eine politische Legitimation, das der Muslimbruderschaft taktische Allianzen mit linken Gruppierungen ermöglichte. Zu Beginn der 60er Jahre knüpfte die Politik al-Nāṣirs vor dem Hintergrund einer außenpolitischen Konstellation gegen Saudi-Arabien und Syrien wieder an dieses links-islamische Übergangsfeld an. Seit 1964 rückte dazu auch wieder die Quṭbsche „solide Basis“ in den Mittelpunkt von al-Nāṣirs Interesse. Das Scheitern der Annäherung an Saudi-Arabien sowie an Syrien bewirkten jedoch 1966 wieder das Abrücken von diesem links-islamischen Übergangsfeld in der nasseristischen Rhetorik, die auch die „solide Basis“ betraf. Das sollte sich allerdings nach der Kriegsniederlage ändern, allerdings nicht „von unten“, sondern vor allem „von oben“ her. Bereits auf den ersten Sitzungen des Exekutivkomitees der Arabisch-Sozialistischen Union, dem Führungskreis um al-Nāṣir, nach der Kriegsniederlage Anfang August 1967 befand sich der Vertreter der „rechten“ Seite, Zakariyā Muḥyī ad-Dīn, im Aufwind gegen das „linke“ Machtzentrum um ‘Alī Ṣabrī, der in den Sitzungen kaum ein Wort sagte. Zakariyā Muḥyī ad-Dīn forderte eine „Öffnung des Systems“, das er als zu „geschlossen“ wahrnahm. Das „Bürgertum“ sollte nicht mehr so stark von ‘Alī Ṣabrī beschnitten und kontrolliert werden. Trotz einiger Vorbehalte al-Nāṣirs gegenüber einer solchen „Öffnung“ neigte die Stimmung auf den Sitzungen Muḥyī ad-Dīn zu⁵²³. Hinter dem positiv konnotierten Ausdruck „Öffnung des Systems“, der in den 70er Jahren unter Sādāt eine ökonomische Karriere machen sollte (arab. „انفتاح“, DMG „Infitā“), steckte noch Ende der 60er Jahre nichts anderes, als die Freigabe des Machtkampfs der Zentren von Seiten des geschwächten al-Nāṣirs. Folglich handelte es sich ursprünglich um ein politisches Konzept.

In den folgenden Monaten begann folglich ein stiller Machtkampf zwischen den „Machtzentren“ im Staat, zunächst vor allem zwischen dem „linken“ Machtzentrum um ‘Alī Ṣabrī und dem „rechten“ Machtzentrum um Muḥyī ad-Dīn⁵²⁴. Die politischen und ideologischen Verhältnisse entwickelten sich vor dem Hintergrund dieses Machtkampfes mit seinen vielen Zentren Ende der 60er Jahre völlig unübersichtlich. Rechte und linke Gruppen wurden von den unterschiedlichen Zentren geschaffen, instrumentalisiert, unterwandert, verraten. Vor allem an den Universitäten des Landes schossen verschiedene politische Studentengruppen wie Pilze aus dem Boden, schließlich waren die jungen Akademiker leichter zu ideologisieren und damit politisch einfach für die Zwecke der Machtzentren zu instrumentalisieren⁵²⁵. Die politischen Instrumentalisierungen dieser unterschiedlichsten Studentengruppen von Seiten der Machtzentren innerhalb der Führungsriege um al-Nāṣir sowie ihre unterschiedlichen Allianzen sind aus heutiger Sicht nicht nur aufgrund der Unübersichtlichkeit kaum noch nachvollziehbar, sondern auch da es an vertrauenswürdigen Quellen mangelt. Jede Gruppe warf den anderen ihre Instrumentalisierbarkeit durch staatliche

Harik, I., *Economic Policy Reform in Egypt*, Gainesville u.a. 1997, 7f. Die Bedeutung des Politischen hinter den ökonomischen Reformen im Ägypten der 70er Jahre: Sullivan, D.J., *The Political Economy of Reform in Egypt*, *International Journal of Middle East Studies* 22, 1990, 317-334, hier: 330.

523 Das Sitzungsprotokoll im Buch von al-Nāṣirs Sekretär: Farid, Abdel Magid, *Nasser. The Final Years*, Ithaca 1994, 69-90, besonders 77.

524 Gerges, F.A., *The Transformation of Arab Politics. Disentangling Myth from Reality*, in: Louis, R./ Shlaim, A. (Hg.), *The 1967 Arab-Israeli War. Origins and Consequences*, Cambridge/ NY 2012, 285-314, hier: 296f. Obwohl al-Dīn wohl nach dem Sechstagekrieg noch vor ‘Alī Ṣabrī der klare Favorit im Rennen um die Nachfolge al-Nāṣirs war, zog er sich aus unbekanntem Gründen auf seinen ländlichen Familiensitz zurück. Auch die CIA rätselte, was es mit diesem Rückzug auf sich hatte: CIA (Hg.), *Thoughts on the Succession in Egypt*, vom 29.09.1970, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP79R00904A001500020003-3.pdf>.

525 Vallgarda, K. u.a., *Emotions and the Global Politics of Childhood*, in: Olsen, S. (Hg.), *Childhood, Youth and Emotions in Modern History. National, Colonial and Global Perspectives*, London 2015, 12-34, hier: 12f.

Organe vor⁵²⁶. Beispielsweise bestand die erste bekannte, organisierte islamische Gruppe an der Universität Kairo, die „Jugend des Islam“ um die drei Führungsfiguren ‘Adlī Muṣṭafā, ‘Iṣām al-Ġazālī und Wā’il ‘Uthmān, laut den Anschuldigungen anderer islamisch orientierter Gruppen, die sich Mitte der 70er Jahre der Muslimbruderschaft anschlossen, aus ehemaligen Mitgliedern der sozialistischen Vorhut-Organisation⁵²⁷. Tatsächlich gab Wā’il ‘Uthmān auch Gespräche mit einem Vertreter des Machtzentrums um Sādāt, Muḥammad ‘Uthmān Ismā‘īl, zu, doch lehnten sie demgemäß das Geld Ismā‘īls ab⁵²⁸. Wenn die Gerüchte über die Herkunft aus der sozialistischen Vorhut-Organisation richtig waren, stellte das Gespräch mit Ismā‘īl möglicherweise der Versuch Sādāts dar, eine Gruppe des Machtzentrums um ‘Alī Ṣabrī, der Ende der 60er Jahre die sozialistische Vorhut-Organisation leitete, über Bestechung zum Überlaufen zu bewegen. Auf der anderen Seite, so können wir vermuten, steckte hinter der Gründung oder zumindest der Kooptation der „Jugend des Islam“ das Ziel ‘Alī Ṣabrīs, den aus seiner Sicht ideologisch „rechten“ Rand an der Universität mit seinen Leuten zu unterwandern⁵²⁹.

Aber auch die anderen Gruppen an den Universitäten waren nicht frei von Verdächtigungen, im Verborgenen die Interessen eines der staatlichen Machtzentren zu bedienen. Auf der ideologisch „rechten“ Seite tummelten sich neben der bereits besprochenen Vorhut-Organisation an den Universitäten die Muslimbruderschaft, al-Azhar-Prediger, Wohlfahrtsverbände wie die „Anṣār al-Sunna“ und Sufi-Gruppen. Welche politische Interessen hinter diesen jeweiligen Einflussgruppen standen, war manchmal kein Geheimnis wie im Falle der „Anṣār al-Sunna“, die von Saudi-Arabien finanziert wurde und vor dem Hintergrund der politischen Annäherung zwischen al-Nāṣir und König Faiṣal nach dem Ende des Jemen-Krieges einen Aufschwung erfuhr. Schwieriger waren die Verhältnisse bei der Muslimbruderschaft. Aus den Memoiren des späteren Generalbeobachters ‘Umar al-Talmasānī wissen wir, dass Anfang der 70er Jahre konkrete Gespräche der Bruderschaftsführung mit Sādāt stattfanden. Talmasānī erneuerte wahrscheinlich das bereits bestehende Bündnis mit Sādāt, das sein Vorgänger im Amt des Generalbeobachters, Hasan al-Huḍaybī, vereinbart hatte⁵³⁰. Gemeinsam war allen diesen islamisch geprägten Einflussgruppen, dass sie an den Universitäten zunächst um die Studenten in den Gebetskreisen warben, wobei jede dieser „pressure groups“ ihre eigenen Sicht auf den Islam, ihre eigenen Schriften und ihre eigenen politischen Motive vor den Studenten vertraten.

Das Resultat bestand zunächst in den vielen, unterschiedlich geprägten „islamischen Gruppen“,

526Eine solche Polemik gegen die Muslimbruderschaft: al-Zawāhirī, Aiman, الحصاد المر. الإخوان المسلمون في ستين عاماً [Bittere Ernte für die Muslimbruderschaft in 60 Jahren], o.O. 1988, 84f. Auch im HTML-Format auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_25064.html.

527al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū, 1984-1970 شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر [Ein Zeugnis für die Geschichte der islamischen Bewegung in Ägypten 1970-1984], Kairo 2012, 54ff. Ebenso der Sekretär Zaynab al-Ġazālīs: Muḥammad, Muḥammad Badr, الجماعة الإسلامية في جامعات مصر: حقائق ووثائق [Die Islamische Gruppe in ägyptischen Hochschulen. Fakten und Dokumente], Kairo 1989, 15; ‘Iryān, ‘Iṣām, Interview: شهادة دكتور عصام العريان [Zeugnis von Doktor ‘Iṣām ‘Iryān über die Entstehung der islamischen Bewegung in den ägyptischen Universitäten], vom 24.06.2014, auf: http://ikhwanwayonline.maktoobblog.com/1508320/&usg=AlkJrhjEa5yvovweAB9RF_bhospcMy_ofKQ.

528‘Uthmān, Wā’il, 1975-1968 أسرار الحركة الطلابية. هندسة القاهرة [Geheimnisse der Studentenbewegung. Die technische Fakultät Kairo 1968-1975], Kairo 1976, 51, 80f., 150; al-Arian, A., Answering the Call. Popular Islamic Activism in Sadat’s Egypt, Oxford/ NY 2015, 53, 61ff.

529Das legen einige Andeutungen in den Memoiren des Sādāt-Mannes Ruṣḍī Sa‘īd nahe: Said, Rushdi, Science and Politics in Egypt. A Life’s Journey, Kairo/ NY 2004, 162f.

530Talmasānī, ‘Umar, ذكريات لا مذكرات [Erinnerungen kein Tagebuch], Kairo 1985, Kap. 12.2 [جذور التكفير], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=ذكريات_لا_مذكرات; http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=جذور_التكفير; al-Zawāhirī, Aiman 1988, 171ff. Demgemäß fand der Kontakt zwischen Talmasānī und Sādāt über Minister Aḥmad Taymā’ und Ṣaiḥ Sa‘īd Ṣabāḥ kurz vor dem Ausschluss sowjetischer „Berater“ von Seiten Sādāts aus Ägypten statt. Über die Bruderschaft stellte Sādāt auch die Kontakte zu König Faiṣal her. Zentrale Kontaktpersonen waren der Bau-Unternehmer ‘Uṣmān Aḥmad ‘Uṣmān und der Schwiegersohn al-Bannās, Sa‘īd Ramaḍān.

die ihr Weltbild oft aus einer Mischung all dieser Einflüsse zusammensetzten. Ziehen wir als Beispiel eine „islamische Gruppe“ um Aiman al-Zawāhirī heran, die für uns von besonderem Interesse ist, denn schließlich arbeitete die daraus hervorgehende „Organisation“ (arab. „tanẓīm“) in den 90er Jahren eng mit al-Qāʿida zusammen. Eine Gruppe von Jugendlichen aus der Oberschule in Maadi (ein Stadtteil von Kairo) um Aiman al-Zawāhirī, Ismāʿīl Tanṭāwī, ʿAlawī Muṣṭafā und Saiyid Imām al-Šarīf traf sich in einem Gebetskreis in der berühmten al-Ḥusain-Moschee unweit der al-Azhar in der Altstadt Kairos, die bereits Ġamāl ʿAbd al-Nāṣir höchst persönlich negativ aufgefallen war⁵³¹. Das Besondere an dieser Moschee war nicht nur ihre Nähe zur al-Azhar, sondern auch ihre Zugehörigkeit zum islamischen Wohlfahrtsverband „Anṣār al-Sunna“. Dieser Wohlfahrtsverband, den wir bereits bei der Besprechung der Familie Šākīr kennen gelernt haben, stellte das Produkt einer Auseinandersetzung im Rahmen der Reformbewegung (arab. „al-Šalāḥ“) an der al-Azhar dar. Šaiḥ Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī grenzte sich mit der Gründung der „Anṣār al-Sunna“ 1926 von der „al-Ġamāʿa al-Šarīʿa“ (gegründet 1912) unter Šaiḥ Maḥmūd Muḥammad Ḥaṭṭāb al-Subkī im Rahmen eines Nachfolgestreits um das oberste Amt an der al-Azhar ab⁵³². Gemeinsam war ihnen das Ziel, die Azhar sowie die „Nation“ (arab. „الأمة“) über eine Befreiung der Religion von falschen Vorstellungen und Mythen, die ihre moralische Degeneration und Korruption begründeten, zu „kurieren“⁵³³. Obwohl sich beide Gruppierungen gegen den sufistischen Volksislam aussprachen, näherte sich al-Fiqī im Unterschied zu al-Subkī sufistischen Glaubensauffassungen an. Zwar waren die Sufis seiner Meinung nach „unwissend“ (arab. „جهيل“), denn die von ihnen vertretene Lehre der Vereinigung des Menschen mit Gott stellte eine Anmaßung und Sünde dar. Jedoch schloss al-Fiqī zumindest eine vorsichtige und begrenzte Annäherung des Menschen an Gott nicht vollständig aus⁵³⁴.

Für die zunächst recht ungewöhnlich anmutende Verbindung der islamischen Orthodoxie mit mystischen Glaubenselementen war die al-Ḥusain-Moschee besonders geeignet, denn stand hier doch schließlich der von Schiiten (und Sufis) verehrte Schrein des Sohnes ʿAlī, Ḥusain ibn ʿAlī. Laut dem Anwalt Muntazar al-Zayyāt war es vor allem Šaiḥ Muṣṭafā Kamāl Waṣṭī (Mitglied der Muslimbruderschaft und angeblich auch Mitglied des ägyptischen Staatsrates) an der Ḥusain-Moschee, der Zawāhirī und wahrscheinlich auch die anderen Teilnehmer des Gebetskreises begeisterte. Waṣṭī verkörperte genau diese intellektuelle Position zwischen der Mystik, er war gemäß al-Zayyāt als führender Intellektueller für das mystisch angehauchte

531Munīb, ʿAbd al-Munʿim, خريطة الحركات الإسلامية في مصر [Karte der islamischen Bewegung in Ägypten] Kairo 2009, Kap. 4.4.4.1 [النشأة], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=خريطة_الحركات_الإسلامية_في_مصر; Sibāʿī, Hānī 2002, 3. Gemäß der opulenten Geschichte des Muslimbruders fand bei einem Besuch al-Nāṣirs an der Husain-Moschee beinahe ein Anschlag auf dessen Leben statt: al-Sīsī, ʿAbbās 1987, Bd. 4, Kap. 2.26 [قصة في مسجد الحسين بالقاهرة dt. „Geschichte der Ḥusain-Moschee in Kairo“].

532Priestland, J. (Hg.) 2004, Bd. 5, 701; Zeghal 1996, 79f.

533Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī verglich die Lage der Gesellschaft mit einem kranken Körper, der durch eine der „schlimmsten Krankheiten getrübt“ war. Sein Vorschlag war eine Heilung über die „Medizin“ der islamischen Reformverbände: al-Fiqī, al-Shaykh Muḥammad Ḥāmid, حاجة الأمة إلى الإصلاح [Bedarf der Nation für Reformen], in: مجلة الهدى النبوي [Magazin der prophetischen Führung], Bd. 4/ 41, 1359 [entspricht: 1940], auf: <http://www.alukah.net/sharia/0/90280/>. Die offizielle Biographie al-Fiqīs von seinem Schüler: ʿUthmān, Faṭḥī Amīn, 1959-1892, 1378-1310, مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية, محمد حامد الفقي. o.O. o.J., auf: <http://www.alukah.net/authors/view/home/3935/>; ʿUthmān, al-Šaiḥ Faṭḥī, Interview, vom 05.10.2010, auf: <http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=160920>.

534Zur Unterstützung seiner Ansicht griff al-Fiqī ein beliebtes Thema der mystischen Tradition des Islam auf, um die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch darzustellen: Die von Gott geforderten Verehrungsbekundungen der Engel gegenüber Adam bewiesen diese Ähnlichkeit: al-Fiqī, al-Shaykh Muḥammad Ḥāmid, وإذ تفسير: قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر [Interpretation: Und als wir zu den Engeln sprachen, werft euch vor Adam nieder, da warfen sie sich nieder bis auf den Teufel, der weigerte sich und war hochmütig, Sure 2, 34], in: مجلة الهدى النبوي [Magazin der prophetischen Führung], Bd. 4/ 30, 1358 [entspricht: 1939], auf: <http://www.alukah.net/sharia/0/82452/>. Der Abfall Satans im Zusammenhang mit Adams Aufstieg war ein beliebtes Thema in der mystischen Literatur des Islam: Schimmel, A., Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1975, 193-199.

Gebiet des „erleuchteten Islam“ zuständig, und dem orthodoxen Islam, als dessen Vertreter Waṣfī in der Rolle eines Beraters für ein Komitee der al-Azhar zur Ausarbeitung einer islamischen Verfassung gemäß der Šarī‘a in einem Dokument von 1978 auftauchte⁵³⁵. Möglicherweise in dieser letzteren Funktion entwarf Waṣfī Ende der 70er Jahre in einem Artikel die Grundlinien eines islamischen Verwaltungssystem. Die theologische Verbindung aus Mystik und Orthodoxie machte sich in diesem Artikel auch politisch geltend. Politisch befürwortete er die Annäherung zwischen der Regierung und dem Individuum über eine Basisdemokratie, was seine sufistische Position der Annäherung zwischen Gott und dem Menschen widerspiegelte. Jedoch sollte diese Annäherung nicht wie im Sufismus in der Verschmelzung enden. Um den Unterschied zwischen Regierung und Individuum zu wahren, existierten die „Gesetze“ (arab. „الشريعة“), was Waṣfīs orthodoxe Position zum Ausdruck brachte, den Menschen nicht zu vergöttlichen. Diese „Grundlage“ des Systems in der Šarī‘a als einer Annäherung der Regierung an das Individuum ohne die Grenze zwischen beiden zu vergessen, formulierte er nicht mit dem „qā‘ida“-Begriff, sondern mit arab. „asās“⁵³⁶. Schließlich stand arab. „qā‘ida“ von seiner theologischen Tradition her viel zu stark für die Trennung zwischen Gott und Mensch (politisch: zwischen Regierung und Individuum), während arab. „asās“ im Rahmen der sufistischen Mystik mehr die Annäherung betonte. Dieses Verständnis der „Basis“ des „islamischen Staates“ führte auch dazu, dass vor allem die engere Gruppe um al-Zawāhirī keine klare Unterscheidung zwischen der Phase der pädagogischen Arbeit an der „qā‘ida“ und der Phase des „ġihād“ bzw. zwischen der „soliden Basis“ und der „Vorhut“ zog. Militärischer Kampf und pädagogische Basis-Arbeit, die Masse der Muslime und ihre Vorhut waren vor dem Hintergrund der sufistischen Annäherungsmystik „zugleich“ (um das Zauberwort Hegels zu verwenden) möglich⁵³⁷.

Bei diesem starken sufistischen Einfluss erstaunt die Verwendung des orthodoxeren „qā‘ida“-Begriffs in den Schriften der Gruppe um al-Zawāhirī. Auch wenn diese Schriften aus viel späterer Zeit stammten, sprach einiges dafür, dass die Gruppe bereits in den 70er Jahren den „qā‘ida“-Begriff verwendet hatte. Nicht nur weil arab. „qā‘ida“ und nicht arab. „asās“ als Bezeichnung für Militärlager in den 60er Jahren gebräuchlich war, sondern auch weil die Gruppe sich für (den orthodoxen und anti-sufistischen) Ibn Taimīya interessierte⁵³⁸. Zugang zu Taimīyas Schriften bekam der Gebetskreis um al-Zawāhirī schon relativ früh in den 60er Jahren über den Buchhändler Nabīl Bura‘ī. Bereits Ende der 50er Jahre war Bura‘ī den staatlichen Behörden in seiner Begeisterung für Ibn Taimīya aufgefallen, nicht zuletzt da das Interesse für den Theologen aus dem 14. Jahrhundert Ende der 50er Jahre als ein Hinweis auf

535al-Zayyat, Montasser, *The Road to Al-Qaeda. The Story of bin Laden’s Right-Hand Man*, London 2003, 17. Das Dokument der al-Azhar: Generalsekretariat der Akademie für islamische Studien [الإمانة العامة لمجمعة البحث] [Dokumente des Projekts für die Entwicklung einer Islamischen Verfassung 1977], Kairo 1977, 11f., auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=وثائق مشروع الدستور الإسلامي الذي وضعه الأزهر عام 1977م>; oder: <http://www.tahrirdocuments.org/2011/07/the-project-for-an-islamic-constitution-the-distinguished-al-azhar-academy-for-islamic-research/>.

536Waṣfī, Muṣṭafā Kamāl, الحسبة والنظام الإداري [Funktion und System der Verwaltung], in: Mağallāt al-Buḥūth al-Islāmīyah [Islamisches Forschungsmagazin], Bd. 1/ 2, Oktober/ März 1395 [entspricht: 1975], 265-275, hier: 265f.

537Sibā‘ī, Hānī 2002, 6; Munīb, ‘Abd al-Mun‘im 2009, Kap. 4.4.4.5 [نشأة جماعة صالح سرية]; al-Zawāhirī, Aiman 2001, S. 9, 16, 27, 62, 92 (pädagogisch-theologisches Verständnis von arab. „قاعدة“); S. 36, 47, 60, 63, 92, 97f., 103, 148, 247 (militärisches Verständnis von arab. „قاعدة“); al-‘Azīz, ‘Abd al-Qādir ‘Abd [alias Imām al-Šarīf oder Dr. Faḍl], العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله [Der unentbehrliche Führer der Vorbereitung für den Ġihād auf dem Weg Gottes], Peschawar 1990, 322-330 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_11928.html]. Fuchs rätselte über das genaue Datum der Abfassung von Šarīfs Schrift in einem afghanischen Ausbildungslager der „Organisation des Ġihād“: Fuchs, S.W., *Do Excellent Surgeons Make Miserable Exegetes? Negotiating the Sunni Tradition in the Jihadi Camps*, *Welt des Islam* 53/ 2, 2013, 192-237. Die Antwort hielt Abū Muṣ‘ab al-Sūrī bereit. Demgemäß verfasste Šarīf die Schrift 1987 und wurde 1990 in Peschawar gedruckt: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 713. Gemäß Hānī Sibā‘ī (2002, 13) basierte Imām al-Šarīfs Schrift auf den Vorarbeiten ‘Iṣām al-Qamarīs.

538Siehe: Anmerkung 88.

Sympathien und möglicherweise sogar eine engere Verbindung mit Saudi-Arabien hinwies. Als diese Verbindungen 1964 von staatlicher Seite toleriert wurden, konnte Bura'ī offener für die Schriften werben und lernte auf diese Weise den Gebetskreis um al-Zawāhirī kennen⁵³⁹. Wenn über Bura'ī und die „Anṣār al-Sunna“ der ideologische und politische Einfluss (des orthodoxen und eher anti-sufistischen) Saudi-Arabiens am Horizont des Gebetskreises um al-Zawāhirī aufschimmerte, kam mit einer weiteren Figur, Yaḥyā Hāšim, die Verbindung nicht nur zur Muslimbruderschaft, sondern auch zu den Machtzentren im Staat zum Tragen.

8) „Wenn die Schafe Wölfe grasen“: Der Kampf um al-Nāširs Erbe (1968-1973)

Nāširs Schlaganfall im September 1968 heizte vor dem Hintergrund eines bevorstehenden Machtwechsels den Kampf zwischen den Zentren noch mehr an⁵⁴⁰. Der Schlagabtausch kulminierte in mehreren landesweiten Demonstrationen, in denen die Machtzentren um 'Alī Ṣabrī und Sādāt ihre Macht zur Schau stellten⁵⁴¹. In dieser aufgeheizten Stimmung ergriff ein Staatsanwalt in der al-Ḥusain-Moschee das Wort und begann gegen al-Nāšir zu polemisieren. Der anwesende, junge Aiman al-Zawāhirī war beeindruckt, denn Yaḥyā Hāšim hörte nicht auf zu schimpfen, selbst nicht als er bereits von Sicherheitskräften weggeführt wurde: „Yaḥyā Hāšim war ein Pionier des Ġihād in Ägypten“⁵⁴². Die anti-nasseristische Rhetorik wurde vor allem von 'Alī Ṣabrī gefördert. Jedoch ist es müßig, darüber zu spekulieren, ob Hāšim tatsächlich 'Alī Ṣabrī das Wort redete. Entscheidend ist, dass ein Staatsanwalt wahrscheinlich nicht ohne Anweisung und ohne Schutz „von oben“ in der gut besuchten al-Ḥusain-Moschee gegen al-Nāšir protestieren und anschließend auch noch den zuständigen Sicherheitsoffizier beleidigen konnte, ohne sein Amt, seine Freiheit und möglicherweise auch sein Leben zu verlieren. Die Nähe zu Yaḥyā Hāšim führte den Gebetskreis um al-Zawāhirī in der weiteren Entwicklung von einem losen und rein religiösen „Kreis“ (arab. „دائرة“) zu einer politischen „Gruppe“ (arab. „جماعة“). Die Ressourcen für eine solche Gruppenbildung bezog der ehemalige Gebetskreis wahrscheinlich erst Anfang der 70er Jahre über Yaḥyā Hāšim von der Muslimbruderschaft. Hāšim pflegte gerade zu den zentralen Protagonisten der Bruderschaft, die für die „da'wa“ an den Universitäten zuständig war, wie Muḥammad al-Ġazālī und die Muslimschwester Zaynab al-Ġazālī, Kontakte. Der Einfluss der Bruderschaft machte sich auch in der Namensgebung für die „Gruppe“ deutlich. Die „جماعة الجهاد“, zu deutsch „Die Gruppe des Ġihād“, war spätestens Anfang der 70er Jahre keine staatskritische Organisation, sondern schwamm im Gegenteil in der aufgeheizten Atmosphäre des Kampfes gegen Israel ganz im Strom der staatlichen Machtpolitik unter Sādāt⁵⁴³.

Damit hätten wir nicht nur gezeigt, wie die unterschiedlichsten Richtungen auf der „rechten“ (und auch z.T. „linken“) Seite des ideologischen Spektrums auf den Gebetskreis um al-Zawāhirī einwirkte, sondern auch dass der entscheidende Schritt von einem losen und rein

539Aḥmad, Rif'at Saiyid, وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات [Dokumente und Vorschriften der islamischen Wut in den siebziger Jahren], Kairo 1987, Kap. 2.2.3.2 [خريطة تنظيمات الغضب الإسلامي منذ: وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات = http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات حتى اليوم], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات>; Mūrū, Muḥammad, أفكاره، جذوره، سياسته [Organisation des Ġihād. Ihre Ideen, Wurzeln, Politik], Kairo 1990, 16; Munīb, 'Abd al-Mun'im 2009, Kap. 4.4.4.1 [النشأة]; Sibā'ī, Hānī 2002, 3.

540Gordon, J., Nasser. Hero of the Arab Nation, London 2006, 110.

541Dishon, D. (Hg.), Middle East Record, Bd. 4: 1968, NY/ Toronto/ Jerusalem 1973, 794.

542al-Zawāhirī, Aiman 2001, 19.

543Sibā'ī, Hānī 2002, 2f.; al-Zawāhirī, Aiman 2001, 8, 21f.; al-Zayyat, Montasser 2003, 26. Alternative Daten für die Gründung der „Gruppe des Ġihād“ waren: Erstens gemäß al-Zawāhirīs Aussagen in der Gerichtsverhandlung zum Sādāt-Mord sowie in einem Interview das Jahr 1966: al-Zayyat, Montasser 2003, 43; al-Zawāhirī, Aiman, Interview, in: k.A. [wahrscheinlich: al-Ḥayāt], 1419 [entspricht: 1998], auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_25170.html. Zweitens gründete die Gruppe gemäß 'Abd al-Mun'im im Munīb, einem Historiker, der 1993 mit den zentralen Figuren der späteren „Tanẓīm al-Ġihād“ zusammen im Gefängnis saß, ein gewisser 'Alawī Muṣṭafā im Jahr 1964: Munīb, 'Abd al-Mun'im 2009, Kap. 4.4.4 [استقلال مجموعة الجيزة].

religiösen Gebetskreis zu einer politischen Gruppe mit einem bestimmten Ziel (des Ġihād) über die politische Einbindung in den Machtkampf der Zentren Ende der 60er Jahre erfolgte. Kein mythischer Volksgeist bekehrte sich plötzlich nach der Niederlage Ägyptens im Sechstagekrieg zum Islam, sondern die außenpolitische Annäherung an Saudi-Arabien, die innere „Öffnung“ des politischen Systems von Seiten al-Nāširs, dessen physische Schwäche sowie der politische Machtkampf um sein Erbe, kurz: politische Motive waren dafür verantwortlich. Welche Rolle spielte nun unsere Begrifflichkeit der „soliden Basis“ in dieser aufgeheizten, politischen Atmosphäre im Ägypten Ende der 60er Jahre? Zum ersten Mal begegnet uns die „solide Basis“ nicht auf der ideologisch „rechten“ Seite, sondern in einer offenen Aussprache der Arabisch-Sozialistischen-Union. Nach den Demonstrationen Ende 1968 sprang auch die von ‘Alī Ṣabrī dominierte Partei auf den Zug öffentlicher Kritik gegen die Armee und al-Nāšir mit Hilfe einer islamischen Rhetorik auf. Verantwortlich für die Kriegsniederlage war demgemäß die mangelnde „solide Basis“ an der „Heimatfront“ (arab. „الجبهة الداخلية“)⁵⁴⁴. Nicht die unzulängliche Armee sollte den nächsten Krieg gegen Israel führen, sondern eine ideologisch im Glauben überzeugte Miliz der Partei, die ‘Alī Ṣabrī als Gouverneur der Kanal-Zone an der Grenze zum von Israel besetzten Gebiet Ende der 60er Jahre aufbaute. Um der muslimischen Identität der ägyptischen Jugend vor allem auf dem Lande an der Kanalzone gerecht zu werden, genügte gemäß den Planspielen der ASU unter ‘Alī Ṣabrī die meist befremdliche sozialistische Rhetorik nicht. Man benötigte einen guten Schuss islamisches Vokabular, um echte Überzeugungstäter für die Partei zu schaffen⁵⁴⁵. Die islamische Rhetorik vom Aufbau einer „soliden Basis“ an der „Heimatfront“, die uns bis 1972 immer wieder in Sitzungen der Arabisch-Sozialistischen Union, im Frontblatt des Machtzentrums ‘Alī Ṣabrīs „al-talī‘a“ (dt. „die Vorhut“) und in verschiedenen Veröffentlichungen von sozialistisch geprägten Intellektuellen begegnet, transportierte Ende der 60er/ Anfang der 70er Jahre folglich den Machtanspruch ‘Alī Ṣabrīs⁵⁴⁶. Eine Gruppe um Anwar al-Sādāt begegnete diesem Machtanspruch mit dem Wiederaufbau und der Stärkung der in Ungnade gefallenen Armee. Nicht eine „solide Basis“ der Partei, sprich eine Miliz, sondern die Armee sollte den kommenden Krieg gegen Israel führen. Erste Schritte dazu wurden bereits 1968 eingeleitet, als unter der Aufsicht von Sādāt (aber auch einem Mann Ṣabrīs: General Muḥammad Fauzī) ein inoffizieller „Abnutzungskrieg“ an der Kanalzone begann. Wichtig für den internen Machtkampf mit ‘Alī Ṣabrī war vor allem der spätere Entwicklungs- und Verkehrsminister. Sādāt besaß gute Kontakte zum wirtschaftlichen Partner des in Ungnade gefallenen General ‘Abd al-Ḥakīm ‘Āmirs, dem Großindustriellen und Muslimbruder ‘Uṣmān Aḥmad ‘Uṣmān. Zusammen mit al-Nāširs Schwiegersohn, Aṣraf Marwān, sollte über ‘Uṣmāns Wirtschaftskraft nicht nur die Kanal-Zone für den kommenden Krieg gegen Israel militärisch ausgebaut werden, und eine eigene, von den Sowjets unabhängige Waffenindustrie entstehen, sondern auch über seine Kontakte zur Bruderschaft die entsprechende Propagandisten für den Krieg der Armee bereitgestellt werden⁵⁴⁷. Der

544 Arabisch Sozialistische Union, Diskussion zur Sitzung des Allgemeinen Nationalkongresses der Arabisch Sozialistischen Union, vom 14.09.1968, auf: http://nasser.bibalex.org/Data/GR09_1/Speeches/1968/680914_monaqashat.htm; al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, Rede Präsident Ġamāl ‘Abd al-Nāširs zum 17. Jahrestag der Revolution bei der Eröffnung der dritten Tagung der Nationalen Konferenz, vom 23.07.1969, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1261>. Auch in seiner 1972 erschienen Autobiographie betonte al-Nāšir die „solide Basis“: al-Nāšir, Ġamāl ‘Abd, عبد الفكر والطريق [‘Abd al-Nāšir. Das Denken und der Weg], Kairo 1972, 285.

545 Arabisch Sozialistische Union, Erste Sitzung des Zentral-Komitees der Arabisch Sozialistischen Union, vom 03.10.1968, auf: <http://nasser.bibalex.org/Data/Docs/Sessions/v1/Galsa1.htm>; Sālim, Aḥmad Mūsā, الإسلام والقضايا المعاصرة [der Islam und unsere modernen Fragen], Kairo 1970, 148.

546 Die Zeitschrift „al-talī‘a“ (arab. „الطلیعة“) bildete das Sprachrohr der „Vorhut-Organisation“ (arab. „التنظيم“). Zwei Beispiele für das Vorkommen von arab. „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) nach dem Tod al-Nāširs in „al-talī‘a“: al-talī‘a 7/ 1-6, 1971, 305, 817; al-talī‘a 7/ 7-12, 1971, 110, 179, 703; Maṣṣūr, Sāmī, انتكاسة الثورة في العالم الثالث [Rückschlag in der Dritten-Welt-Revolution], Beirut 1972, 90f.

547 al-Sadat, Anwar, Speeches by President Anwar el Sadat, Bd. 5/ 1, Kairo 1972, 109, 112, 135-140, 315; Kandil,

Instrumentalisierung der linken und muslimisch geprägten „Jugend“ über die sozialistische Vorhut-Organisation begegnete Sādāt folglich über das Bündnis mit der Bruderschaft. Deshalb ließ al-Nāṣir, dessen Schwiegersohn schließlich Teil des Sādāt-Machtzentrums war, bereits im April 1968 als Maßnahme gegen ‘Alī Ṣabrī viele gefangene Muslimbrüder frei. Gegen die islamisch geprägte Rhetorik der sozialistischen Vorhut-Organisation von der Schaffung einer „soliden Basis“ im Sinne einer inoffiziellen Miliz und eines inoffiziellen Guerilla-Krieges gegen Israel propagierte die Bruderschaft einen offiziellen Ġihād der Armee.

Die Universitäten als Objekt ihrer Mission betraten die Muslimbrüder erst vorsichtig und indirekt über die Herausgabe von Wandzeitungen (z.B. arab. „الإيمان“, DMG „al-aiman“, dt. „Der Glaube“) im Namen des al-Azhar-Šaiḥ Ṣaiḥ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd⁵⁴⁸. Sie stießen auf ein breites Interesse vor allem an der medizinischen Fakultät in Kairo, denn dort kannten bereits viele Medizin-Studenten die im März 1968 entlassenen Mitglieder der Bruderschaft, von denen einige direkt vom Gefängnis ins Krankenhaus eingeliefert worden waren. Laut einer Quelle bewunderten die jungen Medizinstudenten die Standhaftigkeit und Überzeugung ihrer Patienten aus der Bruderschaft und verachteten zugleich den Folter-Staat, der ihnen die Verletzungen zugefügt hatte. Anschließend, nachdem diese Wandzeitung Anlass für starke Diskussionen in der Studentenschaft gesorgt hatte, ging die Bruderschaft einen Schritt weiter. Sie schickten an der al-Azhar ausgebildete Prediger wie Muḥammad al-Ġazālī, einem renommierten Gelehrten und Palästina-Veteran von 1948, Šaiḥ Ḥāfiẓ Salāma, ebenfalls ein renommierter Gelehrter und Palästina-Verteran von 1948, und Muṣṭafā Mashḥūr, der zwischen 1996 und 2001 ins höchste Amt der Bruderschaft zum Generalbeobachter gewählt wurde, an die Universitäten. Ein Medizin-Professor an der Universität Kairo, der „geistige Vater [الاب الروحي] [...] der islamischen Bewegung“ ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Faḍl, vermittelte den Kontakt zwischen den Predigern und den jungen Studenten⁵⁴⁹. Um was es den Predigern ging, war klar. Wie bereits in der politisch günstigen Phase zwischen 1962 und 1965 und dann nochmals 1966, innerhalb deren al-Nāṣir außenpolitisch über die al-Azhar-Gelehrten seinen konfrontativen Kurs gegen Saudi-Arabien und Syrien zu legitimieren suchte, schwärmten sie von den Vorzügen des Ġihād gegen Israel (indirekt: gegen ‘Alī Ṣabrī)⁵⁵⁰. Nachdem er die „solide Basis“ Ägyptens, die „arabisch-sowjetische Freundschaft“ hinter sich gelassen hatte, förderte Anwar al-Sādāt nicht nur in seinen eigenen Reden Anfang der 70er Jahre den Gedanken des Ġihād, sondern er ließ im Vorfeld des Oktoberkrieges 1973 Azharis in die Ausbildungslager und 1973 direkt an die Front schicken (berühmt wurde als Front-Prediger vor allem Ḥāfiẓ Salāma), um die Soldaten mit Hilfe der islamischen Rhetorik vom Ġihād im Sinne Ibn Taimīyas für den

H., Soldiers, Spies and Statesmen. Egypt's Road to Revolt, London/ NY 2012, 166f.; Löwenthal, R., Model or Ally? The Communist Powers and the Developing Countries, Oxford/ NY, 1977, 134f.; Perlmutter, A., Egypt. The Praetorian State, New Brunswick/ New Jersey 1974, 188ff.; Waterbury 1983, 256, 329.

548al-Sattār, al-Sa‘īd ‘Abd 2009, Kap. 6. 37 [نشاط ديني بالكلية]. Die Wandzeitung an Schulen und Universitäten gehörte zur globalen „Morphologie der Sixties“: Eßbach, W., Kulturtheorie in Deutschland und Frankreich seit 1968. Vorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im WS 2009/ 10, Vorlesung 22: „Wandzeitung“, auf: <https://podcasts.uni-freiburg.de/geschichte-gesellschaft/gesellschaft/kulturtheorie-in-deutschland-und-frankreich-seit-1968-theorie-iii-winter-2009-2010/33979539>.

549al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2009, 29f., 39f; ‘Iryān, ‘Iṣām 2014.

550al-Ġazālī, Muḥammad, حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة [Die Menschenrechte, die Lehren des Islam und die Erklärung der Vereinten Nationen], Kairo 1963, 17, 156, 180, 268; al-Ġazālī, Muḥammad, الإسلام والطاقات المحتملة [Der Islam und mögliche Energien], Kairo 1964, 52ff., 140; al-Ġazālī, Muḥammad, ظلام من الغرب [Die Dunkelheit des Westens], Kairo 1965, 79, 113, 132; al-Ġazālī, Muḥammad, في موكب الدعوة [Über die Prozession der da‘wa] Kairo 1965, 11ff., 28, 84-86, 109ff., 142, 196f., 213-216, 267ff., 283, 290, 304; al-Ġazālī, Muḥammad, عقيدة المسلم [Glaube des Muslim], Kairo 1965, 15, 133, 193; al-Ġazālī, Muḥammad, مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة [Mit Gott. Studien zu den Predigern und den Predigten], Kairo 1965, 25, 163f., 171, 175, 206, 234, 266, 277, 404, 478, 517, 523; al-Ġazālī, Muḥammad, هذا الدين [Diese Religion], Kairo 1966, 50, 95, 131, 172, 183, 207, 230, 246; al-Ġazālī, Muḥammad, بحث في الخلق والسلوك والتصوف [Der emotionale Aspekt des Islam. Die Suche in Sitten, Verhalten und Mystik], Kairo 1977, 9-11, 82f., 93ff., 134-144, 169-171, 226, 230, 307.

Kampf zu motivieren⁵⁵¹. Über das Ergebnis dieser religiösen Unterweisungen berichtete ein frühes Mitglied der Freien Offiziere in seinen Memoiren. Demnach hatte dieser Unterricht einen „entscheidenden Einfluss bei der Steigerung der Effizienz der Streitkräfte“, indem die „Liebe zum Martyrium“ sowie der „Geist des Ġihād“ erzeugt wurde⁵⁵². Die offensive Förderung des Ġihād warf ein fragwürdiges Licht auf den Friedensnobelpreisträger von 1978. Auch in den Gefängnissen tauchte die Bruderschaftsführung auf. Nicht um gegen Saiyid Quṭb's Schwärmerieen vom Ġihād gegen die „Unwissenheit“ in seinem kurzen Traktat „Wegzeichen“ vorzugehen, wie so häufig in der Forschungsliteratur zu lesen ist, sondern gemäß dem Generalbeobachter der jordanischen Bruderschaft, Aḥmad ‘Abd al-Mağīd, war der dritte Band von Quṭb's „Koran-Kommentar“, in dem von der pädagogischen Arbeit an einer „soliden Basis“ die Rede war, heiß umstritten⁵⁵³. Vor allem die Mitglieder der „Organisation 1965“ wie der junge Šukrī Muṣṭafā, die wahrscheinlich der sozialistischen Vorhut-Organisation ‘Alī Šabrīs nahe standen, mussten auf Linie gebracht werden. Der Streit drehte sich um drei zentrale Fragen. Erstens, die Gruppe um Šukrī Muṣṭafā war im Sinne ‘Alī Šabrīs damit beschäftigt, auf dem Lande in der Nähe der Kanalzone eine „solide Basis“, sprich eine Partei-Miliz auszubilden⁵⁵⁴. Alle, die sich nicht ihrer „soliden Basis“ anschlossen, waren demnach „Ungläubige“ in der „Ġāhilīya“, selbst wenn sie sich zum Islam bekannten. Vor allem der Bündnispartner Sādāt, die Bruderschaft und die al-Azhar-Gelehrten, waren in den Augen Šukrī Muṣṭafā's „Ungläubige“, weshalb dieser sich weigerte, hinter Ḥasan al-Huḍaybī in der Moschee zu beten. Auch wenn die Gruppe um Muṣṭafā nicht so weit ging, die Bruderschaft und alle Ägypter zu „ex-kommunizieren“ (arab. „takfīr“), wie in einer staatlich organisierten Medienkampagne gegen die Gruppe behauptet wurde, musste die Bruderschaft reagieren⁵⁵⁵. Im Namen al-Huḍaybī's veröffentlichten die Azharis und die Bruderschaft einen Text, dessen Kern die These bildete, „Basis“ des islamischen Glaubens war die Aussprache des Glaubensbekenntnisses. Jeder, der dieses Bekenntnis formulierte, war als Muslim zu betrachten. Die bekennenden Muslime außerhalb der „soliden Basis“ waren folglich keine „Ungläubigen“⁵⁵⁶.

Zweitens, zwar war auch im „Schatten des Koran“ von einem Ġihād die Rede, dieser war jedoch erst nach einer dreizehnjährigen Arbeit an der „soliden Basis“ geplant. Laut den Rechnungen (seit der Verkündung des Beginns der Arbeit an einer „soliden Basis“ von Seiten

551Israeli, Raphael, *The Public Diary of President Sadat*, Bd. 1: *The Road to War* (October 1970-October 1973), Leiden 1978, 162. 1971 erschienen in Kairo mehrere Bände zu Anwar al-Sādāt's Reden, in denen der Begriff des Ġihād häufig auftauchte: al-Sādāt, Anwar, *كتاب الرئيس أنور السادات* [das Buch des Präsidenten Anwar al-Sādāt], Kairo 1971, Bde. 6, 7, 9, 16 und 17. Ein Beispiel für das Vorkommen von arab. „ġihād“ in Bd. 6, 87f., 91, 167. Anfang der 70er Jahre erschienen deshalb wohl auch einige Schriften Ibn Taimīyas in Kairo, in denen der Ġihād eine große Rolle spielte: Ibn Taimīya, Aḥmad Ibn ‘Abd, *تفسير سورة النور* [Interpretation der Sure al-Nur], Kairo 1972, 37, 58ff., 88.

552Ḥammūdah, Ḥusain 1985, Kap. 14.3 [1973 *دور علماء الأزهر في حرب*].

553‘Abd al-Mağīd, Aḥmad 2005, Kap. 2 [شهادات إنصاف وتقدير], Kap. 4 [كلمة أخيرة حول سيد قطب]. Die Forschung dagegen betonte die Bedeutung von Quṭb's „Wegzeichen“ für den Gefängnisstreit: Zollner, B., *Prison Talk. The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 1971*, *International Journal of Middle East Studies* 39, 2007, 411-433.

554Muḥarrām, Riyād Ḥasan, *الجماعات السلفية الجهادية والفقهاء من التكفير* [Salafiyya Ġihād-Gruppen und ihre Rechtsprechung des takfīr], Teil 2: 1977 *جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)*, in: al-Shirazi [موقع الإمام الشيرازي], vom 14.08.2011, auf: <http://www.alshirazi.com/world/article/2011/799.htm>. Deshalb behauptete auch Rašīd eine enge intellektuelle Nähe des späteren zentralen Vertreters der Schule der „soliden Basis“ Muḥammad Quṭb zu Šukrī Muṣṭafā: Rašīd, ‘Abdallāh, *سيد مدينة الحاكمية. أوراق محمد قطب* [Meister der Gemeinderegierung. Die Muḥammad Quṭb-Papiere], in: al-Aawsat, vom 19.05.2014, auf: <http://aawsat.com/home/article/99311>.

555Khatab, S., *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London/ NY 2006, 178-194. Bruderschaftstreue Azharis wie ‘Abdallāh ‘Azzām versuchten Anfang der 70er Jahre Šukrī Muṣṭafā in Gesprächen auf Linie zu bringen: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 38f.

556al-Huḍaybī, Ḥasan, *دعاة لا قضاة* [Prediger, nicht Richter], Kairo 1977, Kap. 4.1.6 [إله لا إله] *حكم الناطق بالشهادتي. شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله*, auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=دعاة لا قضاة>; Zollner, B.H.E., *The Muslim Brotherhood. Hassan al-Hudaybi and Ideology*, London/ NY 2009, 64-145.

Quṭṭb im Jahre 1964) war der Übergang zum Ġihād erst um 1978 vorgesehen⁵⁵⁷. Zur Führung des Ġihād waren laut der „Jugend“ nur die zuvor ausgebildete „solide Basis“, sprich die Partei-Miliz ‘Alī Ṣabrī, berechtigt. Dagegen bestand ganz im Sinne von Sādāt’s Machtzentrum in der Armee eine „Pflicht“ aller Muslime (nicht der „soliden Basis“) zu jeder Zeit (nicht erst nach einer langen Vorbereitungsphase), einen Ġihād anzustreben, den allerdings die Armee im Namen der Muslime führen sollte⁵⁵⁸. Während die Anhänger der „soliden Basis“ den Ġihād aufschoben, bis ein entsprechend großer Anhang geschaffen war, drängte Sādāt dagegen bereits früher auf den Ġihād, um seinen Gegnern (vor allem ‘Alī Ṣabrī) den Wind aus den Segeln zu nehmen. Das Argument gegen die eindeutige Trennung der Mekka- (solide Basis) und der Madīna-Phase (Ġihād) lautete, dass die Schaffung einer „soliden Basis“ und die Führung eines Ġihād gemäß dem Vorbild des Propheten zugleich erfolgen konnten⁵⁵⁹. Insofern verwendete die Bruderschaft auch nicht den Begriff der „soliden Basis“ (arab. „قاعدة صلبة“), sondern sie betonten die „rechtliche Basis“⁵⁶⁰.

Die Begrifflichkeiten der „soliden Basis“ und des „Ġihād“ wurden Ende der 60er Jahre folglich zum Politikum im Machtkampf zwischen ‘Alī Ṣabrī und Anwar al-Sādāt um das Erbe al-Nāṣirs. Mit den Worten des einflussreichen Ṣaiḥ Rifā‘a Surūr, einem renommierten „Anṣār-al-Sunna“-Gelehrten aus Alexandrien, dessen Bücher vor allem in Oberägypten besonders von den „islamischen Gruppen“ unter Karam Zuhdī gelesen wurden und der bereits Ende der 60er Jahre in engem Kontakt mit Yaḥyā Hāšim stand⁵⁶¹: „Das Grundgerüst für die Durchsetzung dieser Bewegung ist das Wort [die argumentative Überzeugung] und [zugleich] die Anwendung von Gewalt [...]. Jede Person, die diese [letzte] Methode [der Gewalt zur Errichtung eines islamischen Staates] sich nicht zu eigen macht, stellt sich außerhalb der politischen Entschlossenheit der Bewegung. Es ist jedoch bekannt, dass über das Ungleichgewicht in der Beziehung zwischen der Bewegung [zweite Madīna-Phase] und dem Denken [erste Mekka-Phase] eine Gefahr besteht, so dass ein großer Streit auf der Ebene der Bewegung einen Zusammenbruch der Gruppe in diesem Phasenzustand verursacht. Die wichtigste Frage der dialektischen Beziehung zwischen dem Denken [Mekka-Phase] und der Bewegung [Madīna-Phase] ist [deshalb]: Das Ende der zivilen und mekkanischen Phase und die genaue Interpretation dieser [dialektischen] Beziehung“⁵⁶². Kurz, es war nicht klar, wie die „solide Basis“ (Mekka-Phase) und der Ġihād (Madīna-Phase) dialektisch exakt zusammenhängen und wie genau der Übergang aussah. Ließen sich beide Phasen voneinander überhaupt trennen,

557Die Dreizehn-Jahres-Phase des Aufbaus einer „soliden Basis“ seit 1965 gemäß den Erinnerungen Zaynab al-Gazālī: al-Gazālī, Zaynab أيام من حياتي [Tage meines Lebens], Beirut 1978, Kap. 4.5 [الاتصال بالإمام الشهيد سيد] [أيام من حياتي], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=أيام من حياتي>.

558Die Bruderschaft veröffentlichte Anfang der 70er Jahre dazu eine Reihe von Büchern, in denen „die Pflicht des Ġihād“ (arab. „فريضة الجهاد“) betont wurde. Hier einige Beispiele: ‘Āshūr, Aḥmad ‘Īsā, الفقه المبسر في المعاملات, ‘Āshūr, Aḥmad ‘Īsā, الحرب والسلام في شرعة الإسلام [Der Krieg und der Friede in der Šarī‘a des Islam], Beirut 1973, 93, 104, 137, 147. ‘Āshūr’s rechtliches Verständnis des Ġihād Anfang der 70er Jahre: Mallat, C., Islam and the Constitutional Order, in: Rosenfeld, M./ Sajó, A. (Hg.), The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Oxford 2002, 1287-1303, hier: 1291.

559al-Bahnasāwī, Sālim ‘Alī, المعاصر الإسلامي الفكري حول الفكر [falsche Vorstellungen über das zeitgenössische islamische Denken], Kairo 1989, Kap. 2.4 [سلطة جهاد الكفار والعصاة], Kap. 6.1-6.4 [حول اعتزال], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر>.

560al-Huḍaybī, Hasan 1977, Kap. 8 [الجهل والخطأ في العقيدة]: arab. „القاعدة الأصولية“ (dt. „die fundamentale Basis“), Kap. 11.2 [التحكيم]: arab. „كقاعدة شرعية“, arab. „حكم القاعدة“ (dt. „Basis des Rechts“), Kap. 14 [تساؤلات حول موضوع]: arab. „وتلك قاعدة عامة أما تطبيقها على الأفراد“, arab. „القاعدة الشرعية“, [البحث].

561Mūrū, Muḥammad 1990, 46ff., 260-285; Hāšim, Ṣalāh, [Zeugnisse zur Entstehung der islamischen Gruppe in Ägypten], o.D., auf: www.murajaat.com/trajuaat_akra_data/14.DOC; al-‘Āl, ‘Alī ‘Abd, [Rifā‘ī Surūr. Vom Ġihād zur Theorie], in: Arab Times Blog, o.D., auf: http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?ArticleID=13254. Besonders in seinem Buch von 1969 diskutierte Rifā‘ī Surūr diesen problematischen Beziehung zwischen der Mekka- und der Madīna-Phase: Surūr, Rifā‘ī, عندما ترعى الذئب الغنم [Wenn die Schafe Wölfe grasen], Kairo 1969, 3f., 61.

562Surūr, Rifā‘ī, [Darstellung der politisch-islamischen Bewegung], Kairo 1995 [ND 2012], 39f.

oder gab es in einer Art Synthese, eine Mischung aus beiden Phasen? Während das Machtzentrum Sādāts sowie die Bruderschaftsführung eine Annäherung propagierten, plädierte 'Alī Ṣabrīs Truppe für eine Trennung. Erst wenn die Parteimiliz breit genug aufgestellt war, konnte der Ğihād beginnen.

Ein weiteres, drittes Problem ergab sich mit dem Verständnis des „Ğihād“ in Quṭb's Kommentar zur neunten Sure des Koran. Die deutliche Verknüpfung mit der arabischen Halbinsel kam 'Alī Ṣabrīs anti-saudischer Ausrichtung entgegen. Das entsprach der anti-saudischen Einstellung al-Huḍaybīs und Quṭb's aus dem Jahr 1953. Die Verhältnisse hatten sich jedoch gemäß den Muslimbrüdern in den 60er Jahren verändert. Schon in den „Wegzeichen“ interpretierte Quṭb deshalb nicht mehr Einwohner der arabischen Halbinsel als „unwissend“, sondern in der „Ğāhiliya“ lebten die zwei großen imperialistischen Blöcke im Westen (USA) und im Osten (Sowjetunion). Während man folglich gegenüber den muslimischen Brüdern auf der arabischen Halbinsel mit „Belehrung“ (arab. „da'wa“) und nicht mit der Entlarvung eines falschen Glaubens („Wahhabismus“) sowie einem darauf aufbauenden Ğihād begegnen sollte, war es jedoch die „Pflicht“ der Muslime, sich im Kampf gegen die „ungläubigen Kreuzfahrer“ mit einem Ğihād zu verteidigen⁵⁶³. Der Traktat „Wegzeichen“ von Quṭb wurde folglich auch von der Bruderschaftsführung um al-Huḍaybī nicht abgelehnt, sondern befürwortet.

9) „Eine Botschaft des Glaubens“: Ṣāliḥ Sarīyahs „militärisch-technischer Anschlag“ (1973-75)

Genau in dieser entscheidenden Phase vor dem Oktoberkrieg, in der an der al-Azhar die Ğihād-Glocken laut läuteten und von einer „soliden Basis“ höchstens im Sinne des Endes dieser Phase die Rede war, promovierte hier nicht nur 'Abdallāh 'Azzām, sondern auch 'Umar 'Abd al-Raḥmān. Die Doktorarbeit al-Raḥmāns erscheint nun im Gegensatz zu unserer Besprechung im vorigen Teil in einem neuen Licht. Demnach agierte al-Raḥmān nicht gegen den Staat, sondern ganz im Gegenteil. Er schwamm vielmehr mit dem Strom der offiziellen Lehre an der al-Azhar, deren Kern die potentielle Gleichzeitigkeit von einer pädagogischen Arbeit an der „soliden Basis“ und dem „Ğihād“ bildete. Aber nicht nur das. In der politischen Interpretation des Ğihād bei al-Raḥmān, die sich deutlicher gegen den Sozialismus und die Sowjetunion richteten als gegen den Westen, spiegelte sich doch die Wende Sādāts von 1972 wider, als dieser seine sowjetischen „Berater“ nach Hause schickte, um gemäß einem bestärkenden Hinweis des US-Secretary of State, Henry Kissinger, nach einem Krieg gegen Israel den Wechsel ins westliche Lager vorzubereiten⁵⁶⁴. Bei so viel Übereinstimmungen der angeblich staatskritischen islamischen Gelehrten stellt sich die Frage, wie es zum Bruch kam. Schließlich wurde Sādāt doch Anfang der 80er Jahre von einer „Ğihād-Organisation“ unter der Führung 'Umar 'Abd al-Raḥmāns umgebracht.

Nach dem Oktoberkrieg begannen sich Risse in der Beziehung zwischen Sādāt und seiner islamischen Gefolgschaft zu offenbaren. Sādāt wollte plötzlich nichts mehr von einem Ğihād oder einer „Pflicht zum Ğihād“ wissen⁵⁶⁵. Das neue Bündnis mit dem Westen und Ende der

563Quṭb, Saiyid 1964, 113.

564Stein, K.W., Heroic Diplomacy. Sadat, Kissinger, Carter, Begin and the Quest for Arab-Israeli Peace, NY/London 1999, 67. Über den Schwiegersohn al-Nāṣirs, Aṣraf Marwān, ließ Sādāt den Mossad vom bevorstehenden Angriff wissen, damit sich der Krieg nicht zum Desaster für Israel entwickelte. Mit einer solchen Katastrophe hätte sich Sādāt schließlich das von ihm durch den Krieg angestrebte Überwechseln ins westliche Lager verbaut: Kahana, E., Ashraf Marwan. Israel's Most Valuable Spy. How the Mossad Recruited Nasser's Own Son-in-Law, NY 2010, 80ff.

565Der in Ägypten populäre „Tafsīr“ von Marāghī, der die Formel von der „Pflicht zum Ğihād“ enthielt und deshalb in der außenpolitischen Konfrontationsphase al-Nāṣirs zwischen 1962 und 1966 zwei Auflagen in Kairo erfuhr, war nach dem Oktoberkrieg nicht mehr erwünscht und musste deshalb im liberalen Beirut erscheinen: Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, تفسير المراغي [Die Auslegung des Korans nach Marāghī], Beirut 1974, Bde. 4-6, 36, 261; Bde. 10-12, 183.

70er Jahre auch mit Israel sollte nicht angefeindet werden, sondern gemäß seinem neuen Außenminister, Buṭrus Buṭrus Ġālī, eine „solide Basis“ der außenpolitischen Beziehungen Ägyptens in seiner Ausrichtung gegen die Sowjetunion darstellen⁵⁶⁶. Die Probleme islamisch orientierter Intellektueller mit Sādāts „solider Basis“ bestanden auf zwei Ebenen. Erstens, Sādāt bezeichnete damit ein Bündnis mit dem vormaligen Feind des Ġihād, Israel, und zweitens, die Ablösung der Phase des Ġihād durch die „solide Basis“ war eigentlich in den islamisch legitimierten Strategien nicht vorgesehen. Obwohl ein Bündnis mit den Juden über das Verständnis von Quṭbs Begrifflichkeit der „soliden Basis“ abgedeckt war, und ebenso über das Vorbild des Propheten, schließlich schloss auch Muḥammad ein taktisches Bündnis in Madīna mit den dort ansässigen Juden ab, war der Streit vor allem in den „islamischen Gruppen“ an den Universitäten vorprogrammiert⁵⁶⁷. Als bekannt wurde, dass Sādāt die vorrückende ägyptische Armee im Oktoberkrieg bewusst zurückgerufen hatte, folglich eine „solide Basis“ mit den Juden nicht wie beim Propheten zum Zweck der Fortsetzung des Ġihād beschloss, sondern vielmehr zur Beendigung des Ġihād, begann sich Ernüchterung in der Bevölkerung nach dem Siegesrausch breit zu machen: „Der Verlust des Traums nach dem Sieg im Oktober und dem Beginn einer neuen Ära [...], in der Repression und Unterdrückung wie im bisherigen System überlebten, führte zu einer tiefen Reaktion in der Gesellschaft“⁵⁶⁸. Auch bei seinem ideologischen Bündnispartner, dem „islamischen Erwachen“, wendeten sich die Meinungen immer deutlicher gegen Sādāt. Greifen wir zur Betrachtung dieser Wendung exemplarisch nochmals den ehemaligen Gebetskreis al-Zawāhirīs heraus⁵⁶⁹. Ein Mitglied der Gruppe, ‘Alawī Muṣṭafā, veröffentlichte eine nicht mehr erhaltene Broschüre, in der er einiges zu den Voraussetzungen der Aufnahme neuer Mitglieder schrieb und in diesem Zuge die gefallenen Mitglieder der Gruppe im Oktoberkrieg zu Märtyrern erklärte⁵⁷⁰. Dagegen

566Buṭrus Ġālī, Buṭrus, المعدل في العلوم السياسية [Einführung in die Politikwissenschaft], Kairo 1974, 138f., 530f.; Buṭrus Ġālī, Buṭrus, 1990-1983 السياسة الخارجية المصرية. [Die ägyptische Außenpolitik, 1983-1990], Kairo 1991, 151, 309. Bereits seit 1971 hatte er den Begriff in diesem außenpolitischen Sinne als Professor für Internationale Beziehungen an der Universität Kairo stark gemacht: Buṭrus Ġālī, Buṭrus, السياسة الدولية [Internationale Politik] 7/23-26, 1971, 701; Buṭrus Ġālī, Buṭrus, السياسة الدولية [Internationale Politik] 8/ 27-30, 1972, 329; Buṭrus Ġālī, Buṭrus, السياسة الدولية [Internationale Politik] 11/ 39-42, 1975, 662. Ebenso Sādāt: al-Sādāt, Anwar, مجموعة 1978 خطب وأحاديث الرئيس محمد أنور السادات في الفترة من يوليو إلى سبتمبر [Reden und Sprüche von Präsident Muḥammad Anwar al-Sādāt, in der Zeit von Juli bis Dezember 1978], Kairo 1979, 140, 241; October Weekly [أكتوبر], Bd. 4, 1979, 79.

567Tu‘aymah, Šābir ‘Abd al-Raḥmān, الإسلام ومشكلات السياسة [Der Islam und die Probleme der Politik], Beirut 1974, 397; Ġammāl, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im, التفسير الفريد للقرآن المجيد [Die einzigartige Interpretation des glorreichen Koran], Bd. 1, Kairo 1973, 366ff.; al-Bahnasāwī, Sālīm ‘Alī 1989, Kap. 4.5 [خضوع غير المسلمين للشريعة].

568Dirāz, ‘Išām, العائدون من أفغانستان [Rückkehrer aus Afghanistan], Kairo 1993, Kap. 9.1.1 [حالة الإحباط العام], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=العائدون من أفغانستان>.

569Der Oktoberkrieg spielte interessanterweise in der zweiten Auflage von Zawāhirīs „Ritter unter dem Prophetenbanner“ eine große Rolle. Das hing mit einer positiven Neueinschätzung der Präsidentschaft Sādāts aufgrund des Oktoberkrieges von Seiten einiger zentraler Mitglieder der „Organisation des Ġihād“ (Interview mit Ṭāriq al-Zumar, in: al-Arabiyyah Television, vom 20.03.2011) oder der „islamischen Gruppe“ (Ibrāhīm, Najah, لماذا الحركة الإسلامية لا يستفيد من حرب أكتوبر [Warum hat die islamische Bewegung nicht vom Oktoberkrieg profitiert], in: al-Ġamā‘a al-Islāmiyya, vom 05.10.2010, auf: http://www.egyig.com/Public/articles/fromhistory/8/86281812.shtml&usg=ALkJrhiYbQb3mLxJzl6TYhmfoS_YOuLsNPg [Seite nicht mehr aktiv]) kurz vor dem arabischen Frühling zusammen. Zawāhirī führte dagegen (die auch islamisch legitimierte) Kritik von einem der Generäle Sādāts, Mohamed Abdel Ghani El-Gamasy (El-Gamasy, Mohamed Abdel Ghani, The October War. Memoirs of Field Marshal El-Gamasy of Egypt, Cairo 1993, 266f., 405f.), gegen Sādāts Entscheidung (und diejenige General Saad El-Shazyly: El-Shazyly, General Saad, The Crossing of Suez. The October War 1973, London 1980, 9ff.) an, die Offensive nach Überschreitung der Bar-Levi-Linie abzubrechen: al-Zawāhirī, Aiman, الطبعة الثانية. فرسان تحت راية النبي. [Ritter unter dem Prophetenbanner. Zweite Auflage] o.O. 2010, 20ff. Die Schriften Aiman al-Zawāhirīs neben einer kurzen Biographie in der digitalen Bibliothek al-Maqdisīs, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_874.html.

570Aḥmad, Rif‘at Saiyid 1987, Kap. 2.2.5 [منهج التعامل مع الوثائق]: Die Broschüre wurde privat weitergegeben. Aḥmad, der mehrere Broschüren der Ġihād-Gruppen von Ismā‘īl Ṭanṭāwī 1973, der besagten Broschüre von Muṣṭafā ‘Alawī und einer von Yaḥyā Hāšim von 1975 gesichtet hat, berichtet, dass diese Broschüren „keine neuen Dimensionen zu den großen Ideen“ von Šukrī Muṣṭafā, Šāliḥ Sarīyah, Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraḡ

verwarnten sich einige Führungsfiguren der Gruppe, denn die Soldaten hätten unter der Fahne eines „Ungläubigen“, Sādāt, gekämpft. Der „Emir“ der Gruppe, Ismā‘īl Ṭanṭawī, suchte nach einem Kompromiss. Demgemäß konnte ‘Alawī Muṣṭafā nicht ohne islamisches Rechtsgutachten irgendjemanden zum Märtyrer erklären, weshalb man die Streitfrage besser vertagen sollte.

Doch wer genau posaunte eigentlich die Behauptungen über den „Unglauben“ (arab. „kufir“) Sādāts in die Welt hinaus, die in der Bruderschaft und auch in der Gruppe al-Zawāhirīs diskutiert wurden? Einen bekanntlich „gläubigen“ Muslim wie Sādāt als „Ungläubigen“ zu bezeichnen, war schließlich ein gewagter Schritt. Die Verteilung des Prädikats „ungläubig“ sah ganz nach der Gruppe um Šukrī Muṣṭafā und damit möglicherweise nach der sozialistischen Vorhut-Organisation aus, die Anfang der 70er Jahre großzügig damit umging. Doch die Diskussionen gingen einen Schritt über die bloße Deklaration des „Unglaubens“ hinaus. Einige wenige verstaubte und nahezu vergessene Texte Ibn Taimīyas tauchten in den Diskussionen auf, nicht nur als Grundlage um Sādāt als „Ungläubigen“ zu definieren, sondern daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, ihn sogar aus der Gemeinschaft der Muslime zu „exkommunizieren“ (arab. „takfīr“). Diese völlig ungewöhnlichen Töne waren nahezu ohne Beispiel in der gesamten sunnitischen Tradition, die sehr darauf bedacht war, im Notfall auch einem ungläubigen Herrscher zu folgen, um das „Chaos“ und den „Bürgerkrieg“ (arab. „فتنة“, „fitna“) unter Muslimen zu vermeiden⁵⁷¹. Selbst die Texte Ibn Taimīyas waren nicht eindeutig. Es war deshalb auch kein traditionsbewusster Azhari, der trotz der dort herrschenden Unzufriedenheit über den Verlauf des Oktoberkrieges einen solchen Schritt wagte. Viel zu gut hätte ein solcher die Fallstricke einer dermaßen gewagten Auslegung der Schriften Ibn Taimīyas gekannt. Auch die „islamischen Gruppen“ an den Universitäten oder die Gruppe um Šukrī Muṣṭafā waren nicht die „Väter des Gedankens“. Die Thesen stammten aus der Feder einer äußerst mysteriösen und unglaublich spannenden Figur.

Die Hauptargumente für eine gewaltsame Beseitigung des Herrschers gingen auf Šāliḥ Sarīyah zurück. Ähnlich wie Carlos der Schakal verbreitete Šāliḥ Sarīyah um sich eine schillernde, geheimnisvolle Aura. Ein Anhänger Sarīyahs, Ṭalāl al-Anṣārī, Sohn des ägyptischen Dichters ‘Abd al-Mun‘im al-Anṣārī, charakterisierte ihn als eine Kombination aus Charisma und einem überlegenen, analytischen Verstand, von dem sich auch Aiman al-Zawāhirī beeindrucken ließ⁵⁷². Sarīyah stammte aus Palästina, floh mit seiner Familie 1948 im Zuge des Palästina-Krieges in den Irak, wo er 1969 an der Fakultät für Bildungswissenschaften sein Diplom abschloss, um anschließend an der Ain-Shams Universität in Kairo seine Promotion über die „Arabische Erziehung in Israel“ zu beginnen⁵⁷³. Ab 1972 war er erster Sekretär in der Arabischen Liga für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Kairo. In Bagdad und Kairo arbeitete Sarīyah zudem als Dozent für Pädagogik. Sein intellektueller Hintergrund im Bereich der Pädagogik sowie seine beiden universitären Arbeiten legten eine Affinität zur pädagogisch-didaktischen Konzeption der „Bewusstseinsbildung“ nahe. Bekannt wurde Sarīyah jedoch weniger über seine Tätigkeiten im „pädagogischen Establishment“ zur Schaffung einer „soliden Basis“, sondern als politischer Aktivist. Das Ergebnis der politischen Bemühungen

und ‘Abbūd al-Zumar enthielten.

571al-Azmeh, A., *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*, London/ NY 1997, 77.

572al-Anṣārī, Ṭalāl, شهادة طلال الأنصاري : من النكسة إلى المشنقة : شهادة طلال الأنصاري [Unbekannte Seiten in der Zeitgeschichte der islamischen Bewegung], Kairo 2006, zitiert nach: Muḥarram, Riyād Hasan, الجماعات السلفية الجهادية والفتنة من التكفير [Salafīyya Ġihād-Gruppen und ihre Rechtssprechung des takfīr], Teil 1: [موقع الإمام الشيرازي] in: al-Shirazi, vom 06.08.2011, auf: <http://www.alshirazi.com/world/article/2011/762.htm>; al-Zawāhirī, Aiman 2001, 19.

573Sarīyah, Šāliḥ, تطوير التدريب الصناعي في العراق [Die Entwicklung der industriellen Ausbildung im Irak], Bagdad 1969; Sarīyah, Šāliḥ, تعليم العرب في إسرائيل [Die Erziehung der Araber in Israel], Beirut 1973. Die Biographie Šāliḥ Sarīyahs in der „Encyclopedia Palestina“: Enzyklopedia Palestina (Hg.), 1976-1936, صالح عبد الله سرية, in: الموسوعة الفلسطينية [Palästinensische Enzyklopädie], o.O. 1984ff., auf: <http://www.palestinapedia.net/سرية-عبد-الله-1976-1936>.

Šāliḥ Sarīyahs in Ägypten war der gescheiterte „militärisch-technische Anschlag“ von 1974. Mit Hilfe einiger Studenten plante er einen Militärputsch. Als Sarīyah während der Besprechung mit den vier „Fürsten“ der Gruppe zögerte, hätten beinahe Ṭalāl al-Anšārī und Karīm al-Ānādūl gegen ihren charismatischen Anführer selbst einen Putsch in der Verschwörertruppe durchgeführt und das Ruder in die Hand genommen. Trotz der Vorbehalte und Zweifel gegenüber den Plänen der Studenten war Sarīyah gezwungen, zuzustimmen⁵⁷⁴.

Am 18. April 1974 sollte es so weit sein. Sādāt traf sich an diesem Tag mit wichtigen Regierungsvertretern im Gebäude des Zentralkomitees der Sozialistischen Union, um sein Oktoberpapier mit den Richtlinien des neuen Regierungsprogramms nach dem Krieg von 1973 zu diskutieren. Ganz in der Nähe, am militärisch-technischen College, scheiterte eine Gruppe junger Menschen an den Wachen, die Waffen des Collegs zu erbeuten. Was geplant war, verriet Šāliḥ Sarīyah vor Gericht: Die Gruppe junger Studenten hatte vor, mit den Waffen zum Gebäude der Sozialistischen Union zu fahren, die Regierung zu verhaften und danach einen islamistischen Staat auszurufen⁵⁷⁵. Begonnen hatten die Vorbereitungen zu diesem missglückten Putsch von Seiten Sarīyahs bereits „Anfang 1971“⁵⁷⁶. Nachdem Sādāt im Februar eine Friedensinitiative gegenüber Israel verkündet hatte, suchte der am Krieg interessierte Palästinenser Sarīyah nach Verbündeten. Sein Vorbild war der Putsch von Muammar al-Gaddafi (arab. „معمر القذافي“, DMG „Mu‘ammar al-Qaddāfi“), zu dem er angeblich auch direkte Kontakte unterhielt⁵⁷⁷. Er stieß auf Interesse nicht nur bei den jugendlichen Anhängern der unzufriedenen Fraktion ‘Alī Šabrīs, die kurz vor der Verkündung der Friedensinitiative in einer Sitzung der Arabisch-Sozialistischen Union noch den Beginn der Konfrontation gegen Israel in der Kanalzone beschlossen hatten⁵⁷⁸, sowie bei den Mitgliedern der sozialistischen Vorhut-Organisation, bei den frei gelassenen Mitgliedern der „Organisation 1965“ sowie im Milieu der „Anšār al-Sunna“ in Alexandrien, sondern auch in der Bruderschaft.

Ein Beispiel für den Zusammenhang dieses komplexen Netzwerks war der bereits erwähnte Ṭalāl al-Anšārī aus Alexandrien, dem wichtigsten „Emir“ der Gruppe um Sarīyah. Die Beziehung zur Linken ergab sich über al-Anšārīs politischem Mentor an der Universität Alexandrien⁵⁷⁹. Der Anführer der Aufstände gegen Sādāt in Alexandrien 1968, ‘Āṭif al-Shāṭir,

574Muḥarram, Riyāḍ Ḥasan 2011, Teil 1, auf: <http://www.alshirazi.com/world/article/2011/762.htm>

575Auszüge aus den Gerichtsdokumenten wurden vom Anwalt der Gruppe veröffentlicht: Nūḥ, Muḥṭār u.a., ثلاثون عاما من الصراع في مصر [Dreißig Jahre Konflikt in Ägypten], Kairo 2008, 103ff. Einen Einblick in die angespannte Atmosphäre des Gerichtsverfahrens gegen Sarīyah und seine Gruppe erlauben einige kurze Filmaufnahmen eines Verhandlungstages: Sarīyah, Šāliḥ, Gerichtsverhandlung (1974) [Videoaufnahme], vom 15.11.2014, auf: www.youtube.com/watch?v=mfP4z0FyJEY. Das Statement Šāliḥ Sarīyahs vor Gericht als Tonaufnahme: Sarīyah, Šāliḥ, Verteidigungsrede vor Gericht (1974) [Tonbandaufnahme], vom 19.09.2011, auf: www.youtube.com/watch?v=dFcjVRXp2Og.

576Nūḥ, Muḥṭār 2008, 106; Mūrū, Muḥammad 1990, 21.

577Deeb, M.J./ Deeb, M., Libya Since the Revolution. Aspects of Social and Political Development, NY 1982, 131; Pasha, A.K., Libya in the Arab World. Qadhafi's Quest for Arab Unity, Aligarh 1988, 43; Linde, G., Zum sowjetisch-libyschen Verhältnis, Köln 1975, 3; Libyan News Agency, vom 04.09.1974, in: Cairo Press Review 5902, Kairo 1974, 13; Collin Legum, (Hg.), Africa Contemporary Record. Annual Survey and Documents, Bd. 7, London 1975, B-38, B-58; Sagiv, D., Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993, London 1995, 50. Gemäß dem Buch eines ägyptischen Journalisten von 1973 beruhen die Beziehungen zwischen Ägypten und Libyen gegen Israel auf einer „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“): al-‘Azīz, Rifā‘ī ‘Abd/ al-Wāhid, Ḥusain ‘Abd, الوعى العربي ووحدة مصر وليبيا [Das arabische Bewusstsein und die Einheit von Ägypten und Libyen], Kairo 1973, 171, 203. Nicht erstaunen dürfte deshalb auch, dass al-Gaddafi ein prominenter Vertreter der These einer strikten Trennung zwischen Ġihād und „solider Basis“ war: Qaddāfi, Mu‘ammar, سلطة الشعب: قرارات [Die Macht des Volkes: Entscheidungen des Basis-Volkskongresses], Tarabulus 1985, 31; Qaddāfi, Mu‘ammar, العمل القومي [nationale Aktion], Bd. 5, Tarabulus 1985, 23; Qaddāfi, Mu‘ammar, الاستعمار من منظور جماهيري [Kolonisation der öffentlichen Perspektive], Tarabulus 1988, 167.

578Ansari 1986, 159f.

579Die Biographie ‘Āṭif al-Shāṭir gemäß den Erinnerungen Riyāḍ Ḥasan Muḥarram, der einen Artikel aus Anlass der Kandidatur al-Shāṭirs für den Vorsitz des Parlaments in Ägypten nach dem „Arabischen Frühling“ verfasste: Muḥarram, Riyāḍ Ḥasan, عن "خيرت الشاطر" أتحدث [Sprechen wir über al-Shāṭir], vom 06.04.2012, auf: <http://www.copts-united.com/article.php?I=2145&A=56192>.

pflachte wohl gute Kontakte zum Gouverneur Alexandriens, dem späteren Geheimdienstchef und Mitglied der sozialistischen Vorhut-Organisation Aḥmad Kamāl. Kamāl setzte sich für al-Shāṭir ein, weshalb er nach einer kurzen Haft wieder entlassen wurde. Seit 1971 (nach seinem Militärdienst) spielte al-Shāṭir an der Universität Alexandrien in der Studentenschaft wieder eine große Rolle, jetzt unter dem wachsamen Auge des Gouverneurs ‘Īsā Shāhīn, der ähnlich wie Muḥammad ‘Uthmān Ismā‘īl in Asyūt im Sinne Sādāts für eine islamische Neu-Orientierung der linken Studenten sorgte⁵⁸⁰. Zwischen 1971 und 1974 trat das ehemalige Mitglied der sozialistischen Vorhut-Organisation al-Shāṭir der Bruderschaft bei. In genau dieser links-islamischen Übergangsphase al-Shāṭirs befand sich in dessen Anhang der Nachwuchs der politischen Studentenschaft an der Universität Alexandriens, darunter der bereits erwähnte Bura‘ī oder eben auch Ṭalāl al-Anṣārī. 1968 besuchte al-Anṣārī regelmäßig eine Moschee der „Anṣār al-Sunna“, wo er nicht nur die Schriften Muḥammad al-Ġazālīs und Rifā‘ī Surūrs (einem Vertreter der „soliden Basis“) las, sondern auch persönliche Bekanntschaft mit dem zukünftigen starken Mann der „Organisation des Ġihād“, ‘Abbūd al-Zumar, machte⁵⁸¹. Entscheidend war jedoch der Einfluss des Bruders von ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl, dem Führer der „Organisation 1965“, namens ‘Alī Abdu Ismā‘īl, der kurz nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis im Umfeld der „Anṣār al-Sunna“ in Alexandrien zu predigen begann. Die traditionell engen Kontakte der Führung der „Organisation 1965“ zu Zaynab al-Ġazālī ermöglichten die Zusammenführung dieser Gruppe um Ismā‘īl mit Šālīḥ Sarīyah „Anfang 1971“. Die ersten Gespräche fanden unter dem wachsamen Auge Zaynab al-Ġazālīs (Gründerin der Muslimschwester und Vertraute Ḥasan al-Ḥuḍaybīs) statt, die angeblich den brisanten Diskussionsstoff über Putsche und Revolutionen mit einem stummen Lächeln absegnete. Resultat dieser Gespräche war ein Pamphlet Sarīyahs (mit dem Titel dt. „Eine Botschaft des Glaubens“), das er wahrscheinlich im Laufe des Jahres 1972, spätestens 1973 erstellte und zur Werbung der „Jugend“ an den Universitäten, die inzwischen mit einer islamischen Rhetorik vertraut war, mit theologischen Argumenten gegen Sādāt ausstattete⁵⁸².

Da Šālīḥ Sarīyah selbst jedoch kein Theologe war, musste er sich bei der Abfassung seiner Schrift zumindest auf einen theologischen Gelehrten als seinem Lehrer berufen, um auf Anerkennung seiner Thesen in islamisch geschulten Kreisen hoffen zu können: „Er war kein Geistlicher und kein Gelehrter, sondern zu aller erst der Gefangene einer Minimal-Politik“⁵⁸³. Eine biographische Information gibt Auskunft über die Herkunft von Sarīyahs theologischem Knowhow. Ende der 60er Jahre hielt er sich in Jordanien auf, wo er Mitglied der islamisch orientierten „Ḥizb al-taḥrīr“ (dt. „Befreiungspartei“) wurde. Ausgestattet mit der theologischen Autorität des Schülers von Ḥāğğ Amīn al-Ḥusainī, dem Gründer und Führer der „Ḥizb“ Taqī al-Dīn al-Nabhānī, war er dazu in der Lage, einen theologischen Text abzufassen, der in islamisch orientierten Kreisen auch ernst genommen wurde⁵⁸⁴. Insofern erstaunt es nicht, wenn sich in der kleinen Schrift Sarīyahs („Eine Botschaft des Glaubens“) im entscheidenden Argument eine Abhängigkeit vom Theologen und Oberhaupt der „Ḥizb al-taḥrīr“ andeutete. Anders als die sufistische Mystik drückte al-Nabhānī bereits in seinem Hauptwerk von 1953 mit dem Titel „Der Islamische Staat“ (arab. „الدولة الإسلامية“) über die Verwendung von arab. „qā‘ida“ eine klare Trennung zwischen einer Phase der pädagogischen Arbeit an einer „Wissens-Basis“ und der Phase des „Ġihād“ aus. Mit voller Absicht verwendete al-Nabhānī nicht die Quṭbsche Begrifflichkeit der „soliden Basis“, von der er möglicherweise auf einer

580 ‘Īsā Shāhīn war wohl auch der Verfasser einer 1972 in Kairo herausgegebenen Biographie zu ‘Abd al-Nāṣir: Shāhīn, ‘Īsā u.a. (Hg.), مسيرة عبد الناصر [‘Abd al-Nāṣirs Marsch], Kairo 1972.

581 Die Beziehung Ṭalāl al-Anṣārīs zur „Anṣār al-Sunna“, zur „Organisation 1965“ und zur Bruderschaft gemäß den Aussagen Ṭalāl al-Anṣārīs gegenüber dem Anwalt Muḥtār Nūḥ, veröffentlicht auch in der Zeitung al-Masry al-Youm, vom 29.10.2009, auf: www.masress.com/almesryoon/20137.

582 Das Pamphlet, in: Aḥmad, Rif‘at Saiyid 1987, Kap. 2.2.4 [صراع الدين والدولة].

583 Sawt al-Umma Yawm [صوت الأمة يوم], vom 04.12.2009, auf: <http://masress.com/soutelomma/3654>.

584 Fischbach, M.R., al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, in: Mattar, P. (Hg.), Encyclopedia of the Palestinians, NY 2005, 326.

Konferenz in Damaskus im März 1953 hörte⁵⁸⁵. Kurz zuvor hatte er aus Enttäuschung über die Avancen zwischen dem jordanischen Königshaus und der Bruderschaft die Gründung einer eigenen, von der Bruderschaft unabhängigen Partei bekannt gegeben. Saiyid Quṭb sollte al-Nabhānī auf der Konferenz wieder zurück in den Schoß der Bruderschaft führen, schließlich gehörte der Schüler des berühmten Ḥāḡḡ al-Amīn al-Ḥusainīs zu den Gründungsmitgliedern des Bruderschaftszweiges in Palästina⁵⁸⁶. Im Gegensatz zu seinem guten Bekannten Saiyid Quṭb, den al-Nabhānī möglicherweise bereits während seines Studiums an der „Dar al-Ulum“ (DMG „Dār al-‘Ulūm“) in Kairo kennengelernt hatte, vertrat al-Nabhānī nicht die Auffassung, dass diese „Basis“ über die Predigt (arab. „da‘wa“) bei den Menschen eine solche Massenverbreitung gefunden haben musste, folglich „solide“ im Sinne des Verhältnisses von fünf zu eins zwischen vertrauenswürdigen Gläubigen und den „Unwissenden“ sein sollte, bevor ein Ḡihād in Szene gesetzt werden konnte. Der Übergang in die Phase des Ḡihād war vielmehr auch ohne eine solche „solide Basis“ in der Bevölkerung möglich. Es genügte, wenn eine kleine „Vorhut“ wie seine eigene Partei diese „Wissens-Basis“ besaß. Die Massenbasis der Bruderschaft benötigte al-Nabhānī folglich laut seinen eigenen Plänen zur Errichtung eines „islamischen Staates“ nicht mehr⁵⁸⁷.

Ende der 60er Jahre erklärte al-Nabhānī die dreizehnjährige Phase des Aufbaus einer „Wissens-Basis“ (seit 1953) bei seiner kleinen Vorhut für beendet⁵⁸⁸. Nun galt es, den „Islamischen Staat“ über einen Militär-Putsch herzustellen, denn eine breite Bevölkerungsunterstützung wurde schließlich nicht vorausgesetzt. Die „Vorhut“ der „Ḥizb“, zu der auch Ṣāliḥ Sarīyah gehörte, verstand den Ḡihād folglich als einen Militärputsch, den sie auch gleich 1968 im Irak umzusetzen gedachte. Während der Putsch gegen die sozialistisch orientierten, irakischen Führer wie ‘Abd al-Karīm Qāsim, ‘Abd al-Raḥmān ‘Arif oder Aḥmad Ḥasan al-Bakr noch einigermaßen mit einer islamischen Theologie zu begründen war, erwies sich der Fall des „gläubigen Präsidenten“ Anwar al-Sādāt etwas komplizierter⁵⁸⁹. Zwar konnte Ṣāliḥ Sarīyah über äußerlich sichtbare „Regeln“ oder „Kriterien“ (arab. „qawā‘ida“, Plural von arab. „qā‘ida“) zur Feststellung des „Unglaubens“ (trotz anderslautenden Behauptungen der eigenen Gläubigkeit) die Berechtigung eines Widerstandes gegen den Herrscher aus den Schriften al-Nabhānīs ableiten⁵⁹⁰. Aber der entscheidende Schritt Sarīyahs, den „Unglauben“ des Herrschers als „Basis für [seine] Ex-Kommunikation“ (arab. „قاعدة التكفير“) zu betrachten, war nicht in den Schriften al-Nabhānīs vorhanden⁵⁹¹.

585 Von einer Position der positiven Haltung gegenüber der „soliden Basis“ des Propheten kritisierten auch später al-Qā‘ida nahe stehende Intellektuelle die „Ḥizb“ dafür, die Phase einer intensiven Überzeugungsarbeit zur Schaffung einer „soliden Basis“ bewusst auszulassen und damit auch den „Ḡihād“ falsch zu verstehen (hier auch einige Pamphlete der „Ḥizb“ aus den 70er Jahren): Amīn, Ṣādiq, الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية [Die islamische da‘wa als rechtliche Pflicht und als Bedürfnis des Menschen], Ṣan‘ā’ 2005, 92-127, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13570.html.

586 al-Ṣarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz 2004, Bd. 2, Kap. 2.1.3 [الاتجاه الإسلامي المحدد]. Taqī al-Dīn al-Nabhānīs Rolle in der Gründung des Bruderschaftszweiges in Palästina: El-Awaisi 1998, 152, 157.

587 al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, الدولة الإسلامية [Der islamische Staat], Beirut 1953, 165, 179 (arab. „qā‘ida“); 21, 83, 109, 131, 198, 221, 233 (arab. „ḡāhiliyya“); 207, 232 (arab. „ḡihād“). In einer Schrift von 1973 arbeitete al-Nabhānī die da‘wa mit Hilfe modernster, neuropsychologischer und pädagogischer Methoden heraus: al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, Thinking (at-tafkeer), London 1973, 64, 86f.

588 Murrāh, Ra‘fat Fahd 2010, Kap. 8.2 [الأهداف الاستراتيجية لحزب التحرير]; al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, The Political Concepts of Hizb ut-Tahrir 1969. Translated from the Arabic, o.O. o.J., 73; Taji-Farouki 1996, 27.

589 Schon bei der Gründung der PLFP 1959 mit Hilfe der irakischen Baath-Partei spielte Sarīyah wohl eine gewisse Rolle: Cubert, H.M., The PFLP’s Changing Role in the Middle East, London/ NY 1997, 49/ Anmerkung 11.

590 In einer nicht datierten Schrift al-Nabhānīs: al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, Political Thoughts, London 1999, 106, 111.

591 Aḥmad, Rif‘at Saiyid 1987, Kap. 4.1.1 [العقيدة فقط = الكفر], Kap. 4.1.2 [مجتمعات جاهلية], Kap. 4.2.1 [الأحزاب] und besonders Kap. 4.2.8 [من أنكر إحدى العقائد]: Die Einführung der Demokratie, die Tendenz zum Sozialismus, die Zulassung von Parteien, die Verehrung der Nation (Pharaonentum) und des Arabertums, die an verfehlten Ritualen zum Ausdruck kommen (Grüßen der Flagge, Gruß Grab des unbekanntenen Soldaten), eine nicht-islamische Gesetzgebung.

10) „Die militärisch-technische Organisation war eine Schöpfung der Muslimbruderschaft“: Die Bruderschaft zwischen Nähe und Distanz zu Šāliḥ Sarīyah

Der Schritt vom „Unglauben“ zur „Exkommunikation“ (arab. „تكفير“, DMG „takfīr“) des Ungläubigen, der eigentlich in der arabischen Wortwurzel angelegt war („k-f-r“ für arab. „كفر“, DMG „kufr“, dt. „ungläubig“ und für „takfīr“), stellte ein relativ neuer Gedanke im Ägypten der 70er Jahre dar⁵⁹². Anders als die Forschung immer wieder behauptete, hatte Saiyid Quṭb's Traktat von 1964 nichts mit dem „Takfirismus“ zu tun. Der Begriff tauchte dort nicht einmal auf. Sarīyah knüpfte folglich nicht an den „Quṭbismus“ an, der eben nicht von gefolterten, frustrierten und radikalisierten Gefangenen wie Šukrī Muṣṭafā in den ägyptischen Gefängnissen Ende der 60er Jahre um die Komponente des Takfirismus erweitert wurde⁵⁹³. Zwei Quellen kamen für Šāliḥ Sarīyahs Rezeption des „takfīr“-Begriffs in Frage. Erstens, ganz richtig stellte die Forschung fest, dass der Takfirismus unter den saudischen Gelehrten vor dem Hintergrund ihrer starken hanbalitischen Tradition über Ibn Taimīya bis hin zu Ibn ‘Abd al-Wahhāb eine gewisse Tradition besaß. Doch war der Takfirismus in den 60er Jahren nicht unbedingt eine politische Waffe. Seit den Aufständen der „Iḥwān“ 1929/30, in denen Gerüchte über anti-saudische „Beduinen-Šaiḥs“ kursierten, die angeblich das Königshaus der al-Sa‘ūd „ex-kommunizierten“, war der Akt der Ex-Kommunikation aus der Politik verbannt. Nur noch in recht trockenen Abhandlungen über Theologie war der Begriff bei den Gelehrten aus dem Nağd vorhanden⁵⁹⁴. Das sollte sich über die zunehmende Politisierung der Religion im Ägypten der 60er Jahre und der Aufwertung der Gelehrtenfraktion in Saudi-Arabien seit den 50er Jahren unter den al-Šaiḥs ändern. Mitglieder der „Islamischen Weltliga“ wurden von den Polemiken gegen den als rückständig diffamierten Takfirismus der saudischen Wahhabis von Seiten einiger ägyptischer Azharis wie Muḥammad al-Ġazālī herausgefordert⁵⁹⁵. Diese politisch motivierten Angriffe fanden im Rahmen der nasseristischen Propaganda-Offensive gegen den saudischen „Despotismus“ statt⁵⁹⁶. In den 60er Jahren begann als Antwort auf den ägyptischen Angriff die Neuauflage der Schriften hanbalitischer Gelehrter, in denen der „takfīr“-Begriff in einer positiven Version auftauchte⁵⁹⁷. Im Rahmen der Annäherung al-Nāṣirs an Saudi-Arabien

592Die Bedeutungsdimension der „Ex-Kommunikation“ im Begriff arab. „takfīr“ im Hanbalismus: Gibb, H.A.R. u.a. (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. 1: A-B, Leiden 1986, 276.

593Kapel, G., *Jihad. The Trail of Political Islam*, London/ NY 2006, 31ff. Interessanterweise entstand bei der Betonung der Folter in den ägyptischen Gefängnissen als Ursache für die Radikalisierung der Gefangenen ein außergewöhnliches Bündnis aus Islamisten und Menschenrechtsorganisationen. Aiman al-Zawāhirī zitierte deshalb fleißig Berichte von Amnesty International: al-Zawāhirī, Aiman, *قصة تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك* [Das Schwarz-Buch. Geschichte der Folter von Muslimen in der Ära von Ḥusnī Mubārak], o.O. 1992, 6-8 [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_874.html].

594Ayoob, M./ Kosebalaban, H., *Religion and Politics in Saudi-Arabia. Wahhabism and the State*, Boulder 2009, 12, 39; Steinberg 2002, 464ff.

595Besprechung des „takfīr“ von einem prominenten Mitglied der „Islamischen Weltliga“ aus Pakistan, Abū al-Ḥasan ‘Alī Nadwī, im Zusammenhang mit der negativ bewerteten schiitisch-mystischen „Qadiania“-Bewegung auf dem indischen Sub-Kontinent, die ausgehend von ihrem Gründer aus Qadia den Ġihād gegen die englischen Kolonialherren im 19. Jahrhundert verboten: Nadwī, Abū al-Ḥasan ‘Alī, *دراسة القاديانية والقادياني والتحليل* [die Qadiani und die Qadiania. Untersuchung und Analyse], Ġidda 1967 [ND von 1962], 79, 139, 160, 166, 173, 176. In Pakistan hatte der Begriff im 19. und 20. Jahrhundert bei hanbalitischen Gelehrten über die Rezeption der negativ bewerteten Schriften mystisch-schiitischer Sufi-Orden aus dem 17. Jahrhundert eine gewisse Tradition: El-Rouayheb, K., *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, NY 2015, 236, 290f., 332.

596Schulze 1990, 138ff.; al-Ġazālī, Muḥammad, *الإسلام والاستبداد السياسي* [Der Islam und die politische Willkür], Kairo 1961, 66; al-Ġazālī, Muḥammad, *دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين* [Verteidigung des Glaubens und das Gesetz gegen Kritik des Islam von den Orientalisten], Kairo 1963, 219, 288-297. Interessanterweise erschien das Buch in einer Neuauflage in Kairo nach dem „militärisch-technischen Anschlag“.

597Eine prominente Entgegnung des ägyptischen Angriffs von Seiten Saudi-Arabiens mit der Veröffentlichung des berühmten hanbalitischen Ägypters, der sogenannte „Šaiḥ der Hanbalis in Ägypten“, al-Buhūtī (gestorben 1641): Buhūtī, Maṣṣūr ibn Yūnus ibn Šalāḥ al-Dīn, *كشف القناع عن متن الإفتاع* [schwierige Übersetzung: Durch-

waren diese Kritiken am Takfirismus allerdings nicht mehr erwünscht. Ganz im Gegenteil. Anfang der 70 Jahre setzte die al-Azhar und Anwar al-Sādāt den Begriff im Sinne der „Islamischen Weltliga“ als politische Waffe gegen die „ungläubigen“ Kommunisten, sprich gegen ‘Alī Ṣabrī und seiner links-islamischen Anhängerschaft an den Universitäten sowie gegen die Sowjetunion ein⁵⁹⁸. Wenn Sarīyah nun im Gegenzug Sādāt zum „Ungläubigen“ erklärte, stellte seine Verwendung des „takfīr“-Begriffs nur die Rückwirkung von Sādāts eigener Diffamierungskampagne gegen die „ungläubige Jugend“ an den Universitäten dar. Zweitens, während die Deklaration von jemandem als „ungläubig“ zwar über eine gewisse Tradition im Hanbalismus verfügte, besaß die „Ex-Kommunikation“ des Herrschers jedoch keinerlei Grundlage weder im Wahhabismus noch in der gesamten sunnitischen Tradition. Unwahrscheinlich war, dass der theologische Laie Ṣāliḥ Sarīyah der Erfinder dieser starken Politisierung des „takfīr“-Begriffs darstellte. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass er auf eine nicht-sunnitische Tradition zurückgriff. Eine politisch motivierte Ex-Kommunikation war in den Wurzeln des Schiismus angelegt, auch wenn der Begriff im 9. Jahrhundert weitgehend verschwand⁵⁹⁹. In der Moderne begegnen wir der Ex-Kommunikation eines (Quasi-)Herrschers zum ersten Mal zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer umstrittenen Erklärung der schiitischen Gelehrten aus Nağaf gegen Amīn us-Sulṭān. Die Gelehrten veröffentlichten diese Erklärung in einer verbotenen Zeitung aus Indien wahrscheinlich auf Drängen der englischen Kolonialherren im Rahmen des britisch-russischen Machtkampfes um Einfluss in Persien⁶⁰⁰. Spätestens Anfang der 70er Jahre entwickelte die Hochburg des schiitischen Gelehrtentums im Süd-Irak mit tatkräftiger Unterstützung des Šāhs eine politische Version des „takfīr“-Begriffs als theoretische Legitimationsfigur im Kampf gegen das sunnitisch geprägte Baath-Regime unter der grauen Eminenz Sadam Ḥusain⁶⁰¹. Die „Ḥizb al-taḥrīr“ war nun besonders geeignet, um unter den süd-irakischen Schiiten für Zwistigkeiten zu sorgen, schließlich stammten viele irakische Sympathisanten und Mitglieder der Partei, wie beispielsweise Bāqir al-Ṣadr, aus der Schia⁶⁰². Deshalb setzte ein Machtzirkel um Ṣaddām Ḥusain Anfang der 70er Jahre die „Ḥizb al-taḥrīr“ als Waffe gegen die Schia ein. Die entsprechenden Kontakte stellte Ṣaddām Ḥusain

leuchtung des Schleiers zur Stärkung der Überzeugung], Bd. 6, Ryad 1968, 167-177, 250.

598Zeghal, M., Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94), *International Journal of Middle East Studies* 31, 1999, 371-399, hier: 381.

599Ess, J. Van, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Bd. 1, Berlin/ NY 2011, 1286.

600Algar, H., *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkley/ Los Angeles/ London 1969, 234f.; Browne, E.G., *The Press and Poetry of Modern Persia. Partly Based on the Manuscript Work of Morza Muhammad Ali Khan „Tarbiyat“ of Tabriz*, Los Angeles 1983, 73f. Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts setzte der Gelehrte Muḥammad Bāqir Behbahānī die „Ex-Kommunikation“ als Waffe in internen Streitigkeiten der Gelehrten gegen unliebsame Konkurrenten ein: Litvak, M., *Shii Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The Ulama of Najaf and Karbala*, Cambridge/ NY 1998, 22f. Auch der berühmteste Gelehrte Nağafs, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir al-Nağafi (1788-1850), behandelte in seiner bekanntesten Schrift, die in den 60er Jahre in einer Neuauflage in Nağaf erschien, den „takfīr“: Nağafi, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir, *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام* [Juwelen der Rede in der Erklärung der Gesetze des Islam], Nağaf 1968, Bd. 13, 310, 320, 388; Bd. 16, 293.

601Amīnī, Muḥammad Hādī, *معجم المطبوعات النجفية* [Veröffentlichung des Nağaf-Lexikon], Nağaf 1966, 121, 180, 212, 261; Khān, Muḥammad ‘Alī Āl al-Sayyid ‘Alī, *أبو طالب وبنوه* [Abū Talib und seine Söhne], Nağaf 1969, 136-142, 158, 190, 223f., 324f., 419-423; al-Ḥusainī, ‘Abd al-Razzāq Kammūnah, *منية الراغبين في طبقات النسابين* [Die Bereitschaft zu sterben in der Adelschicht], Nağaf 1972, 230, 355; Ḥakīm, Ḥasan ‘Īsā, *الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن* [al-Tūsī Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥasan, 385-460], Nağaf 1975, 465f. Das irakische Regime in Bagdad griff den Begriff relativ schnell als Waffe gegen den Westen auf: Irak (Hg.), *استراتيجيات الأنجلو أمريكية وتمركزها في الخليج العربي* [Die Anglo-Amerikanische Strategien und ihre Konzentration im Arabischen Golf], Bd. 6/2, Bagdad 1976, 186, 558.

602Aziz, T., *Baqir al-Sadr’s Quest for the Marjaiya*, in: Walbridge, L.S. (Hg.), *The Most Learned of the Shia. The Institution of the Marja Taqlid*, Oxford/ NY 2001, 140-148, hier: 141. Die Aufstände im Süd-Irak zwischen 1970 und 1973: Louer, L., *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*, London 2008, 87. Die Verhaftungswelle gegen die Gelehrten aus Nağaf: Cockburn, P., *Muqtada al-Sadr and the Battle for the Future of Iraq*, NY u.a. 2008, 81f.

über seinen Verbündeten Yāsir ‘Arafāt und dessen Beziehungen zur „Palästinensischen Befreiungsfront“ her⁶⁰³.

Ein Gründungsmitglied dieser „Front“ war Šālīḥ Sarīyah. Ende der 60er Jahre traten viele Mitglieder der „Palästinensischen Befreiungsfront“ in die „Ḥizb al-taḥrīr“ ein, um das Bündnis zwischen ‘Arafāt und al-Nabhānī gegen den irakischen Präsidenten Aḥmad Ḥasan al-Bakr zum Ausdruck zu bringen⁶⁰⁴. Der missglückte Putsch 1969 zwang Sarīyah zur Flucht aus Bagdad. Doch mit dem Aufstieg der grauen Eminenz Šaddām Ḥusain hinter al-Bakr spätestens seit den Säuberungen des irakischen Regimes im September 1971 begann wieder eine Zusammenarbeit des irakischen Regimes mit der „Ḥizb“, denn Ḥusain hatte sich während des kritischen „Schwarzen Septembers“ auf der Seite der Palästinenser gegen König Ḥusain positioniert⁶⁰⁵. Das „palästinensische Büro“ des irakischen Geheimdienstes unter dem mächtigen Stellvertreter Ḥusains, Ṭāḥā Yāsīn Ramaḍān, setzte die „Palästinensische Befreiungsfront“ und eben auch die ihr nahe stehende „Ḥizb al-taḥrīr“ als Deckmantel für Operationen ein⁶⁰⁶. Im Süd-Irak konnte Sarīyah nun seine Loyalität gegenüber dem Regime beweisen. Bei seinen Aktivitäten als Doppelagent im Süd-Irak dürfte er deshalb Anfang der 70er Jahre mit diesem schiitischen Takfirismus in Berührung gekommen sein⁶⁰⁷.

Wir können davon ausgehen, dass der irakische Geheimdienst zum Offizier Šālīḥ Sarīyah 1972 Kontakt hielt, ihn möglicherweise bewusst im Bildungsministerium der Arabischen Liga in Kairo platzierte, um ein direktes Auge und Ohr auf die Kriegsvorbereitungen Šādāts gegen Israel zu haben. Die politischen Initiativen Šādāts vor dem Oktoberkrieg wie die Friedensinitiative, die Ausweisung der sowjetischen Berater, die Diffamierung der links-islamischen Studenten ‘Alī Šabrīs sowie die Beseitigung des Machtzentrums ‘Alī Šabrīs in der sogenannten „Korrektivrevolution“ begrüßten weder Šālīḥ Sarīyah noch der irakische Geheimdienst. Es sah nicht nach Krieg aus. Wahrscheinlich um Šādāt innenpolitisch auch von seinen eigenen Anhängern in der Bruderschaft unter Druck zu setzen, entstanden die theologischen Thesen der „Botschaft des Glaubens“. Möglicherweise war das „palästinensische Büro“ Ramaḍāns bei der Abfassung des theologischen Pamphlets gegen Šādāt beteiligt. Sein Ziel hinter der Erstellung des Pamphlets, die Aufwiegelung der Bruderschaft und der islamisch orientierten „Jugend“, erreichte Sarīyah allerdings erst nach dem Oktoberkrieg. Das lag auch mit am Tod des Generalbeobachters Ḥasan al-Ḥuḍaybī knapp drei Wochen nach dem Oktoberkrieg. Während al-Ḥuḍaybī die Thesen noch vorsichtig zurückgewiesen hatte, stand Zaynab al-Ġazālī den Plänen Sarīyahs offener gegenüber. Nach dem Tod al-Ḥuḍaybīs und dem Oktoberkrieg stand der Verbreitung der Broschüre nichts mehr im Wege⁶⁰⁸.

603Sharif, Bassam Abu, Arafat and the Dream of Palestine. An Insider’s Account, NY 2009, 154ff.

604Yaari, E., Strike Terror. The Story of Fatah, NY 1970, 30.

605Šaddām sprach sich im irakischen Führungszirkel für einen Eingriff der Armee während des „Schwarzen Septembers“ auf Seiten der Palästinenser gegen König Ḥusain aus. Die Uneinigkeit nahm Šaddām zum Anlass, viele Gegner innerhalb der irakischen Führung bis September 1971 zu beseitigen: Aburish, S.K., Saddam Hussein. The Politics of Revenge, London 2000, 91.

606Eine solche Instrumentalisierung legten erbeutete Dokumente der IDF aus der Operation „Defensive Shield“ im Frühjahr 2002 in Jenin nahe: Israel Ministry of Foreign Affairs (Hg.), Operation Defensive Shield, vom 29.03.2002, auf: <http://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2002/Pages/Operation%20Defensive%20Shield.aspx>; Israel Ministry of Foreign Affairs (Hg.), Iraqi Support for and Encouragement of Palestinian Terrorism, vom 30.09.2002, auf: <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Terrorism/Palestinian/Pages/Iraqi%20Support%20for%20and%20Encouragement%20of%20Palestinian.aspx>. Ähnliches wusste die CIA zu berichten: CIA (Hg.), Iraq. The Uses of Terror, vom Februar 1982, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83B00232R000100040005-4.pdf>. Farouk-Sluglett, M./ Sluglett, P., Iraq Since 1958. From Revolution to Dictatorship, London/ NY 2001, 122.

607Taji-Farouki, S., A Fundamental Quest. Hizb ut-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate, London 1996, 28, 154. Erst 1973 kam es aus nicht klaren Gründen zum Bruch zwischen dem Führer und Gründer der „Ḥizb al-taḥrīr“, Taqī al-Dīn al-Nabhānī, und dem irakischen Regime.

608Eine Alternativversion: Ḥasan al-Ḥuḍaybī genehmigte die Broschüre, konnte die Zustimmung jedoch nicht deutlich zum Ausdruck bringen, da er sich unter staatlichem Hausarrest befand. Diese Aufgabe übernahm al-Ġazālī. Siehe: Anmerkung 613.

Nicht nur mit der Gruppe um Ismā‘īl, sondern auch mit einer weiteren Gruppe im Umfeld der „Anṣār al-Sunna“ stellte al-Ġazālī den Kontakt her. An der bereits genannten Imam al-Ḥusain Moschee führten Yaḥyā Hāšim, der im engen Kontakt mit Rifā‘ī Surūr stand, und Ismā‘īl Ṭaṇṭāwī von der „Gruppe des Ġihād“ aus Kairo ein Gespräch mit Sarīyah⁶⁰⁹. Yaḥyā Hāšim befürwortete zwar keinen Militärputsch, sondern einen Guerillakrieg, stand jedoch vor dem Hintergrund seiner Kontakte zur Fraktion ‘Alī Ṣabrīs den Plänen Sarīyahs nicht im Weg⁶¹⁰. Ismā‘īl Ṭaṇṭāwī vertrat dagegen im Sinne der offiziellen Linie der Bruderschaft eine moderatere Position, sah er doch in Sarīyahs Vorschlägen keine genügende Deckung weder durch die Šarī‘a noch durch das Vorbild des Propheten und seiner Anhänger. Ṭaṇṭāwī bevorzugte den bereits beschriebenen Weg der Flankierung des „Ġihād“ über eine intellektuelle Basis-Arbeit (arab. „القاعدة الفكرية“)⁶¹¹. Beides, die „Basis“ in der Bevölkerung und der Ġihād, lagen jedoch nicht in der Gegenwart 1973, sondern in der Zukunft und mussten pädagogisch und militärisch erst noch vorbereitet werden. Unterstützung erhielt er von dem bereits erwähnten Šaiḥ Rifā‘ī Surūr aus Alexandria, laut Abū Muṣ‘ab al-Sūrī ein bekannter Vertreter der „vierten Schule des islamischen Erwachens“, d.h. der „soliden Basis“ (dazu später). Nach dem Oktoberkrieg kamen die Thesen Sarīyahs in der Gruppe nochmals auf den Tisch. Die sich bereits beim ersten Kontakt angedeuteten Meinungsverschiedenheiten zwischen Hāšim und Ṭaṇṭāwī führten möglicherweise bereits im Zuge des Streits um den Status der gefallenen Mitglieder der Gruppe nach dem Oktoberkrieg, aber spätestens nach dem missglückten Putsch 1974 zur Spaltung. Während Yaḥyā Hāšim versuchte, in einer Nacht- und Nebelaktion Šāliḥ Sarīyah aus dem Gefängnis zu befreien, distanzierte sich Ismā‘īl Ṭaṇṭāwī von Sarīyah und Hāšim. Voller Empörung verließ Hāšim nach dem missglückten Befreiungsversuch die Bruderschaft und nahm auch gleich einige unzufriedene Mitglieder der „Gruppe des Ġihād“ mit in die Berge der al-Minyā-Provinz. Dort suchte er einen Guerillakrieg gegen das Regime in Szene zu setzen, kam jedoch schließlich bei einem Schusswechsel ums Leben⁶¹². Nach dem Oktoberkrieg vertrat die Bruderschaft wohl ähnlich wie die „Ġihād-Gruppe“ keinen eindeutigen Kurs gegenüber Sarīyah. Im Machtvakuum nach al-Ḥuḍaybīs Tod übernahm zunächst eine Fraktion um Zaynab al-Ġazālī die Führung, die den Thesen Sarīyahs zumindest wohlwollend gegenüberstand, ihn wahrscheinlich sogar aktiv unterstützte: „Die militärisch-technische Organisation war eine Schöpfung der Muslimbruderschaft“⁶¹³. Im Zentrum dieser

609Munīb, ‘Abd al-Mun‘im 2009, Kap. 4.4.4.8 [العدو القريب و العدو البعيد]. In den Gerichtsprotokollen (Nūḥ, Muḥṭār 2008, 106; ebenso: Mūrū, Muḥammad 1990, 21) wird die Kontaktaufnahme zu Zaynab al-Ġazālī „für Anfang 1971“ über einen Šaiḥ der Anṣār al-Sunna, Šaiḥ Ḥāfiḏ Tiġānī, beschrieben.

610Sibā‘ī, Ḥānī 2002, 6; Munīb, ‘Abd al-Mun‘im 2009, Kap. 4.4.4.5 [نشأة جماعة صالح سرية].

611Mūrū, Muḥammad 1990, 18.

612Munīb, ‘Abd al-Mun‘im 2009, Kap. 4.4.4.2 [إشفاق في التنظيم ونشأة تنظيم يحي هاشم]; Mūrū, Muḥammad 1990, 31ff.; al-Zawāhirī, Aiman 2001, 17f., 26f. Aiman al-Zawāhirī gehörte dem loyalen Flügel gegenüber der Bruderschaft um Ṭaṇṭāwī an, weshalb er dessen Position gegenüber Yaḥyā Hāšim in seinen Memoiren verteidigte. Auch die Aussage eines der Angeklagten der Gruppe um Sarīyah, Ḥasan al-Hillāwī, legte eine solche Verbindung nahe. Vollständig veröffentlicht auch auf: Nūḥ, Muḥṭār, [شهادة حسن الهلاوي [Das Zeugnis Ḥasan al-Hillāwīs], in: al-Masry al-Youm, vom 20.12.2009, auf: www.masress.com/almesryoon/22318. Die manische Besessenheit al-Zawāhirīs seit Ende der 80er Jahre sich von der Bruderschaft zu distanzieren, legt zudem den Verdacht nahe, dass er eine solche deutliche Distanzierung aufgrund seiner früheren Nähe (als Merkmal des Ṭaṇṭāwī-Flügels) zu ihr nötig hatte: al-Zawāhirī, Aiman 1988, 5ff.

613‘Alī, ‘Abd al-Raḥīm, [ملفات الإخوان السرية. الإخوان المسلمون والإرهاب تنظيم الفنية العسكرية كان صنيعة الإخوان. Die Geheimakten der Bruderschaft. Die Muslimbruderschaft und der Terrorismus der militärisch-technischen Organisation war eine Schöpfung der Muslimbruderschaft], in: al-Ahram, vom 13.11.2010, auf: www.masress.com/ahrammassai/22189. Ebenso: Amīn, ‘Ādil, [اقتحام الكلية الفنية العسكرية، مصر: أعتوانه في مصر: اقتحام الكلية الفنية العسكرية، سنة ١٩٧٤: أول محاولة انقلابية لإقامة الدولة الإسلامية في العصر الحديث [Šāliḥ Sarīyah und seine Agenten in Ägypten. Stürmung der Militärfachhochschule im Jahr 1974. Der erste Putsch-Versuch, um einen islamischen Staat in der modernen Zeit zu etablieren], Kairo 1997, 12f., 27, 31-34. Von einer direkten Zusammenarbeit zwischen Šāliḥ Sarīyah und der Bruderschaft beim „militärisch-technischen Anschlag“ ging auch die Amerikanische Botschaft in Kairo fest aus: U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02521_b, vom 23.04.1974, auf: https://www.wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02521_b.html; U.S. Department of State, Kabel 1974-CAIRO02568_b, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02568_b.html [Dokument nicht mehr zu-

Fraktion stand neben Zaynab al-Ġazālī Muḥammad Quṭb, der um sich die zukünftige Elite des islamischen Ġihād versammelte, darunter auch ‘Abdallāh ‘Azzām, Marwān Hadīd und möglicherweise ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān⁶¹⁴. Die Nähe der Gruppe zu Sarīyah erforderte nach dem missglückten Putsch ein Zeichen der Distanzierung im Namen der gesamten Bruderschaft, um nicht wieder Gefahr zu laufen, massenweise in die Gefängnisse zurück zu müssen. Schon 1974 veröffentlichte die Bruderschaft eine Reihe von Schriften, die im Sinne Sādāts die „solide Basis“ positiv ins Zentrum stellten und einen klaren Trennstrich zur Phase des Ġihād zogen. Im Gegensatz zu Sarīyahs Thesen vertraten die Schriften die Auffassung, dass die Phase des Ġihād noch nicht erreicht und der Takfirismus dagegen völlig unangebracht war⁶¹⁵. In dieses Horn bliesen der Azhar-Doktorand ‘Abdallāh ‘Azzām mit seiner bereits erwähnten Schrift, Muḥammad Quṭb, der 1974 den dritten Band des Koran-Kommentars seines Bruders herausgab (in dem bekanntlich auch die neunte Sure besprochen wurde) und der neue Generalbeobachter der Bruderschaft ‘Umar Talmasānī⁶¹⁶.

Nicht ohne Zufall tauchte die „soliden Basis“ auch in einer 1975 veröffentlichten, offiziellen Biographie des „gläubigen“ Präsidenten auf. In der angespannten Atmosphäre ließ sich die Begrifflichkeit deshalb nicht nur als Teil von Sādāts außenpolitischer Annäherung an den Westen und Israel deuten, sondern auch innenpolitisch als Zeichen der Harmonie und des Konsenses nach dem Anschlag Sarīyahs zwischen Sādāt, der al-Azhar und der Bruderschaft⁶¹⁷. Vor dem Hintergrund der Kontakte Sarīyahs zu Qaḍḍāfi sowie der nahezu fanatischen Feindschaft Saddats gegenüber dem Verfasser des „grünen Buches“ war es kein Wunder, wenn

gänglich, hier auch die Beziehung der Gruppe zur Anṣār al-Sunna]; U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02549_b, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02549_b.html [Dokument nicht mehr zugänglich]; U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02637_b, vom 26.04.1974, auf: https://www.wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02637_b.html. Die enge Beziehung der Gruppe um Šāliḥ Sarīyah zu Muḥammad al-Ġazālī: U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02661_b, vom 27.04.1974, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02661_b.html. Die Ablehnung einer Zusammenarbeit von Seiten der Bruderschaft gab Sarīyah (zum Schutz der Bruderschaft?) vor Gericht zu Protokoll: Nūḥ, Muḥṭār 2008, 106; ebenso: Mūrū, Muḥammad 1990, 21.

614Cable From AMEMBASSY CAIRO [18845] to SECSTATE WASHDC [5446], vom Juni 1983 [„Subject: The Egyptian Branch of the Mulim Brotherhood: Now You see it; now you don’t“], in: Berger, J.M. (Hg.), Islamic Extremism in Egypt. A Sourcebook for Researchers, Bd. 1, Intelwire Press 2007, 49-76; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 14f., 116f., 122; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 19, 114, 128ff. Interview mit der Frau von ‘Abdallāh ‘Azzām: Um Muḥammad, Interview, in: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990; und in: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990. Ähnlich auch: vom 29.11.2007, auf: <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=32464&SecID=27>; https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t_193925. Der Sekretär Zaynab al-Ġazālīs: Badr, Muḥammad Badr, سطور من حياة المجاهدة زينب الغزالي [Linien des Lebens der Muḡāhida Zaynab al-Ġazālī], Kairo o.J., Kap. 12 [طلبت من الرئيس ضياء الحق], auf: <http://www.odabasham.net/-سطور-من-43975/تراجم-43975-حياة-المجاهدة-زينب-ال-43975/>.

615Besonders distanzierte sich der Muslimbruder Muṣṭafā Ḥilmī über seine Beschäftigung mit den Ḥārīḡiten vom „Takfirismus“: Ḥilmī, Muṣṭafā, قواعد المنهج السلفي والنسق الاسلامي في مسائل الالهية والعالم والانسان عند شيخ الاسلام ابن تيمية, [Die Regeln der Salafī-Konzepte und der islamische Lehrplan in Sachen der Göttlichkeit, der Welt und des Menschen bei Šaiḥ al-Islam Ibn Taimīya], Kairo 1976, 72-77. Dazu: Kenney, J.T., Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt, Oxford/ NY 2006, 132f. Diese Distanz gegenüber Sarīyah behielt die ägyptische Bruderschaft bis heute bei. Gegen den Verdacht des Kontakts zu Sarīyah über die Muslimschwester Zaynab al-Ġazālī hielten die Historiker der Organisation fest, dass die Bruderschaft sich bereits unter al-Huḍaybī von der Gewalt als politisches Mittel distanziert hatte: „Wir betonen, dass die Bruderschaft der Gewalt abgeschworen hat“ (Bāḥiṭh Tārīkhī [Historische Forscher], صلة الإخوان بها, م حقيقتها. 1974م قضية الفنية العسكرية [Die Frage nach der Wahrheit der militärisch-technischen Anschlags 1974 und die Verbindung der Bruderschaft zu ihm], o.O. o.J., Kap. 8 [الخلاصة], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=قضية_الفنية_العسكرية).

616Talmasānī, ‘Umar, عمر بن الخطاب : شهيد المحراب [Der Šahīd-Krieger ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb], Kairo 1974, 1; Quṭb, Saiyid, في ظلال القرآن [Im Schatten des Koran], Bd. 3, Kairo 1974, vor allem: 405-412, 537ff.; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1975, 12.

617Rāḡib, Nabīl, أنور السادات، رائدا للتأصيل الفكري [Anwar al-Sādāt. Pionier für eine geistige Verwurzelung], Kairo 1975, 17. Ebenso der spätere offizielle Biograph Sādāts im Zusammenhang mit dem Oktoberkrieg: Šabrī, Mūsā (Hg.), وثائق حرب أكتوبر [Dokumente des Oktoberkrieges], Alexandrien 1974, 391. „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) im al-Azhar nahen Magazin: Minbar al-Islām [منبر الإسلام] Nr. 33/ 5-8, 1975, 5, 67.

der „ra'īs“ nur allzu gewillt war, diesen Verbindungen ins sowjetisch-libysche Lager mehr Glauben zu schenken, als den Verbindungen Sarīyahs zur Muslimbruderschaft⁶¹⁸. Linke Einflüsse, die noch im Sinne Saiyid Quṭb einen zentralen Teil der „solide Basis“ bildeten, wurden deshalb von Seiten der Bruderschaft als Vorsichts- und Distanzierungsmaßnahme nach den Anschlägen konsequent gekappt, aber auch ideologisch aus dem semantischen Kern der Begriffskomposition der „soliden Basis“ verbannt. Dieses ausschließende Verständnis der „soliden Basis“ tauchte nicht nur in 'Azzāms Memoiren zu seiner Zeit im „Lager der Šaiḥs“ auf, sondern auch im deutlich anti-sozialistischen Verständnis der Begriffskomposition in 'Umar 'Abd al-Raḥmāns Doktorarbeit.

Trotz der öffentlichen Distanzierungsbemühungen der Bruderschaft gegenüber Šāliḥ Sarīyah stieg die Nervosität der Clique um Muḥammad Quṭb, als eine öffentliche Gerichtsverhandlung gegen Sarīyah anberaumt wurde. Wer wusste schon, was der Putschist alles ausplaudern würde, vor allem wenn Folter mit im Spiel war. Muḥammad Quṭb zog es wohl deshalb vor, zusammen mit Zaynab al-Ġazālī Ende 1974 zur Pilgerfahrt nach Saudi-Arabien zu reisen und daraufhin nicht mehr nach Ägypten zurückzukehren⁶¹⁹. Auch 'Abdallāh 'Azzām verließ Kairo in Richtung Jordanien. Marwān Hadīd verlegte die Basis seiner Aktivitäten in Syrien von Ägypten nach Jordanien. Erst 1977/ 78 erlaubten die außenpolitischen Konstellationen in Jordanien und Saudi-Arabien der Quṭb-Clique wieder, ihre Sympathien für die „Süße des Ġihād“ offen zu bekennen. Der neue „Feind“ des nun in Szene gesetzten „Ġihād“ stellte eine viel vorteilhaftere Wahl dar. Anders als Sādāt war Ḥāfiẓ al-Asad weder ein sich öffentlich bekennender Muslim, noch gehörte seine Religion trotz seiner muslimischen Wurzeln zum Katalog der schützens- und achtenswerten Religionsgemeinschaften. Die Regierungen in Jordanien und Saudi-Arabien benötigten vor dem Hintergrund innenpolitischer Blockaden Unterstützer für ihren Ġihād in Syrien. Nun kam die Quṭb-Clique ins Spiel. 'Abdallāh 'Azzām wurde Ende der 70er Jahre zum Starfundraiser des Ġihād gegen Ḥāfiẓ al-Asad, Muḥammad Quṭb zu dessen intellektueller Gallionsfigur, Marwān Hadīd zum vorbildlichen Märtyrer-Mythos und Kamāl al-Sanānīrī, den wir noch näher kennenlernen werden, dessen großer Organisator. Auch Sādāt war begeistert. Nun pilgerte die „Jugend“ Ägyptens mit dem Segen von oben in die militärischen Ausbildungslager in Ägypten, Jordanien und im Irak.

618el-Sadat, Anwar, In Search of Identity. An Autobiography, NY u.a. 1978, 211-217.

619Das genaue Ausreisedatum Muḥammad Quṭbs aus Ägypten wird meist ungenau mit „Anfang der 70er Jahre“ angegeben. 1971 wurde er zusammen mit Zaynab al-Ġazālī aus der Haft entlassen. Aufgrund der Nähe zu Zaynab al-Ġazālī, die wohl zwischen dem 23. und dem 27.12.1974 im Rahmen der Pilgerfahrt nach Saudi-Arabien flüchtete, können wir annehmen, dass Muḥammad Quṭb sie begleitete: Dasūqī, 'Abduḥ Muṣṭafá, زينب الغزالي في عيون الآخرين [Zaynab al-Ġazālī in den Augen der anderen], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=زينب_الغزالي_في_عيون_الآخرين. Dieses Flucht-Datum macht auch insofern Sinn, da Muḥammad laut al-Ḥālīdī 1975, folglich kurz nach seiner Ankunft in Saudi-Arabien, wieder veröffentlichte: al-Ḥālīdī, Šalāḥ 'Abd al-Fatṭāḥ 1981, Kap. 3.2.7 [محمد].

IV. Synthesepraktiken im syrischen Ġihād (1975-1982)

1) „Über die Ausbildung und den Aufbau des Ġihād“: ‘Abdallāh ‘Azzāms syrischer Ġihād (1975-1979)

In der Forschungsliteratur lässt sich nichts zu den Aktivitäten der Quṭb-Clique für den syrischen Ġihād Ende der 70er Jahre finden. Ebenso fehlen Darstellungen zum Zusammenhang zwischen dem syrischen Ġihād, der dafür nötigen Infrastruktur in Ägypten und der Ermordung Sādāts, nachdem dieser die ägyptische Ġihād-Infrastruktur für Syrien in andere Bahnen lenken wollte, fehlen. Auch die Verbindung zwischen diesem ersten Engagement und der Fortsetzung in Afghanistan, zu den Gründen für das abrupte Ende in Syrien, zum Leid vieler Beteiligten, darunter auch Usāma bin Lādin, und schließlich zu den vielen, lange Zeit existierenden Vorbehalten gegenüber einem Engagement in Afghanistan, sucht man vergeblich⁶²⁰. Das ist kein Zufall, denn auch die Quellen beschränken sich hier auf einige wenige Andeutungen. Betrachten wir nun exemplarisch am Fall ‘Abdallāh ‘Azzāms, was diese Andeutungen in den Quellen zu einem Engagement ‘Azzāms für den syrischen Ġihād Ende der 70er Jahre hergeben. Vielleicht gelangen wir dann auch zu einem möglichen Grund, warum sich die Quellen in ein so lautes Schweigen hüllen.

Nach seiner Rückkehr aus Ägypten 1973/74 bekam ‘Abdullāh ‘Azzām den ihm versprochenen Posten als Professor an der Universität Amman in der Fakultät für islamisches Recht. Inzwischen verdiente er das Zehnfache wie noch als einfacher Lehrer, konnte seinem Schlammbaum entkommen und sich einigen Luxus leisten⁶²¹. Die Nähe zum Bildungsministerium machte ‘Azzām nicht nur in der Bruderschaft, sondern auch im jordanischen Staatsapparat zu einem relativ bedeutenden Mann. Seine neue Stellung und sein neuer Reichtum schützten ihn jedoch nicht vor dem eigenen Gewissen, schließlich hatte er beides über den Verrat an der Sache Gottes erhalten. Die Geister der Vergangenheit holten den Professor mit höheren politischen Ambitionen bald ein: „[U]nd dann [nach dem Aufenthalt im jordanischen Lager] gingen unsere Körper wieder zurück ins zivile Leben, unsere Seelen waren aber noch inständig beim Ġihād“⁶²². In seinen Memoiren legte ‘Azzām seine Selbstkritik, seine Kritik an der jordanischen Bruderschaft und seine Kritik am Königshaus für den Zeitraum der 70er Jahre einem „großen Führer der islamischen Partei in Jordanien“ in den Mund, dessen Namen er dem Leser wohl mit voller Absicht verschwie⁶²³. Von einem auf den anderen Tag setzte dieser angesehene Mann plötzlich keinen Fuß mehr vor die Tür. Selbst die Moschee besuchte er nicht mehr. Auch vor seiner Frau und seinen Kinder verbarg er sich. Tag und Nacht brachte er damit zu, im Stillen zu beten und zu fasten. Überraschenderweise empfing er jedoch ‘Abdallāh ‘Azzām, der ihn nach seinen Motiven befragte. Die Antwort ließ keine Zweifel offen: „Ich bin von der ganzen Menschheit im Ruhestand“. Der Parteiführer lebte noch vor kurzem „in einer Welt der Illusionen“, die alle zerbrachen, als ihm klar wurde, dass er „nicht von seinem Aufenthalt in dieser Partei profitierte“. „Ich fand, dass ich in dieser Zeit nicht mehr Gott anbetete, sondern die Partei“. Das Übel nannte er auch beim Namen: Die Politik hatte die Bruderschaft korrumpiert. Verantwortlich dafür war vor allem diejenige politische Instanz, die

620 Einige Andeutungen: Dirāz, ‘Iṣām, *مأساة الإنسان في أفغانستان* [Die humane Tragödie in Afghanistan], Kairo 1991, 70-82; Ġarrār, Ḥusnī Adham, *الجهاد الإسلامي المعاصر: فقهه، حركته، أعلامه* [Der gegenwärtige islamische Ġihād: Seine Rechtssprechung, seine Bewegung und seine Parteien], Amman 1994, 42-50, 126; ‘Ārif, Ġamīl, *الوثائق السرية لدور مصر وسوريا والسعودية* [Geheime Dokumente über die Rolle von Ägypten, Saudi-Arabien und Syrien], Kairo 1995, 20, 77, 103ff., 124, 133, 172f., 190, 194.

621 ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 9 [من معلم مدرسة إلى أستاذ جامعي], Kap. 10 [الموازن مقلوبة]. ‘Azzām selbst nannte konkrete Zahlen zu seinem Verdienst und bestätigte damit ungefähr die Angaben seines Biographen: 25 Dinar als Lehrer und 325 Dinar als Professor (‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 280).

622 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 33.

623 Im Folgenden: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 33f. Die namenlose Figur ‘Azzāms gleicht in gewisser Weise der Hauptfigur in Herbert Rosendorfers Roman „Ballmanns Leiden“.

die Bruderschaft in die Politik hineinzog: Das Hāšimitische Königshaus. „Ich stand lange vor dieser Erscheinung und dann legte ich meine Hand auf die Krankheit“. Die Schlussfolgerung war bitter. Über die Einmischung in die Politik hatte die Bruderschaft ihren zentralen Kerngedanken verraten, nämlich der Sache Gottes zu dienen, denn in der Politik gab es grundsätzlich keine Unterschiede zwischen den Parteien: „Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen dem Denken der Partei [der Bruderschaft] und dem Denken der anderen [Parteien]“. Ob nun sozialistisch oder islamisch, alle politischen Parteien beteten nicht zu Gott, sondern sie beteten die Partei an. Die erstaunlichen Einblicke in das Seelenleben des „großen Parteiführers“ gipfelten in der Aussage, die eine tiefe Depression offenbarte. Er stand vor einer großen Leere, einem Scherbenhaufen, der zuvor sein Leben ausgefüllt hatte. Die Aufgabe bestand nun darin, wieder einen Weg zurück zu Gott zu finden, einer Sache zu dienen, die im Sinne Gottes war.

Unsere Andeutungen zur Anonymität des großen Kritikers sowie die merkwürdige Tatsache, dass dieser weltabgewandte Mann gerade ‘Azzām empfing, obwohl er doch selbst seine eigene Familie abwies, lassen bereits unsere These erahnen. Bei diesem anonymen „großen Parteiführer“ handelte es sich um den reuigen ‘Azzām selbst. Nicht umsonst nannte er seine Memoiren nach derjenigen Koran-Sure, anhand deren Saiyid Quṭb das Verhältnis zwischen „solider Basis“ und „Ĝihād“ herausgearbeitet hatte. ‘Azzāms Seelenleben war in den 70er Jahren lange überdeckt vom „Schatten der Reue“ über seinen Verrat am Ĝihād zugunsten einer dagegen völlig unbedeutenden, politischen Stellung im Staatsapparat, die nur seiner persönlichen Eitelkeit diene, sowie zugunsten des verräterischen jordanischen Königshauses, das demgemäß doch in Wirklichkeit nur ein Instrument amerikanischer Interessen war⁶²⁴. Auch sein Hagiograph deutete die Unzufriedenheit ‘Azzāms in Jordanien an, auch wenn er dessen Motivlage verdeckte: Der „große Parteiführer“ und renommierte Professor an der Universität Amman „hatte die Süße des Ĝihād genossen“, weshalb die langweilige Routine seiner Arbeit ihn eher störte, denn „der Ĝihād ist für den Muġāhid wie das Wasser für die Fische“⁶²⁵. Die Sache Gottes, zu der ‘Azzāms schlechtes Gewissen ihn trieb, war der Ĝihād. Seine tiefe Depression förderte bei ihm möglicherweise sogar die Bereitschaft, seine Stellung als Professor oder seine Position im Bildungsministerium unter dem Muslimbruder Ishāq al-Farḥān aufzugeben. Doch anders als seine Hagiographen und Biographen sowie die Forschungsliteratur berichteten, war es nicht der Ĝihād in Afghanistan, für den sich ‘Azzām zunächst engagierte, sondern der Ĝihād in Syrien.

Im Jahr 1978 tauchte er vielleicht als eine Art Gesandter der jordanischen Bruderschaft in einem palästinensischen Flüchtlingslager bei Rašdiyya im Libanon auf, nachdem israelische Truppen den Südlibanon besetzt hatten⁶²⁶. Das Flüchtlingslager unterhielt bereits seit 1977 Kontakte zur Muslimbruderschaft, nahm Flüchtlinge der syrischen Bruderschaft auf und beherbergte auch wohl seit Mitte der 70er Jahre einen militärischen Arm junger Muġāhidīn, die in der Türkei ausgebildet wurden. Mit diesen unterhielt sich ‘Azzām zwei Tage lang, um sie laut der Quelle zum Ĝihād gegen die israelischen Truppen zu animieren⁶²⁷. Die Jugendlichen hielten sich allerdings zurück, denn die IDF („Israel Defence Force“) ließ das Lager in Ruhe. Erst 1982 griff die Kampftruppe aktiv in den Libanon-Konflikt ein. Bei diesem Bericht über ‘Azzāms erstem aktiven Engagement für den Ĝihād stoßen wir auf ein interessantes Detail: Flüchtlinge der syrischen Muslimbruderschaft in einem palästinensischen Lager, das

624 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 33.

625 ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 11 [نقلة الى الوراء].

626 ‘Azzāms Tätigkeiten im Libanon: Murrah, Ra’fat Fahd 2010, Kap. 6.1.9 [العمل العسكري]. ‘Azzām selbst bezeichnete den Libanonkonflikt 1978 in einer seiner Schriften als ersten Schritt im Plan Israels, den Anti-Islamismus auf den Westen zu übertragen. Zudem sprach ‘Azzām von der „Umsetzung unseres Plans“, den „islamischen Geist“ wenn notwendig auch mit Gewalt zu verteidigen: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 13f. Die Tätigkeiten ‘Azzāms in palästinensischen Flüchtlingslagern im Libanon: Rougier, B., Everyday Jihad. The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon, London 2007, 70ff.

627 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 44f.

wahrscheinlich nach der Ankunft der Syrer eine militärische Gruppierung ausbildete. Bestand ‘Azzāms Auftrag möglicherweise nicht in der Motivation der jungen Kämpfer für einen Einsatz gegen Israel, sondern gegen Syrien? Versuchen wir diese Vermutung anhand einer Einordnung von ‘Azzāms Tätigkeit in die politische Großwetterlage im Nahen Osten auszubauen.

Auf den ersten Blick sprach einiges für eine Stoßrichtung der Tätigkeiten ‘Azzāms in den palästinensischen Lagern im Libanon gegen Israel und nicht gegen Syrien. 1978 begann das jordanische Königshaus im Rahmen der Friedensverhandlungen zwischen Anwar al-Sādāt und Menachem Begin (israelischer Ministerpräsident) kriegerische Töne gegen Israel auszustoßen. König Ḥusain von Jordanien nahm nicht direkt an den Gesprächen teil, ließ jedoch Sādāt in seinem Namen die Verhandlungen zur West-Bank führen⁶²⁸. Um Israel zu Zugeständnissen zu zwingen, bestand bei Ḥusain ein Interesse daran, den politischen Druck über militärische Sticheleien zu erhöhen. Das Mittel hierzu stellten die erwähnten palästinensischen Flüchtlingslager im Libanon dar. Zwar entwickelte sich vor diesem Hintergrund eine direkte Annäherung zwischen der PLO und dem jordanischen Staat, z.B. wurde ein gemeinsames Komitee zur finanziellen Unterstützung der PLO von Seiten Jordaniens gegründet. Jedoch suchte König Ḥusain die PLO zu umgehen und einen, von der PLO unabhängigen palästinensischen Widerstand zu schaffen. Schließlich bestand seit den kriegerischen Auseinandersetzungen im September 1970 eine offene Feindschaft zwischen der PLO und dem jordanischen Königshaus. Religiöse Stiftungen (arab. „وقف“, DMG „waqaf“) boten Ḥusain nun eine institutionelle Grundlage zur Finanzierung palästinensischer Aktionen ohne die PLO. Das meiste Geld erhielt folglich nicht das erwähnte Komitee mit der PLO, sondern die Gelder wurden über religiöse Stiftungen direkt an die palästinensischen Flüchtlingslager mit entsprechenden Bedingungen verteilt⁶²⁹.

Es lag nahe, für einen solchen Auftrag ein loyales Mitglied der jordanischen Muslimbruderschaft einzusetzen. Schließlich wachte diese nicht nur in den jordanischen Ministerien über die Gelder der Stiftungen, sondern besaß auch seit Saiyid Quṭbs Koran-Kommentar über eine gewisse Tradition, die Unterstützung des palästinensischen Widerstandes an der Seite linker Gruppierungen im Sinne des Aufbaus einer „soliden Basis“ islamisch zu legitimieren⁶³⁰. Zudem waren Verhandlungen mit Juden, taktische Zugeständnisse bis hin zum Vertragsabschluss auf der inhaltlichen Ebene der Begrifflichkeit der „soliden Basis“ abgedeckt, auch wenn (wie wir gesehen haben) die Annäherung an linke und jüdische Gemeinschaften und Staaten seit 1970 in islamisch orientierten Kreisen als Bestandteil der „soliden Basis“ stark angezweifelt wurde⁶³¹. ‘Azzām war die perfekte Besetzung für die Aufgabe in den Flüchtlingslagern, wies er doch eine gewisse Lagererfahrung auf, war von seiner Abstammung selbst Palästinenser, hatte sich schließlich in einer für das Königshaus äußerst brenzlichen Situation trotz seiner palästinensischen Abkunft als sehr loyal erwiesen und schließlich galt er auch als Experte auf dem intellektuellen Gebiet des Verhältnisses zwischen der „soliden Basis“ und dem Ḡihād⁶³². In den palästinensischen Lagern sollte unter Aufsicht ‘Azzāms wohl eine

628Auch ökonomische Interessen spielten eine Rolle bei der Annäherung zwischen Israel und Jordanien über den amerikanischen Botschafter Philip Habib seit 1978: Munther J./ Haddadin, M.J., *Diplomacy on the Jordan: International Conflict and Negotiated Resolution*, NY 1993, 227. Der Minister Haddādīn war von jordanischer Seite mit den Verhandlungen beauftragt.

629Lukacs, Y, *Israel, Jordan and the Peace-Process*, NY 1997, 43, 155; Sahliyeh, E.F., *The PLO after the Lebanon War*, Boulder 1986, 119.

630Yāsīn, Ṣubḥī Muḥammad, نظرية العمل لاستعادة فلسطين [Theorie-Arbeit zur Wiederherstellung Palästinas], Kairo 1964, 174, 184.

631Siehe: Kapitel III., 5.

632Bereits in frühester Jugend kam ‘Azzām angeblich mit den Ideen und Texten Saiyid und Muḥammad Quṭbs in Berührung. Nach Jenin wechselte ‘Azzām 1957 in die Mittelschule, wo er mit der Empfehlung des Bruderschaftsmissionars Šafīq Asads, der in ‘Azzāms Geburtsort Silat al-Harithiyya wirkte, in den Kreis des Quṭbisiten Šaiḥ Fāris Ḡarrār aufgenommen wurde. Hier las man neben Saiyid Quṭbs Koran-Kommentar auch die Texte Muḥammad Quṭbs. In der Schule bei Jenin (DMG „Ḡanīn“) nutzte er angeblich die Pausen, um – anders als seine teetrinkenden Lehrerkollegen – im Koran zu lesen. Sogar der Führer der Muslimbruderschaft in Jordani-

„solide Basis“ für den Ġihād entstehen. Der Auftrag passte zudem auf seine spätere Tätigkeit als Geld-Sammler, -Bote und -Verteiler für politisch motivierte Widerstandsgruppen. Wir können annehmen, ‘Azzām tat die ersten Schritte seines späteren Handwerks 1978 im Auftrag des jordanischen Königshauses im Libanon. Aber richtete sich dieser Ġihād tatsächlich gegen Israel?

Kommen wir nun zum erwähnten Detail der Anwesenheit von syrischen Muslimbrüdern in den libanesischen Lagern zu sprechen. Die Stoßrichtung eines Einsatzes palästinensischer Flüchtlinge von Seiten des jordanischen Königshauses war nicht primär gegen Israel gerichtet, sondern stellte noch viel mehr eine Abgrenzungsmaßnahme gegenüber Syrien dar. Bis 1978 näherte sich al-Asad sehr stark an Ḥusain im Rahmen seines Projektes eines „Groß-Syrien“ an. Erst als Ḥusain eine andere, offenere Linie gegenüber den Verhandlungen Anwar al-Sādāts mit Israel verfolgte, begann al-Asad König Ḥusain unter Druck zu setzen, um auf die von Syrien vorgegebene feindselige Linie einzuschwenken. Asad schickte marodierende PLO-Gruppen durch jordanisches Gebiet. Deshalb bestand nun von Ḥusain ein Interesse daran, über die in Jordanien exilierte syrische Muslimbruderschaft einen eigenen, islamisch und weniger sozialistisch (wie die von Syrien unterstützten Palästinensergruppen) orientierten palästinensischen Widerstand zu schaffen⁶³³. Im Sommer 1978 wurden die ersten Ausbildungslager in Jordanien eröffnet, die sowohl sozialistisch als auch islamisch begeisterte Jugendliche aufnahmen. Nicht nur die jordanische, palästinensische und syrische „Jugend“ reiste in die Lager, sondern auch Sympathisanten aus der arabischen Welt wie Abū Dhābi waren motiviert für den Kampf. Doch 1978 dominierten wohl noch die sozialistisch geprägten Jugendlichen das Terrain in den Lagern, weshalb Muṣṭafā Ḥāmid (auf ihn werden wir später noch ausführlich zurückkommen) enttäuscht über den fehlenden Ġihād bald wieder abreiste⁶³⁴. Lassen sich nun Hinweise in ‘Azzāms Schriften zu seinem Engagement gegen Ḥāfiẓ al-Asad „im Auftrag seiner Majestät“ Ende der 70er Jahre finden?

Die erste Bemerkung betraf die gerade beschriebene Tätigkeit im Libanon. In einer seiner Schriften kritisierte er diejenigen palästinensischen Widerstandsgruppen, die sich von Ḥāfiẓ al-Asad im Libanon-Konflikt für grausame Verbrechen an unschuldigen Muslimen und Christen instrumentalisieren ließen: „Natürlich haben die Fidā’iyyīn einen Fehler begangen“⁶³⁵. Die zweite Bemerkung war genau genommen ein ganzes Buch ‘Azzāms. Ende der 70er Jahre verfasste er den „Roten Krebs“. Gemäß einer Quelle war der Zweck hinter der Schrift, den Einfluss der Linken auf die palästinensischen Flüchtlingslager in Syrien und dem Libanon einzugrenzen. Das zentrale Argument entnahm ‘Azzām den „Protokollen der Weisen von Zion“, nämlich die Verschwörungstheorie, hinter dem Kommunismus stecke nichts anderes als das Weltjudentum. Diese Argumentation passte zur immer deutlicheren anti-sozialistischen Linie des jordanischen Königshauses im Kampf gegen al-Asad um die Sympathien der

en, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ḥalīfā, war angeblich bei einem Besuch in Jenin von der Gelehrigkeit des jungen ‘Azzāms beeindruckt: Ġarrār, Ḥusnī Ad’ham, *جهد وعزيمة وعلم* [Der Märtyrer ‘Abdallāh ‘Azzām. Ein Mann der da’wa und der Ġihād-Schule], Amman 1990, 16ff., auf: <http://ia600501.us.archive.org/19/items/waq45612/45612.pdf>; im HTML-Format z.T. als Zitat des Buchs von Ġarrār in der digitalen Bibliothek der Muslimbruderschaft: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عبدالله_عزام; al-Ṣāyim, Muḥammad 1992, Kap. 6.1 [نشأته وتربيته]; ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 2 [نبوغ مبكر], Kap. 4 [في مراحل دراسته و عمله]; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 161.

633 Ma’oz, M., *Jordan in Asad’s Greater Syria Strategy*, in: Nevo, J./ Pappé, I. (Hg.), *Jordan in the Middle East. The Making of a Pivotal State 1948-1988*, Essex/ Oregon 1994, 95-103, hier: 99f. In einem CIA-Dokument ist allerdings „nur“ von Propagandaarbeit der syrischen Bruderschaft in Jordanien gegen al-Asad die Rede. Einige Stellen sind allerdings geschwärzt: CIA (Hg.), *Jordan and Its Arab Neighbours*, vom Dezember 1983, 5, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP84S00927R000200140002-6.pdf>.

634 Ḥāmid, Muṣṭafā, 1992-1979 *من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان* [Über die Geschichten der arabischen Muğāhīdīn in Afghanistan], Bd. 1: *خمس عشرة طلقات على طريق الله* [Fünfzehn Schüsse auf Allahs Weg], Khost [Fārūq-Lager] 1994, 28-32.

635 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 45.

Palästinenser seit 1979⁶³⁶. Unter der dritten Bemerkung wollen wir die vielen verstreuten Hinweise zum syrischen Ġihād in den Schriften ‘Azzāms zusammenfassen, die beweisen, dass ‘Azzām gut informierte Quellen zu den Ereignissen im Nachbarland besaß. Beispielsweise berichtete er von einem Gespräch mit Marwān Hadīd, der kurz vor seiner Ermordung durch das syrische Regime ‘Azzām seine ganze Verzweiflung über die ständige Hetzjagd auf ihn offenbarte: „Ich wünsche nur noch zu schlafen, aber einen Ort zum Schlafen kann ich nicht finden [...]. Nur noch in den Gräbern gibt es Schlaf. In der Nacht gehe ich auf den Friedhof, grabe ein Loch und schlafe darin“⁶³⁷. Ebenso zum Nachfolger Hadīds (al-Za‘īm, zu ihm noch später), den ‘Azzām aus dem „Lager der Šaiḥs“ kannte, pflegte er den Kontakt, auch wenn dies 1979 immer schwieriger wurde⁶³⁸.

Die vierte Bemerkung betraf die Kontakte ‘Azzāms zur syrischen Bruderschaft in den 70er Jahren. Von dieser hatten sich einige Führungsgestalten wie Sa‘īd Ḥawwā, den ‘Azzām aus seiner Studienzeit in Damaskus persönlich kannte, in Amman niedergelassen⁶³⁹. ‘Azzām berichtete von einem Gespräch mit syrischen Brüdern, darunter auch der eben genannte Sa‘īd Ḥawwā, an der Universität in Amman. Thema der Diskussion war die Legitimität von Gewalt gegen die Baath-Partei al-Asads im Falle der „Abschlachtung“ von Muslimen durch die Baath, die die Riten der Waschung, Einhüllung und eines ordentlichen Begräbnisses auf einem muslimischen Friedhof ihren muslimischen Opfern verweigerten⁶⁴⁰. Alles Zeichen für einen „ungläubigen“ Herrscher. Damit konnte sich ‘Azzām fast nur auf Ereignisse ab Mitte 1979, nach der Eskalation der Gewalt in Syrien mit dem Aleppo-Vorfall, bezogen haben. Ein aktiveres Engagement, das über die Zustimmung zu einer religiös-rechtlichen Legitimation des Ġihād in Syrien hinausging, war seinen Schriften nicht direkt zu entnehmen. An der vielleicht deutlichsten Stelle sprach er halb persönlich, halb unpersönlich („wir waren mit ihnen“) von der Unterstützung der Fidā’iyyīn in Jordanien, im Libanon und eben in Syrien⁶⁴¹.

2) „Ich will nicht, dass die Salafisten als Händler auf einem Markt mit dem Ġihād Handel betreiben“: Der syrische Ġihād in Saudi-Arabien (1977-1979)

Eine weitere Spur, die nicht nur ein Engagement ‘Azzāms in Syrien andeutete, sondern ihm eine ganz entscheidende Rolle zuwies, führt über seinen späteren engen Mitstreiter in Afghanistan, Usāma bin Lādin. Welche Rolle bin Lādin im Syrien-Konflikt genau spielte, ist nicht bekannt, jedoch ist von drei unabhängigen Quellen sein dortiges Engagement belegt⁶⁴². Daneben fällt noch ein weiterer, vierter Hinweis in den Quellen auf, der sich auf Usāma bin Lādin beziehen könnte. Eine interessante Figur im syrischen Ġihād war ein Mann namens

636Siehe: Anmerkung 504. Das Buch ‘Azzāms entstand im Rahmen mehrerer in Auftrag gegebener Schriften eines Ausschusses zur Stärkung der islamisch-palästinensischen Kultur, der aus der Vereinigung der islamischen Studenten Palästinas und der Nationalen Union der kuwaitischen Studenten gebildet wurde: Ḥalīl, Nihād Muḥammad Sa‘dī al-Šaiḥ, 1987-1967. قطاع غزة. حركة الإخوان المسلمين في قطاع غزة [Bewegung der Muslimbruderschaft im Gaza-Streifen 1967-1987], Gaza 2011, Kap. 7.2.1 [المبحث الثاني دو الإخوان في التعبئة السياسية تجاه فلسطين], auf: [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=م1987_-1967_قطاع_غزة_\(حركة_الإخوان_المسلمين_في_قطاع_غزة\)](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=م1987_-1967_قطاع_غزة_(حركة_الإخوان_المسلمين_في_قطاع_غزة)).

637‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 78.

638‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 78.

639Siehe: Anmerkung 471.

640‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 45f.

641‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 44f.

642al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 700f; Hāmid, Muṣṭafā, 1992-1979. من حواديث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muğāhidīn in Afghanistan], Bd. 2: معركة بوابة الصخرية [Schlacht am Felsentor], Khost [Fārūq-Lager] 1995, 230; Hārūn, Fāḍil, 2009. قصة فاضل هارون. Der Krieg gegen den Islam. Die Geschichte von Fāḍil Hārūn, 2 Bde., o.O. 2009, hier: Bd.1, 236. Das Syrien-Engagement bin Lādins „jenseits der offiziellen saudischen Politik“: Coll, S., Die bin Ladens. Eine arabische Familie, Hamburg/ München 2008, 270, 290 [engl. The bin Ladens. An Arabian Family in the American Century, NY 2008]. Aufgrund der Verflechtungen der Familie Bin Lādin mit dem Herrscherhaus sowie der politischen Interessen Saudi-Arabiens im Nahen Osten interpretieren wir diese Bemerkung als Teil der „Vertuschungspolitik“ (engl. „plausible deniability“) gegenüber einem saudischen Syrien-Engagement.

„Abū ‘Abdullāh“, der Anfang der 80er Jahre als Bote zwischen der syrischen Exil-Führung und ‘Adnān ‘Uqlah, einer zentralen Figur im syrischen Ġihād fungierte⁶⁴³. Wenn damit nicht ‘Alī Ṣadr al-Dīn Bayānūnī (Generalbeobachter der syrischen Muslimbruderschaft von 1996-2010) gemeint war, könnte sich hinter diesem „Abū ‘Abdullāh“ auch Usāma bin Lādīn verborgen haben, denn bin Lādīns Spitzname in Afghanistan war „Abū ‘Abdullāh“. Einschränkend kann noch hinzugefügt werden, dass es in der arabischen Welt natürlich viele „Abū ‘Abdullāhs“ gab und gibt. Dennoch ergibt sich über diese Figur eine interessante Perspektive für eine viel aktivere Engagement bin Lādīns in Syrien Ende der 70er Jahre/ Anfang der 80er Jahre sowie einer unmittelbaren Erfahrung des tragischen Scheiterns des Ġihād in Syrien. Diese Perspektive führt wiederum zu einer weiteren, interessanten Erklärung für bin Lādīns späterer Abwendung von der Bruderschaft.

Betrachten wir nun, ob bin Lādīn nahe stehende Quellen die genannten, aber nur knappen Hinweise zu seinem Engagement in Syrien etwas konkretisieren und ausführen können. Najwa bin Lādīn, die erste Frau Usāmas, sprach für die Zeit zwischen 1977 und 1979 von „charity work“ und nicht von Reisen ihres Mannes, so dass sich seine Rolle wohl zunächst auf Fundraising innerhalb Saudi-Arabiens beschränkte⁶⁴⁴. Von einem Interesse ihres Mannes an Syrien berichtete Najwa nichts, jedoch ausführlich vom Afghanistankonflikt, für den Usāma sich seit 1980 einen großen Teil seiner Zeit außerhalb Saudi-Arabiens aufhielt. Aber erst der sowjetische Einmarsch Ende Dezember 1979 brachte laut Najwa Afghanistan im Hause bin Lādīn auf den Tisch, so dass bei ihr offen blieb, für was sich bin Lādīn vor dem Dezember 1979 in seiner „charity work“ genau ins Zeug legte⁶⁴⁵. Dafür, dass sich hinter dem Begriff „charity work“ ein Engagement bin Lādīns für Syrien verbarg, sprachen sehr persönliche und biographisch fundierte Bezüge zu Syrien seit seiner frühesten Jugend. Usāmas Mutter war Syrerin (aus Latakia), und besaß möglicherweise sogar gute Kontakte zur alawitischen Herrscherfamilie. Dasselbe gilt für bin Lādīns erste Frau Najwa. Er besuchte zudem in der Heimat seiner Mutter, Latakia/ Syrien und in Beirut/ Libanon, die Grundschule. Spätestens nach dem Tod seines leiblichen Vaters wechselte Usāma an die al-Thagr-Oberschule in Ġidda, einer der ersten modernen Schulen in Saudi-Arabien, die von König Faiṣal persönlich in den 50er Jahren gegründet worden war. Hier erfuhr er während seiner Teilnahme an der Koranstudiengruppe eines syrischen Muslimbruders im Exil, der als Sportlehrer der Schule sein Geld verdiente, auch sicherlich etwas von der politischen Situation der Bruderschaft in Syrien⁶⁴⁶. Vor dem Hintergrund dieser persönlichen Verbindungen nach Syrien war es auch kein Wunder, dass sich bin Lādīn in einem Brief von 1994 über den Rückzug saudischer Außenpolitik Anfang der 80er Jahre aus Syrien nicht nur als einem großen politischen, sondern vor allem auch moralischen Fehler des Königshauses beklagte, der demgemäß unmittelbar zur Katastrophe von Hama geführt hatte⁶⁴⁷. Dieser Brief war nicht unwichtig, denn er kündigte die Auflösung der bisher festen Loyalität bin Lādīns zum Königshaus an. Ein Bruch mit starken persönlichen Konsequenzen, der eben auch auf die höchst persönlichen biographischen Verbindungen bin Lādīns mit Syrien zurückzuführen war.

643al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.5 [الطليعة المقاتلة وتراجع العمل العسكري], Kap. 1.2.21 [حالة البلد بعد مأساة حماة].

644bin Laden, Najwa/ bin Laden, ‘Umar, Growing Up bin Laden. Osama’s Wife and Son Take us inside their Secret World, hg. von J. Sasson, Oxford 2009, 25. Ebenso Usāmas Jugendfreund Khālid Bāṭarfī: Bergen, Peter L. 2006, 22.

645bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 27. Laut Fāḍil Hārūn war bin Lādīn seit dem 18. Lebensjahr (folglich seit Anfang 1978/79) am syrischen Ġihād beteiligt: Hārūn, Fāḍil 2009, Bd. 1, 236.

646bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 3ff; Coll 2008, 182ff., 239ff. Interview Peter Bergens mit dem ehemaligen Englisch-Lehrer Usāmas an der al-Thagr-Oberschule in Ġidda: Bergen, Peter L. 2006, 5.

647Das Original, vom 12.04.1994: AFGP-2002-000103. Aktuelle Übersetzung: AFGP-2002-000103-Trans. Zeitnahe Übersetzung der amerikanischen Botschaft: AFGP-2002-003345_trans. Kommentar vom Hagiographen bin Lādīns: al-Zahrānī, Fāris Shuwayl, مجدد الزمان وقاهر الأمريكان . أسامة بن لادن [Erneuerer der Zeit und Überwinder der Amerikaner], o.O. [es wir die arabische Halbinsel genannt] 2002, 80, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_1632.html.

Für die stark politische Dimension der „charity work“ bin Lādins Ende der 70er Jahre sprach eine Bemerkung seiner Frau Najwa. Sie berichtete seit 1977 von politischen Diskussionen, an denen Usāma teilnahm. In diesem Zusammenhang sah sie bei ihrem noch jungen Mann ein zunehmend politisches Bewusstsein für die Ungerechtigkeit der Welt gegenüber Muslimen entstehen⁶⁴⁸. Ist es nun ein Zufall, dass genau in jenem Jahr, in dem Najwa ein „politisches Bewusstsein“ bei ihrem Mann wachsen sah, Usāma die Vorlesungen Muḥammad Quṭb besuchte⁶⁴⁹? Da Usāma der Sprössling einer der berühmtesten Familien des Landes war, blieb ein Besuch der Vorlesungen Muḥammad Quṭb von diesem bestimmt nicht unbemerkt. Usāma lernte das Werk Saiyid Quṭb durch die Brille von dessen Bruder Muḥammad kennen, der, wie wir gesehen haben, 1977 den Lehrplan für Saudi-Arabien veröffentlichte. Wir können davon ausgehen, dass seine Vorlesungen 1977 vom zweiten Teil des islamischen Lehrplans, den er kurz zuvor verfasst hatte, geprägt waren. Muḥammad schwärmte in der Anwesenheit des berühmten Usāma bin Lādins an der Universität Ġidda folglich höchstwahrscheinlich vom übermenschlichen „Muḡāhid“, der allen Widrigkeiten trotzte, ein einfaches, zurückhaltendes und asketisches Leben bar von jeglichem Luxus führte und dadurch wie in Nietzsches „Zarathustra“ das Seil über dem Abgrund zwischen Mensch und Übermensch überschritt. Diese Charakterisierung des „Muḡāhid“ stimmte mit allen Beschreibungen von Usāmas asketischem, spartanischem und militärischem Lebensstil überein, den er auch an seine Söhne weitergab: „Bin Lādins Söhne müssen lernen physisch immun gegen die ungastliche Hitze der Wüste zu werden, um unsere Körper und unseren Geist stark und robust zu machen“⁶⁵⁰. Wir können deshalb davon ausgehen, dass der prägende Lehrer für den jungen Usāma bis hinein in die kleinsten Äderchen seines charakterlichen Selbstverständnisses nicht, wie in der Forschungsliteratur oft zu lesen, ‘Abdallāh ‘Azzām, sondern Muḥammad Quṭb war⁶⁵¹. ‘Abdallāh ‘Azzām lernte der junge Usāma nicht als Student kennen (wie in der Forschungsliteratur behauptet wird), denn im fraglichen Jahr 1981, in dem ‘Azzām an der Universität in Ġidda lehrte, befand sich der junge Usāma laut seiner Ehefrau nur kurz zur Geburt seines Kindes in Saudi-Arabien⁶⁵². Ansonsten tourte er „im Auftrag seiner Majestät“ durch die Welt. Zum ersten Mal begegnete der junge Sa‘ūdi aus guter Familie ‘Abdallāh ‘Azzām nicht in der Rolle eines Studenten, sondern in der Rolle des Zuhörers und Organisators eines Vortrages von ‘Azzām zu Fundraisingzwecken Mitte 1979, die der berühmte Professor aus Jordanien in den Räumlichkeiten der Universität abhielt⁶⁵³. Gemeinsames Verbindungsglied zwischen den beiden war der Professor Usāma bin Lādins, Muḥammad Quṭb, zu dessen engem

648bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 22, 25.

649Zum Besuch der Vorlesungen Muḥammad Quṭb im Semester 1976/ 77 Interview Peter Bergens mit Usāmas Studienfreund Ġamāl Ḥalīfa: Bergen, Peter L. 2006, 19.

650bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 61.

651Auf die Rolle Muḥammad Quṭb als Lehrer des jungen Usāmas neben ‘Abdallāh ‘Azzām machte der Journalist Abdel Bari Atwan, der bin Lādin persönlich kannte, aufmerksam: Atwan, Abdel Bari, *The Secret History of al-al-Qā‘ida*, London 2006, 34.

652Anders dagegen behauptete eine englische Quelle, dieser war bereits 1979 Professor in Ġidda: „In 1979, when he learned about the Afghan Jihad, he left his teaching position at King Abdul-Aziz University in Ġidda, Saudi-Arabia and went to Islamabad“ (Azzam Publications (Hg.), *The Martyrs of Afghanistan*, o.O. o.J. [wahrscheinlich 2002], 19, auf:

<https://ia800200.us.archive.org/34/items/Tawhed.netBooks/TheMartyrsOfAfghanistan.pdf>). Über die Autoren, Abfassungsort und -zeit dieser englischen Biographie ‘Azzāms ist nichts weiter bekannt. Das Buch war auf der englischen Version der digitalen Bibliothek al-Maḡdisīs, die bereits vor einigen Jahren gesperrt wurde, zu finden. Die englische Seite Maḡdisīs bot nicht einfach Übersetzungen der arabischen Seite an, sondern stellte eine ganz eigene Auswahl an Büchern zur Verfügung. Die Bücher der englischen Version von Maḡdisīs digitaler Bibliothek sind inzwischen auf einer anderen Seite wieder zu erhalten (darunter auch das gerade zitierte Buch): <https://archive.org/details/Tawhed.netBooks>.

653Bemerkungen zu Vorträgen in Ġidda im Rahmen des Afghanistankonfliktes gab es in ‘Azzāms Schriften reichlich. Auch einer seiner Biographen berichtete von sehr frühen „öffentlichen und privaten Vorträgen“ ‘Azzāms zum Ġihād: ‘Azzām, Fāyiz 1990, Kap. 11 [نقطة الى الورااء].

Bekanntenkreis (spätestens seit Anfang der 70er Jahre) auch ‘Abdallāh ‘Azzām zählte⁶⁵⁴. Vielleicht fand nach dem Vortrag ‘Azzāms in Ġidda eine politische Diskussion im Hause bin Lādins statt. Bereits der Vater Usāmas, Muḥammad bin Lādin, beherbergte Pilger, Gelehrte und wahrscheinlich auch Fundraiser für religiös-politische Zwecke in seinem Haus⁶⁵⁵. Zumindest beschrieb ‘Azzām später in einem seiner Zeitschriftenartikel das Haus Usāmas in Ġidda, in das die junge Familie 1979 frisch eingezogen war⁶⁵⁶. Wahrscheinlich zu genau diesem Fundraisingzweck begleitete Usāma bin Lādin den berühmten ‘Abdallāh ‘Azzām auch 1979 in die USA nach Indiana und Los Angeles⁶⁵⁷. Was bildete nun den Rahmen oder das Motiv hinter dieser Zusammenführung von ‘Azzām und bin Lādin über Muḥammad Quṭb? Die Antwort: Syrien.

Bezieht man ‘Azzāms Auftrag im Jahr 1978 sowie die politische Lage in der jordanischen Bruderschaft im Sommer 1979 (nach dem Aleppo-Vorfall) mit ein, dann bleibt eigentlich nur eine Antwort, über was ‘Azzām in Ġidda gesprochen haben könnte. Natürlich nicht über einen weit entfernten Widerstandskampf in Afghanistan, der Mitte 1979 lediglich aus ein paar diskreditierten und am Hungertuch nagenden, zerlumpfte Flüchtlingen aus Kabul in Peschawar bestand. Für Afghanistan interessierte sich zu diesem Zeitpunkt noch niemand groß im Nahen Osten oder speziell auf der arabischen Halbinsel. Vielmehr bestimmte der sehr nahe Konflikt in der unmittelbaren Nachbarschaft die Tagesthemen: Der Konflikt im Libanon und in Syrien⁶⁵⁸. Möglicherweise stand die Fatwa (religiöses Rechtsgutachten) des wichtigsten wahhabitischen Gelehrten in Saudi-Arabien, Ibn Bāz, vom 29.07.1979 zugunsten einer Unterstützung der syrischen „Muğāhidīn“ im engen Zusammenhang mit den Vorträgen (oder des Vortrags) von ‘Abdallāh ‘Azzām in Ġidda⁶⁵⁹.

Eine solche „starke“ und geschlossene Reaktion aus Saudi-Arabien auf das Anliegen der syrischen Muslimbrüder um ihren jordanischen Starfundraiser ‘Abdallāh ‘Azzām war nicht selbstverständlich. Die islamisch orientierten „Intellektuellen“ (arab. „المثقفين“), tendenziell die Exil-Muslimbrüder, und die traditionellen „Gelehrten“ (arab. „العلماء“) bekämpften sich im saudischen Elfenbeinturm universitärer Gelehrsamkeit noch vor kurzem bis aufs Blut. Der Streit im Elfenbeinturm blieb jedoch nicht auf diesen beschränkt, sondern hatte auch unmittelbar etwas mit der hohen Politik Saudi-Arabiens zu tun. Ursprung dieser politischen Einfärbung des intellektuellen Konflikts war die Aufnahme von Flüchtlingen der Muslimbruderschaft aus Ägypten und Syrien von Seiten König Faišals, der diese „Intellektuellen“ nicht nur außenpolitisch gegen al-Nāšir, sondern auch innenpolitisch als ein

654bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 25, 35. Die Abwesenheit von Saudi-Arabien gemäß Najwa bin Laden: Für einen großen Teil des Jahres 1980 bis zum März 1981. Zwischen März 1981 und Juli 1981 hielt sich Usāma nur für den Zweck der Geburt seines Kindes in Saudi-Arabien auf. Für die Zeit zwischen März und Juli berichtet Najwa von keinen Besuchen Usāma bin Lādins an der Universität: bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 28, 31.

655Coll 2008, 138.

656‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 102. Die von ‘Azzām beschriebene Wohnung in der al-‘Azīzīyah-Stadt Nr. 8 von Ġidda, bezog die Familie Usāma bin Lādin (nicht die Großfamilie) gemäß Najwa 1979, zuvor wohnten sie bei der Mutter Usāma bin Lādins: bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 16, 27f.

657bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 25f. Von diesem Besuch bin Lādins in den USA berichtete auch sein Jugendfreund Khālīd Bāṭarfī: Bergen, Peter L. 2006, 22. Aus dem Bericht lässt sich jedoch erschließen, dass die Reise Usāmas mit ‘Azzām in die USA zwischen dem Frühjahr und dem Dezember 1979 stattgefunden haben muss, d.h. vor der sowjetischen Intervention im Dezember 1979. Da der Vortrag ‘Azzāms in Ġidda wahrscheinlich im Juni/ Juli stattfand, können wir den Zeitraum noch weiter einengen auf Juni/ Juli bis Dezember 1979. Nach Saudi-Arabien erwähnt ‘Azzām in seinen Schriften am häufigsten die USA als Zielland seiner Fundraisingtouren in den 80er Jahren. ‘Azzām erweist sich zudem in seinen Schriften als guter Kenner der Geschichte der muslimischen Gemeinde in den USA: z.B. ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 54.

658Hāmid berichtete von ersten Zeitungsmeldungen über Afghanistan im Zusammenhang mit dem kommunistischen Putsch Tarakīs/ Amīns im April 1978. Erst mit der Ankunft Sayyāfs, einem theologischen Gelehrten mit einem Abschluss in Kairo, in Peschawar 1980 und seiner anschließenden Fundraisingtour auf der arabischen Halbinsel bekam der Afghanistankonflikt eine gewisse Reputation im Nahen Osten. Siehe: Kapitel VI., 7.

659al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 4, Kap. 3.1 [الاغتيالات الفردية والجماعية].

Gegengewicht zu den traditionell wahhabitischen Gelehrten vor allem aus dem Nağd (die Nachkommen von Ibn ‘Abd al-Wahhāb) einsetzte⁶⁶⁰.

Nach der Ermordung König Faišals 1975 gruppierten sich die „Intellektuellen“ aus der Bruderschaft gegenüber den „Gelehrten“ aus dem Nağd konträr gegeneinander gemäß den beiden, zentralen und oppositionellen mütterlichen Linien im Königshaus. An diesen mütterlichen Linien orientierten sich die politisch motivierten Bündnisse innerhalb der saudischen Familiendynastie. Alle Prinzen und damit potentielle Nachfolger im Amt des Königs waren Nachkommen von König ‘Abd al-‘Azīz. Sie stammten jedoch von unterschiedlichen Müttern ab. Die Vollbrüder, sprich diejenigen Söhne ‘Abd al-‘Azīz’ (dem Staatsgründer des Königreichs Saudi-Arabiens auf der arabischen Halbinsel), die von derselben Mutter abstammten, waren natürliche Bündnispartner im Kampf um Einfluss in den Ministerien und schließlich um das höchste Amt im Königreich. Die starke Sudairī-Linie, deren Mitglieder traditionell viele Ministerien besetzten, stand nach dem Tod Faišals (der mütterlicherseits aus der Familie al-Šayḥ stammte) den konservativeren Ġalawīs gegenüber, die mit Ḥālid bis 1982 den König stellten. Da nun Ḥālid seit Februar 1977 gesundheitlich angeschlagen war, befanden sich die sogenannten „Sudairī-Sieben“ (die sieben Brüder aus dieser Linie) im Aufwind. Vor allem der Thronanwärter und Vize-Premierminister aus der Sudairī-Linie, Fahd, spielte seit 1977 eine große Rolle⁶⁶¹.

Das beredte Schweigen Muḥammads zur „soliden Basis“ und seine Konzentration auf den Ġihād Ende der 70er Jahre ließ sich in diesem Zusammenhang auch rein politisch deuten. Der Förderer der „Intellektuellen“, der Thronanwärter Fahd, übernahm seit 1977 die Regierungsgeschäfte. Dabei verfolgte er außenpolitisch anders als die konservativeren Ġalawīs einen pro-amerikanischen Kurs. In der arabischen Version des „Kalten Krieges“ befanden sich Ende der 70er Jahre deshalb im amerikanischen Lager neben Ägypten und Jordanien eben auch Saudi-Arabien. Gerade Ende der 70er Jahre schwenkte vor allem das Weiße Haus (wie wir noch sehen werden) auf einen Konfrontationskurs um. Im Nahen Osten bedeutete das die Förderung der Feindseligkeiten des amerikanischen Lagers gegen Syrien, das sich im sowjetischen Lager befand. Ende der 70er Jahre bestand somit auch über die außenpolitischen Bündniskonstellationen Saudi-Arabiens sowie durch die innenpolitische Begünstigung des pro-amerikanischen Fahds ein Interesse an der Konfrontation und somit an einem Ġihād⁶⁶². Der Aufbau einer „soliden Basis“ trat somit in den Hintergrund, denn alles drängte auf eine schnelle Konfrontation Syriens. Zu einer langen Vorbereitungsphase blieb keine Zeit.

Die außenpolitische Konstellation in Saudi-Arabien war auf den Ġihād in Syrien (und im Libanon) ausgerichtet. Aber auch innenpolitisch sprach alles für die Unterstützung der syrischen Bruderschaft. An der Universität Madīna/ Ġidda befand sich Muḥammad Quṭb im Schnittpunkt der Verflechtungen zwischen einer innen- und einer außenpolitischen Konfrontationslinie gegen Syrien. Seine Kollegen an der Universität waren: ‘Alī Ṭaṇṭāwī, ‘Alī Šadr al-Dīn Bayānūnī, Sa‘īd Ḥawwā usw. Muḥammad bewegte sich folglich in einem syrischen Milieu, das Ende der 70er Jahre in Saudi-Arabien einen Ġihād in Syrien propagierte⁶⁶³. Ein solches Bemühen dürfte an Muḥammad nicht spurlos vorüber gegangen sein. Es wundert deshalb nicht, dass arab. „ġihād“ deutlich prominenter (sowohl im ersten als

660Al-Rasheed, M., *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge/ NY 2007, 63ff; Schulze 1990, 144ff. Die Beziehungen zwischen der Muslimbruderschaft und Saudi-Arabien sind allerdings schon älter. Bereits in den 20er Jahren unternahm der Staatsgründer König ‘Abd al-‘Azīz eine ähnliche Instrumentalisierung der Bruderschaft gegen die wahhabitischen Gelehrten wie später König Faišal: al-Is‘ād, Abū Muḥammad, *السعودية والإخوان المسلمون* [Saudi-Arabien und die Muslimbruderschaft], Kairo 1995, Kap. 7.2 [عوامل الصدام بين العرش السعودي وجماعة الإخوان الوهابية], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=السعودية_والإخوان_المسلمون.

661Stenslie, S., *Regime Stability in Saudi-Arabia. The Challenge of Succession*, London/ NY 2012, 25-39.

662Kechichian, J.A., *Succession in Saudi-Arabia*, NY 2001, 48-57, 96f., 175.

663Ġarrār, Ḥusnī Ad‘ham 1990, 16ff.

auch) im zweiten Teil des islamischen Lehrplans Quṭb von 1977 platziert war⁶⁶⁴. Wir können annehmen, auch Muḥammad vertrat Ende der 70er Jahre vor allem aufgrund des syrischen Einflusses in seinem Umfeld einen Ġihād. Die Phase des Aufbaus einer „soliden Basis“ betrachtete er somit wahrscheinlich als abgeschlossen, denn immerhin befanden sich die Muslimbrüder in Saudi-Arabien. Hier konnten sie Gelder „en masse“ für einen Ġihād eintreiben, die „solide Basis“ bestand somit bereits auf der arabischen Halbinsel. Mit dieser „Syrien-Connection“ ließ sich auch die Herausgabe des Koran-Kommentars seines Bruders im Jahr 1978 erklären. Genau dreizehn Jahre nach dem Beginn des geheimen Aufbaus einer „soliden Basis“ von seinem Bruder Saiyid im Bündnis mit der „Organisation 1965“ konnte diese Phase im reichen Saudi-Arabien abgeschlossen werden. Muḥammad wartete folglich bis 1978 aus theologischen Gründen, um der Dreizehnjahresphase genüge zu tun. 1978 war es dann soweit, der Übergang von einem geheimen Aufbau einer „soliden Basis“ zu einem öffentlichen „Ġihād“ konnte beginnen. Glücklicherweise genau dann, als die Situation in Syrien eskalierte und glücklicherweise genau von dort aus, wo auch der Prophet die Phase des Ġihād ausrief: in Madīna.

Die intellektuelle Auseinandersetzung mit den „Gelehrten“ ließ sich politisch in diesem Sinne interpretieren. Über Šaiḥ Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī kritisierten die „Gelehrten“ sowie die Ġalawīs den pro-amerikanischen Kurs Fahds im Gewand eines Angriffs auf die von Fahd geförderten „Intellektuellen“. Die „Gelehrten“ wiesen dazu auf einer theologischen Ebene mit dem Finger auf eine Schwachstelle in der Konzeption der „Intellektuellen“ um Quṭb: Die Unterscheidung zwischen der Mekka- und Madīna-Phase war im Koran-Kommentar Saiyid Quṭb nicht ganz ohne Widersprüche, denn auch in der Madīna-Phase arbeitete der Prophet gemäß Quṭb noch am rechten Glaubensverständnis seiner „soliden Basis“ und konzentrierte sich nicht nur auf den Ġihād. Der Übergang zum Ġihād ließ sich folglich in der Version Quṭb nicht sauber mit dem Übergang des Propheten von Mekka nach Madīna (arab. „hiġra“) in Übereinstimmung bringen. Die Phasen vermischten sich und waren demgemäß nicht mehr eindeutig zu trennen. Der berechtigte Vorwurf der „Gelehrten“ an die „Intellektuellen“ lautete folglich, dass die „hiġra“ (dt. „die Auswanderung“) anders als im orthodox-sunnitischen Verständnis bei den Quṭb-Anhängern ihren Sinn und ihre Bedeutung verlor. Es versteht sich von selbst, dass die „Gelehrten“ nichts von komplexen hegelianischen anmutenden Syntheseargumenten hielten⁶⁶⁵.

An dieser sensiblen Streitfrage um die Unterscheidung der beiden Phasen und deren Bewertung zeigte sich nur allzu deutlich die Verknüpfung von Theologie, Politik und dem Streit um Einfluss an den Universitäten des Landes. Die Frage nach dem Vorrang der Mekka- oder der Madīna-Phase im Leben des Propheten verband sich institutionell mit der Frage nach dem Vorrang entweder der Universität in Mekka, wo in den 70er Jahren noch die traditionellen „Gelehrten“ dominierten, oder derjenigen in Madīna, wo die „Intellektuellen“ um Quṭb den Ton angaben⁶⁶⁶. Der Hebel für die Universität Mekka bildete die Betonung des Glaubens (arab. „عقيدة“, DMG „‘aqīda“)⁶⁶⁷. Es war nicht zu leugnen, dass der Prophet sich in Mekka deutlicher um die Glaubensarbeit kümmerte. Da die „Intellektuellen“ ganz offensichtlich den Glauben nicht richtig verstanden, schließlich trennten sie die beiden Phasen von Mekka und Madīna nicht sauber, konnte der von ihnen propagierte Ġihād nicht zum Erfolg führen. Denn schließlich basierte er nicht wie zu Zeiten Muḥammads auf einem sauberen Verständnis des

664Insgesamt sehr viele Belegstellen im ersten und zweiten Teil. Hier nur zwei deutliche Beispiele: Quṭb, Muḥammad 1981, 115-120 (Teil 1), 337-345 (Teil 2).

665Lacroix, S., *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge/London 2011, 86ff; Schulze 1990, 329ff. Die „Hiġra“ als eindeutige Trennlinie zwischen der Mekka- und der Madīna-Phase betonte: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 12.

666McAuliffe, J.D. (Hg.), *Encyclopedia of the Quran*, Bd. 3: J-O, Boston/Leiden 2003, 370.

667Yamani, M., *Cradle of Islam. The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity*, London/NY 2006, 49; Mouline, N., *The Clerics of Islam. Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, New Haven 2014, 188f.; Schulze 1990, 329-332, 434f.

„Glaubens“, sondern er lief viel zu stark Gefahr, von den politischen Interessen korrumpiert zu werden. Ein sauberes Glaubensverständnis konnte nur gelingen, wenn den traditionellen „Gelehrten“ das Urteil über den rechten Glauben überlassen wurde. Politisch zog dieser Anspruch auf die Glaubensdefinition auch die Entscheidungsgewalt über Krieg und Frieden nach sich, denn erst wenn der rechte Glaube aus der Sicht der „Gelehrten“ aus dem Nağd geschaffen war (Mekka-Phase), konnte ein Ğihād darauf aufbauend zum Erfolg führen (Madīna-Phase). Die Universität Madīna/ Ğidda schoss mit einer Ausarbeitung der Madīna-Phase des Propheten zurück: Der Aufbau einer „soliden Basis“ im Glauben musste zugleich mit dem Ğihād erfolgen. Die Madīna-Phase (und damit auch die Universität Madīna) stellte folglich eine höhere Form innerhalb der dialektischen Entwicklung im Leben des Propheten dar im Gegensatz zum dialektisch niedrigeren Niveau in Mekka⁶⁶⁸. Madīna konnte beides leisten, den Glauben definieren und einen Ğihād führen, ohne den Phasenunterschied zwischen Mekka und Madīna aufzugeben. Mit den Worten Muḥammad Quṭb im Sinne des „Zarathustra“ war die Mekka-Phase die zu überwindende Phase, damit der Gläubige praktisch im Kampf als „Muğāhid“ zum Übermenschen werden konnte. Zugleich war die Mekka-Phase damit nicht abgeschafft oder zerstört, sondern mit den Worten Hegels auf einem höheren Niveau „aufgehoben“⁶⁶⁹.

Laut ‘Abdallāh ‘Azzāms Memoiren war es nun gerade er selbst, der im Sommer 1979 über ein Gespräch mit dem saudischen Mufti ‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz nicht nur eine Fatwa zum syrischen Ğihād von diesem erwirkte, sondern auch dadurch die Blockadehaltung der Mekka-„Gelehrten“ gegen die politischen Ğihād-Ambitionen der Madīna-„Intellektuellen“ aus der Bruderschaft durchbrach. Das Magazin der Islamischen Weltliga flankierte die Bemühungen ‘Azzāms, indem die Brüderlichkeit zwischen den Mekkanern und den Medinensern zur Zeit des Propheten betont wurde: „Die Muslime von Mekka wurden die Brüder der Muslime von Madīna“⁶⁷⁰. Das beeindruckte Ibn Bāz recht wenig, denn akzeptierte er ‘Abdallāh ‘Azzāms Gesprächsofferte mit dem Kommentar: „Du [‘Azzām] bist mir [Ibn Bāz] lieber als der Führer und der Generalbeobachter der Muslimbruderschaft, denn ich glaube, du verstehst mehr vom Islam als sie“⁶⁷¹. Anschließend äußerte Ibn Bāz seine Bedenken gegenüber einem Ğihād ohne sauberes, abgegrenztes Glaubensverständnis: „Aber ich will nicht, dass die Salafisten als Händler auf einem Markt mit dem Ğihād Handel betreiben. Warum bestehen sie [Muslimbruderschaft] darauf, die Salafiyya-Lehre zu politisieren? Die Salafiyya-Lehre ist die Partei meines Glaubens“. Wie ‘Azzām Ibn Bāz überzeugte, ist der Textstelle nicht genau zu entnehmen. Möglicherweise entgegnete er nach vielen Beschwichtigungen: „Ḥāfiẓ al-Asad hat mit seiner Polizei und Armee den Islam und die Muslime in seinem Land geschlachtet“.

Nach einigem Hin und Her war ein zukunftsweisender Kompromiss zwischen Glaube und Politik, deren Grenze Ibn Bāz gemäß seinem Verständnis des Salafismus mit Argus-Augen bewachte, gefunden. Der zentrale theologische Hebel dazu bildete eine Institution, die viele Muslimbrüder seit den 40er Jahren mit einigem Interesse in vielen Abhandlungen thematisiert hatten, nämlich der „zakāt“⁶⁷². Auch wenn eine direkte Beteiligung saudischer Staatsbürger und

668al-Khālīd, Zuhayr, القاعدة الصلبة الواقعية من المهاجرين والأنصار [Die solide Basis zwischen Einwanderern und Unterstützern], Madīna 1976; al-Khālīd, Zuhayr, القاعدة الصلبة من المهاجرين والأنصار أمام المحن القاسية وجهاً لوجه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم [Die solide Basis der Einwanderer und Unterstützer vor den rauen Prüfungen nach dem Tod des Gesandten Allahs, Friede sei mit ihm], Madīna 1977; Surūr, Rifā‘ī 1995 [2012], 39f.

669Quṭb, Muḥammad, Some Thoughts of Education, in: The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1978, 8-14, hier: 14. Ebenso: 21. Wenn der „Glaube“ auf einer „soliden Basis“ beruhte, war er im Sinne der Muslimbrüder nicht so sehr von bestimmten orthodoxen Kriterien abhängig, sondern viel praktischer zu verstehen als Ausdruck der Synthese aus Theorie und Praxis: The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1976, 59.

670The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1978, 21.

671‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 34. Die Nähe zu ‘Azzām zeigte sich auch in einigen Artikeln, die Ibn Bāz für ‘Azzāms Magazin schrieb: z.B. AL-JIHAD, vom Juli 1985; AL-JIHAD, vom Juni 1988.

672Reissner, J., Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Ende, W./ Steinbach, U. (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 2005, 151-162. Der „zakāt“ spielte beispielsweise

Muslime am Ġihād in Syrien damit vom Tisch war, konnte zumindest über die in den Moscheen gesammelten Spendengelder für wohltätige Projekte im Sinne des Islam der Ġihād in Syrien unterstützt werden. Die Fatwa von Ibn Bāz mit der Erlaubnis, den „zakāt“ in den Moscheen für den syrischen Ġihād einzusammeln, begründete nicht nur ‘Azzāms Karriere als Fundraiser, sondern bereitete auch den Weg für die zukünftige Organisationsstruktur des Ġihād in Afghanistan vor. Wohlfahrtsorganisationen trieben über spezialisierte Fundraiser wie ‘Abdallāh ‘Azzām Geld in den saudischen Moscheen ein, um einheimische „Muğāhidīn“ in Afghanistan zu unterstützen⁶⁷³. Über diese Konstruktion war eine gewisse Deckung staatlicher Interessenpolitik möglich, denn eine Beteiligung am Ġihād in Syrien oder Afghanistan konnten das saudische Königshaus nun gegenüber Syrien oder der Sowjetunion mit dem Hinweis abstreiten, die Muslime besaßen die Freiheit, ihren „zakāt“ für Wohltätigkeitszwecke in ihrem Sinne auszugeben⁶⁷⁴. Die Spitzen der Wohlfahrtsorganisationen besetzte die Bruderschaft oder das saudische Königshaus allerdings mit ihren loyalen Anhängern⁶⁷⁵.

Fassen wir unser Ergebnis in einem Satz zusammen: Warum sollte sich der bekannte Ġihād-Prediger ‘Abdallāh ‘Azzām in Saudi-Arabien an der Seite des bekannten „charity worker“ Usāma bin Lādin, der sich Ende der 70er Jahre für Syrien (und noch nicht für Afghanistan) engagierte und ein persönliches Interesse damit verband, im Jahr 1979 nicht für den damals von höchster Stelle in Saudi-Arabien und Jordanien geförderten Ġihād in Syrien, der schließlich auch ganz im Sinne seiner persönlich bekannten syrischen Partei-Kollegen war, eingesetzt haben?

3) „Erinnerungen an die Muğāhid-Vorhut in Syrien“: Aufreibung zwischen den Fronten (1972-1980)

Bevor sein Bericht gegen Ende immer mehr zu einer bloßen Auflistung von Schlag und Gegenschlag zwischen Regime und den islamisch orientierten Gruppen in Syrien abflachte, stellte Aiman Šarbağī, Mitglied der Damaskus-Zelle der „Vorhut-Organisation“ Marwān Hadīds, die zentrale Frage, die er in seiner außergewöhnlichen Darstellung zu beantworten verstand: „All diese Rückschläge traten [gegen Ende der 70er Jahre bis 1980] auf, was ist der wahre Grund für diese Rückschläge? Was ist das Geheimnis hinter all diesen Verlusten?“⁶⁷⁶. Außergewöhnlich war Šarbağīs Antwort auf diese Fragen nicht nur aufgrund des Wertes seines Berichts als bisher einzigem, authentischen Dokument zur „Vorhut-Organisation“ im Syrien der 70er Jahre, sondern auch aufgrund eines im Gegensatz zur üblichen (quellen-armen) Forschungsliteratur stehenden Erklärungsansatzes.

Die übliche Antwort in der Forschung lautet, der Anschlag der syrischen Muslimbruderschaft auf die Artillerieschule in Aleppo 1979 hatte das syrische Regime zu einem starken Gegenschlag veranlasst. Darauf folgte das Massaker des Regimes an gefangenen Muslimbrüdern im Palmyra-Gefängnis. Die Ausschlichtung des Massakers im jordanischen Fernsehen bildete dabei nur ein Teil des medial inszenierten Propaganda-Schlagabtausches zwischen Syrien und Jordanien Ende der 70er Jahre⁶⁷⁷. Dem lassen sich dann wiederum die

in Quṭb's Buch „soziale Gerechtigkeit“ aus den 40er Jahren eine zentrale Rolle: „الزكاة قاعدة هذا النظام“ (dt. „der Zakāt ist Basis dieses Systems“) (Quṭb, Saiyid 1990, 117). Die Bedeutung des „zakāt“ im afghanischen Ġihād: AL-JIHAD, vom April 1987.

673Burr, J.M./ Collins, R.O., Alms for Jihad. Charity and Terrorism in the Islamic World, Cambridge u.a. 2006, Kap. 2.2 [Charities and charitable donations in Saudi Arabia], Kap. 4.1 [Afghanistan beginnings].

674Die sogenannte „plausible deniability“: Murawiec, L., Princes of Darkness. The Saudi Assault on the West, NY u.a. 2005, 114.

675Dirāz, ‘Išām 1993, Kap. 5.1 [عدالة القضية وحدها لا تكسب حرباً].

676Šarbağī, Aiman, مذكرات, S. 94.

677Ḥamad, Muḥammad Sālim, 1991-1980 تدمر شاهد ومشهود [Tadmur-Palmyra gesehen und nicht vergessen 1980-1991], Kairo 1998, Kap. 96 [شاهد على مجزرة تدمر], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=تدمر_شاهد_ومشهود; Al Jazeera World, Syria. The Reckoning (2013) [Dokumentarfilm], Teil 1, vom 17.04.2013, auf: http://www.dailymotion.com/video/xz36lp_al-jazeera-world-syria-the-reckoning-episode-1_news.

Anschläge seit 1976 gegen hohe Offizielle des Regimes voranstellen, so dass in der Forschung eine unübersichtliche Kausalität bis ins Jahr 1964 und darüber hinaus entstand, die je nach Sympathie für oder gegen die Bruderschaft gelagert sein konnte⁶⁷⁸. Wir wollen diese Kausalität der Konfrontation anhand von unserer Begrifflichkeit der „soliden Basis“ neu sortieren. Für unsere Erklärung der Eskalation, die sowohl für die Bruderschaft als auch für die Vorhut in einer Katastrophe endete, wird weniger das Verhältnis der Bruderschaft und der Vorhut zum Regime im Vordergrund stehen, sondern das komplizierte Verhältnis zwischen der Vorhut und der Bruderschaft selbst. Während die Vorhut Marwān Hadīds nach dessen Tod in der zweiten Hälfte der 70er Jahre um ihre Eigenständigkeit rang, war die Bruderschaft ähnlich hin- und hergerissen zwischen den Polen der Integration der Vorhut in die Bruderschaft, der vorsichtigen Zusammenarbeit mit der Vorhut und der klaren Distanzierung von ihr. In diesem ständigen Kampf um die Deutungshoheit im Verhältnis zwischen der Bruderschaft und der Vorhut stellte das syrische Regime eine Art Projektionsfläche für die unklaren Verhältnisse und Zwistigkeiten der beiden Organisationen dar. Dieser abstrakten und globalen Beschreibung versuchen wir anhand dreier zentraler Ereignisse, die das Verhältnis der Vorhut zur Bruderschaft jeweils in eine bestimmte Richtung lenkten, eine konkretere und anschaulichere Gestalt zu verleihen. „Ereignis“ in unserem Sinne bedeutet eine „Irritation“ einer sozialen Gruppe oder Organisation von „außen“, die bestimmte „interne“ Mechanismen anregt oder verstärkt⁶⁷⁹. In diesem Sinne als „Ereignislieferant“ von „außen“ spielte das Regime natürlich eine größere Rolle als diejenige einer bloßen „Projektionsfläche“ interner Streitigkeiten. Entscheidend bei diesen „Ereignissen“ war das jeweils neue Verständnis unserer Begrifflichkeit der „soliden Basis“ und der schwierigen Beziehung zum Ġihād.

Beginnen wir an dem Punkt, den wir in unserem letzten Syrien-Kapitel verlassen haben. Zu Beginn der 70er Jahre kehrte Marwān Hadīd nach Syrien mit Veteranen, wie ‘Abd al-Sattār al-Za‘īm und Muwaffaq ‘Aiyāš, die die Spitze der Vorhut-Organisation bilden sollten, aus den Kämpfen in Palästina (dem „Lager der Šaiḥs“) zurück. 1972 traf man ihn gemäß den Memoiren Sa‘īd Ḥawwās im Gespräch mit den Zentren der Bruderschaft in Syrien an⁶⁸⁰. Immer noch war man sich in der Bruderschaft uneinig im Umgang mit dem Regime und immer noch versuchte Hadīd vergeblich, die Zentren zu einen. Beide Seiten, die Falken und die Tauben innerhalb der syrischen Bruderschaft, kritisierte Hadīd. Die Falken unter ‘Išām ‘Aṭṭār warnte er vor einem unüberlegten und unvorbereiteten, militärischen Vorgehen ohne eine breite und „solide Basis“ der Unterstützung in der Bevölkerung zu besitzen. Einen Ġihād ohne eine solche „solide Basis“ war zum Scheitern verurteilt. Für eine solche „solide Basis“ war auch ein Bündnis mit linken Gruppen wie derjenigen al-Ḥawrānīs aus Hadīds Heimatstadt Hama notwendig, um den Widerstand auf eine breitere „Basis“ zu stellen. Ohne dieses Bündnis standen die Muslimbrüder nicht zuletzt vor dem Hintergrund ihrer fehlenden Erfahrung im Widerstandskampf auf verlorenem Posten gegenüber der mächtigen Armee al-Asads. Das hatte Hadīd im „Lager der Šaiḥs“ während des „Schwarzen Septembers“ hart erfahren müssen: Ohne eine breite Unterstützung, vielleicht auch ohne den Einbezug der Linken ging es nicht. Möglicherweise nagte Hadīd ähnlich wie ‘Azzām Anfang der 70er Jahre an seinen Fingern vor lauter „Reue“. Da eine solches Ansinnen vor allem beim Falken-Flügel ‘Aṭṭār in Damaskus nicht gut ankam, sah Hadīd deshalb die Zeit für einen Ġihād gegen das syrische Regime Anfang der 70er Jahre noch nicht für gekommen an. Die Phase des Aufbaus einer „soliden Basis“ war noch nicht beendet. Seine Vorhut sollte diesen Aufbau anleiten⁶⁸¹.

678Ziadeh, R., *Power and Policy in Syria. Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*, London/ NY 2010, 144; Pierret 2013, 65; Khatib 2011, 73f. Die „Unendlichkeit möglicher Kombinationen von Ursachen und Wirkungen: Luhmann, N., *Kausalität im Süden, Soziale Systeme* 1, 1995, 7-28.

679Tang, C.-C., *Struktur/ Ereignis. Eine unterentwickelte, aber vielversprechende Unterscheidung in der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, *Soziale Systeme* 13/1-2, 2007, 86-98.

680Ḥawwās, Sa‘īd 1987, Kap. 8.1, 8.3 [من السابعة والثلاثين الى التاسعة والثلاثين: في ادارتنا لاحتفالات المولد النبوي].

681Abū Muṣ‘ab al-Sūrī verband den Begriff und das Konzept der „soliden Basis“ (arab. „القاعدة الصلبة“) explizit mit Marwān Hadīd und dessen Schülern: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 2.2.3 [مشاكل الصف الداخلي].

Auch die Tauben, die sich Anfang der 70er Jahre unter ‘Adnān Sa‘d al-Dīn im Aufwind befanden, nahm er nicht aus von seiner Kritik. Das Regime zeigte sich vor dem Oktoberkrieg nicht nur gegenüber der Bruderschaft von seiner besten Seite, so dass sogar der im Exil lebende Chefideologe der Baath-Partei, Mišīl ‘Aflaq, Hoffnung für die Zukunft der Baath-Partei schöpfte und 1971 von einer „soliden Basis“ im Islam zu sprechen begann⁶⁸². In einem rhetorisch meisterlich ausgearbeiteten Brief warnte Hadīd deshalb vor allem die Tauben mit einer kaum zu überbietenden Dramatik: „Ist der Tod im Gehorsam gegenüber Gott nicht besser als ein Leben in Unterdrückung, in Sündhaftigkeit, im Unglauben und in Angst und in der mangelnden Bereitschaft zu kämpfen?“⁶⁸³. Hadīd ermahnte die Tauben, sich nicht „aus Angst“ hinter dem „Vorwand“ der „da‘wa“ zu verstecken. In seinen Augen war diese Aufklärungsmission ohne militärische Absicherung der „da‘wa“ gefährdet. Die Strategie des syrischen Regimes bestand darin, die Bruderschaft zunächst in ihrer falschen Hoffnung auf ein friedliches Übereinkommen zu bestärken, um sie zum Abbau ihres militärischen Arms zu bewegen. Danach war der Weg für das Regime frei, die Bruderschaft mit Gewalt zu beseitigen. Hadīd plädierte nicht für eine Ablösung der „da‘wa“ durch den Ğihād, sondern lediglich dafür, nicht auf die hinterhältige politische Strategie des Regimes hereinzufallen. Der Kampf blieb nach wie vor „der einzige Weg zum Sieg [...] und zur Umsetzung der Grundsätze und Ziele“ Gottes. Den Aufbau einer „soliden Basis“ in der Bevölkerung verstand Hadīd nicht nur von einer zivilen Seite her im Sinne der „da‘wa“, sondern auch militärisch als eine Vorbereitung zur militärischen Verteidigung der „da‘wa“. Es ging folglich um eine Synthese. Gegenüber beiden Seiten, sowohl den Falken als auch den Tauben grenzte sich Hadīd folglich in seinem Syntheseverständnis der Arbeit seiner Vorhut an einer „soliden Basis“ ab. Noch war es nicht zu spät, noch konnte man sich auf die Konfrontation mit dem Regime militärisch über die Förderung von Ausbildungslagern und politisch über Bündnisse mit linken Widerstandsgruppen vorbereiten. Vertrat Hadīd damit Anfang der 70er Jahre in Syrien nicht eine ähnliche Linie wie ‘Alī Šabrī vor der „Korrektivrevolution“ in Ägypten? Einen Ğihād (gegen Israel), allerdings nicht an der Seite des Regimes, sondern mit einer eigenen Parteimiliz, deren Ränge auch von Linken besetzt werden sollten? War Hadīd und mit ihm möglicherweise auch ‘Azzām und Quṭb ein Parteigänger ‘Alī Šabrīs? Immerhin hatte ‘Azzām nach dem „Schwarzen September“ noch nicht völlig mit den Linken gebrochen. Die „Jugend“ nahm er ausdrücklich von seinen Bemühungen aus, nur die linken Anführer verdamnte er. Sollte die linke „Jugend“ durch die „da‘wa“ von einem muslimischen Ğihād überzeugt werden, um die zukünftige Parteimiliz („solide Basis“) für den kommenden Krieg zu bilden? Alles Fragen, die wir nicht mit aller Sicherheit beantworten können.

Wie dem auch sei. Als sich die Töne des Regimes ähnlich wie in Ägypten nach dem Oktoberkrieg langsam veränderten und Ḥāfiẓ al-Asad eine Verfassung verabschiedete, in der vom Islam nicht die Rede war, fühlte sich nicht nur Hadīd in seinen Verdächtigungen gegenüber den Absichten der „Nuṣayrīs“ bestätigt. Nach der Niederlage 1973 im Oktoberkrieg verbreiteten sich Gerüchte über eine heimliche Absprache Syriens mit dem Feind Israel über einen freiwilligen Rückzugs der syrischen Armee aus dem für das Regime ungeliebten Gebiet der Golan-Höhen, wo nur muslimische Gegner des Regimes beheimatet waren. Diese Gerüchte versetzten den Asad-Clan in Erklärungsnöte und verstärkte die Konfrontationsbereitschaft des Regimes⁶⁸⁴. Aber nicht nur das. Nach der Niederlage begann ein Machtkampf innerhalb der engeren al-Asad-Familie. Ḥāfiẓ war nicht mehr ganz unumstritten. Sein Bruder, Rif‘at al-Asad, gedachte seinen neuen Anspruch und seine Macht im Regierungsapparat mit konfrontativen

682 ‘Aflaq, Mišīl, احاديث بعد الخامس من حزيران : نقطة البداية [Der Ausgangspunkt. Reden nach dem 5. Juni], Beirut 1971, 284; CIA (Hg.), Syria. Assad’s Grip on Power, vom August 1983, 5f., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP84S00927R000100040005-5.pdf>.

683 Der Brief Marwān Hadīds in: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 5.6, Dokument 1 [بيان مروان للعلماء والأمة]. Der Brief auch auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18083.html.

684 Genauso wie die Gerüchte von der freiwilligen Preisgabe der Golanhöhen bei den Asad-Gegnern: al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.7 [الصلاة السورية الإسرائيلي].

Maßnahmen zu demonstrieren⁶⁸⁵. Sein Augenmerk richtete sich bald auf Hama. Nicht weil dort die Falken der Bruderschaft beheimatet waren, Hama war vielmehr nach 1964 ein neutrales Zentrum, sondern weil sich das Regime in Damaskus von Marwān Hadīds Gruppe, die aus Hama stammte, bald bedroht fühlte. Rifʿat tat alles dafür, diese Bedrohung in den dunkelsten Farben auszumalen. Doch 1974 wusste das Regime noch nichts von einer Gruppe um Hadīd. Die meisten Zentren verboten ihrer „Jugend“ in einem Ausbildungslager unter der Leitung Hadīds an einem militärischen Ausbildungsprogramm teilzunehmen⁶⁸⁶. Nur ca. 30-40 Interessenten fanden sich deshalb 1974 in die ersten Ausbildungslagern an den schwer zugänglichen Küstengebirgen und -wäldern Syriens ein⁶⁸⁷. Unterstützung erhielt Hadīd wahrscheinlich nur von den Falken ʿIṣām ʿAṭṭārs aus Damaskus. Der Oktoberkrieg, der Legitimationsverlust der al-Asad-Familie sowie ihre daraus hervorgehende, konfrontative Reaktion bildete unser erstes Ereignis. Es sorgte dafür, dass Marwān Hadīd mit seiner Strategie und Taktik in der Bruderschaft zunächst auf eine kleine Resonanz stieß, die ihn dazu brachte, seine Pläne umzusetzen.

Eine Erweiterung der Gruppe Hadīds nach den ersten Ausbildungsrunden 1975 sollte Hadīd zum Verhängnis werden. Damit kommen wir zum zweiten „Ereignis“. Laut unserer Quelle (al-Šarbaḡī) gelangte über ein Teilnehmer in einem Ausbildungslager, ʿIṣām al-Simʿān, ein Informant des Regimes in die Organisation Hadīds. ʿIṣām al-Simʿān kannte ein Mitglied der Vorhut, Muṣṭafā Ġirū, über die Armee und bürgte für ihn. Während das syrische Regime 1974 hauptsächlich mit dem Irak oder Israel beschäftigt war, erfuhr vermutlich die mächtigste und gefürchtetste unter den 15 Abteilungen des syrischen Geheimdienstes, die Palästina-Abteilung unter Kamāl Yūsuf, von den Aktivitäten der Organisation Marwān Hadīds über Muṣṭafā Ġirū⁶⁸⁸. Diese hatten sich in Syrien mit den ersten Ausbildungslagern seiner Vorhut erhöht, nachdem er seine Basis in Ägypten sowie seine Hoffnungen auf den Ġihād einer breiten „soliden Basis“ („Korrektivrevolution“) sowie einer Machtübernahme über einen Militärputsch Sarīyahs gegen Sādāt verloren hatte. Auf eine „solide Basis“ der Bruderschaft konnte Hadīd nicht mehr zählen. Er musste nun auf eigene Faust mit Hilfe seiner Vorhut eine Basis in Syrien errichten, aus der sich vielleicht nach einiger Zeit eine „solide Basis“ entwickeln konnte. Die erhöhten Aktivitäten Hadīds in Syrien blieben jedoch, wie bereits erwähnt, spätestens seit 1975 nicht mehr unbemerkt. Nun begannen die Agenten um Kamāl Yūsuf im Sinne ihres Chefs Rifʿat al-Asad mit den Gegenmaßnahmen. Mitte 1975 holten sie zu einem ersten Schlag aus. Muṣṭafā Ġirū fungierte nicht nur als Informant, sondern auch als eine Art Judas, der Marwān Hadīd an die Tür des Hauses lockte, in dem dieser sich versteckt hielt, um den Regimetruppen damit das Zeichen zum Angriff zu geben. „Es begann ein gewaltiger Kampf, der von sechs Uhr morgens bis vier Uhr nachmittags dauerte“⁶⁸⁹. Ergebnis war die Verhaftung Marwān Hadīds, der ein Jahr später völlig abgemagert im Gefängnis (vielleicht an einer Giftspritze) verstarb. Daneben fand eine Kampagne gegen die Gruppe Hadīds mit Verhaftungen von mindestens 30 weiteren Mitgliedern allein in Damaskus statt: „Die Auswirkungen bei den übrigen [die nicht verhaftet wurden] war eine Erschütterung der Moral in ihren Herzen“⁶⁹⁰.

Muwaffaq ʿAiyāš konnte diese Moral zumindest in Damaskus wieder einigermaßen aufrichten. Trotz problematischer Ressourcenlage gelang es ihm, ein Lager mit 15 Kämpfern aus

685Le Gac, D., *La Syrie du général Assad*, Brüssel 1991, 128ff; Billingsley, A., *Political Succession in the Arab World. Constitutions, family loyalties and Islam*, London/ NY 2010, 150; *The Boston Globe*, vom 27.05.1984; *Washington Post*, vom 15.07.1983. Aber auch innerhalb der alawitischen Gemeinde geriet al-Asad in den 70er Jahren zunehmend unter Druck: CIA (Hg.), *Syria. Problems, Prospects for Succession, The Societ Role*, vom 29.06.1980, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83B01027R000200020021-1.pdf>.

686al-Sūrī, Abū Muṣʿab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.2 [جنود الثورة الجهادية].

687Šarbaḡī, Aiman, *مذكرات*, S. 22f.

688Zur Organisation des syrischen Geheimdienstes in den 70er Jahren: al-Dīn, ʿAdnān Saʿd 2010, Bd. 4, Kap. 2.5 [انتساع دائرة الفساد]. Zu Muṣṭafā Ġirū: Šarbaḡī, Aiman, *مذكرات*, S. 29.

689Šarbaḡī, Aiman, *مذكرات*, S. 23.

690Šarbaḡī, Aiman, *مذكرات*, S. 26.

Damaskus und Aleppo in den Küstenwäldern zu errichten. Eine Beteiligung Hamas war aufgrund der problematischen Sicherheitslage dort nicht denkbar, denn die Heimat des großen Hadīds geriet nun in den besonderen Fokus des Geheimdienstes. Unter den neuen Rekruten aus Aleppo befanden sich auch zwei Kämpfer, die einige Jahre später zur Führungsspitze der Organisation gehören sollten: Yūsuf ‘Ubaid und ‘Adnān ‘Uqlah. Zu ihnen werden wir noch einiges hören. Doch zunächst ließ Muwaffaq ‘Aiyāš Nachforschungen zu den Ursachen der katastrophalen Festnahmen anstellen, die zum Martyrium des großen Marwān Hadīd geführt hatten. Mit dieser schwierigen Aufgabe betraute er den Autor unserer Quelle, Aiman al-Šarbaġī. Bereits kurz nach der Festnahme Hadīds war der Zweifel an Muṣṭafā Ğirū aufgekommen, der beteuerte, nichts mit der Verhaftung zu tun gehabt zu haben. Nichtsdestotrotz überwachte al-Šarbaġī das Haus Ğirūs, brach schließlich ein und fand (angeblich neben Nacktfotos und anderen Obszönitäten) eindeutige Beweise, die er in einem 30-seitigen Bericht an Muwaffaq ‘Aiyāš zusammenstellte. Aiman sah die Verhaftung Muwafaqs drei Wochen nach Abschluss seines Berichts und das darauf folgende Verschwinden Ğirūs letztendlich als den zentralen Beweis an, der für die Schuld Ğirūs sprach⁶⁹¹. Er war ein Agent Rif‘at al-Asads.

Die „Affäre Ğirū“ (arab. „جيرو“, von frz. „Giroux“) stellte das Ergebnis des zweiten „Ereignisses“ dar, das das Verhältnis zwischen der Bruderschaft und der Gruppe um Marwān Hadīd stark beeinflussen sollte. Die Schlussfolgerung al-Šarbaġīs aus dieser Affäre betraf die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ und damit die Strategie Marwān Hadīds: Die Erweiterung der Organisation war „mit einem hohen Risiko verbunden“, das hatten die „bitteren Erfahrungen mit dem kriminellen Muṣṭafā Ğirū gelehrt“⁶⁹². Das Problem der horizontalen Erweiterung einer Gruppe bezog sich auf ein Thema innerhalb der Bruderschaft, das Saiyid Quṭb 1953 mit dem Begriff der „soliden Basis“ verband. Die mangelhafte Unterstützung von Hadīds Gruppe von Seiten der Bruderschaft, vor allem nachdem die Mutterorganisation im Rahmen des missglückten Militärputsches in Ägypten um Ruhe und um Distanz zu allen Konfrontationsbemühungen bemüht war, machte eine Erweiterung der Gruppe mit dem Ziel, eine offensiv verstandene „solide Basis“ für den Ğihād zu schaffen, unmöglich. Vielmehr verstand man in Kairo die „solide Basis“ im Sinne eines Bündnisses mit dem Regime. Das traf nicht nur in Ägypten, sondern auch innerhalb der syrischen Bruderschaft zu. Die Falken um ‘Iṣām ‘Aṭṭār fielen immer deutlicher zurück gegenüber den Tauben, die in ‘Adnān Sa‘d al-Dīn einen gewichtigen Frontmann gewannen. Die Gruppe Hadīds musste demnach in Zukunft ihre Rekruten aus der jungen Bruderschaft vorsichtiger auswählen, folglich eine horizontale Erweiterung ihrer sozialen Basis kontrollierter betreiben, wenn nicht gar ganz aufgeben. Mit anderen Worten, das Bündnis der Hadīd-Gruppe mit den Falken in Damaskus um den exilierten ‘Iṣām ‘Aṭṭār wurde wohl gekippt. Statt eine breite, „solide Basis“ zu schaffen, trat unter dem Nachfolger Marwān Hadīds eine andere Strategie in den Vordergrund, die dann auch mit einer anderen militärischen Taktik verbunden war. Kurz, man verabschiedete sich in der Vorhut vom Synthesekonzept des mythischen Gründers. Als Resultat entfernten sich beide Seiten, die „solide Basis“ und der Ğihād, wieder voneinander.

Doch zunächst sorgte die Verhaftung Muwaffaq ‘Aiyāš, der sich gerade erst als Emir der Damaskus-Zelle etabliert und für eine gewisse Stabilisierung gesorgt hatte, nochmals ähnlich wie zuvor die Festnahme Hadīds für Verwirrung. Die Damaskus-Zelle verlor erst mit der Distanzierung zu ‘Iṣām ‘Aṭṭār, dann mit der Festnahme ‘Aiyāš den Kontakt zu den anderen Zentren in Syriens. Es war kein Zufall, dass die Wiederaufnahme des Kontakts der Damaskus-Zelle einige Zeit später zu den anderen Zentren über einen loyalen Anhänger ‘Adnān Sa‘d al-Dīns, ‘Abduḷlāh al-Šāmah, erfolgte. Al-Šāmah schmuggelte einen Brief der Zelle mit der Mitteilung der Verhaftung ‘Aiyāš und der Bitte um Informationen zur aktuellen Situation aus Damaskus heraus und übergab ihn dem Nachfolger Marwān Hadīds. Ebenfalls ein Veteran der

691 Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 29f.

692 Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 99.

Kämpfe in Palästina reiste ‘Abd al-Sattār al-Za‘īm drei Wochen nach Ausstellung des Briefes nach Damaskus⁶⁹³. ‘Abd al-Sattār al-Za‘īm, ein Zahnarzt aus Hama, gehörte wohl zum Gebetskreis Marwān Hadīds in den frühen 60er Jahren⁶⁹⁴. Nach der Verhaftung Hadīds baute er die versprengte Gruppe Hadīds wieder auf, richtete neue Lager in der Umgebung von Damaskus ein und versuchte den Kontakt zwischen den einzelnen Zellen herzustellen. Angeblich aufgrund mangelhafter Finanzressourcen führte ihn sein Weg 1976 nach Beirut, wo er mit ‘Adnān Sa‘d al-Dīn eine möglich finanzielle Unterstützung von Seiten der Muslimbruderschaft verhandelte. Dieser hatte inzwischen mit Hilfe der Internationalen Bruderschaft ‘Aṭṭār in einem Putsch von der Führung der syrischen Bruderschaft beseitigt und den obersten Posten des Generalbeobachters übernommen. Die Vorhut unter al-Za‘īm musste im Falle einer Unterstützung von Seiten der Bruderschaftsführung wohl oder übel Kompromisse mit al-Dīn eingehen.

Es erstaunt deshalb nicht, dass ‘Adnān Sa‘d al-Dīns Bericht über die Verhandlungen verriet, dass es um mehr ging, als nur um eine finanzielle Unterstützung. Dīn forderte für eine solche Unterstützung einen gewissen Einfluss auf die Vorhut. Offiziell lehnte al-Za‘īm laut al-Dīn das Angebot einer direkten organisatorischen Verbindung zur Bruderschaft ab. Doch zwei Quellenhinweise sprechen eine andere Sprache als die offiziellen Verlautbarungen. Erstens, al-Dīn brachte für al-Za‘īm ganz im Gegensatz zu Marwān Hadīd einen gewissen Respekt auf: „[...] der Mut, [...] die Genauigkeit beim Planen [...] und eine Treue [...] [all] das fehlte Šaiḥ Marwān [Hadīd]“⁶⁹⁵. Meinte al-Dīn mit der „Treue“ nicht die „Treue“ al-Za‘īms gegenüber der Bruderschaft unter al-Dīn, die al-Za‘īm im Gegensatz zu Hadīd vor dem Hintergrund der finanziellen Nöte einzugehen gezwungen war? Steckten hinter dem akkuraten „Plänen“ al-Za‘īms möglicherweise die Pläne al-Dīns, die ersterer getreulich umsetzte?

Damit kommen wir zum zweiten Quellenhinweis für eine solche enge Zusammenarbeit zwischen der Vorhut und der Bruderschaft unter al-Dīn. Mit al-Za‘īm veränderte sich Strategie und Taktik der ehemaligen Gruppe Hadīds. Folgen wir zur Ausführung dieser Veränderungen weiter dem Bericht Aiman Šarbaḡīs. Auch dieser bewunderte al-Za‘īms Fähigkeiten und Weitsicht: „Bruder ‘Abd al-Sattārs Kunst der Führung war gekennzeichnet durch eine klare Vision“. Šarbaḡī gab uns auch Auskunft über den Inhalt dieser Vision: „Der Lauf der Ereignisse bewies später die Tiefe dieser [al-Za‘īms] Ansicht und der Umfang dessen, was in Hama drei Jahre nach seinem Martyrium geschehen ist, war der größte Beweis für die irri- ge Meinung [im Gegensatz zur richtigen Meinung al-Za‘īms] der Möglichkeit einer direkten Auseinandersetzung mit der Autorität [des syrischen Staates] im offenen Kampf“⁶⁹⁶. Es ging al-Za‘īm um die Frage nach der richtigen Methode der Konfrontation mit dem Regime. Als er von Hama nach Damaskus reiste, setzte er sich mit Aiman al-Šarbaḡī und Yūsuf ‘Ubaid zusammen, um die vergangenen Fehler der Zelle zu analysieren. Die Erkenntnis aus dieser Fehleranalyse bestand in der Entwicklung einer Methode oder Taktik, die der „Vision“ al-Za‘īms entsprach, „und diese Methode ist der Guerilla-Krieg, [...] der nur diese Regel hat: Hit and Run“⁶⁹⁷. Und zu jener Zeit war es ein Gebot der Stunde, sich auf den zweiten Teil dieser Methode („Run“) zu konzentrieren. Diese Taktik erforderte natürlich auch eine andere Strategie, die die Damaskus-Zelle bereits nach dem „Fall Ğirū“ eingeschlagen hatte. Nicht mehr die unkontrollierte Aufnahme neuer Rekruten im Sinne des Aufbaus einer breiten „soliden Basis“ in der Bevölkerung, sondern eine übersichtliche Auswahl ausgesuchter und überzeugter Jugendlicher sollte in Zukunft aufgenommen werden. Keine „solide Basis“, sondern eine kleine „Vorhut“ stellte die „Vision“ al-Za‘īms für die Zukunft der versprengten Gruppe Hadīds dar. Die Vorhut war nicht mehr das Mittel zum Zweck einer „soliden Basis“

693Neben Marwān Hadīd erwähnte Aballah ‘Azzām (1981, 13) auch ‘Abd al-Sattār al-Za‘īm als Kämpfer aus Syrien in den jordanischen Ausbildungslagern.

694Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 59.

695al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.12 [الإخوان والعمل العسكري].

696Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 59f.

697Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 26, 31.

(wie bei Hadīd), sondern Selbstzweck. Möglicherweise erhielt die Gruppe Hadīds erst jetzt ihren Namen: „Die Vorhut-Organisation“.

Aber handelte es sich tatsächlich al-Za‘īms „Vision“? Ging der Umbau der Gruppe Hadīds zu einer kleinen, elitären „Vorhut-Organisation“ nicht vielmehr auf eine veränderte politische Position al-Dīns zurück, die ihn dazu veranlasste, einen ihm unterstehenden, militärischen Flügel zu schaffen? Nach den kriegerischen Tönen von Seiten der al-Asads stand die Position der Tauben gegenüber den Falken in der Bruderschaft auf wackligen Beinen. Die Integration der Gruppe Hadīds bedeutet für al-Dīn recht schnell und unkompliziert an eine militärische Reputation zu gelangen und damit seine politische Position gegenüber den Falken innerhalb der Bruderschaft zu stärken. Die Einschränkung der militärischen Aktivitäten auf eine „Vorhut“ erlaubte es al-Dīn zugleich, seine Position als Taube und damit auch seine Reputation und Autorität als Anführer der Tauben-Fraktion einigermaßen nachvollziehbar beizubehalten. Zwischen al-Dīn und al-Za‘īm entwickelte sich folglich eine Arbeitsteilung. Die Bruderschaft unter al-Dīn kümmerte sich um die „solide Basis“ und die „Vorhut“ um die militärische Komponente. Unter der „soliden Basis“ verstand al-Dīn allerdings etwas anderes als Hadīd, nämlich, wie wir bereits besprochen haben, ein Bündnis mit linken Gruppen bzw. linkem Armeepersonal in der syrischen Armee, um über die Schaffung einer solchen Zelle einen Militärputsch in die Wege zu leiten. Die offiziellen Taubentöne von Seiten der Bruderschaft benötigte al-Dīn, um das Regime in „Sicherheit zu wiegen“. Die Anschläge der „Vorhut“ dagegen, sollten das Regime vor dem eigenen Militärpersonal delegitimieren⁶⁹⁸. Mit der Reise al-Za‘īms zuerst nach Beirut und anschließend nach Damaskus begann folglich die Geschichte der „Vorhut-Organisation“, die sich zwar aus den Resten der Hadīd-Gruppe zusammensetzte, jedoch für eine ganz andere Strategie, Taktik und Partnerschaft innerhalb der Bruderschaft stand. Kurz, es handelte sich nicht mehr um die Gruppe Hadīds, sondern um eine ganz andere Organisation. Zugleich stellte die Reise al-Za‘īms auf einer abstrakten Ebene die Bedingung der Möglichkeit einer taktischen Entkopplung von „solider Basis“ und „Vorhut“ dar⁶⁹⁹.

Damit kommen wir zum dritten „Ereignis“. Mit Unterstützung aus der Heimat al-Za‘īms, Hama, war die Zelle in Damaskus bereits Ende 1976 wieder operationsfähig. Es begann eine Serie von Anschlägen auf hohe Offizielle: „Dieser Prozess rüttelte an den Säulen des Regimes“⁷⁰⁰. Doch die Erhöhung der Operationen in Damaskus blieb nicht ohne Konsequenzen. Die Verhaftung zweier Rekruten während ihrer Rückkehr aus einem Ausbildungslager unter Yūsuf ‘Ubaid führte zu einer großen Verhaftungswelle sowie zur Zerstörung der Lager um Damaskus. Das war noch nicht alles. Das Regime lernte aus diesen Verhaftungen, dass die Gruppe Hadīds noch existierte und brachte die Morde an hohen Offiziellen des Regimes mit dieser Gruppe (zu unrecht?) in Verbindung. Morde und Terroranschläge waren laut al-Šarbağī nicht die bevorzugten Mittel der „Vorhut“, so dass man hier nur vermuten kann, dahinter steckten entweder linke Gruppen oder die Damaskus-Zelle ‘Išām ‘Aṭṭārs. Demgemäß musste die Vorhut-Organisation ihren Kopf für andere hinhalten. Die

698Siehe: Kapitel III, 2.

699Mit dieser Arbeitsteilung zwischen der syrischen Bruderschaft als „Basis“ (die sich um die „solide Basis“ kümmern sollte) und der Vorhut als militärischer „Avantgarde-Elite“ kopierte al-Dīn (unbewusst?) in gewisser Weise das „konfliktträchtige“ Verhältnis zwischen der Baath-Partei und der Armee in Syrien: Perthes, V., *The Political Economy of Syria under Asad*, London/ NY 1995, 146; Ma‘oz, M., *Syria and Israel. From War to Peacemaking*, NY 2004, 84. Das problematische Verhältnis von „Basis“ und „Vorhut“ ist ein zentrales Thema der Militärwissenschaften vor allem im 19. Jahrhundert. Hier nur ein Beispiel vom berühmten Clausewitz-Schüler Antoine-Henry Jomini: Jomini, Antoine-Henri de, *Abriss der Kriegskunst*, Zürich 2009 [ND Berlin 1881], 201. Die (arabische) Rezeption dieser militärischen Strategie zwischen Vorhut und Basis findet sich erstens in Ġamāl ‘Abd al-Nāširs Begründung der sogenannten „Juli-Revolution“ 1952 (Abdel-Nasser, Gamal, *The Philosophy of the Revolution*, Kairo o.J., 19f.); zweitens, in den arabischen Übersetzungen von Dritte-Welt-Kämpfern wie Che Guevara und drittens, in militärhistorischen Studien zur „islamischen Kriegsführung“ (wahrscheinlich eine Übertragung der Dritte-Welt-Kriegsstrategien auf die un-koloniale Vor-Vergangenheit), siehe: Anmerkung 1775.

700Šarbağī, Aiman, *مذكرات*, S. 32.

Folge für die Organisation war der Verlust von Ausbildungsmöglichkeiten in den umliegenden Bergen von Damaskus, die al-Zaʿīm doch für die Selbstständigkeit der Damaskus-Zelle benötigt hatte.

Gezwungenermaßen machte er aus der Not eine Tugend und legte kurzerhand die beiden Zentren Damaskus und Hama organisatorisch zusammen. Die Verhaftungen führten neben den organisatorischen auch zu taktischen Veränderungen: ähnlich wie die Damaskus-Zelle ʿIṣām ʿAṭṭār's Anschläge auf politische Funktionäre. Dieser Taktikwechsel (von „run“ auf „hit“) hatte aber wohl auch mit dem Bündnispartner der Vorhut zu tun. Denn diese Taktik, sich auf Anschläge gegen das Personal des Regimes zu konzentrieren, lag, wie wir gesehen haben, auf der Linie al-Dīns. Die erste gemeinsame Operation der nun vereinigten Hama-Damaskus-Zelle der Vorhut fand am 08.02.1977 gegen das Gebäude der Baath-Partei in Damaskus anlässlich der Wiederwahl Ḥāfiẓ al-Asads statt. Doch erst die Ermordung von Ibrāhīm al-Namā, dem Neffen Ḥāfiẓ al-Asads (zudem hoher Funktionär der Baath-Partei und Vorsitzender des Freundschaftsverbandes zur Sowjetunion), führte zu einer wütenden Reaktion Ḥāfiẓ al-Asads. Angeblich ohrfeigte er sogar den Leiter des Nationalen Sicherheitsbüros, Nāḡī Ğamīl, für sein Versagen. „So begann die Behörde eine wahnsinnige Kampagne der Verfolgung und Verhaftung“⁷⁰¹. Doch die Operationen der Vorhut gingen unvermittelt weiter. Nach der Ermordung des Cousins Ḥāfiẓ al-Asads, Oberst Aḥmad Ḥalīl Salmān, erarbeitete das Regime eine neue Methode: Das Durchkämmen von zivilen Häusern unter dem „Vorwand“ (wie Šarbaḡī betonte) der Waffensuche⁷⁰².

Fünfzehn Tage nach der Ermordung Salmāns traf sich al-Zaʿīm mit dem Emir der Damaskus-Zelle, Yūsuf ʿUbaid, und Aiman Šarbaḡī. Vereinbart wurde unter dem Eindruck der neuen und als besonders grausam empfundenen Taktik des Regimes gegen die Zivilbevölkerung die Bildung einer Militärkommission zur Koordination der unterschiedlichen Vorhut-Zellen in den Zentren Syriens. Das Ergebnis der Beratungen innerhalb der neuen Militärkommission war eine neue Taktik: „Ich werde den Feind nicht angreifen [...]. Der Guerillakrieg ist ein Krieg der Nerven“⁷⁰³. Im Zusammenhang mit der Rückkehr zum „run“ im Rahmen der Guerilla-Taktik (und der Abkehr von Anschlägen auf Regierungsvertreter) sollte die neue Militärkommission dafür sorgen, dass für einen Zeitraum von neun Monaten keine der Vorhut-Zellen unkontrolliert Operationen in Szene setzte. Zuerst sollte sich die Lage beruhigen. „Die Ergebnisse [dieser taktischen Einstellung der Operationen] waren gut“⁷⁰⁴. Auch wenn Šarbaḡī die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ und die damit verbundene Strategie und Taktik nicht erwähnte, schwenkte al-Zaʿīm auf genau diese Linie ein. Aber nicht im Sinne des Bündnispartners, al-Dīn, sondern ganz im Sinne des mythischen Gründers der Vorhut. Es ging um die Bevölkerung. Die Konfrontation des Regimes in Damaskus führte dazu, dass die Zivilbevölkerung als Reaktion des Militärs auf die Anschläge der Vorhut zu leiden hatte. Zudem verstand es das Militär, die Schuld an der harten Linie gegen die Bevölkerung den Operationen der Vorhut zu geben. Ohne eine „solide Basis“ in der Bevölkerung, das war nun klar, konnte ein Ğihād nicht zum Erfolg führen. Um Sympathien für die Vorhut als Voraussetzung für die Rekrutierung von Personal zu schaffen, war al-Zaʿīm dazu gezwungen, seine Operationen einzustellen, damit wiederum die militärischen Aktionen gegen Zivilisten von Seiten des Regimes aufhörten. Bedeutete die Rückkehr zum „run“ nicht nur eine Abkehr von al-Dīns Taktik, sondern auch politisch eine Abkehr vom Bündnispartner? Oder lagen sie damit vielmehr auf der Linie al-Dīns, der nun, zur Vorbereitung des Militärputsches, Ruhe benötigte? Wie dem auch sei, semantisch hatte die neue Taktik zur Folge, dass sich „Vorhut“ und „solide Basis“ (im Sinne der Bevölkerung) nicht völlig entkoppelten, sondern sich wieder aufeinander zubewegten. War der Prozess einer Entkopplung damit vorläufig zum Stillstand gekommen?

701 Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 36.

702 Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 42.

703 Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 38f.

704 Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 43.

Folgen wir nun unserem Verdacht, verantwortlich für den Taktikwechsel war möglicherweise eine Neuausrichtung der Politik ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, dem Bündnispartner al-Za‘īm in der syrischen Bruderschaft. Nach dem Angebot von Ṣaddām Ḥusain an ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, seine Bruderschaft nicht nur finanziell zu unterstützen, sondern ihr auch im Irak Unterschlupf zu gewähren, reiste al-Dīn mit seinem Führungszirkel nach Bagdad⁷⁰⁵. Die irakische Baath-Partei war Ende der 70er Jahre nicht gut auf den Zweig der Baath in Syrien zu sprechen. Die Förderung des innenpolitischen Feindes Ḥāfīz al-Asads, der Bruderschaft, bildete einen zentralen Baustein in den außenpolitischen Beziehungen Ṣaddām Ḥusains gegenüber Syrien in den nächsten Jahren⁷⁰⁶. Vor der Bruderschaft verkaufte al-Dīn das Bündnis mit dem sozialistisch orientierten Irak mit Hilfe unserer Begrifflichkeit der „soliden Basis“. Nach der Flucht al-Dīns stellte noch viel deutlicher als vorher nicht die Bevölkerung Syriens die „solide Basis“ für die syrische Bruderschaft dar, sondern eben das Bündnis mit linken Gruppen (im Irak). Es war deshalb kein Zufall, dass die Begrifflichkeit relativ prominent platziert im offiziellen politischen Programm der Bruderschaft unter al-Dīn von 1977 auftauchte⁷⁰⁷. Ein Bündnis mit der Linken war seit Quṭb’s Ausführungen zur neunten Sure des Koran Kernbestand der Begrifflichkeit einer „soliden Basis“. Kein Wunder also, dass sich al-Dīn zur Legitimation dieser „Allianz“ darauf berief. Bei einem einfachen Bündnis mit der Baath im Irak blieb es nicht. In den nächsten Jahren verhandelte al-Dīn in Bagdad Bündnisse mit mehreren linken Exil-Gruppen aus Syrien aus, darunter auch mit der Partei al-Ḥawrānīs. Die Verhandlungen kulminierten in der sogenannten „Nationalen Allianz“, dessen zentraler Baustein im Vertragstext die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ darstellte⁷⁰⁸.

Wie verhielt sich nun al-Za‘īm gegenüber der Neuausrichtung des Bündnispartners in Syrien? Nicht nur vor dem Hintergrund des finanziell begründeten Bündnisses zwischen al-Dīn und der Vorhut-Organisation, sondern auch die traditionell engen Verbindungen Marwān Ḥadīds, dessen Gebetskreis Mitte der 60er Jahre bekanntlich auch al-Za‘īm angehörte, zu al-Ḥawrānī machten ein Einschwenken auf al-Dīns Definition der „soliden Basis“ denkbar. Nicht zuletzt, da die Heimat al-Za‘īms, Hama, seine Machtbasis darstellte, und er mit dem Bündnis zur Partei al-Ḥawrānīs ebendiese Basis zu stärken trachtete. Doch etwas sprach stark gegen die bedingungslose Fortführung des Bündnisses mit al-Dīn und der damit verbundenen taktischen Haltung (Anschläge). Unsere These wäre nun: Der Anführer der Vorhut, al-Za‘īm, kehrte nach der drastischen Demonstration der Gewalt an der Bevölkerung auf die alte Interpretationslinie der „soliden Basis“ zurück (syrische Bevölkerung und nicht linke Gruppen und Armee als „solide Basis“). Nicht mehr nur die Muslimbruderschaft unter al-Dīn die Deutungshoheit darüber haben, wer die „solide Basis“ ausbildete. Öffnete er nicht deshalb nach der Flucht al-Dīns die Tore der Vorhut für eine breite Bevölkerungsschicht an Verfolgten nicht nur aus der linken Gruppe al-Ḥawrānīs, sondern auch aus der „Jugend“ der Bruderschaft verschiedener syrischer Bruderschaftszentren, die ‘Adnān Sa‘d al-Dīn eigentlich nicht wohlgesonnen waren? Dieser Linie wollen wir nun weiter folgen, denn die Öffnung für die Bevölkerung (der „soliden Basis“) sollte nicht nur der Vorhut, sondern auch al-Za‘īm persönlich zum Verhängnis werden. Ein Verhängnis, das sich auch semantisch und ideologisch auf die Synthesekonzeption von „solider Basis“ und „Vorhut“ auswirkte.

705 Zum Bündnis der syrischen Muslimbruderschaft mit dem Irak: Siehe: Anmerkung 758; al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات الإخوان المسلمون في سورية [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 5: العلاقات السياسية لجماعة الإخوان في ثمانينيات القرن العشرين وما بعدها [Die politischen Beziehungen der Muslimbruderschaft in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts und darüber hinaus], Kairo 2010, Kap. 4 [التجربة الأولى], الثانية مع العراق الشقيق, auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=العلاقات_السياسية_لجماعة_الإخوان_في_ثمانينيات_القرن_العشرين.

706 Alam, M., Iraqi Foreign Policy Since Revolution, New Delhi 1995, 53ff.

707 al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 8.1.2 [خطوات الدعوة (1977) في سورية للإخوان المسلمين في سورية (1977)]: الخطوات الأولى].

708 al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 5, Kap. 16.5.2 [الإسلام في أفغانستان]. Der Allianz-Vertrag bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 5.6, Dokument 10 [نص بنود ميثاق التحالف الوطني بين الإخوان والأحزاب المرنطة].

4) „Die Islamische Ġihād-Revolution in Syrien“: In der Vorhölle, oder: der Aleppo-Vorfall (1979)

Die Vorhölle in Syrien Ende der 70er Jahre (kurz vor der tiefsten Hölle in Hama) bestand nach unserer Sichtung nicht wie in Dantes „Purgatorio“ aus sieben Stufen, sondern aus drei. Bezieht man jedoch die Vor- und vielen Zwischenstufen mit ein, lässt sie sich sicher auch als einen siebenstufigen Läuterungsberg verstehen. Den Anfang machte eine außergewöhnliche Verhaftung, in einem zweiten Schritt fand die Vorhölle im Aleppo-Anschlag einen vorläufigen Höhepunkt, um im letzten Schritt nach der Ermordung al-Za‘ims in der Katastrophe zu enden, dem Übertritt in die eigentliche Hölle. Soweit die Kurzform. Doch nun zum ersten Schritt, den wir als eine außergewöhnliche Verhaftung angekündigt haben.

Das Außergewöhnliche an dieser Verhaftung war die Zusammenarbeit zwischen den ansonsten verfeindeten Staaten Syrien und Jordanien. Ermöglicht wurde die Annäherung über die politische Neuausrichtung der Allianzen im Nahen-Osten erstens durch die Camp-David-Verhandlungen zwischen Ägypten und Israel 1978 und zweitens durch die offensive Siedlungs- und Militärpolitik Israels seit der Wahl der Likud 1977. Die Intervention Israels im libanesischen Bürgerkrieg 1978 änderte die Zielrichtung Syriens. Nicht mehr die „Entwaffnung“ der PLO, sondern eine Zurückdrängung Israels aus dem Einflussgebiet Syriens standen nun im Vordergrund, so dass Syrien Mitte 1978 ein spannungsgeladenes Bündnis mit der PLO und Jordanien einging⁷⁰⁹.

Ende 1978 besuchte der syrische Außenminister ‘Abd al-Ḥalīm Ḥaddām Jordanien, um die Auslieferung einiger Flüchtlinge aus Syrien zu erwirken. Gelernt hatte der syrische Geheimdienst von der Anwesenheit von fünf Vorhut-Mitgliedern in Amman (die sich dort wohl mit dem Wissen Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwās aufhielten) von einem Überläufer, der laut Abū Muṣ‘ab al-Sūrī aufgrund eines „Nervenzusammenbruchs“ den syrischen Behörden bereitwillig Auskunft gab⁷¹⁰. Ein sehr merkwürdiger Hinweis, auch wenn dieser aus der Feder Abū Muṣ‘ab al-Sūrīs stammte. Verborg sich hinter dem „Nervenzusammenbruch“ ein gezielter Verrat? Das liegt nahe, wenn man sich die interne Situation der syrischen Bruderschaft im Exil vergegenwärtigt. Der Irak stellte nicht der einzige Aufenthaltsort von hochrangigen Mitglieder der syrischen Bruderschaft dar. Auch in Jordanien versammelte sich ein recht bedeutender und einflussreicher Kreis aus Flüchtlingen um Ḥasan al-Huwaydī und Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā⁷¹¹. Sie standen im engen Kontakt mit einem dritten Zweig der syrischen Bruderschaft im Exil in Saudi-Arabien um Šaiḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Ghuddah. Mit den Avancen ‘Adnān Sa‘d al-Dīns an linke Gruppen, vor allem an die Baath-Partei Ṣaddām Ḥusains, waren die beiden Zweige in Jordanien und Saudi-Arabien im Sinne der politischen Interessen ihrer Gastgeber ganz und gar nicht einverstanden⁷¹². Bei den Gelehrten in Saudi-Arabien galten die Sozialisten und Kommunisten schließlich als Ungläubige. Diese Sicht bestätigte ‘Abdallāh ‘Azzām, der vor allem Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā nahe stand und setzte der Behauptung al-Dīns von einer „soliden Basis“ der Bruderschaft im sozialistisch orientierten Irak Ende der 70er Jahre entgegen: „Diese solide Basis wird die gesamte arabische Halbinsel [umfassen]“⁷¹³. Kurz darauf führte ‘Azzām mit einer genüsslichen Spitze gegen al-Dīn aus, dass diese Armee der „soliden Basis“ von der arabischen Halbinsel nach dem Tode des Propheten, „ohne einen einzigen Mann zu verlieren“, den Irak erobert hatte. Eine Drohung gegen al-Dīn? Wie dem auch sei, die Zweige der Bruderschaft trennten sich spätestens 1979. Ḥasan al-Huwaydī wurde neuer Generalbeobachter der Exil-Führung in Jordanien und Šaiḥ al-Ghuddah eine Art Quasi-Generalbeobachter für die

709Traboulsi, F., A History of Modern Libanon, London 2007, 205f.; Sayigh 2011, 368.

710al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.3 [بدء أحداث الثورة الجهادية].

711Siehe: CIA-Dokument Anmerkung 633.

712Ḥawwā, Sa‘īd 1987, Kap. 12.2 [في ظهور كتابنا في التفسير هذا العام].

713‘Azzām, ‘Abdallāh 1993 [ND von 1980], 13.

syrischen Exilanten in Saudi-Arabien. Aus diesen internen Spaltungen der syrischen Bruderschaft Ende der 70er Jahre lässt sich nun das politische Motiv hinter dem „Nervenzusammenbruch“ erschließen. Der syrische Bruderschaftszweig in Jordanien handelte im Sinne der politischen Interessen seiner Gastgeber, die 1978 auf Annäherung an Syrien bedacht waren, indem sie Informationen über die Vorhut weitergaben. Das entsprach auch ihren eigenen Interessen, denn die Vorhut unter al-Za‘īm stellte schließlich der militärische Flügel al-Dīns dar.

Unter den ausgelieferten Gefangenen aus Jordanien befand sich auch ‘Umar ‘Alwānī. Sein Bruder Maḥdī ‘Alwānī, der in Syrien lebte, besaß wohl nähere Informationen zur Zusammenarbeit zwischen der Vorhut und der syrischen Muslimbruderschaft unter al-Dīn. Im Rahmen der Verhaftung ‘Umar ‘Alwānīs untersuchte das Regime die gesamte Familie ‘Umars nach verdächtigen Verbindungen. Maḥdī ‘Alwānī wurde in Damaskus festgenommen, was die Vorhut aufgrund von dessen Wissen gefährdete. Daraufhin unterbrach al-Za‘īm den Kontakt zur Bruderschaft unter al-Dīn. Der Kontaktabbruch hatte jedoch auch Auswirkungen auf den Kontakt der Vorhutzellen untereinander, denn, wie wir bereits gesehen haben, waren es oft Mitglieder der Bruderschaft (unter al-Dīn), die als Boten auch für die Vorhut agierten. Die zunehmende Isolation den einzelnen Zellen als Folge des Kontaktabbruchs al-Za‘īms zog wiederum Folgen auf die Durchsetzung von al-Za‘īms nicht ganz unumstrittener Entscheidung nach sich, Operationen stark einzuschränken oder zumindest die Vorsichtsmaßnahmen bei der Durchführung von Operationen zu erhöhen. Denn der Druck des Regimes auf die Vorhut erhöhte sich vor dem Hintergrund des Informanten aus Amman. Vor allem viele junge Mitglieder der Vorhut drängten auf eine harte Gegenreaktion und damit auf ein Ende des Waffenstillstandes von al-Za‘īm. Vor allem Hama und Aleppo waren stark betroffen, so dass al-Za‘īm in einem Brief an die Damaskus-Zelle seine Bedenken in Bezug auf die Zukunft äußerte: „Ich befürchte, dass im Falle einer Eskalation ein ungleicher Kampf mit der Macht [entsteht] nach dem Vorbild dessen, was in der Sulṭān-Moschee in Hama 1964“ geschah“⁷¹⁴.

Diese Ahnungen fanden eine weitere Bestätigung im Anschlag auf die Artillerieschule in Aleppo 1979, bei dem Ibrāhīm Yūsuf, einem Mitglied der Baath-Partei, am 16. Juni wahllos auf die zukünftigen Offiziere schoss. Über diesen Anschlag wurde viel gerätselt⁷¹⁵. Jeder schob dem anderen die Schuld zu. In einer Fernsehansprache am 22. Juni 1979 beschuldigte der syrische Innenminister ‘Adnān al-Dabbāgh die Muslimbruderschaft, erklärte sie offiziell zu Feinden des Regimes. Die Muslimbruderschaft erklärte in einer kuwaitischen Zeitung am 03. Juli 1979, sie hätte nichts mit dem Anschlag zu tun, vielmehr wäre Yūsuf, bekanntlich ein Mitglied der Baath-Partei, über die Politisierung des Auswahlverfahrens bei der Beförderung innerhalb der Armee weniger nach dem Kriterium der Leistung, als vielmehr durch das Kriterium der Zugehörigkeit zur Alawiten-Gemeinde frustriert gewesen⁷¹⁶. Hinter Yūsuf witterte ‘Adnān Sa‘d al-Dīn in seinen Memoiren die Vorhut-Zelle in Aleppo mit ihrem berüchtigten Anführer ‘Adnān ‘Uqlah⁷¹⁷. ‘Adnān ‘Uqlah schob den „schwarzen Peter“ wiederum der Muslimbruderschaft zu. Die Initiative hatte die Bruderschaft nach seinen Aussagen selbst ergriffen, da sie gefangene Mitglieder frei pressen wollte: „Danach [Artillerie-Anschlag] überschattete eine Oberfläche alle ihre [Muslimbruderschaft] Handlungen und Praktiken, die nicht im Interesse der Bewegung in Syrien waren“⁷¹⁸. Diesen dunklen Hinweis

714Šarbaḡī, Aiman, مذكرات, S. 48.

715Drysdale, A., The Asad Regime and Its Troubles, MERIP Reports 110, 1982, 3-26, hier: 8; Seurat, M., Syrie. L’Etat de Barbarie, Paris 2012, 66; Khatib 2011, 74.

716Die Erklärung der Muslimbruderschaft bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.4 [اندلاع الأحداث وانفجار الصدام العسكري].

717al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 4, Kap. 2.6 [حائنة المدفعية].

718‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة القائد عدناى عقلة. صفحات من تاريخ الطليعة المقاتلة, hg. von Yūsuf Šādiq/ ‘Umar al-Ḥālīdī, o.O. o.J., 12. Die Tonbandaufnahmen ‘Adnān ‘Uqlahs, die 1982/ 83 in Saudi-Arabien aufgenommen wurden (‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 2f), stellen eine bemerkenswerte und authentische Quelle dar. Zu den Herausgebern der Tonbandaufnahmen in schrift-

‘Uqlahs zur Beschreibung der Rolle der Muslimbruderschaft in den folgenden Auseinandersetzungen mit der Vorhut wollen wir nun näher beleuchten.

Klammern wir dazu vorerst die gegenseitigen Beschuldigungen für den Artillerie-Anschlag aus. Einen Ausgangspunkt zur Klärung der Geschehnisse in Aleppo finden wir bei al-Za‘īm. Dieser äußerte sich in einem Brief an die Damaskus-Zelle zum Artillerieanschlag und wies auf eine interessante Entwicklung vor allem in der Vorhut-Zelle Aleppos hin⁷¹⁹. Zum einen beteuerte er, nichts von dem Anschlag gewusst zu haben, obwohl die allgemeine Strategie der Militärkommission (vor allem militärische Ziele in den Blick zu nehmen) mit dem Anschlag durchaus zusammen passte. Mitte 1979 neigte sich schließlich auch der neunmonatige Waffenstillstand langsam seinem Ende zu. Zum anderen war besonders der von ihm angeführte Grund für sein Nichtwissen interessant. Al-Za‘īm führte in dem Brief aus, er hatte Schwierigkeiten gehabt, Kontakt zur Aleppo-Zelle herzustellen, doch war der Anschlag wohl die Folge von Verhaftungen, die im Zusammenhang mit der Festnahme ‘Alwānīs standen. Aiman Šarbaġī führte diese Anmerkungen al-Za‘īms zu einer interessanten Analyse der „Fehler“ in Aleppo weiter aus, indem er auf die Rolle der Muslimbruderschaft hinwies⁷²⁰. Laut Šarbaġī hatte die Verhaftung ‘Alwānīs zu einer großen Verfolgungskampagne gegen die Muslimbruderschaft in Aleppo geführt. Aleppo gehörte seit langem zur Falken-Fraktion innerhalb der Bruderschaft, ohne sich jedoch ‘Išām ‘Aṭṭār zu unterstellen. Unabhängig von ‘Aṭṭār’s Damaskus-Zelle legten sie schon seit Beginn der 60er Jahre Waffenlager an⁷²¹. Vor allem die jungen Muslimbrüder sahen in dem Ratschlag der exilierten Führung, Syrien zu verlassen, einen Verrat. Ein großer Teil der „Jugend“, vor allem Teile des militärischen Apparats in Aleppo, suchte deshalb Anschluss an die Vorhut-Organisation, die sie im Rahmen der neuen Strategie, eine breite, „solide Basis“ auszubilden, aufnahm. Doch wieder traten dieselben Probleme mit der „soliden Basis“ auf, die wir schon für Mitte der 70er Jahre beschrieben haben. Vor allem in Aleppo führte die Erweiterung der „Vorhut-Basis“ zu einem unkontrollierten und exponentiellen Wachstum. Das bedeutete wiederum die Erhöhung der Unsicherheit, denn die neuen Rekruten waren nicht dafür ausgebildet worden, Anschläge durchzuführen oder einen Guerilla-Krieg in Szene zu setzen, schließlich hatte sich der militärische Arm der Bruderschaft in Aleppo auf einen Militärputsch eingestellt. Die Strategie der „soliden Basis“ führte folglich in Aleppo zur Gefährdung der Entscheidung, die Operationen einzustellen, die von al-Za‘īm mühsam über die neu eingerichtete Militärkommission durchgesetzt worden war. Die ehemals jungen Muslimbrüder und neuen Vorhutisten stellten ein leichtes Ziel für den syrischen Geheimdienst dar, deren Verhaftungen wiederum die Vorhut-Führung gefährdete.

Vor dem Hintergrund dieses Konfliktes zwischen der Muslimbruderschaftsführung und der Vorhut um den Übertritt der jungen Muslimbrüder in Aleppo ergaben sich drei mögliche Varianten, die zum Anschlag auf die Artillerie-Schule geführt haben könnten. Alle Varianten lassen sich den Quellen jedoch nur indirekt entnehmen und stehen damit unter Vorbehalt: Erstens, der seit Beginn der 70er Jahre existierende, „alte“ militärische Apparat der Muslimbruderschaft in Aleppo führte diesen Anschlag aus und verwendete dazu den

licher Form: Bei ‘Umar al-Ḥālīdī handelte es sich möglicherweise um den bekannten saudischen Dichter. Zu Yūsuf Šādiq war nichts zu finden. Die originalen Tonbandaufnahmen in acht Teilen: ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة القائد، عدناى عقله. صفحات من تاريخ الطليعة المقاتلة [Der Märtyrer-Anführer ‘Adnān ‘Uqlah. Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer], 8 Bde. [Tonbandaufnahmen], auf: <https://archive.org/details/adnan-aqla-001>. Oder auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_38651.html. Eine inhaltliche Zusammenfassung von sechs Teilen der acht Bände Tonbandaufnahmen ‘Uqlahs: <http://www.ye1.org/forum/threads/712934/>. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī (1991, Bd. 1, Kap. 1.2.2 [جذور الثورة الجهادية], Kap. 1.2.4 [اندلاع الأحداث وانفجار الصدام العسكري]) sah dagegen die Verhaftung ‘Adnān Šihūnīs, der für die Überwachung und Ausbildung des militärischen Flügels mit ca. 20 Mitgliedern zuständig war, als zentralen Initiativmoment der Muslimbruderschaft an.

719Zitate aus dem Brief bei Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 48f. Eine ähnliche Fehleranalyse bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.7 [1980 – 1979 دور قيادة الإخوان المسلمين الدوليين في نكسة العمل العسكري].

720Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 44f., 49.

721Siehe: Anmerkung 467.

„Deckmantel“ der „Vorhut“. Für den ersten Teil der Aussage sprachen auch die den Quellen zu entnehmenden Hinweise einer Kontaktaufnahme der Muslimbruderschaft zur Armee (hier: zu Yūsuf Ibrāhīm) seit Ende der 60er Jahre. Für den zweiten Teil der Aussage mit der theoretischen Figur der Instrumentalisierung der Vorhut durch die Muslimbruderschaft lassen sich zwei indirekte Belege anführen. Zum einen die Interpretation der Übertritte vieler Mitglieder der Bruderschaft zur Vorhut als einer Unterwanderung, zum anderen würde der oben zitierte dunkle Hinweis ‘Uqlahs, der eine „Oberfläche“ der Muslimbruderschaft von einem beschatteten (geheimen?) Bereich unterschied, verständlich machen. Als zweite Variante wäre ein unabhängiges Vorgehen der jungen Muslimbrüder (nicht unbedingt des „alten“ militärischen Apparats) denkbar, die sich der Vorhut angeschlossen hatten, jedoch ohne das Wissen ‘Uqlahs auf Aktion drängend die Initiative ergriffen. Den Quellen lassen sich viele Hinweise über die problematische Lage in Aleppo vor allem für die jungen Muslimbrüder entnehmen, die eine unerfahrene Überreaktion der „Jugend“, die eben nicht auf die Erfahrungen der Vorhut-Mitglieder zurückgreifen konnte oder wollte, zur Folge hatte.

Die dritte Variante legte den Aufbau eines von der Vorhut unabhängigen, „neuen“ militärischen Apparates der Muslimbruderschaft nahe, um mit der Vorhut weiterhin in Bezug auf die „Jugend“ konkurrieren zu können⁷²². Dieser „neue“ militärische Apparat baute der jordanische und saudische Zweig der syrischen Bruderschaft mit Hilfe der seit Mitte 1979 üppig fließenden Spendengelder auf, um al-Dīns Bündnis-Projekt einer „soliden Basis“ im Irak und in Syrien und damit dessen Machtanspruch über die syrische Bruderschaft zu begegnen. Der Anschlag wäre damit das Resultat einer Machtdemonstration des saudisch-jordanischen Zweigs, um zukünftige konfrontationsbereite Rekruten zu werben. Da die beiden Zweige den Namen der „Vorhut“ aufgrund des populären Mythos Marwān Hadīds benötigten, um vor allem in Saudi-Arabien an Spendengelder zu kommen, baute laut einem Hinweis ‘Adnān ‘Uqlahs Šaiḥ Sa’īd Ḥawwā (möglicherweise mit der Hilfe Abū Muṣ’ab al-Sūrīs) einen eigenen militärischen Apparat auf, der unter dem Namen der „Vorhut“ agierte⁷²³.

Die Entscheidung für eine der Varianten schließt nicht unbedingt die anderen aus. Allerdings wollen wir im Folgenden anhand der Entwicklungen in Damaskus nach dem Artillerie-Anschlag im Jahre 1980 über einen Rückschluss auf Aleppo zeigen, dass die letzte Variante die wahrscheinlichste ist. Aleppo 1979 stellte somit eine Vorahnung auf die Entwicklungen in Damaskus von 1980 dar. Damit kommen wir zugleich auch zum letzten Schritt unserer dreistufigen Entwicklung der „Vorhölle“. Die Sicherheitslage nach dem Anschlag auf die Artillerieschule erschwerte die Koordination der Vorhut natürlich noch deutlicher, so dass es nicht verwundert, dass eine mobile Patrouille al-Za’īm an einer Bushaltestelle in Hama aufgriff. Al-Zaim starb in den folgenden Kämpfen⁷²⁴. Der Kontakt zwischen den Zentren brach bald darauf beinahe vollständig ab: „Nach kurzer Zeit begann sich die Situation zu ändern, allmählich zeigten sich die Unterschiede [zwischen den Vorhut-Zellen] deutlich“⁷²⁵. Während in Damaskus die Strategie al-Za’īms, der taktischen Einstellung von Operationen zur Beruhigung der Lage, unter Yūsuf ‘Ubaid und Aiman Šarbaġī beibehalten wurde, eskalierte die Lage in Aleppo und Hama⁷²⁶. Die Voraussetzung der Kontinuität dieser Strategie in Damaskus

722Diese Variante ging vor allem auf die Darstellung Abū Muṣ’ab al-Sūrīs zurück, wurde jedoch auch durch einen Hinweis ‘Uqlahs unterstrichen. ‘Uqlah brachte den Beginn der Initiative der Muslimbruderschaft gegen das Regime mit der Verhaftung von ‘Abdullāh Ṭaṇṭāwī im Rahmen der ‘Alwānī-Kampagne zusammen. Ṭaṇṭāwī erwähnte wiederum (zusammen mit Šaiḥ Ḥawwā) al-Sūrī als die zentrale Figur beim Aufbau des „neuen“ militärischen Apparates der Muslimbruderschaft: al-Sūrī, Abū Muṣ’ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.2 [جزور الثورة الجهادية]; ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 6, 10.

723Abū Muṣ’ab al-Sūrī berichtete, die Medienkampagne zur Sammlung von Spenden sei von der Muslimbruderschaft explizit im Namen der Vorhut-Organisation geführt worden: al-Sūrī, Abū Muṣ’ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.4 [اندلاع الأحداث وانفجار الصدام العسكري].

724Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 57f.

725Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 71.

726‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 5f; al-Sūrī, Abū Muṣ’ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.6 [دور قيادة الإخوان المسلمين الدوليين في نكسة 1980 – 1979 العمل العسكري].

war die Zurückhaltung der dortigen Muslimbruderschaft, die dem Flügel ‘Iṣām ‘Aṭṭār angehörte⁷²⁷. In den anderen Städten, vor allem aber in Aleppo, lief die junge Muslimbruderschaft im Rahmen der neuen Strategie des Aufbaus einer „soliden Basis“ in der Bevölkerung unkontrolliert zur Vorhut über und zerstörte so deren Sicherheitsstruktur. Doch auch in Damaskus geriet die Vorhut 1980 durch Kontakte zur konfliktbereiten Führung des jordanischen Zweiges der syrischen Muslimbruderschaft immer deutlicher in dieselbe Richtung, die besonders die Zelle in Aleppo bereits eingeschlagen hatte. Aiman Šarbağī mutmaßte im Rückblick über die Katastrophe der Vorhut (auch) in Damaskus: „Es war die Anwesenheit von [Muslim-]Bruder Salām [...], die die Sicherheitslage [in Damaskus] in einen Anschluss an die Krisensituation in der syrischen Arena [brachte]“⁷²⁸. Über Ḥamad Salām (alias Abū al-Farağ) wurde der Kontakt zwischen der Führung der Muslimbruderschaft in Jordanien und der Vorhut-Zelle in Damaskus hergestellt. Die Führung der Muslimbruderschaft drückte über Ḥamad Salām den Wunsch aus, die Zelle finanziell zu unterstützen. ‘Ubaid hatte nichts gegen diesen Kontakt, betonte jedoch nochmals die grundsätzliche organisatorische Trennung zur Muslimbruderschaft. Schnell stellte sich heraus, wie wichtig die Anmerkung ‘Ubaid war, denn der Druck auf Damaskus, eine offene Konfrontation mit dem Regime einzugehen, wuchs mit den finanziellen Zuwendungen. Aiman Šarbağī schrieb einen Brief an die Führung der Muslimbruderschaft mit der Bitte, Abū al-Farağ als Kontaktmann zu ersetzen. Der Nachfolger, Šaiḥ Ġālib al-Wāsī, war jedoch nicht besser, sondern verschärfte vorerst die Lage. Das war kein Wunder, war er doch im Jahr 1980 für die militärische Organisation der Bruderschaft verantwortlich⁷²⁹. Dennoch machte die hochrangige Ablösung in Damaskus deutlich, dass sich die syrische Exilführung in Jordanien nun besonders um Damaskus bemühte. Ġālib diskutierte mit Šarbağī und ‘Ubaid die Frage des Treueschwurs, d.h. des formalen Beitritts der Vorhut-Zelle in Damaskus zur (militärischen Organisation der) Bruderschaft, und begann nach erneuter Ablehnung Šarbağīs wohl auch in Absprache mit der Führung der Bruderschaft, den Aufbau eines eigenen militärischen Apparats. Die Rekruten fand Ġālib in Mitgliedern der Bruderschaft aus Aleppo, die aus dem Gefängnis Kafr Sūsa (Damaskus) geflohen waren. Man kann nur spekulieren, ob es sich um Mitglieder des neuen militärischen Apparates der Bruderschaft in Aleppo handelte, die auch für den dortigen Anschlag verantwortlich gewesen waren. Unter ‘Umar Mārka begann der Aufbau und die Ausbildung der Truppe, die sofort zu Anschlägen in Damaskus gegen das Regime fortschritt. Die neue Organisation war großzügig mit finanziellen Mitteln ausgestattet, konnte sich Häuser kaufen und gab sich in Veröffentlichungen als die „Vorhut“ aus. Šarbağī warnte Ġālib immer wieder vor einer weiteren Eskalation, stieß jedoch lange auf dessen Ablehnung. Daraufhin verfasste er einen Brief an die Führung der Bruderschaft, in der er davon sprach, es wäre ihre Aufgabe, „ein weiteres Massaker zu vermeiden“⁷³⁰. Nach einigen missglückten Operationen der neuen Organisation in Damaskus erkannte Ġālib laut Šarbağī seinen Fehler, schrieb einen Brief an die Bruderschaft, in der er einen Übertritt seiner Bruderschaftszelle zur Vorhut empfahl. Die Antwort der Bruderschaft war deutlich: „Die Loyalität der Muslimbruderschaft ist

727Šarbağī, Aiman, مذكرات, S. 73. Der Grund war eine Veränderung der Taktik des Damaskus-Flügels der Bruderschaft unter ‘Iṣām ‘Aṭṭār. Auch seine Aphorismen aus dieser Zeit klingen im Gegensatz zu den vorigen seit 1977 versöhnlicher: ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, كلمات [Wörter], Bd. 1, Aachen 2010, 11-36. Die Datierung der einzelnen Aphorismen ist allerdings schwierig, eine chronologische Anordnung von 1977 bis 1998 ist nur eine Mutmaßung. Unter der Voraussetzung einer chronologischen Anordnung bildete der Hinweis auf die Ermordung seiner Frau in Aachen im Jahr 1981 (‘Aṭṭār, ‘Iṣām 2010, Bd. 1, 33) einen wichtigen Eckpunkt: Bundesministerium des Inneren, Betrifft: Verfassungsschutz ‘81, Bonn 1981, 157.

728Šarbağī, Aiman, مذكرات, S. 96.

729al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, Interview, Teil 7, vom 11.01.2012, auf:

<http://www.aljazeera.net/programs/centurywitness/2012/11/1/7-عَدْنَانُ-سَعْدِ-الدين-عصر-الاخوان-المسلمين-في-سوريا-ج>

Hier bestätigte al-Dīn auch die Bedeutung Šarbağīs für die Damaskus-Zelle. Auch Šarbağīs Todesjahr erfahren wir. Er starb 1988.

730Šarbağī, Aiman, مذكرات, S. 102.

eine feste und unerschütterliche Loyalität⁷³¹.

Als Ġālīb sich im Sommer 1980 dafür entschied, der Bruderschaft eine Absage zu erteilen und den Brief mit dieser Entscheidung einem Boten vor der al-Manṣūr Moschee zu übergeben, wurde er ermordet. Das Regime stellte Ġālībs Leiche im Fernsehen aus als Beweis dafür, dass die Vorhut in Damaskus am Ende war. Konnte oder wollte das Regime nicht zwischen den beiden Gruppen unterscheiden⁷³²? Als Ursache für die Ermordung Ġālībs und der Aufreißung des militärischen Apparats der Mulisimbuderschaft in Damaskus nannte Abū Muṣ‘ab al-Sūrī einige Waffenhändler, an die sich Mārkā gerade wegen der großzügigen Ausstattung mit finanziellen Mitteln in großem Stil kurz vorher gewandt hatte. Die Waffenhändler fungierten jedoch oft als Informanten des Regimes⁷³³. Šarbaġī fasst das Ergebnis dieser Phase zusammen. Eine lange Liste an Rückschlägen, die zum Ausdruck brachte: die „Vorhut“ in Damaskus war am Ende⁷³⁴. Zur selben Zeit starb auch der Nachfolger al-Za‘īms bei dem Versuch, die Kräfte der „Vorhut“ in Homs (Ḥimṣ) zu konzentrieren. Mit dem Tod Hišām Ġanbāz gab es keine Gesamtführung oberhalb der einzelnen Vorhut-Zellen mehr. Verantwortlich für die Zerstörung der Vorhut war nicht nur das Regime, sondern vor allem der interne Machtkampf der syrischen Bruderschaft zwischen den unterschiedlichsten Exil-Zweigen, die die Vorhut-Organisation für eigene Zwecke zu instrumentalisieren gedachten und wenn nötig auch als Bauernopfer dem Regime auszuliefern. Im Zentrum des Machtkampfes stand die Frage nach dem Verständnis der „soliden Basis“ und ihrem Verhältnis zu einer „Vorhut“.

5) „Die islamische Aktion kultiviert den Hass in den Herzen der Muslime“: Die politische Großwetterlage im Nahen Osten gegen den Ġihād in Syrien (1980/81)

Aiman Šarbaġīs verzweifelte Frage nach den Gründen für die Katastrophe in Syrien, beantwortete er zwar kompetent und authentisch, doch sein Blick war relativ beschränkt auf seine nahe Umgebung in Damaskus. Die Katastrophe der Vorhut-Organisation in Damaskus und in ganz Syrien, ebenso die Entwicklung der Bruderschaft hing jedoch mit einer politischen Großwetterlage in der gesamten Region des Nahen Ostens zusammen. Nur unter Berücksichtigung dieser Faktoren außerhalb von Damaskus und außerhalb Syriens lässt sich verstehen, was das „Massaker“ von Hama 1982 seit Ende der 70er Jahre ermöglicht hatte. Beginnen wir unsere Suche nach den großen Linien außerhalb Syriens im Kleinen und zwar genau dort, wo wir den Faden vor der Konzentration auf die engen Verhältnisse in Damaskus verlassen hatten.

Genau zu der Zeit, als in Damaskus die Vorhut am Ende war, tat sich in ‘Azzāms Biographie eine entscheidende Wendung auf. Er verließ die Universität Amman in Richtung König-‘Abd-al-‘Azīz-Universität in Ġidda/ Madīna (Saudi-Arabien). Unklar war dieser Abgang, da erstens die Gründe aus den Quellen nicht ganz deutlich wurden und zweitens widersprüchliche Angaben darüber bestanden, ob der Abgang Folge einer Kündigung ‘Azzāms oder einer Entlassung von Seiten der Universität bzw. des jordanischen Staates war. Im Rahmen unserer Suche vermuten wir natürlich, der Abgang nach Saudi-Arabien hatte etwas mit ‘Azzāms Syrien-Engagement zu tun. Folgen wir der Version ‘Azzāms oder den ‘Azzām nahe stehenden Quellen, dann reichten die Wurzeln seiner Kündigung bis zu den Anfängen seiner Tätigkeit an der Universität zurück. ‘Azzām berichtete von seinen Kämpfen an der Universität Amman an der Seite des Muslimbruders und Bildungsministers Ishāq al-Farḥān für eine Islamisierung des Lehrplans, der angeblich von der American University, der amerikanischen Botschaft sowie Freimaurern, Juden, Baathisten, Kommunisten und jordanischen Christen bedroht wurde, da

731Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 111.

732Bill Stewart behauptete in einem Artikel, im Jahr 1980 wusste Asad sehr wohl zwischen der Bruderschaft und anderen „Terrororganisationen“ zu unterscheiden: Washington Star, vom 09.04.1980.

733al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.6 [1980 – 1979 دور قيادة الإخوان المسلمين الدوليين في نكسة العمل العسكري].

734Šarbaġī, Aiman, مذكرات, S. 111.

sie ihre säkular-atheistischen Inhalte an der Universität durchsetzen wollten⁷³⁵. Gemäß einem Biographen ‘Azzāms, „erregte diese Aktivität [‘Azzāms für die Islamisierung des Lehrplans] die Aufmerksamkeit der Staatssicherheit“⁷³⁶.

In diesem Zusammenhang der Islamisierung des Lehrplans kommen wir zum zweiten Grund der Kündigung ‘Azzāms. Der konkrete Anlass bildete wohl eine Karikatur in einer jordanischen Zeitung im Zusammenhang mit der iranischen Revolution. Zu sehen war gemäß einem Biographen ein langbärtiger islamischer Gelehrter auf den Schultern Amerikas mit der Überschrift „Amerikanische Kunden“ oder gemäß einem anderen Biographen eine (aus der Beschreibung nicht ganz klare) Verspottung des Märtyrertods⁷³⁷. Wie ‘Azzām diese Karikatur auffasste, wurde aus dem von einem Biographen überlieferten Kommentar deutlich: Er fühlte sich nicht mehr als ein Gelehrter an einer islamischen Universität in einem islamischen Land. Weder Gespräche mit dem Innenminister und entsprechende materielle Anreize, noch Gespräche mit dem Generalbeobachter der jordanischen Bruderschaft, ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥalīfā, konnten ‘Azzām vom Bleiben überzeugen. Er verließ die Universität. Soviel zur Version ‘Azzāms und der ihm nahe stehenden Quellen. Der ganze Aufstand ‘Azzāms bis hin zur Aufgabe seiner ökonomischen und sozialen Absicherung in Jordanien nur wegen einer Karikatur? Selbst die andere Version, in der der islamische Charakter des Lehrplans bedroht erschien, zeugte mehr von einem verschwörungstheoretischen Hirngespinnst, das viel Spekulation und wenig Substanz enthielt. Gab ‘Azzām tatsächlich für solche leichtfertigen Spekulationen seine hart erarbeitete Stellung an der Universität und im Staat hin, für die er immerhin Anfang der 70er Jahre möglicherweise vor Verrat nicht zurückgeschreckt hatte?

Gehen wir deshalb einer anderen Spur für den Abgang von ‘Abdallāh ‘Azzām aus Jordanien nach. Beginnen wir mit der Datierung. Ein Biograph ‘Azzāms erwähnte den Monat September 1980. Genau in dieser Zeit entwickelte sich eine vorsichtiger Einstellung des jordanischen Königshauses gegenüber der Bruderschaft aufgrund von deren wachsender Macht an den Universitäten⁷³⁸. Eine zeitlich nicht genau eingeordnete Erzählung ‘Azzāms, die aufgrund einiger Hinweise den Zeitraum zwischen Januar 1980 und September 1980 betraf, könnte man mit dieser innenpolitischen Gesamtsituation in Verbindung bringen⁷³⁹. ‘Azzām berichtete von einer Diskussion der Studentenschaft an der Universität Amman mit König Ḥusain, wobei ‘Azzām hauptsächlich den König zitierte, der mit deutlichen Worten die islamische Bewegung an der Universität kritisierte: Die „Islamische Aktion [...] kultiviert den Hass in den Herzen der Muslime“, weshalb der Monarch drei Mal die Warnung wiederholte, „hüten sie sich [vor der islamischen Aktion]“. König Ḥusain sah seine Gutmütigkeit gegenüber der Bruderschaft hintergangen, hatte er doch die Bruderschaft unterstützt, indem er dem Muslimbruder Iṣḥāq al-Farḥān das Bildungsministerium übergab⁷⁴⁰. Die Bruderschaft hatte im Gegenzug seine politischen Initiativen immer nur blockiert. ‘Azzām erwähnte im Vorfeld der Diskussion, dass er sich nicht viel von König Ḥusains Besuch an der Universität erhofft hatte, jedoch wurde er positiv überrascht, aber nicht wegen des Königs. ‘Azzām erzählte nicht ohne Stolz, dass im Publikum „zum Glück viele Studenten [anwesend waren], die mich und meine Vorträge liebten“. Empfund der Monarch die konfrontativen Fragen aus dem Publikum, die ‘Azzām seinem Einfluss, sprich seinen kritischen Vorträgen über die „Tyrannen“ zurechnete, als

735 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 32f., 52ff; 1992, 234f. Nebenbei erwähnte ‘Azzām auch ganz profane Kämpfe um Gehaltserhöhungen.

736 ‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd, المجاهد الشهيد عبدالله يوسف عزام, الذي عرفته. [Mein Šaiḥ], den ich kannte. Der Muḡāhid-Märtyrer ‘Abdullāh Yūsuf ‘Azzām], Gaza 1433 [entspricht 2012], 32.

737 ‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd 2012, 33f.

738 Engelleder, D., Die islamistische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989, Wiesbaden 2002, 79f.

739 Der „afghanische Ḡihād“ wurde hier genannt, was auf einen Zeitraum nach der Islamischen Konferenz in Pakistan am 28.01.1980 hindeutete. ‘Azzāms Anwesenheit an der Universität in Amman schränkt den Zeitraum nach hinten ein: Der Besuch des Königs musste vor ‘Azzāms „Abreise“ aus Jordanien im September 1980 stattgefunden haben. Im Folgenden: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 36ff.

740 Dazu: Harmsen, E., Islam, Civil Society and Social Work. Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan between Patronage and Empowerment, Leiden 2008, 136f.

persönliche Beleidigung?

Aber nicht nur dem König könnte der populäre ‘Azzām ein Dorn im Auge gewesen sein, sondern auch der jordanischen Muslimbruderschaft war ‘Azzāms Beliebtheit möglicherweise nicht ganz wohl. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī berichtete in seinem zweiten Band zum Ġihād in Syrien: „Mit der Zeit wurde Šaiḥ ‘Abdallāh ‘Azzām [...] ein Pol für diese Treffen von Jugendlichen [in Jordanien], so dass er zu einer Bedrohung für die Führer der Muslimbruderschaft in Jordanien wurde“⁷⁴¹. Den Grund für das wachsende Bedrohungsgefühl innerhalb der jordanischen Führung der Bruderschaft von Seiten ihres wohl populärsten Mitglieds präziserte Abū Muṣ‘ab al-Sūrī: Der unkontrollierte Wachstum des Ġihād, der sich in der starken Zunahme junger freiwilliger Studenten in den jordanischen Lagern zeigte. Hier sollte sich nicht nur eine Kämpferelite, sondern auch eine Glaubenselite als der zukünftigen „soliden Basis“ herausbilden. Bleibt nur hinzuzufügen, welchen Zweck die damaligen Lager Anfang der 80er Jahre in Jordanien verfolgten. Es ging um den Ġihād in Palästina, im Libanon und 1980 auch in Syrien. Nach Afghanistan gingen Jordanier, Syrer und Palästinenser wohl erst im Jahre 1986⁷⁴². Nach dem Regierungswechsel am 28.08.1980, folglich kurz vor dem vom Biographen angegebenen Zeitraum des Wechsels ‘Azzāms nach Ġidda, folgten möglicherweise mit Anweisungen aus dem Königshaus Taten⁷⁴³. Der neue Regierungschef, Muḍar Badrān, zuvor Geheimdienstchef, entließ auf den Ratschlag des neuen Geheimdienstchefs (1984 Nachfolger Badrāns als Regierungschef), Aḥmad ‘Ubaid, ‘Azzām aus seiner Professur. Aber nicht nur das. Man verbot ihm das Reisen, behielt seinen Pass ein und untersagte ihm sogar die „‘umra“ (Kurzform der Pilgerfahrt) nach Mekka.

Diese Version der Geschichte bedeutet nicht einfach nur das Gegenteil von ‘Azzāms Version, sondern viel mehr. ‘Azzām wurde nicht nur einfach aus der Universität entlassen, sondern die Staatsspitze betrachtete ihn als ein Sicherheitsrisiko. Dass ein ehemaliger Geheimdienstler Regierungschef wurde, brachte die neue konfrontative Haltung Ḥusains auf den Punkt. Wenn nicht Ḥusain, dann wusste doch zumindest der neue Regierungschef über die staatskritische Haltung Professor ‘Azzāms Bescheid. Das war nicht besonders schwer, wenn ‘Azzāms eigene Aussage stimmte, er hätte öffentlich in der Universität gegen die „Tyrannei“ in Jordanien gepredigt⁷⁴⁴. Doch welche Gründe führte man an, den beliebten Professor mehr oder weniger einzusperren? ‘Azzām selbst gab in einer Schrift einen wahrscheinlich ungewollten Hinweis und bestätigte damit in gewisser Weise die Anschuldigungen von Seiten des Staates. In der jordanischen Bruderschaft feierte man die iranische Revolution. Angeblich ging es in den Straßen Ammans hoch her. Zwar kritisierte ‘Azzām später die jordanische Muslimbruderschaft in ihrer Haltung gegenüber der islamischen Revolution Ḥomeinīs, denn schließlich unterstützte dieser al-Asad in Syrien aufgrund des gemeinsamen schiitischen Hintergrundes der beiden Staatsführer⁷⁴⁵. Für die revolutionäre, messianisch-schiitische Mahdī Theorie Ḥomeinīs hatte ‘Azzāms nichts übrig: „Ḥomeinī ist ein Ungläubiger [„kafr“]⁷⁴⁶. Zumindest mit seiner politischen Einschätzung einer Annäherung zwischen Syrien und dem Iran hatte er recht, aber die Anschuldigung gegenüber der Bruderschaft in ihrer Fehleinschätzung des Iran ist aus dem

741al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 2, Kap. 4.1 [ملحقات هامة تتعلق بالجزء الثاني: الانتفاضة].

742al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 712; Uktūbir, vom Dezember/ Januar 1979/ 1980. Die erste Generation der sogenannten „afghanischen Araber“ vor 1986 bestand dagegen hauptsächlich aus Sa‘ūdīs und Jemenis.

743Fāris, Muḥammad ‘Abd al-Qādir Abū 2000, Kap. 35 [10/1/1984- 1980 / 8 / 28 [حكومة مضر بدران الثالثة]].

744Diese Kritik ‘Azzāms an den „Tyrannen“ kann wahrscheinlich im Zusammenhang mit seinen Bemühungen um die Islamisierung des Lehrplans gelesen werden, den er wohl auch von Seiten des Staates als gefährdet ansah. Dabei kritisierte er König Ḥusain nicht direkt, zumindest kann man das seinen Schriften nicht entnehmen. Aber ‘Azzām übte eine indirekte Kritik, indem er den Vater König Ḥusains, ‘Abdullāh, lobte und im Vergleich dazu die gegenwärtige Lage in Jordanien herabsetzte: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 49f. Die Herrscherkritik über das Lob der Vergangenheit ist in der arabischen Historiographie und Literatur wohl eine Entwicklung des 19. Jahrhunderts (auch mit Bezügen auf Ibn Taimīya): Matar, N., Europe Through Arab Eyes, 1578-1727, NY 2008, 120f;

745‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 57f.

746‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 56f.

Rückblick geschrieben worden. Im September 1980 konnte ‘Azzām wohl über diese Verbindung zwischen Syrien und dem Iran (die im September gerade erst etabliert wurde) kaum Bescheid gewusst haben. Deshalb können wir davon ausgehen, dass nicht nur die Bruderschaft, sondern besonders ‘Azzām 1980 dem Iran noch offen gegenüberstand.

Das bewies auch nochmals die bereits erwähnte Diskussionsrunde an der Universität im Sommer 1980. ‘Azzām gab hier einen ungewollten Hinweis auf seine damalige, dem Iran gegenüber wohl eher freundlich gesonnene Position. König Ḥusain problematisierte die Gründung eines islamischen Staates. Den Iran sprach er nicht direkt an, aber im Jahr 1980 verband man den Begriff des „islamischen Staates“ seit der Revolution 1979 direkt mit dem Iran. Ḥusain positionierte sich gegen einen solchen islamischen Staat, denn bei der Vielzahl islamischer Gruppierungen wollte doch jede dieser Gruppen besser wissen, welche Regeln islamisch sind und welche nicht, so dass die Gründung eines islamischen Staates nur zum Streit (arab. „fītna“) und zur Unterdrückung führte⁷⁴⁷. Wenn nun die Studenten, wie ‘Azzām behauptete, seine Meinung vertraten und König Ḥusain gegen einen islamischen Staat, den man unmittelbar mit dem Iran verband, polemisierte, kann man daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass ‘Azzām selbst dem Iran gegenüber zum damaligen Zeitpunkt positiv eingestellt war. Eine solche Einstellung ‘Azzāms machte insofern auch Sinn, da der islamische Staat genau das Ziel darstellte, wofür ‘Azzām im Rahmen der Islamisierung des Lehrplans in den 70er Jahren gekämpft hatte. Solange ‘Azzām den Begriff des islamischen Staates mit dem Iran in Verbindung brachte, war eine positive Einstellung gegenüber dem Iran die logische Folge.

Diese Haltung ‘Azzāms und der Bruderschaft wurde spätestens im September 1980 zu einem dringlichen Problem für das Königshaus. Nach dem Ausbruch des Iran-Irakkrieges positionierte sich Jordanien auf der Seite des Irak⁷⁴⁸. Der staatskritische ‘Azzām wurde folglich nicht einfach nur entlassen, sondern als Sicherheitsrisiko betrachtet, da der Iran als Feind des Staates galt. Während man ihn im Sommer 1980 noch „gebeten“ hatte, sich nicht mehr politisch gegenüber seinen Studenten zu äußern, drehte die neue Regierung die Daumenschrauben nun fester an⁷⁴⁹. Unter der Anklage, ‘Azzām sympathisierte mit dem Feind im Iran, entließ man ihn im September aus der Universität, behielt seinen Pass ein und stellte den gefährlichen Professor unter Hausarrest⁷⁵⁰. Wenn ‘Azzām im September 1980 aufgrund seiner Sympathiebekundung mit dem Iran kalt gestellt und eine mögliche Ausreise durch die Einbehaltung seines Passes eher unwahrscheinlich wurde, wie war dann sein Wechsel nach Saudi-Arabien Anfang 1981 zu erklären?

Eine Antwort bietet uns einen Blick auf die politische Großwetterlage in der Region Ende 1980. Gerade derjenige Staat, für den ‘Azzām sich aussprach und für den er einen Karriereknick an der Universität in Kauf nahm, lud ihm noch mehr auf. Als Ende 1980 eine Annäherung zwischen Jordanien und Syrien über saudisch-iranische Vermittlungen zustande kam, so dass der scheinbar kurz bevorstehende Krieg mit Syrien (al-Asad hatte bereits Truppen an den Grenzen zu Jordanien stationiert) vermieden werden konnte, begannen „in einer Demonstration der Stärke“ (gemäß CIA) großangelegte Säuberungen gegen die syrische Muslimbruderschaft in Jordanien⁷⁵¹. Zwei Gründe stachen für diese erstaunliche außenpolitische Annäherung hervor: Die Besetzung der Moschee in Mekka und die sowjetische Intervention in Afghanistan. Erstens, der Schock über die Besetzung der Moschee in Mekka von einem selbst deklarierten Mahdī namens ‘Abdullāh al-Qahtani und seinem Helfer

747 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 36ff.

748 Ashton, N., King Hussein of Jordan. A Political Life, New Haven 2008, 213, 217.

749 ‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd 2012, 32f.

750 Fāris, Muḥammad ‘Abd al-Qādir Abū 2000, Kap. 35 [10/1/1984- 1980 / 8 / 28 الثالثة بدران].

751 CIA (Hg.), The Syrian Threat to Jordan, vom 06.03.1985, 3, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T01058R000405930001-5.pdf>. Der Annäherungsprozess begann im Mai 1980 während des Besuchs König Ḥusains und al-Asads von Titos Beerdigung: Seale, P., Asad of Syria. The Struggle for the Middle East, London 1988, 335f; Sunayama, S., Syria and Saudi Arabia. Collaboration and Conflicts in the Oil Era, London/ NY 2007, 96.

Ğuhaimān al-‘Utaibī saß tief zumindest bei einem Teil der al-Sa‘ūd-Dynastie, vor allem als sich langsam das Ausmaß der Verschwörung offenbarte. Ob einige Spuren über die „al-Takfīr wa-l-Hiğra“ (arab. „التكفير والهجرة“, DMG „al-Takfīr wa-l-Hiğra“) unter Šukrī Muştafā und über Muḥammad al-Islāmbūlī, der die „sieben Briefe“ Ğuhaimān al-‘Utaibīs während seines Besuchs in Saudi-Arabien mit nach Hause nahm, tatsächlich nach Ägypten führten oder ob diese Behauptung nur zur Diffamierung der „al-Takfīr wa-l-Hiğra“ und des späteren Sādāt-Attentäters Ḥālid al-Islāmbūlī eingesetzt wurde, mögen wir hier offen lassen⁷⁵². Auf jeden Fall ergab diese Spur, echt oder gefälscht, ein gutes Argument ab, die finanzielle Unterstützung für die Ğihād-Infrastruktur Ägyptens und Jordaniens gegen Syrien einzufrieren. Diese Maßnahmen betrafen natürlich auch den syrischen Ğihād. Aber das war durchaus im Sinne einer Machtfraktion im Königshaus, denn andere, ernst zu nehmende Spuren zu den Hintermännern des Anschlags wiesen zu einigen wahhabitischen „Gelehrten“ wie Muḥammad Nāşir ad-Dīn al-Albānī, ja sogar bis zum großen Ibn Bāz⁷⁵³. Natürlich kam über diese Spur schnell der Verdacht in die Welt, der religiös eingekleidete Putsch ging auf die Konkurrenten der mächtigen Sudairīs im Königshaus selbst zurück, schließlich zählten die traditionellen „Gelehrten“ zu den Verbündeten der Ğalawīs. Aber damit waren noch nicht alle Hintermänner benannt. Über die Ğalawīs führten die Spuren dieser außergewöhnlichen Verschwörung zur schiitischen Minderheit im Osten Saudi-Arabiens, dessen Gouverneur von 1979, Prinz ‘Abd al-Muḥsin, zur Ğalawī-Linie gehörte, und von hier reichten die Ausläufer der Spuren bis in das nachrevolutionäre Iran⁷⁵⁴. Alle diese Spuren ergaben eine Botschaft: Der Schlag richtete sich gegen die zu starken pro-amerikanischen Töne des mächtigen Thronfolgers Fahd⁷⁵⁵.

Dieser verstand die Botschaft und zeigte sich zunächst gegenüber dem Iran und Syrien kompromissbereiter. Ein gemeinsames Interesse fanden die Feinde im arabischen Kalten Krieg in Afghanistan. Der Preis oder das Opfer dieser Übereinkunft war der syrische Ğihād (auch im Libanon). Damit kommen wir zum zweiten Grund für diese außergewöhnliche Annäherung Ende 1980. Gemäß den US-Dokumenten zu den Sitzungen des „Nationalen Sicherheitsrates“ (engl. „National Security Council“: NSC) nach der Intervention der Sowjetunion in Afghanistan wurde die Afghanistan-Frage meist im Zusammenhang mit der Krise im Iran diskutiert. Eine sehr kreative Option tat sich für die US-Außenpolitik auf: Die sowjetische Intervention führte zu geheimen Annäherungen an den Iran, denn die Revolutionsführer sahen

752Die Verbindung zur Gruppe „al-Takfīr wa-l-Hiğra“ unter Šukrī Muştafā gemäß einem Kabel der amerikanischen Botschaft in Kairo: Cable from AMEMBASSY CAIRO [25240] to SECSTATE WASHDC IMMEDIATE [8278], vom 23.10.1981 [„Subject: The ‘al-Takfir w’al-Hijra‘ Society: Its Orgins and Activities in Egypt“], in: Berger, J.M. (Hg.) 2007, Bd. 1, auf: <http://news.intelwire.com/2006/09/egyptian-extremist-sect-linked-to-1979.html>. Die Verbindung zu Muḥammad al-Islāmbūlī, der angeblich im Dezember 1979 Mekka besuchte: Heikal, Muḥammad 1984, 268.

753Hegghammer, T./ Lacroix, S., Rejectionist Islamism in Saudi Arabia. The Story of Juhaiman al-Utaybi Revisited, *International Journal of Middle East Studies* 39/ 1, 2007, 103-122.

754Memorandum from Robert Hunter and Gary Sicht of the National Security Council Staff to the President’s Assistant for National Security Affairs (Brzezinski), vom 21.11.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States, 1977-1980*, Bd. 18: Middle East Region, Arabian Peninsula, Washington 2015, Dokument 202; Trofimov, Y., *The Siege of Mecca. The 1979 Uprising at Islam’s Holiest Shrine*, NY 2007, 70, 85, 96, 119, 181, 186, 218; Kechichian, J.A., *Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia*. Juhaiman al-Utaybis „Letters“ to the Saudi People, *The Muslim World* 80/ 1, 1990, 1-16; Kechichian, J.A., *The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State. The Case of Saudi Arabia*, *International Journal of Middle East Studies* 18/ 1, 1986, 53-71; Jones, T.C., *Rebellion on the Saudi Periphery. Modernity, Marginalization, and the Shia Uprising of 1979*, *International Journal of Middle East Studies* 38, 2006, 213-233.

755Das bewiesen auch allzu deutlich die „Briefe“ Ğuhaimān al-‘Utaibīs, die von der amerikanischen Botschaft in Kuwait, wo sie gedruckt wurden, in einem Kabel an das State Department besprochen wurden: Cable from AMEMBASSY KUWAIT [05737] to SECSTATE WASHDC [5025] [„Subject: Mecca Mosque Incident: The Writings of Juhaiman al-Utaybi“], vom 16.12.1979, in: Berger, J.M. (Hg.), *The Siege at Mecca. A Sourcebook for Researchers. Declassified State Department Cables concerning the 1979 Attack on the Grand Mosque*, Intelwire Press 2006, 145-157, auf: <http://intelwire.egoplex.com/siege-on-mecca-preview2.html>. Die Schriften Ğuhaimān al-‘Utaibīs mit einer Zusammenstellung von Kommentaren Šaiḥ al-Maqdisīs aus verschiedenen Büchern: al-‘Utaibī, Ğuhaimān, *Schriften*, auf: https://archive.org/details/JEHAD_1.

schiitische Interessen des Iran im Westen Afghanistans um Herat und in Bezug auf die schiitische Hazara-Gemeinde im nördlichen Zentrum Afghanistans gefährdet⁷⁵⁶. Der Iran zügelte wiederum seinen einzigen Bündnispartner in der Region, Syrien, in seiner Feindseligkeit gegen den amerikanischen Bündnispartner Jordanien (und Ägypten). Aus der Sicht des Iran wollte man an der syrischen Westgrenze nicht noch einen Krieg in Szene setzen, um Luft für eine begrenzte Intervention im Osten (in Afghanistan) zu haben.

Für die jordanische Innenpolitik brachte das von Saudi-Arabien ausgehandelte „Realignment“ an Syrien einige Probleme mit sich, denn die Forderungen Syriens betrafen die dem syrischen Staat feindlich gesinnte Exil-Gemeinde syrischer Muslimbrüder in Jordanien und die dortigen militärischen Ausbildungslager⁷⁵⁷. Erst mit den nun folgenden „Säuberungen“ gegen die syrische Bruderschaft in Jordanien wurden der Bruderschaft die Verbindungen zwischen Syrien und dem Iran deutlich, so dass eine Annäherung der syrischen Bruderschaft in Jordanien an den Irak (mit dem sich der Iran im Kriegszustand befand) und dem dortigen Zweig der syrischen Bruderschaft unter ‘Adnān Sa‘d al-Dīn erfolgte. Diesen hatte die Führung des jordanischen Zweiges der syrischen Bruderschaft unter al-Huwaydī und Ḥawwā kurz zuvor aufgrund der Verbindung al-Dīns zu Sozialisten und Kommunisten im Irak noch angefeindet. Die „Basis“ für den syrischen Ġihād verlagerte sich deshalb zu Beginn des Jahres 1981 von Jordanien in den Irak⁷⁵⁸.

Möglicherweise als Zugeständnis gegenüber dem bisher loyalen Bündnispartner des Hāšimitischen Königshauses schob die jordanische Regierung die in Syrien engagierten Bruderschaftsmitglieder nach Saudi-Arabien ab, um nicht gemäß den Vereinbarungen mit Syrien diese Bruderschaftsmitglieder verhaften zu müssen und damit die jordanischen Brüder nicht in allzu starke Loyalitätskonflikte zu bringen⁷⁵⁹. Einer der Abgeschobenen war ‘Abdallāh ‘Azzām, der bereits aufgrund seiner Sympathie-Bekundungen mit dem Iran in den Blick der Behörden geraten war. Ein guter Grund ihn nun los zu werden.

6) „Bekennnisse eines reuigen Imams“: Die Ġihād-Infrastruktur in Ägypten (1978-1981)

Auch in Saudi-Arabien folgten gemäß den Memoiren al-Dīns nach der veränderten außenpolitischen Großwetterlage Ende 1980 Maßnahmen gegen die syrischen Brüder. Allerdings nicht in dem Ausmaß wie in Jordanien. Zwar gab es „Druck auf unser Streben“, die Möglichkeiten, Gelder einzusammeln, wurden „eingengt“ und die „Universitäten schlossen ihre Tore vor den Gesichtern der Schüler“. Dennoch bestanden weiterhin „gute Beziehungen“ zwischen der Bruderschaft und der saudischen Regierung⁷⁶⁰. Anders als in Jordanien standen die Muslimbrüder in Saudi-Arabien nicht unter Hausarrest. Neben Jordanien und Saudi-

756National Security Council Meeting, 02.01.1980, in: National Security Archive u.a. (Hg.), Towards an International History of the War in Afghanistan 1979-1989. Document Reader, Bd. 1: U.S. Documents, Washington 2002, Dokument 64; Memorandum of Conversation between US Representatives [Oliver North, George Cave, Richard Secord] and Iranian Channel, 19-20.09.1986, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 121. Irans ambivalente Afghanistan-Politik in den 80er Jahren: Milani, M.M., Iran’s Policy Towards Afghanistan, Middle East Journal 60/ 2, 2006, 235-256.

757al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 5, Kap. 3 [التجربة الأولى مع الأردن الشقيق]. Die Kontakte der syrischen Bruderschaft zum jordanischen Königshaus liefen über den Geheimdienstchef Aḥmad ‘Ubaid, die Kontakte zur jordanischen Bruderschaft über ‘Alī Ṣadr al-Dīn Bayānūnī (Abū Anas).

758Die Verbindung zum Irak im Jahr 1980: CIA (Hg.), Syria. Sunni Opposition to the Minority Alawite Regime, vom Juni 1985, 3f., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T00587R000200220002-2.pdf>; siehe: Anmerkung 705; Hinnebusch, R.A./ Ehteshami, A., Syria and Iran. Middle Powers in a Penetrated Regional System, London/ NY 2002, 91ff. Leider gibt es weder in den Quellen noch in der Forschungsliteratur genauere Angaben über den Transfer der Lager von Jordanien in den Irak.

759Laut einem CIA-Dokument spaltete sich die jordanische Bruderschaft hinsichtlich der Frage, ob man die syrischen Brüder „opfern“ sollte oder nicht: CIA (Hg.), The Muslim Brotherhood and Arab Politics, vom Oktober 1982, 4, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83S00854R000200040001-0.pdf>.

760al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 5, Kap. 6 [التجربة الرابعة مع المملكة العربية السعودية الشقيقة].

Arabien veränderten sich auch in Ägypten unter Anwar al-Sādāt mit dem Ausbruch des iranisch-irakischen Krieges die innenpolitischen Töne. Allerdings liefen diese Veränderungen im Gegensatz zu den anderen beiden Staaten mit einer besonderen Dramatik ab, die letztendlich in der Ermordung Sādāts zur Feier des Jahrestags des Oktoberkriegs 1981 mündeten. Ein symbolisches Datum.

Ende der 70er Jahre schuf Sādāt als Kompensation für seine Annäherungen an Israel eine Ğihād-Infrastruktur gegen Syrien. Das erstaunt zunächst, war doch Ḥāfīz al-Asad der „Waffengefährte“ Sādāts im Oktoberkrieg gewesen. Alles begann wohl mit den sogenannten „Hunger-Unruhen“ im Januar 1977, hinter denen Sādāt völlig aufgebracht die Rache der Sowjetunion für die Ausweisung der sowjetischen Berater 1972 vermutete⁷⁶¹. Getrieben von der finanziellen Not, sah Sādāt keinen anderen Weg mehr, als die berühmte Friedensinitiative gegenüber Israel in Gang zu bringen, um von deren westlichen Bündnispartnern dafür ökonomisch entlohnt zu werden⁷⁶². Einige Tage nach seinem Besuch in Jerusalem reiste Sādāt nach Damaskus. Seiner Frau Jehan berichtete er frustriert von seinem Besuch: „Bis vier Uhr morgens habe ich [Sādāt] mit Ḥāfīz diskutiert“⁷⁶³. Nichts kam dabei heraus. Jehan beschrieb, wie sich nach dem Besuch die enge Partnerschaft zu Syrien sehr schnell in eine Feindschaft verwandelte: „Doch Ḥāfīz blieb eisern in seiner Einstellung gegen Anwars Friedensinitiative, ja er wandte sich sogar gegen Anwar persönlich. Unmittelbar nach Anwars Rückkehr aus Syrien begann Radio Damaskus mit einer Hetzkampagne gegen meinen Mann [...]“. „Zutiefst erschüttert und enttäuscht“ wandte sich Sādāt im Laufe des Jahres 1978 im westlichen Lager an der Seite Saudi-Arabiens gegen al-Asad: „Ḥāfīz al-Asad ist ein Alawit und ein Baathist, und das eine ist noch schlimmer als das andere“⁷⁶⁴. Während al-Asad als Antwort auf Sādāts Distanzierung seinen Krieg im Libanon intensivierte, den arabisch-israelischen Friedensprozess sabotierte und die PLO gegen den „Pharao“ in Ägypten aufwiegelte, blieb Sādāt nicht untätig⁷⁶⁵. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī hielt in einem Satz fest, was Sādāt gegen den neuen Feind in Syrien unternahm: „Unterstützung für den Ğihād in Syrien kam von Ägypten in der letzten Zeit [vor der Ermordung] von Anwar Sādāt“⁷⁶⁶. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī musste es wissen, denn er wurde in einem Lager in der Nähe Kairo von einem ägyptischen Offizier als Mitglied der Vorhut ausgebildet⁷⁶⁷. Was al-Sūrī nicht wusste, war die außenpolitische Dimension hinter der ägyptischen Unterstützung für den syrischen Ğihād⁷⁶⁸. Gerüchte erzählten von einem mächtigen Zirkel, dem sogenannten „Safari Club“, einer elitären Runde arabischer und westlicher Geheimdienste, der Ende der 70er Jahre den Kampf gegen die arabischen Staaten im sowjetischen Lager wie Libyen oder eben auch Syrien aufnahm⁷⁶⁹.

761Anwar al-Sādāt in einer Fernseh- und Radioansprache, vom 03.02.1977, in: Mangold, P., *Superpower Intervention in the Middle East*, London 1978, 141/ Anmerkung 128.

762Den Zusammenhang legte auch Jehan Sādāt nahe: Sadat, Jehan, *Ich bin eine Frau aus Ägypten. Die Autobiographie einer außergewöhnlichen Frau unserer Zeit*, München 1987, 333.

763Sadat, Jehan 1987, 335f. Ebenso: CIA (Hg.), *Special Collection. President Carter and the Role of Intelligence in the Camp David Accords. Asad's Opposition to Sadat's Peace Initiative*, vom 30.12.1977, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/1977-12-30b.pdf>.

764Anwar al-Sādāt, zitiert nach: Olson, R., W., *The Bath and Syria, 1947 to 1982. The Evolution of Ideology, Party and State, from the French Mandate to the Era of Hafez al-Assad*, NY 1983, 122.

765Seale 1988, 309-320; Deeb, M., *Syria's Terrorist War on Lebanon and the Peace Process*, NY 2003, 74f.; Ajami, F., *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge/ NY 1992, 116.

766al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 796.

767al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 1408.

768Auch Ḥāfīz al-Asad sah Anfang der 80er Jahre eine „imperialistische“ Verschwörung gegen ihn im Gange, die von Sādāt angeführt (daneben nannte al-Asad: Saudi-Arabien, Jordanien, Irak und die USA) seine internen Rivalen, die Muslimbruderschaft, mit Waffen versorgte. Mit dieser „Verschwörungstheorie“ lag er wohl gar nicht so weit daneben: Stäheli, M., *Die syrische Aussenpolitik unter Präsident Ḥāfīz Asad. Balanceakt im globalen Umbruch*, Stuttgart 2001, 303; Emadi, H., *Politics of the Dispossessed. Superpowers and Developments in the Middle East*, Westport/ London 2001, 119f.

769Mazzetti, M./ Apuzzo, M., *U.S. Relies Heavily on Saudi Money to Support Syrian Rebels*, in: *The New York Times*, vom 23.01.2016, auf: <https://www.nytimes.com/2016/01/24/world/middleeast/us-relies-heavily-on->

Möglicherweise mit Hilfe des „Safari Clubs“, aber sicher mit Unterstützung der Sa‘ūdis, war für Sādāt nicht nur eine ökonomische und militärische (Sādāt schickte zu diesem Zweck ägyptische Verbindungsoffiziere in die Golfstaaten) Grundlage für den Ġihād gegen Syrien geschaffen, sondern auch innenpolitisch eine stärkere Zusammenarbeit mit der Bruderschaft und der „Anṣār al-Sunna“ möglich, die beide enge Kontakte zu Saudi-Arabien pflegten. Die beiden Organisationen schickten deshalb nicht mehr einfach nur wie zu Beginn der 70er Jahre Prediger an die Universitäten, sondern betrieben eine regelrechte Kooptation der „islamischen Gruppen“ an den Universitäten und in der Armee. Diese Kooptation schuf, so unsere These, die Voraussetzungen für die Ausbildung einer weit vernetzten und organisierten Infrastruktur für den Ġihād gegen Syrien⁷⁷⁰. Schließlich waren die Studenten nicht nur die zentralen Meinungsmacher im Land, sondern stellten auch potentielle Rekruten für den Ġihād in Syrien (und im Libanon) dar. In der Bruderschaft leitete vor allem der Assistent des frei gelassenen Muslimbruders Kamāl al-Sanānīrī, ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūh, dieses große Integrationsprojekt. In vielen Sitzungen, Diskussionsrunden und organisierten Sommercamps für die Studenten bewältigte er diese Mammutaufgabe bis Ende der 70er Jahre weitgehend⁷⁷¹. Probleme ergaben sich jedoch vor allem mit den südlichen Universitäten in Oberägypten. Das überrascht einigermaßen, denn gerade hier hatte Sādāt bereits seit 1972 einiges unternommen, um die Studenten auf seine Seite zu ziehen.

Die Universitäten von Asyūt und al-Minyā nutzte Sādāt, um über seinen bereits erwähnten Vertrauten, Muḥammad ‘Uthmān Ismā‘īl, in der Funktion des Gouverneurs von Asyūt die dortigen „islamischen Gruppen“ zu fördern⁷⁷². Möglicherweise waren die neu gegründeten Universitäten für eine solche politische Kooptation einfacher zu gewinnen, denn eine starke linke Studentenschaft mit einer langen Tradition des politischen Aktivismus bis in die 30er Jahre zurück existierte hier noch nicht. Eine große Rolle bei der Kooptation der Studentenschaft spielten hier al-Azhar-Absolventen, denn die al-Azhar besaß in Asyūt einen eigenen Zweig. In diesem eher loyalen und nicht staatskritischen Zusammenhang dürfte auch ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān nach seiner Promotion eine Lehrstelle in Asyūt angenommen haben⁷⁷³. Ein staatskritischer Absolvent hätte eine solche, heiß umkämpfte Stelle gerade an dieser Universität, auf die der Staat mit Argusaugen blickte, sicherlich nicht bekommen.

‘Umar ‘Abd al-Raḥmān trat nun vor dem Hintergrund seiner Reputation an den oberägyptischen Universitäten auf den Plan, als besonders eine „islamische Gruppe“ der Bruderschaft und damit auch Sādāt Schwierigkeiten bereitete. Auf einer Sitzung der Studentenschaft um 1977 trat der Führer der „islamischen Gruppe“ (arab. „al-Ġamā‘a al-

saudi-money-to-support-syrian-rebels.html; Keynoush, B., Saudi Arabia and Iran. Friends or Foes?, NY 2016, 90.

770CIA (Hg.), Egyptian Foreign Policy in the 1980s, vom 17.03.1981, 6f., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP0600412R000200150001-2.pdf>. Jack Anderson von der Washington Post sah hinter Sādāts Außenpolitik weniger Syrien, sondern vielmehr Lybien als den großen Gegner: The Washington Post, vom 29.10.1980.

771al-Sattār, al-Sa‘īd ‘Abd, تجربتي مع الإخوان من الدعوة إلى التنظيم السري [Meine Erfahrung mit der Bruderschaft. Von der da‘wa bis zur Geheimorganisation], Kairo 2009, Kap. 7.1 [البدايات], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=تجربتي_مع_الإخوان_من_الدعوة_إلى_التنظيم_السري.

772‘Allām, Fu‘ād, المنشأة إلى المنصة، الإخوان وأنا. [Die Bruderschaft und Ich. Von Manshia zum Podium], Kairo 1996, 255ff. Gemäß den Erinnerungen von Fu‘ād ‘Allām war Muḥammad ‘Uthmān Ismā‘īl ein Mitglied der Bruderschaft mit guten Beziehungen zu Muḥammad al-Ġazālī.

773Auch die Demonstrationen seiner Studenten in Manṣūra (und etwas später auch in Alexandria), die al-Raḥmān im November 1968 anführte, waren zwar offiziell gegen die Bildungsreformen des Staates gerichtet, jedoch nicht rein staatskritisch zu verstehen. Denn wie im Februar 1968 agierten im Hintergrund der Demonstrationen die „Machtzentren“ im Rahmen des Kampfes um al-Nāṣirs Erbe. Möglicherweise stellten die Demonstrationen Ende 1968 die Antwort des Machtzentrums um Sādāt auf die von ‘Alī Ṣabrī in Szene gesetzten Demonstrationen Anfang 1968 dar: Dishon (Hg.) 1973, 794; al-Salāmūnī, Hishām, دراسة. الجيل الذي واجه عبد الناصر والسادات. [Die Generation, die ‘Abd al-Nāṣir und al-Sādāt konfrontierte. Studien und Dokumente der Studentenbewegung 1968-1977], Kairo 1999, Kap. 13 [المظاهرات التي صنعت من الشيخ عمر عبد], [الرحمن زعيماً للمتطرفين], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الجيل_الذي_واجه_عبد_الناصر_والسادات.

Islāmiyya“) an der oberägyptischen Universität von Asyūt, Karam Zuhdī, dem studentischen Vertreter der Bruderschaftsgruppen al-Futūḥ entgegen⁷⁷⁴. Er war nicht bereit, sich der Bruderschaft vollständig zu unterwerfen und ungefragt deren Befehle zu gehorchen. Als Zeichen seines Widerstandes gegen die Avancen der Bruderschaft, die er möglicherweise zurecht als staatlich organisierten Übernahmeversuch seiner Gruppe interpretierte, zettelte er 1977 Demonstrationen und regelrechte Aufstände an der Universität al-Minyā an. Hier stand er in engem Kontakt mit dem Führer der dortigen „islamischen Gruppe“ Abū al-‘Ulā Mādī⁷⁷⁵. Ein Chemie-Professor an der Universität al-Minyā hob Zuhdīs Rolle in den Demonstrationen 1977 deutlich heraus: „Karam Zuhdī war zu diesem Zeitpunkt ein Student [...] in Asyūt, aber hier in Minyā übte er [1977] jeden Tag die Führung in der islamischen Gruppe auf seine ganz eigene Art und Weise aus. Er besaß einen trainierten Körper, einen scharfen Verstand und scharfe Augen wie ein Falke“⁷⁷⁶. Trotz der Vorbehalte gegen die Bruderschaft, die gemäß der Anschuldigung al-Mādīs zusammen mit Sādāt 1976 in al-Minyā die Studentenwahlen manipuliert hatte, erreichte gerade ein Muslimbruder eine gewisse Beruhigung der Lage in al-Minyā. Zuhdī besaß gute Kontakte zu Muṣṭafā Mashhūr. Dieser hatte in den Sommercamps viel Zeit mit den Studenten aus Asyūt verbracht⁷⁷⁷. Mashhūr, der in den 80er Jahren Bücher zur Errichtung einer „soliden Basis“ veröffentlichte, sorgte dafür, den Querschläger 1977 nach Saudi-Arabien zu schicken. Dort traf er aller Wahrscheinlichkeit nach mit ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān zusammen, der zu dieser Zeit eine gut dotierte Stelle an einer saudischen Mädchenschule inne hatte. Einige Zugeständnisse an Zuhdī, die seiner Gruppe eine gewisse Unabhängigkeit garantierten, machten aus dem charismatischen Aktivisten zunächst einen zahmen Vertreter der islamischen „da‘wa“⁷⁷⁸.

Auch die Integration einiger problematischer Gruppen Unterägyptens in die Ğihād-Infrastruktur gegen Syrien kam über Vermittlung des Verbündeten in Saudi-Arabien zustande. Während noch 1977 eine „Ğihād-Gruppe“ in Alexandrien die zypriotische Botschaft überfiel, ermöglichte die Begnadigung einiger Teilnehmer an Sarīyahs Putsch von 1974 im Jahr 1978 nicht nur eine Beruhigung der Lage⁷⁷⁹. Viele der ehemaligen Putschisten von 1974 gehörten zur „Anṣār al-Sunna“ in Alexandrien. Nach der Begnadigung, die die „Anṣār“ wahrscheinlich als Zeichen des Entgegenkommens von Seiten Sādāts interpretierte, schickten die Alexandrier Ḥasan al-Hillāwī, einer der begnadigten Putschisten, nach Kairo, um die vielen Ğihād-Gruppen mit seiner Hilfe zu vereinen. Hillāwī machte als Student an der Universität Kairo über Kassettenaufnahmen Stimmung gegen die staatskritische Gruppe um Muṣṭafā Šukrī. Zudem baute er eine islamische Bibliothek auf, in der vor allem Ğihād-Literatur von Ibn Taimīya ausgeliehen werden konnte. Diesen Ğihād setzte er auch um, allerdings nicht gegen Sādāt, sondern gegen Syrien. Das bewiesen al-Hillāwīs viele Reisen nach Jordanien sowie seine

774al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2009, 89f; al-‘Awwā, Salwā Muḥammad, الجماعة الإسلامية في مصر [Die islamische Gruppe in Ägypten], Kairo 2006, 82ff.

775Mādī, Abū al-‘Ulā, حكايتي مع الإخوان وقصة الوسط [Meine Geschichte mit der Muslimbruderschaft und die Geschichte von der Zentrumsparterie], in: al-Masry al-Youm, vom 04.01.2006, auf: <http://www.masress.com/almesryoon/9998>.

776al-Sattār, al-Sa‘īd ‘Abd 2009, Kap. 6.1.55 [كيف عشنا قبل الإخوان: روسية كرم زهدي].

777Markaz al-Dirāsāt [Zentrum für Historische Studien der Muslimbruderschaft], الإخوان المسلمون والحركة الطلابية في الجزء الثالث [Die Muslimbruderschaft und die Studentenbewegung in den 70er Jahren. Teil 1], o.O. o.J., Kap. 4 [جامعّة المنبر], auf: [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمون والحركة الطلابية في السبعينيات \(الجزء الثالث\)](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمون والحركة الطلابية في السبعينيات (الجزء الثالث)).

778Zuhdī, Karam, Interview Teil 3, in: al-Bawaba News, vom 02.04.2015, auf: <http://www.islamist-movements.com/26736>; Hāšim, Šalāḥ, الشهادات لظهور الجماعة الإسلامية في مصر [Zeugnisse zur Entstehung der islamischen Gruppe in Ägypten], o.D., auf: www.murajaat.com/trajuaat_akra_data/14.DOC.

779Im Folgenden: Mūrū, Muḥammad 1990, 29ff. Sowie die Aussagen Ḥasan al-Hillāwīs, die vom Anwalt Nūḥ Muḥṭār vollständig auch in al-Masry al-Youm veröffentlicht wurden: Nūḥ, Muḥṭār, شهادة حسن الهلاوي [das Zeugnis Ḥasan al-Hillāwī], in: al-Masry al-Youm, vom 20.12.2009, auf: www.masress.com/almesryoon/22318. Der Überfall auf die zypriotische Botschaft lag ganz auf der politischen Linie der Islamischen Weltliga: The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1978, 62.

Kontakte zu Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā, ‘Abdallāh ‘Azzām und ‘Išām ‘Aṭṭār⁷⁸⁰. Die Verbindungen hatte ein Jordanier palästinensischer Abstammung vermittelt, der Ende der 70er Jahre an der al-Azhar studierte und nun ein Mitglied der „Tanẓīm al-Ġihād“ (dt. „Organisation des Ġihād“) wurde: Muḥammad Sālim al-Raḥḥāl⁷⁸¹. Unterstützung für seine Aufgaben in Kairo erhielt al-Hillāwī relativ bald aus Alexandrien, denn durch seine vielen Reisen konnte er nicht mehr die Präsenz vor Ort zeigen, die wohl für die Einigung der vielen Ġihād-Gruppen nötig war. Zum Kairo-Flügel stieß 1979 deshalb der Ingenieur Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraġ, der bereits 1978 in Alexandrien mit dem Anführer des dortigen Flügels, Muḥammad Ibrāhīm Salāma, zusammen gearbeitet hatte⁷⁸². Vor allem in seiner Heimat Būlāq al-Dakrūr baute sich Faraġ an der hiesigen Moschee (‘Umar ‘Abd al-‘Azīz-Moschee) eine eigene Machtbasis auf. Zugleich war er in der Verwaltung der Universität Kairo beschäftigt, was ihm einen guten Überblick über seine potentiellen Rekruten (den Studenten) verschaffte.

Mit Faraġ begann eine neue Ära in den vielen „Ġihād-Gruppen“, was sich begrifflich in den Ausführungen Hānī Sibā‘īs und Aiman al-Zawāhirīs zu Faraġ niederschlug. Die „Ġihād-Gruppen“ wurden unter seiner Führung zu einer „Ġihād-Organisation“⁷⁸³. Aber nicht nur die „Ġihād-Gruppen“ Unterägyptens konnte Faraġ einen, sondern auch die „al-Ġamā‘a al-Islāmiyya“ unter der Führung Zuhdīs in Oberägypten integrierte er in seine Organisation. Kontakte zwischen der „Ġihād-Gruppe“ um Yaḥyā Hāšim nach Oberägypten bestanden bereits seit Mitte der 70er Jahre über den „Anšār al-Sunna“-Šaiḥ aus Alexandrien und Theoretiker der „soliden Basis“ Rifā‘ī Surūr⁷⁸⁴. Entscheidend war Ende der 70er Jahre ein weiterer „Anšār al-Sunna“-Prediger als Verbindungsglied zwischen der „islamischen Gruppe“ an den oberägyptischen Universitäten und der „Organisation des Ġihād“ in Unterägypten. Der rhetorisch begabte Šaiḥ ‘Abdullāh al-Samāwī kannte sowohl Ḥālid al-Islāmbūlī, dessen Bruder Muḥammad ein hochrangiges Mitglied der „islamischen Gruppe“ um Zuhdī war, als auch Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraġ⁷⁸⁵. Über diese beiden Verbindungsglieder der „Anšār al-Sunna“ lernte Zuhdī in Begleitung von Mādī den großen Faraġ persönlich in Būlāq al-Dakrūr kennen. Die beiden Oberägypter hielten sich in Kairo Anfang 1980 auf, bis sich die Lage in ihrer Heimat wieder beruhigt hatte⁷⁸⁶. Die Situation in Asyūt und al-Minyā war nach einigen Auseinandersetzungen mit Kopten (die Nachrichten zu den Kämpfen im Libanon zwischen christlichen Milizen und Palästinensern unter der Ägide Syriens heizte den Konflikt an, aber wohl auch lokal bedingte Streitigkeiten) und nach den Demonstrationen im Zuge der Avancen Sādāts gegenüber dem ehemaligen Šāh von Persien zu heiß geworden⁷⁸⁷. Allerdings misstraute Zuhdī zum damaligen Zeitpunkt dem Führer der „tanẓīm“ noch, fürchtete er doch aufgrund der Nähe Faraġs zu Saudi-Arabien einen ägyptischen Agenten vor sich zu haben. Ende 1980/Anfang 1981 änderte er seine Meinung. Als die Bruderschaft in Oberägypten den Druck

780Die Kontakt zu ‘Išām ‘Aṭṭār Ende der 70er Jahre: Abdelnasser, W.M., The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations 1967-81, London/ NY 2011, 92.

781Eine kurze Biographie Muḥammad Sālim al-Raḥḥāls vom berühmten jordanischen Šaiḥ al-Maqdisī: al-Maqdisī, Abū Muḥammad ‘Āšim ibn Muḥammad, محمد سالم الرّحال [Muḥammad Sālim al-Raḥḥāl], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12421.html.

782Gemäß Mūrū lernte Faraġ ihn an seinem Arbeitsplatz in einer Chemie-Fabrik kennen. Möglicherweise gehörte diese zum Imperium ‘Ušmān Aḥmad ‘Ušmāns, einem Bruderschafts-Sympathisanten mit Kontakten in die Staatsspitze hinein. Zu ‘Ušmān Aḥmad ‘Ušmān: Baker, R. W., Sadat and After. Struggles for Egypt’s Political Soul, London 1990, 15ff.

783Sibā‘ī, Hānī 2002, 7; al-Zawāhirī, Aiman 2001, 18.

784al-‘Āl, ‘Alī ‘Abd, رفاعي سرور. من الجهاد إلى التنظير [Rifā‘ī Surūr. Vom Ġihād zur Theorie], in: Arab Times Blog, o.D., auf: http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?ArticleID=13254.

785Mūrū, Muḥammad 1990, 38.

786Die Biographie Abū al-‘Ulā Mādīs, in: Shabab Mišr [شباب مصر], vom 18.03.2013, auf: <http://www.shbabmisr.com/t~543>.

787Mušṭafā, Hālah, الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف [Der politische Islam in Ägypten von der Reformbewegung zu gewalttätigen Gruppen], Kairo 1992, Kap. 5.2.2.2 [جماعة المسلمون], Kap. 5.3.15.4 [الثورة الإيرانية], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الإسلام_السياسي_في_مصر_من_حركة_الإصلاح_إلى_جماعات_العنف.

erhöhte, 'Iṣām 'Iryān erklärte angeblich alle widerspenstigen Gruppen für „ex-kommuniziert“ (arab. „takfīr“), und sogar Zuhdīs enger Vertrauter unter dem Druck der Bruderschaft dieser beitrug, schickte Zuhdī nach einem Gespräch mit 'Umar 'Abd al-Raḥmān eben jenen späteren Sādāt-Attentäter, Ḥalīd al-Islāmbūlī, zu Faraḡ nach Kairo. Allerdings stellte al-Islāmbūlī den Kontakt nicht mit dem Auftrag her, die nötigen Verbindungen in Kairo zu schaffen, um einen Attentat gegen Sādāt auszuüben⁷⁸⁸. Hinter der Kontaktaufnahme steckte ein anderes Ziel.

Die Armee-Offiziere in Zuhdīs Gruppe um Ṭalāl al-Qāsimī und Muḥammad al-Islāmbūlī, die sich beide seit frühester Kindheit kannten, drängten wohl schon länger darauf, die „Mekka“-Phase zu beenden und einen eigenen militärischen Arm der Gruppe unabhängig von der staatlichen Aufsicht aufzubauen⁷⁸⁹. Bereits 1979 nahm sich Zuhdī während einer kurzen Gefangenschaft nach den Demonstrationen dieses Anliegen auch zu Herzen, wurde jedoch nochmals von einem Vertreter der Arbeit an einer „soliden Basis“ aus der Bruderschaft, Muṣṭafā Mashhūr, gezügelt⁷⁹⁰. Doch Ende 1980 offenbarte sich die Korruption innerhalb der Bruderschaft nur allzu deutlich. Sie war nur noch ein Instrument der staatlichen Machtpolitik und sprach nicht mehr für die Muslime (auf den Grund für diesen Meinungswandel zur Bruderschaft kommen wir noch zu sprechen). Einen eigenen militärischen Apparat auszubilden, war nicht weiter schwierig, denn musste man doch nur die bestehende Ġihād-Infrastruktur, von denen die „al-Ġamā'a al-Islāmiyya“ unter Zuhdī ein Bestandteil war, etwas verändern und ausbauen⁷⁹¹. Doch dazu benötigte Zuhdī Verbündete innerhalb dieser bestehenden Ġihād-Infrastruktur, um den Aufbau eines eigenen militärischen Apparats so lange wie möglich vor dem Auge des Staates geheim zu halten. Hilfe erhoffte sich Zuhdī wohl von Faraḡ.

In der „islamischen Gruppe“ war man mit dem Traktat Faraḡs unter dem Titel „Der Ġihād. Die vernachlässigte Pflicht“ vertraut, in dem genau das Bestreben der Offiziers-Clique auf den Punkt gebracht und islamisch legitimiert wurde: „Einige von ihnen behaupten, der Weg den [islamischen] Staat zu etablieren geht über die Predigt [„da'wa“] allein und über die Einrichtung einer weiten Basis [„قاعدة عريضة“]⁷⁹². Die Methode der Schaffung einer „weiten Basis“ (arab. „قاعدة عريضة“) über Predigten, die vor allem von der Muslimbruderschaft vertreten wurde, war in Faraḡs Auffassung zwar nicht falsch, aber für den endgültigen und entscheidenden Schritt zur Einführung eines islamischen Staates doch eher hinderlich. Sein Einwand gegen das Konzept der pädagogischen-didaktischen Basis-Arbeit war folglich nicht grundsätzlich, sondern vielmehr zeitlich bedingt. Ab einem gewissen Zeitpunkt musste man demgemäß die Basis-Arbeit beiseite schieben und aufgrund des großen Widerstandes über einen aktiven Ġihād einer kleineren „Vorhut“ den islamischen Staat erkämpfen. Faraḡ stand folglich intellektuell auf Seiten einer strikten Trennung zwischen Basis-Arbeit (Mekka-Phase) und Ġihād (Madīna-Phase) und hatte trotz seiner Herkunft aus Alexandrien, wo man in der „Anṣār al-Sunna“ Quṭb's These der „soliden Basis“ vertrat (Rifā'ī Surūr), nichts für

788Heikal, Muḥammad, Sadat. Das Ende eines Pharaos. Eine politische Biographie, Düsseldorf/ Wien 1984, 262-277. Heikal war ein Vertrauter al-Nāṣirs sowie der Chefredakteur der staatsnahen Zeitung al-Aḥram bis 1974. Zu Sādāt pflegte Heikal ein eher distanzierendes Verhältnis, weshalb er auch Anfang September 1981 im Rahmen einer größeren Verhaftungswelle ins Gefängnis kam (Heikal, Muḥammad 1984, 250ff.).

789al-Zayyāt, Muntazar, Abū Ṭalāl al-Qāsimī, in: al-Ḥayāt, vom 05.09.2000, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18543.html; 'Izzat, Aḥmad, أبو طلال القاسمي؛ ما لم يقله الأستاذ منتصر الزيات, [Abū Ṭalāl al-Qāsimī, was Muntazar al-Zayyāt nicht über ihn sagte], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18585.html.

790Šabāb Miṣr [شباب مصر], vom 18.03.2013, auf: <http://www.shbabmisr.com/t~543>.

791al-Raḥmān, 'Umar 'Abd 1985, 56.

792Faraḡ, Muḥammad 'Abd al-Salām, الجهاد الفريضة الغائبة [Der Ġihād. Die vernachlässigte Pflicht], Kairo 1982, 11 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36014.html]. Übersetzung: Faraḡ, Muḥammad 'Abd al-Salām, Jihad. The Absent Obligation, Birmingham 2000, 41f. Bei dieser Ausgabe handelt es sich um den Text auf Ġihād-Foren. Eine wissenschaftliche Ausgabe: Jansen, J.J.G., The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, London/ NY 1986.

hegelianisch anmutende Synthesenphilosophien übrig. Während der Offizier Farağ im Jahr 1975 den Ğihād noch im Sinne des Oktoberkrieges von 1973 als einer islamischen Militärstrategie mit regulären Armeen sowie einer breiten und „soliden“ Unterstützung der Soldaten von Seiten der Bevölkerung entwarf, veränderten sich in seiner Schrift von 1980 die militärstrategischen Töne⁷⁹³. Woher dieser Sinneswandel kam, lässt sich über die Neuausrichtung des Ğihād von Seiten Sādāts erklären. Nicht mehr die großen Panzerarmeen Israels sollten Ende der 70er Jahre in einem offiziellen Krieg geschlagen werden, sondern nun galt es, über eine kleine „Vorhut“, die im Geheimen operierte, den „islamischen Staat“ in Syrien und im Libanon über den Guerilla-Krieg zu erkämpfen. War die Neuausrichtung von einer „soliden Basis“ zu einer „Vorhut“ von Seiten Farağs folglich das Ergebnis staatlicher Interessen?

Gehen wir davon aus, dass sich Farağ und Sādāt bis Ende 1980 noch einigermaßen einig darüber waren, gegen wen sich der Ğihād richtete, und wie er vonstatten ging. Anders als in der Forschung und in den Gerichtsdokumenten dargestellt, klagte Farağs Traktat (zunächst) nicht Anwar al-Sādāt an, der nicht nur innerhalb der „tanẓīm“ unter dem Titel „Pharao“ firmierte. Den „Pharao“ nahm Farağ sogar in seinem Traktat vor den Anfeindungen Šukrī Muṣṭafās in Schutz⁷⁹⁴. Gegenüber einer anderen mythischen Figur in seinem Text ließ Farağ demgegenüber nicht so viel Nachsicht walten. Der bösertige „Tartaren“-Herrscher in Farağs Text, der in „al-Šām“ (arab. „الشام“; die altertümliche Bezeichnung für arab. „سوريا“, dt. „Syrien“) eingefallen war und nur vorgab ein Muslim zu sein, tatsächlich jedoch das islamische Gesetz missachtete, war eindeutig gegen Hāfīz al-Asad und nicht gegen den „gläubigen Präsidenten“ Anwar al-Sādāt ausgerichtet⁷⁹⁵. Schließlich war Hāfīz al-Asad als „Alawit“ oder „Nuṣayrī“ in den Augen der Sunniten kein echter Muslim, er hatte „al-Šām“ (dt. „Syrien“) erobert und seit der Einführung seiner Verfassung 1973, in der er den Islam mit keinem Wort erwähnte, verstieß er auch gegen das islamische Gesetz. Laut Ibn Taimīya trat bei einem solchen Verstoß gegen das islamische Gesetz die Verpflichtung eines Muslims ein, einen solchen in Wahrheit „ungläubigen“ Herrscher mit einem Ğihād zu bekämpfen. 1980 kam der „gläubige Präsident“ (arab. „الرئيس المؤمن“) dieser Pflicht noch nach. Das sollte sich bald ändern. An dieser Stelle sollten sich ähnlich wie in Syrien die Wege zwischen der „Basis“ an der Muslimbruderschaft, die sich um die „solide Basis“ kümmerte und dem „Pharao“ treu blieb und der Vorhut um Farağ trennen.

7) „Über Sicherheit und Politik“: Der Tod des Pharao und das Ende des syrischen Ğihād (1981)

Bisher hatte man gut mit Sādāt in Sachen Syrien zusammengearbeitet. Die „tanẓīm“ war eine militärisch geprägte und strukturierte Organisation, die ihre Mitglieder und Sympathisanten in Ausbildungslagern laut Abū Muṣ‘ab al-Sūrī „auf hohem Niveau“ in der Guerilla-Taktik für den syrischen Ğihād schulten⁷⁹⁶. Farağ leitete zwar den zivilen Flügel, war als ehemaliger Offizier

⁷⁹³Möglicherweise basierte die stark theologische Schrift von 1980/ 81 auf einer deutlicher militärischen Ausarbeitung von „Theorie und Praxis“ des Ğihād aus dem Jahr 1975. Es ist nicht ganz klar, ob die Schrift von 1975 tatsächlich von unserem „Muḥammad ‘Abd al-Salām Farağ“, dem Anführer der „Tanẓīm al-Ğihād“ stammte oder ob sie von einem anderem Autor mit dem gleichen Namen verfasst wurde. Titel, Inhalt, Stellung des „Ğihād“ und einige Verweise auf Ibn Taimīya sprechen allerdings für die Autorschaft unseres „Muḥammad ‘Abd al-Salām Farağs“: Farağ, Muḥammad, النظرية والتطبيق الإسلامية الاستراتيجية [Islamische Militärstrategie. Theorie und Praxis], Kairo 1975, 22, 292 („Ibn Taimīya“), 222-229 (arab. „ğihād“, dazu noch viele weitere Textstellen im Buch), 268, 279 (arab. „صلب“).

⁷⁹⁴Ajami 1992, 116; Nasalski, I., Die politische Metapher im Arabischen. Untersuchungen zu Semiotik und Symbolik der politischen Sprache am Beispiel Ägyptens, Wiesbaden 2004, 236; Wright, L., Thirteen Days in September. Carter, Begin, and Sadat at Camp David, London 2014, Kap. 4 [Day Three]; Farağ, Muḥammad ‘Abd al-Salām 1982, 7, 12.

⁷⁹⁵Farağ, Muḥammad ‘Abd al-Salām 1982, 7-9.

⁷⁹⁶al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 1408.

der ägyptischen Armee jedoch im Bilde. Das militärische Führungspersonal um die al-Zumar-Brüder, die mit Farağ über Heirat verwandt waren, pflegte Verbindungen zum militärischen Geheimdienst Ägyptens. Insofern machte die Kontaktaufnahme der „islamischen Gruppe“ Anfang 1981 zur „tanzīm“ in Kairo Sinn. Mitglieder des militärischen Geheimdienstes vor Ort in Kairo waren dazu in der Lage, ihre schützende Hand über die geheime Ausbildung eines eigenständigen, militärischen Apparats innerhalb der bestehenden Ğihād-Infrastruktur zu halten. Die Zusammenarbeit der unter- und oberägyptischen Organisationen zum Aufbau eines eigenständigen militärischen Apparats außerhalb der staatlichen Kontrolle begann laut dem ägyptischen Geheimdienst im Februar 1981⁷⁹⁷. Doch warum sollte das Führungspersonal in der „tanzīm“ und in der „islamischen Gruppe“ einem solchen Schritt überhaupt zustimmen? Immerhin stammte eben dieses militärische Führungspersonal der beiden Organisationen wie die al-Islāmbūlī-Brüder oder die al-Zumar-Brüder aus „feudalen“ Familien, die in den 60er Jahren unter den Enteignungen im Rahmen der „Liquidierung des Feudalismus“ ‘Āmirs gelitten hatten⁷⁹⁸. Sādāt verdankten diese Familien zumindest eine teilweise Rückerstattung ihres ehemaligen Besitzes, weshalb die Loyalität entsprechend hoch war. Umso mehr erstaunt der plötzliche Wandel in der „tanzīm“ und der „islamischen Gruppe“ gerade von Seiten dieser ehemaligen militärisch geschulten „Feudalisten“.

Das erste Problem der beiden Organisationen haben wir bereits erwähnt. Es bestand in Sādāts Sympathie für den entmachteten Šāh, den er trotz Demonstrationen auf den Straßen in Ägypten aufnahm. Ähnlich wie in Amman feierten die Mitglieder der „tanzīm“ sowie der „islamischen Gruppe“ die Revolution Ĥomeinīs⁷⁹⁹. Dass Sādāt den gerade entmachteten Monarchen aufnahm, kam in der islamischen Bewegung Ägyptens nicht gut an. Das zweite Problem tat sich Ende 1980 auf, als sich Sādāt und König Ḥusain über saudische Vermittlung Syrien annäherten. Die Ğihād-Lager an der syrischen Grenze waren der Preis al-Asads für diese Annäherung. Die Mitglieder der beiden ägyptischen Organisationen kannten die syrischen Kämpfer wie Abū Muṣ‘ab al-Sūrī aus den Ausbildungslagern vor Ort persönlich. Ägyptische Offiziere wie „Abū Usāma“, der in den 80er Jahren in Afghanistan noch eine gewisse Rolle spielen sollte, und möglicherweise auch Ḥālid al-Islāmbūlī bildeten die Syrer aus⁸⁰⁰. Über die persönlichen Kontakte erfuhren die beiden Organisationen natürlich wohl auch, wie ihr Herrscher den einstmaligen Verbündeten im Ğihād Ende 1980 verriet. Der Traktat Farağs stellte vor diesem historischen Hintergrund eine Ermahnung an Sādāt mit dem „Wort“ dar, dass dieser eben eine zentrale „Pflicht“, den „Ğihād“ (gegen den „ungläubigen“ al-Asad), vernachlässigte. Erst nach der Ermahnung durch das „Wort“ durfte ein Ğihād mit dem „Schwert“ erfolgen.

Die Bemühungen Farağs blieben jedoch erfolglos. Dennoch tat sich erst mit dem dritten Problem ein unüberbrückbarer Graben zu Sādāt auf, der sich dadurch immer deutlicher als „Pharao“ und als Marionette „imperialistischer“ Interessen entpuppte. Seit September 1980 stellte sich der „ra’īs“ auf die Seite des verhassten Šaddām Ḥusains. Der Krieg gegen einen „islamischen Staat“ (hier: Iran) war für die Führer der „tanzīm“ tabu. Mit der Schia hatten die

797Bāshā, Ḥasan Abū, الأمن والسياسة في أبو باشا. [Memoiren von Ḥasan Abū Bāshā. Über Sicherheit und Politik], Kairo 1990, Kap. 11.65 [دور عبود الزمر], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=في_الأمن_والسياسة.

798Ansari, H.N., The Islamic Militants in Egyptian Politics, International Journal of Middle East Studies 16, 1984, 123-144. Die umgekehrte Argumentation mit der Behauptung, die Mitglieder der „islamischen Gruppe“ im Süden Ägyptens hätten als ehemalige „Fellachen“ von den Enteignungen al-Nāširs profitiert. Die Rückerstattung des Landbesitzes unter Sādāt, die darauf hin folgende Verarmung und „Proletarisierung“ der „Fellachen“ seien die Gründe für ihre Feindschaft zum Regime in Form der „islamischen Gruppe“ gewesen: Fandy, M., Egypt’s Islamic Group. Regional Revenge?, Middle East Journal 48/ 4, 1994, 607-625.

799Cable From AMEMBASSY CAIRO [09476] to SECSTATE WASHDC [9175], vom 25.04.1989 [„Subject: Summary of Conversaions with a Member of ‘The Islamic Gorup’, aka ‘al-Jihad’], in: Berger, J.M. (Hg.) 2007, Bd. 1, 168-176; al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2012, 103-106.

800Die Bedeutung Ḥālid al-Islāmbūlīs für den syrischen Ğihād: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 2, Kap. 1.5.5 [إبادات الحركات الإسلامية وأثر دورها في الصحوة الإسلامية: الوقوف سلباً في وجه الانتفاضات الجهادية الجادة].

beiden Organisationen kein Problem, denn schließlich bildeten sie auch syrische Schiiten in ihren Lagern aus⁸⁰¹. Šaddām Ḥusains hartes Vorgehen gegen die Schiiten im Süden des Irak machte ihn in den Augen der beiden Organisationen zu einem „ungläubigen“ Herrscher. Im Mai 1981 war der Verrat Sādāts an der Sache des Ġihād und des „islamischen Staates“ nicht länger zu ignorieren. Der „Pharao“ schickte 15.000 Rekruten im Namen des Ġihād nach Bagdad, die im Krieg gegen den Iran verheizt werden sollten⁸⁰². Natürlich konnte Sādāt nicht seine eigenen Soldaten schicken, das hätte doch ein zu deutlicher Affront gegen den Iran und auch gegen Syrien dargestellt. Deshalb schickte er „Freiwillige“ aus den Ausbildungslagern, die eigentlich für den Ġihād in Syrien ausgebildet worden waren, in den Irak. Dort waren zwar auch bis vor kurzem noch Kämpfer gegen Syrien beschäftigt, doch nun ging der Löwenanteil der militärischen Bemühungen natürlich in Richtung Iran. Die beiden Organisationen sollten nun für den „raʿīs“ gegen den Staat kämpfen, den sie eigentlich bewunderten. Der Krieg im Iran war nun nicht nur besonders brutal, sondern stellte ein Betrug am innenpolitischen Bündnispartner Sādāts im Kampf gegen Syrien dar: „[...] [D]ie ägyptische Jugend ging ohne Hoffnung in ein Land wie dem Irak, um an einem Krieg teilzunehmen, den sie nicht wollten“⁸⁰³. Nun hatte Sādāt nicht nur die syrischen Brüder verraten, sondern auch seine eigenen Brüder im Glauben. Er hatte den Bogen überspannt.

Aus den Verbindungen zwischen der „tanzīm“ und der „islamischen Gruppe“, die ursprünglich zum Ziel hatten, einen eigenständigen, militärischen Apparat aufzubauen, trat nach dem Verrat des „Pharao“ im Mai 1981 ein neues Ziel auf den Plan: Eine Vereinigung der beiden Organisationen zur Beseitigung Sādāts. Im Juni 1981 trafen sich die Führer beider Organisationen in Fayyūm und Banī Suwaif im Haus ʿUmar ʿAbd al-Raḥmāns, der im Zuge der Verdächtigungen gegen ägyptische Sympathisanten für die Besetzer der Moschee in Mekka Anfang 1980 Saudi-Arabien verlassen hatte⁸⁰⁴. In drei Sitzungen steckten die Führer die Strukturen der neuen Organisation ab, wobei sich die Anwesenden selbst als Šūrā-Rat, dem zentralen Entscheidungsorgan der zukünftigen Organisation, etablierten. Über die nominelle und repräsentative Führung der Gruppe (allerdings ohne Entscheidungsbefugnis) war man sich einig. Doch der Auserwählte weigerte sich zunächst. Der Militärs der „islamischen Gruppe“ Qāsimī sowie Karam Zuhdī überredeten ʿUmar ʿAbd al-Raḥmān schließlich dazu, die „Emirschaft“ der neuen Organisation zu übernehmen⁸⁰⁵. Über die Methode zur Errichtung eines „islamischen Staates“ stritt man sich noch eine Weile, doch schälten sich drei Eckpunkte heraus: Eine Volksrevolution, ein Militärputsch und Anschläge auf offizielle Einrichtungen und Mitarbeiter des Staates. Die Ermordung Sādāts war zunächst nicht Bestandteil der drei Eckpunkte⁸⁰⁶. Eine endgültige Entscheidung über die Methode schob man noch auf, denn es gab zunächst dringlichere Probleme. Nachdem von Saudi-Arabien (nach dem Mekka-Vorfall) und Ägypten die Unterstützung gegenüber den beiden Gruppen im Jahr 1980 stark beschnitten

801al-Sūrī, Abū Muṣʿab 2004, 1408.

802Johnson, R., The Iran-Iraq War, NY 2011, 95, 99; Long, J.M., Saddam’s War of Words. Politics, Religion, and the Iraqi Invasion of Kuwait, Austin 2004, 142; Krämer, G., Ägypten und Mubarak. Identität und nationales Interesse, Baden-Baden 1986, 141.

803Dirāz, ʿIṣām 1993, Kap. 9.1.1 [حالة الإحباط العام].

804al-Raḥmān, ʿUmar ʿAbd 1985, 118ff.

805al-Zayyāt, Muntazar, Abū Ṭalāl al-Qāsimī, in: al-Ḥayāt, vom 05.09.2000, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18543.html; ʿIzzat, Aḥmad, أبو طلال القاسمي؛ ما لم يقفه الأستاذ منتصر الزيات, o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18585.html. Ob die Verweigerung al-Raḥmāns Teil einer Bescheidenheits- und Höflichkeitsfloskel war, immerhin traf man sich in seinem Haus und er musste als ranghöchster gelehrter Šaiḥ doch mit einem solchen Angebot gerechnet haben, oder ob er tatsächlich nicht involviert werden wollte, ist nicht klar.

806al-Qāsimī, Abū Ṭalāl, Interview, in: al-Ahali, vom 09.02.1994. Das Interview auch in einem Kabel der US-Botschaft in Kairo, vom Februar 1994: FM AMEMBASSY CAIRO TO SECSTATE WASHDC, CAIRO 02505 [Subject: „Islamic Group“ Spokesman outlines Terrorist Strategy and Alleges USG „Assurances“ to the IG], auf: <http://documents.intelwire.com/2009/10/1994-state-department-cable-referencing.html>.

wurde, sah sich die neue Organisation bereits vor dem finanziellen Bankrott. Um an Geld zu kommen, nahm ‘Abbūd al-Zumar zu einer weiteren Ġihād-Gruppe in Kairo um Aiman al-Zawāhirī Kontakt auf. Zawāhirī hatte die Führung der Gruppe nach der Abreise Ismā‘īl Ṭanṭāwīs ins Exil übernommen. Der Grund für diesen Kontakt: Aiman al-Zawāhirī war mütterlicherseits mit der berühmten ägyptischen ‘Azzām-Familie verwandt (nicht zu verwechseln mit ‘Abdallāh ‘Azzām). Sālim ‘Azzām, mit dem al-Zawāhirī nachweislich seit Ende der 70er Jahre in Verbindung stand, agierte in diesem Zeitraum in London als Vertreter der Islamischen Weltliga. Seit 1977 war auch al-Zawāhirīs Bruder Muḥammad in Saudi-Arabien und schickte Spendengelder an die Gruppe nach Kairo. Aiman al-Zawāhirī war folglich dazu in der Lage, über seine persönlichen Verwandtschaftsbeziehungen wieder an Gelder aus Saudi-Arabien zu gelangen. Die recht plötzliche Öffnung der noch unter Ṭanṭāwī vorsichtigen Gruppe für die Pläne der „tanẓīm“ hing vermutlich mit dem Exil Ismā‘īl Ṭanṭāwīs zusammen. Angeblich war Zawāhirī trotz seiner finanziellen Potenz nicht der Herr im eigenen Haus. Angeblich stand er im Bann eines „Souffleur“. Seit Ṭanṭāwīs Exil dominierte ein Offizier und militärischer Geheimdienstmann, ‘Iṣām al-Qamarī, ein persönlicher Freund al-Zawāhirīs, die Gruppe. ‘Iṣām al-Qamarī war nun ein vehementer Vertreter militärischer Putschpläne, weshalb al-Zawāhirī einer Zusammenarbeit mit der „tanẓīm“ zustimmte⁸⁰⁷.

In Oberägypten ging man trotz der engen Verflechtung mit der unterägyptischen „tanẓīm“ eigene Finanzierungswege. Wer nun auf die Idee verfiel, die Kopten in Oberägypten zu bestehlen, war nicht ganz klar, aber eigentlich lag diese Geldbeschaffungsmethode vor dem Hintergrund zunehmender Spannungen zwischen den Muslimen und der koptischen Gemeinde in den 70er Jahren auf der Hand⁸⁰⁸. Diese Spannungen gingen nicht nur auf die Übertragung des muslimisch-christlichen Konflikts im bürgerkriegsgeplagten Libanon auf Ägypten zurück, sondern sie waren auch hausgemacht. Die Kopten in Ägypten fuhren unter ihrem neuen Patriarchen Šinūda III. (seit 1971) eine offensive Linie, was sich vor allem in der Mission und im Kirchenbau zeigte. Trotz der großzügigen staatlichen Quote für den Kirchenbau der Kopten von Seiten Sādāts übertraf Šinūda diese bei weitem. In Oberägypten führte diese offensive Linie zu Spannungen, denn verstießen die Christen doch gegen ein zentrales muslimisches Gesetz, nämlich Zinsen zu verlangen. Der „Wucher“ der Kopten stellte nun die Grundlage für die Legitimität der Entwendung des Geldes dar, das doch den Muslimen über Zinsen gestohlen wurde. ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān genehmigte deshalb den Raubzug an den Kopten. Vor Gericht behauptete Faraġ und Zuhdī, man hätte al-Raḥmān über den wahren, militärischen Zweck hinter dem Raubzug im Dunkeln gelassen. Stattdessen erzählte man al-Raḥmān, der Šūrā-Rat wollte das Geld für den Moschee-Bau einsetzen. Die schwierige Frage, ob die Führung der nun vereinigten Organisation al-Raḥmān vor Gericht nur schützte, indem man ihm ein komplettes „Unwissen“ über die militärischen Planungen und Ziele unterstellte, oder ob al-Raḥmān tatsächlich von nichts wusste, mögen wir hier nicht entscheiden⁸⁰⁹.

Für die weitere Entwicklung der vereinigten ober- und unterägyptischen Organisation war nun wichtig, wie innerhalb kürzester Zeit zwischen Juni und September die drei Eckpunkte der militärischen Planung des Šūrā-Rates mehr oder weniger über den Haufen geworfen wurden und ein ganz anderes Ziel in den Fokus geriet, nämlich die Ermordung des „gläubigen Führers“. Entscheidend hierfür war die widersprüchliche Haltung gegenüber der „tanẓīm“ von staatlicher Seite⁸¹⁰. Die Ausbildung der Kämpfer für Syrien überließ Sādāt

807al-Zawāhirī, Aiman 2001, 39ff.; Sibā‘ī, Hānī 2002, 2, 5, 7, 13, 16. Vor Gericht behauptete al-Zawāhirī, dass seine Mitgliedschaft in der „Tanẓīm al-Ġihād“ unter al-Zumar nach der Ermordung Sādāts begann: al-Zayyat, Montasser 2003, 38. Zu Sālim ‘Azzām: Vidino, L., *The New Muslim Brotherhood in the West*, NY 2010, 33, 120.

808Kogelmann, F., *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit Anwar as-Sādāts (1970-1981)*, Berlin 1994, 73ff.

809Dazu die Gerichtsprotokolle, in: al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd 1985, 54ff.

810Im Folgenden: Bāshā, Ḥasan Abū 1990, Kap. 11.38 [عجز أمن وسياسي] – Kap. 11.39 [اجتماع 7 سبتمبر]; Sirrs, O.L., *A History of the Egyptian Intelligence Service. A history of the Mukhabarat, 1919-2009*, London/ NY 2010,

höchstwahrscheinlich dem militärischen Geheimdienst (MID: „Military Intelligence Department“). Damit hatten die syrischen und ägyptischen Kämpfer in Ägyptens Regierungsspitze allerdings einen Vertreter, dessen Einfluss seit dem widerspenstigen Verhalten des Militärs im Oktoberkrieg 1973 im Schwinden war. Dazu kam eine außenpolitisch bedingte Förderung des Rivalen in der ägyptischen Ministerialbürokratie. Mit dem Beitritt Sādāts zum „Safari Club“ stärkte der Stationschef der CIA in Kairo, James Fees, über Bereitstellung von Ausbildung, militärischem Training, Waffen und modernen Überwachungstechnologien die Stellung des Sicherheitsdienstes (SSIS: „State Security Investigations Service“) unter Ḥasan Abū Bāshā. Das weckte nicht nur den Neid von Seiten des Militärs, sondern vor allem vom ägyptischen Innenministerium, das sich aufgrund der unabhängigen Stellung der Organisation unter Bāshā einer wachsenden Konkurrenz auf dem Gebiet der inneren Sicherheit gegenüber sah (traditionell die Domäne des Innenministeriums). Die Rivalität der ägyptischen Behörden besaß auch eine persönliche und zugleich strukturelle Komponente, denn Ḥasan Abū Bāshā war zugleich der Stellvertreter des Innenministers Nabawī Ismā‘īl. Wenn auch Ismā‘īl formal Bāshā übergeordnet war, verfügte dieser doch nicht über die Mittel Bāshās.

Der Konflikt auf höchster Ebene wurde nun auch über die „Proxys“ der jeweiligen Ministerien und Sub-Ministerien ausgetragen. Sowohl das Innenministerium als auch der interne Sicherheitsdienst besaßen ihre Informanten innerhalb der Tanzīm al-Ġihād und der „islamischen Gruppe“. Bāshā ließ in seinen Memoiren den Verdacht anklingen, dass über die Massenverhaftungen Anfang September das Innenministerium gezielt eine Destabilisierung der Situation in Ägypten anstrebte, um Bāshā dafür verantwortlich machen zu können. Schon auf einer Sitzung kurz nach der Verhaftungswelle am 7. September konfrontierte der Stellvertreter Ismā‘īls den internen Sicherheitsdienst mit einer Reihe von anklagenden Fragen. Als das Innenministerium schließlich Ende September den Informanten Bāshās aufdeckte (es handelte sich wohl um ‘Abd al-Maġribī, den Bāshā schnell verhaften ließ, um Schlimmeres zu vermeiden), klagte Nabawī Ismā‘īl auf einer Sitzung am 29. September Bāshā an, Informationen über die Machenschaften der „Tanzīm al-Ġihād“ gezielt vorzuenthalten. Ein Verbündeter Bāshās war wohl Ḥusnī Mubārak, der Vizepräsident und Rivale Nabawī Ismā‘īls⁸¹¹. Die „Tanzīm al-Ġihād“ geriet im September folglich in die Mühle eines Machtkampfes an der Spitze des ägyptischen Staates, wobei vor allem das Innenministerium unter Ismā‘īl den Druck erhöhte, so dass Bāshā nachziehen musste, wenn er nicht in Verdacht geraten wollte, die „Tanzīm“ im Geheimen gegen den Staat und Sādāt zu unterstützen. Ismā‘īl malte den Teufel regelrecht an die Wand, so dass Sādāt das bedrohliche Bild einer mächtigen Geheimorganisation vorgesetzt bekam, dem er im September immer mehr Glauben schenkte. Vor allem ‘Abbūd al-Zumar, ein Mitarbeiter des militärischen Geheimdienstes, nahm Nabawī vor Sādāt unter Beschuss, was sicherlich eine Spitze gegen den Mann des Militärs in der Regierung Sādāt, Ḥusnī Mubārak, darstellte. Die Imaginationen und Ängste schufen schließlich ihre eigene Realität. Die Angst Sādāts vor al-Zumar wuchs mit den Einflüsterungen Nabawīs, so dass er den Führer des militärischen Flügels der „Tanzīm al-Ġihād“ persönlich und öffentlich im Fernsehen anklagte. Doch alles vergebens. Gerade die Fernsehansprache sowie die Verhaftung al-Maġribīs setzte das in Gang, was Sādāt eigentlich verhindern wollte. Der Druck auf die „Tanzīm al-Ġihād“ wuchs, so dass der Šūrā-Rat Ende September einen recht abenteuerlichen Plan von Faraġ und Ḥālid al-Islāmbūlī absegnete⁸¹².

136-145.

811Auf den Feierlichkeiten zum Oktoberkrieg ließ sich die Rivalität von Mubārak und Ismā‘īl kurz vor dem Attentat auf Sādāt beobachten. Rechts vom „ra‘īs“ (aus der Perspektive Sādāts) saß Mubārak und zu seiner Linken Ismā‘īl. Nach dem Attentat entließ der neue Präsident Ḥusnī Mubārak seinen Rivalen Ismā‘īl und ernannte Bāshā zum neuen Innenminister: Tal, N., *Radical Islam in Egypt and Jordan*, Brighton/ Portland 2005, 94.

812In einem Symposium der Zeitung „al-Ahram“ mit einigen Führern der „islamischen Gruppe“ kam die Behauptung auf, dass die Entscheidung für den Sādāt-Mord nochmals widerrufen wurde. Ḥālid al-Islāmbūlī konnte allerdings nicht mehr rechtzeitig informiert werden: al-Ahram, vom 23.09.2012, auf:

Die Abweichung vom vereinbarten Phasenplan auf den „Notfallplan“ war nicht unumstritten⁸¹³. Vor allem al-Zumar blieb skeptisch, denn die militärischen Vorbereitungen für den Putsch waren in seinen Augen noch nicht abgeschlossen. Seine Skepsis nahm sicherlich zu, als Farağ dem Šūrā-Rat nicht nur die Umstellung auf den „Notfallplan“ vorschlug, sondern auch noch eine Modifikation des Plans. Ḥālid al-Islāmbūlī hatte die einmalige Gelegenheit erhalten, auf der Parade zur Feier des Oktoberkrieges Sādāt sehr nahe zu kommen. Doch die militärstrategischen Einwände al-Zumars prallten an Farağ und wahrscheinlich vor allem an Ḥālid al-Islāmbūlī ab. Hatte Ḥālid doch seiner Mutter nach der Verhaftung des Bruders Muḥammad (und seines Cousins ‘Abd al-Raḥmān Abū Dāwūd) im Rahmen der großen Verhaftungswelle Anfang September unter Tränen bezeugt, dass jeder Tyrann einmal sein Ende fand. Das war nicht einfach nur so dahin gesagt, denn das Anliegen seiner Mutter war Gesetz für Ḥālid. Schließlich besaß sie eine unwiderstehliche, einnehmende und charismatische Aura, von der einige Jahre später Muṣṭafā Ḥāmid berichtete: „Diese Dame [...] ist stärker als alle islamische Gruppen zusammengefasst. [Sie besitzt] einen Tiefgang, die die Herzen aller Menschen gewinnt“⁸¹⁴. Für Ḥālid war es eine Frage der Familienehre, den tyrannischen „Pharao“ zu beseitigen. Eine Gelegenheit ergab sich, als ihm sein Führungsoffizier den Vorschlag unterbreitete, an der Militär-Parade zur Feierlichkeit des Oktoberkrieges teilzunehmen. Angeblich lehnte al-Islāmbūlī erst ab, geriet dann ins Stocken und stimmte aus heiterem Himmel plötzlich dem Vorschlag zu⁸¹⁵. Trotz der Vorbehalte gab al-Zumar letztendlich für diesen abenteuerlichen Plan grünes Licht. Möglicherweise sah er sich vor dem Hintergrund der öffentlichen Hetzkampagne des „ra’īs“ gegen ihn dann schließlich mit dem Rücken zur Wand dazu genötigt, dem fragwürdigen Plan Farağs zuzustimmen⁸¹⁶. Auch Karam Zuḥdī schien bei dem Treffen des Šūrā-Rates Ende September nach gewalttätigen Zusammenstößen seiner Gruppe in Oberägypten mit Kopten und staatlichen Sicherheitskräften im Zusammenhang mit den sogenannten „Ereignissen der roten Ecke“ (arab. أحداث الزاوية الحمراء) für den Putsch offen zu sein⁸¹⁷.

Nach dem Attentat auf Sādāt griffen die staatlichen Behörden zum Traktat Farağs als einem zentralen Beweismittel vor Gericht zurück. Schließlich war es möglich, den Text auch gegen den Strich zu lesen und den Tataren-Herrscher, der laut dem Autor mit Blick auf Ibn Taimīya

www.ahram.org.eg/archive/al-Ahram-Files/News/172677.aspx. Bestätigt wurde diese Behauptung von ‘Iṣām Darbāla, Mitglied des Šūrā-Rates der „islamischen Gruppe“, in: al-Masry al-Youm, vom 18.03.2013, auf: www.masress.com/almesryoon/219682.

813al-Qāsimī, Abū Ṭalāl, Interview, in: al-Ahali, vom 09.02.1994.

814Ḥāmid, Muṣṭafā, 2002-1979 من حواديث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muğāhidīn in Afghanistan, 1979-2002], Bd. 3: خيانة على الطريق [Verrat auf dem Weg], Khost [Khost-Lager] 1995, 91; Heikal, Muḥammad 1984, 267f.

815Aufgrund der tragenden Rolle des Militärs und des militärischen Geheimdienstes innerhalb der „Tanẓīm al-Ġihād“ wuchsen die Gerüchte über eine Beteiligung des Militärs unter Ḥusnī Mubārak am Attentat auf Sādāt. Zuletzt beschuldigte Sādāts Tochter, Roqaya al-Sādāt, Ḥusnī Mubārak nach dessen Sturz: al-Ahram Weekly, 31.03.2011, auf: <https://www.masress.com/en/ahramweekly/26230>; CNN, vom 07.11.2011, auf: <http://edition.cnn.com/2011/10/06/world/meast/egypt-Sadat-assassination/>. Weitere Gründe für diese Gerüchte gemäß den Verschwörungstheorien: Erstens, Mubārak profitierte von den Folgen; zweitens, angeblich wurde er von den Attentätern bewusst nicht angeschossen; drittens, sein relativ milder Umgang mit den „Islamisten“ und den Mitglie der „Tanẓīm al-Ġihād“ zu Beginn seiner Präsidentschaft; viertens, laut Bāshā hielten sich Mitglieder der „Tanẓīm al-Ġihād“ im Vorfeld des Attentats oft in der Nähe des Hauses von Mubārak auf: Bāshā, Ḥasan Abū 1990, Kap. 11.65 [حور عبود الزمر].

816‘Abbūd al-Zumar in einem Interviewband: Fauzī, Maḥmūd, كيف اغتلتنا السادات. عبود الزمر. [‘Abbūd al-Zumar. Wie wir Sādāt ermordet haben], Kairo 1993, 148-187. Allerdings befand sich al-Zumar zur Zeit des Interviews noch im Gefängnis. In einem Interview nach der Haftentlassung deuteten Ṭāriq und ‘Abbūd al-Zumar an, dass sie mit dem Attentatsplan auf Sādāt nicht einverstanden waren, jedoch keinen Einfluss mehr auf Ḥālid al-Islāmbūlī hatten: Al-Arabiya Television, vom 20.03.2011.

817Qā‘ūd, Ibrāhīm, الإخوان المسلمون في دائرة الحقيقة الغائبة [Die Muslimbruderschaft im Kreis der abwesenden Wahrheit], Kairo 1985, Kap. 8.8 [أحداث الزاوية الحمراء], auf: <https://ikhwanwiki.com/index.php?title=الإخوان المسلمون في دائرة الحقيقة الغائبة>.

beseitigt werden sollte, nicht mit Ḥāfiẓ al-Asad, sondern mit Anwar al-Sādāt zu identifizieren⁸¹⁸. Dass es sich um eine Lesung „gegen den Strich“ handelte, wurde aus der historischen Einordnung des Textes („Der Ġihād, die vergessene Pflicht“) deutlich. Er bezog sich, so unsere These, auf den syrischen Ġihād und nicht auf den später entworfenen Plan, die Regierung über eine „Revolution“ (arab. „ثورة“), einen „Putsch“ (arab. „انقلاب“), eine „Rebellion“ (arab. „تمرد“ oder „عصيان“), über „Anschläge“ (arab. „مؤامرة“ oder „مكيدة“) oder über eine „Ermordung“ des Herrschers zu übernehmen. Alle diese für den Plan vom Sommer 1981 entscheidenden Begrifflichkeiten, die die strategischen Eckpunkte der „Tanzīm al-Ġihād“ darstellten, tauchten im Traktat „Der Ġihād, die vergessene Pflicht“ entweder nicht auf oder in einem negativen Licht oder waren in ihrer Bewertung nicht eindeutig⁸¹⁹. Auch wenn der neue „ra’īs“ Ḥusnī Mubārak die „Tanzīm al-Ġihād“ später milde behandelte (benötigte er doch ähnlich wie Sādāt wieder eine inoffizielle Gruppe zur Unterstützung des afghanischen Ġihād), ließ er zunächst alles verhaften, was nicht niet- und nagelfest war. Im Zuge der Verhaftungen und der darauf folgenden Folter im Gefängnis verstarb auch der große Kamāl al-Sanānīrī. Dieser Tod ließ sich symbolisch als das Ende der Unterstützung für den syrischen Ġihād auffassen.

Das Ende der Unterstützung war einem Beschwerdebrief Ḥālid al-Islāmbūlis zu entnehmen, der davon berichtete, wie der militärische Geheimdienst darüber wachte, dass das Gerichtsurteil der nicht immer devoten Richterschaft Ägyptens auch gemäß den Erwartungen von staatlicher Seite ausfiel⁸²⁰. Nach dem Attentat auf Sādāt kam die Infrastruktur für den syrischen Ġihād in Ägypten und in Saudi-Arabien folglich endgültig zum Erliegen. Mit anderen Worten: Ende 1981 waren die Weichen bereits mehr als deutlich gestellt, den vormals unterstützten Widerstand innerhalb Syriens sich selbst und das hieß vor allem Ḥāfiẓ al-Asad und besonders seinem Bruder, dem Stalin-Bewunderer Rif‘at al-Asad zu überlassen.

8) „Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer“: Das Massaker von Hama (1982)

Als sich der Generalbeobachter der Muslimbruderschaft in Syrien, ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, im vierten Band seiner Erinnerungen dem Massaker von Hama (1982) näherte, gab er dem Leser einen erschütternden Einblick in seine Gefühlswelt: „Noch kann ein Schriftsteller die Kapitel [zu Hama] nicht ohne zitternde Finger und ohne Tränen zu vergießen schreiben“⁸²¹. Was dieser

818Bāshā, Ḥasan Abū 1990, Kap. 11.70 [الفريضة الغائبة. خوارج].

819Der „Putsch“ (arab. „انقلاب“) als dem wichtigsten Bestandteil des ursprünglichen Plans vom Sommer 1981 war sogar negativ besetzt als Voraussetzung einer „tyrannischen Herrschaft [...] gegen den Willen der Menschen“: Faraġ, Muḥammad ‘Abd al-Salām 1982, 3. Auch die „Rebellion“ (arab. „عصيان“) war im Sinne einer „Rebellion“ gegen Gott negativ besetzt: Faraġ, Muḥammad ‘Abd al-Salām 1982, 20. Eine Aufforderung zur „Ermordung“ oder „Beseitigung“ (arab. „قتل“) des Herrschers war dem Text nicht eindeutig zu entnehmen. Neben der negativen Besetzung von arab. „قتل“ im Zusammenhang mit der „Beseitigung“ des islamischen Gesetzes seit 1924 (Faraġ, Muḥammad ‘Abd al-Salām 1982, 5) knüpfte Faraġ die Ermordung des „Herrschers“ oder von „Ungläubigen“ an viele Bedingungen. Die gezielte, politisch motivierte Ermordung eines Herrschers oder einer Person im Sinne von engl. „assassinate“, was im Arabischen über den Begriff arab. „اغتيال“ ausgedrückt wird, kam im Text nicht vor.

820Der Original-Brief abgedruckt in: Guenna, N., The „Jihad“. An „Islamic Alternative“ in Egypt, Kairo 1986, 83f. Anlass zur Sorge in der Regierungsspitze gab nicht nur die im Verfahren gezeigte Sympathie von Seiten des Gerichts gegenüber den Attentätern, sondern auch die starke Präsenz der Bruderschaft innerhalb des Syndikats für Richter und Anwälte: al-Awadi, H., In Pursuit of Legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000, London/ NY 2004, 58, 147. Im Rahmen des oben erwähnten „Deradikalisierungsprogramms“ veröffentlichte der zuständige Richter für den „Großen Ġihād Fall“ seine Erinnerungen, in denen er den Druck von Seiten des Innenministeriums auf ihn beschrieb. Angeblich entführte man sogar seinen Sohn: Muḥammad, ‘Abd al-Ġā‘far, Interview, vom November 2007, auf: <http://deshna.ahlamontada.net/t5990-topic>.

821al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات. الإخوان المسلمون في سورية. [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 4: 1983 وحتى عام 1977 سنوات المجازر المرعبة من عام 1977 وحتى عام 1983 [Jahre der schrecklichen Massaker von 1977 bis 1983], Kairo 2010, Kap. 4.2 [نكبة حملة الكبرى], auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=سنوات المجازر المرعبة>. Ähnlich in einem Interview für Al-Watan Al-Arabi, vom 16-22.04.1982, in: CIA (Hg.),

emotionalen Einführung folgte, waren jedoch sehr nüchterne Listen der Grausamkeiten, die die Armee unter der Verantwortung des syrischen Herrschers Ḥāfīz al-Asad und seinem Bruder Rifʿat in Hama mehrere Monate verübt hatten. An die chronologische Auflistung mit einer durchgängigen beschreibenden Struktur von Aktion der syrischen Armee und anschließend, passiven Erleiden dieser Aktion von Seiten der Bevölkerung Hama schloss er eine weitere lange Liste mit den Sachschäden an. Doch was hatte er über eine solche über Listen vermittelte Darstellung der Grausamkeiten erreicht? Der Leser wird überwältigt von einer massiven, direkten Konfrontation mit der staatlichen Gewalt, die al-Dīn zielgenau mit den Worten abschloss, „dass die Tragödie von Hama die Tragödie von Jahrhunderten [war], und nicht [nur] des 20. Jahrhunderts“⁸²². Zwischen 35.000 und 50.000 Tote in einem guten Monat schienen al-Dīn recht zu geben.

Das Leid war jedoch nicht über eine einzige Zahl fassbar, sondern nur eine Masse an Zahlen aufgereiht in Listen konnte die Masse an Leiden in Hama zum Ausdruck bringen. Über seine Einleitung dieses „Bösen“ mit der Rede Rifʿat al-Asads auf einer Konferenz der Baath-Partei, deutete al-Dīn an, mit was er das Leiden in Hama zu vergleichen trachtete⁸²³. Auf der Konferenz pries Rifʿat die Liquidationen Stalins als Notwendigkeit an. Nur über die Ähnlichkeit mit den unvorstellbaren Massenmorden Stalins in der Sowjetunion, die höchstens noch von Hitlers Massenmord an den Juden übertroffen wurden, konnte der Leser gemäß al-Dīn sich das Leiden in Hama vergegenwärtigen. Mit diesem Vergleich knüpfte al-Dīn an genau jenen Mechanismus an, dem Intellektuelle in Diskussionen um „Auschwitz“ und den „Archipel Gulag“ folgten. Gerade in der Zeit der Abfassung von al-Dīns Memoiren ab Ende der 90er Jahre war dieser Mechanismus mit der Diskussion um das „Schwarzbuch des Kommunismus“ im kolonialen Mutterland Syriens, Frankreich, wieder aktuell⁸²⁴. Es ging um eine Erklärung des menschlichen Leids über die Unterscheidung von Gut und Böse, Gott und Teufel. Das Leid in Auschwitz und den stalinistischen Lagern hatte ein solches Ausmaß angenommen, dass es nicht mehr mit dem ansonsten so wunderbaren Zeitalter des Fortschritts und der Aufklärung in Verbindung gebracht werden konnte. Aber nicht nur das. Die Aufklärung und der Fortschritt selbst hatten erst ein solches Leid ermöglicht, so zumindest die „radikalsten“ Thesen. Kurz gesagt, die Hölle und das Böse war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert in die intellektuellen Debatten zurückgekehrt.

Was al-Dīn mit der Anknüpfung von Hama an diese Debatten erreichen wollte, war folglich die Übertragung ihrer theologischen Mechanismen. Was er damit gewonnen hatte, lässt sich über die Vergegenwärtigung der Funktion dieser Mechanismen erschließen: Die Listen führten zur Massierung des Leids, von hier zur Theologisierung und diese wiederum stellte die Sicht al-Dīns auf das Leiden in Hama als alternativlos dar. Dem unbegreiflichen Chaos des Bösen setzte er die übersichtlichen Listen entgegen, die über eine klare Einteilung von bösem Täter und leidendem Opfer dem Leser eine alternativlos wirkende Struktur aufdrängten. Mit den Worten Slavoj Žižeks formuliert, „der überwältigende Horror von Gewalttaten und die Empathie mit den Opfern funktioniert unerbittlich als ein Köder, der uns vom Denken abhält“⁸²⁵. Das Wesentliche an Listen ist, dass sie das Wesentliche nicht darstellen, sondern verstellen. Listen lenken ab und Listen des Leids blockieren den Blick⁸²⁶. Wählen wir deshalb

Near East/ North Africa Report, vom 30.06.1982, 30-44, hier: 33, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00850R000500080076-5.pdf>.

822al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 4, Kap. 4.2 [نكبة حماة الكبرى].

823Die Bedeutung dieser Rede Rifʿats für al-Dīn betonte dieser nochmals deutlich: al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, Interview, Teil 6, in: al-Jazeera, vom 17.10.2012, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/centurywitness/2012/10/17/6-عصر-الإخوان-المسلمين-في-سوريا-ج>.

824Ackermann 2000, 208ff. Ein Beispiel für die Theologisierung der intellektuellen Debatten um Auschwitz und den Archipel Gulag: „Le XX^e siècle, dont les années 30 illustrent, sans l’épuiser hélas, le délire de barbarie, n’est pas une siècle athée. [...] C’est un âge religieux, plus religieux que nul autre sans doute“ (Lèvy, B.-H., Le Testament de Dieu, Paris 1979, 115).

825Žižek, S., Violence. Six Sideways Reflections, NY 2008, 4.

826Die Funktion der Liste paradigmatisch anhand von Homers Schiffskatalog in der Ilias: Eco, U., The Infinity of

eine andere Perspektive. Diese systemische Perspektive erklärt die Gewalt nicht über eine Abschiebung in einen unerklärbaren und weit entfernten (transzendenten) religiösen Bereich, sondern über die Betrachtung von profanen Mechanismen der Macht in einem nicht unbegreiflichen, sondern ganz und gar nachvollziehbaren politischen System⁸²⁷. Versuchen wir trotz der Unerbittlichkeit des theologisierenden Kōders auf diesem politischen Pfad unsere ersten Schritte zu vollziehen, dann fällt zunächst auf, dass der von al-Dīns Listen überwältigte Leser gar nicht bemerkt, wie wenig der Generalbeobachter in diesem Band zum eigentlichen Thema seines Buches, die syrische Muslimbruderschaft, schrieb. Fragen wir uns deshalb, welche Bedeutung kam eigentlich der Bruderschaft und ihren Machtambitionen in der politischen Konstellation zu, die das „Massaker von Hama 1982“ verursachte oder zumindest ermöglicht hatte.

Wir wollen nicht im Sinne der Dekonstruktion die Differenz von Täter und Opfer über Listen und Leiden gänzlich in Frage stellen. Nehmen wir deshalb al-Dīns Bemerkungen zur Tragödie in Hama ernst. Ignoriert man den Hinweis in Aristoteles' „Poetik“ vom grundsätzlichen Unterschied zwischen Geschichte und Literatur und nimmt die Kommentare des Barocks von der Welt als Bühne ernst, dann müsste sich auch eine „reale“ Welttragödie gemäß dem Tragödien-Schema in Hama 1982 strukturieren lassen⁸²⁸. Wir gehen von der Interpretation der aristotelischen Tragödien-Strukturierung durch die Französische Klassik aus, die die antike Dreiteiligkeit auf eine Fünfteiligkeit erweiterte. Demgemäß müssten wir die Tragödie von Hama in einem fünftaktigen Drama (mit Exposition, erregendem Moment, Höhepunkt, retardierendem Moment und Katastrophe) vorführen können⁸²⁹. Beginnen wir mit dem ersten Akt der Tragödie, dann bietet sich uns zunächst ein relativ harmonisches Bild. Die desaströse Lage der Vorhut-Organisation in Syrien bewegte den Emir der Aleppo-Zelle zum Vorschlag an die anderen Zellen, mit der Muslimbruderschaft Verhandlungen aufzunehmen. Der erste Kontakt zwischen der Aleppo-Zelle und der Muslimbruderschaft fand kurz nach der Verhaftung 'Abdullāh ('Alī) Ṭantāwīs statt⁸³⁰. ('Alī) Ṣadr al-Dīn Bayānūnī, Mitglied der exilierten Führung der Muslimbruderschaft im Irak, ließ 'Uqlah gemäß dessen eigener Aussage einen Zettel zukommen, auf dem die Bereitschaft zum Kampf betont wurde. 'Uqlah sah jedoch seine Skepsis gegenüber der Muslimbruderschaft bestätigt, als Bayānūnī einen Vorschlag zur Zusammenarbeit in einem 22 Artikel umfassenden Dokument im ersten Artikel an die Weisungsgebundenheit der Vorhut gegenüber der Muslimbruderschaftsführung verknüpfte. Ihm schwebte dagegen eine neue Führung der vereinten Vorhut und Bruderschaft vor. Die „alte“ Führung unter al-Dīn war empört, sah sie doch in 'Uqlahs Vorschlägen eine Undankbarkeit⁸³¹. Die Folge war, dass die Bruderschaft im Irak zunächst ihre finanziellen Ressourcen nicht in die Vorhut zu stecken bereit war, sondern vielmehr eine Medienkampagne gegen diese in Szene setzte. 'Uqlah schrieb am 11. Juni 1980 einen wütenden Brief an die Bruderschaft, den er mit der immer wiederkehrenden Wendung, „[...] schämen sie sich [...]“, eine rhetorische Dramatik

Lists. An illustrated Essay, NY 2009, 26-35.

827Nachvollziehbar werden diese politischen Spiele und Zusammenhänge der Macht gemäß der Systemtheorie aufgrund eines alle sozialen Systemen zugrundeliegenden Mechanismus der Vereinfachung von schwierigen, sozialen Beziehung in Gruppen („Reduktion von Komplexität“). Die Macht verkompliziert folglich solche Zusammenhänge nicht, sondern vereinfacht sie und zwar vor allem über Gewalt: Luhmann, N., Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002, 130f.

828Aristoteles, *Poetics* [περὶ ποιητικῆς]. Edited and Translated by St. Halliwell, Cambridge/ London 1995, 59.

829Man nehme die leichte Ironie hinter dieser Strukturierung für die Tragödie von Hama als einen Beleg für die „Grausamkeit“ der Wissenschaft. Zu diesem Thema immer noch unübertroffen der Roman von Mary Wollstonecraft Shelley: Shelley, M.S., *Frankenstein or The Modern Prometheus*. The 1818 Text, hg. von J. Rieger, Chicago/ London 1982. Vor allem das Eingangszitat (Shelley 1981, 3) auf dem Buch-Cover aus John Miltons „Paradise Lost“ lässt sich als eine Anklage gegen die Wissenschaft lesen, die mit der „Dunkelheit“ kooperiert: „Did I Request thee, Maker, from my clay/ To mould Me man? Did I solicit thee/ From darkness to promote me?“.

830'Uqlah, 'Adnān, شهادة, S. 9f.

831'Uqlah, 'Adnān, شهادة, S. 14.

ganz im Sinne Émile Zolas verlieh⁸³². Er warf der Bruderschaft nicht nur vor, aufgrund ihrer Exilsituation keinen Einblick in die internen Verhältnisse Syriens zu besitzen, sondern sich auch an den Spenden aus dem Ausland, die im Namen der „Vorhut“ eingesammelt wurden und damit eigentlich für die Vorhut bestimmt waren, zu bereichern. Die Vorhut-Organisation konnte niemals die Bruderschaft als Vertreterin akzeptieren, vielmehr war sie die wahre Nachfolgerin von Saiyid Qutb und Marwān Hadīd, für die sich die syrische Bruderschaft in ihrer Medienkampagne ausgab. Mit diesem Brief waren die Kontakte vorerst beendet.

Erst die dringliche Situation im Jahr 1981 ermöglichte eine neue Aufnahme von Kontakten von Seiten ‘Uqlahs zur Bruderschaft. Er überzeugte in einem Brief an die anderen Zellen (nach einer Fehleranalyse) diese von der Notwendigkeit, einen Schritt auf die Bruderschaft zuzugehen⁸³³. Zu Beginn des Jahres 1981 stellte ‘Uqlah den Kontakt zur Bruderschaft in Jordanien über Ḥālīd al-Šāmī, einem Mann Sa‘īd Ḥawwās, her⁸³⁴. Inzwischen hatten sich die Flügel der Bruderschaft wieder zusammengerauft. Verantwortlich hierfür war nicht zuletzt der Schock, den die Annäherung Jordaniens und Saudi-Arabiens an Syrien Ende 1980 ausgelöst hatte. Die gesamten Gelder für den syrischen Ğihād sowie die staatlichen Unterstützungen von Seiten des westlichen Lagers in Jordanien, Ägypten und Saudi-Arabien wurden eingefroren. Nun befand sich ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, der im Irak weiterhin finanziell und politisch Unterstützung genoss, im Aufwind. Die beiden abgeschlagenen Zweige der syrischen Bruderschaft näherten sich der Führung im Irak Anfang 1981 wieder an. Vermittelt hatte den Kontakt zwischen den verfeindeten Zweigen die ägyptische Bruderschaft, deren Vertreter für die auswärtigen Angelegenheiten, Kamāl al-Sanānīrī, nicht nur innerhalb der gesamten syrischen Bruderschaft eine breite Anerkennung genoss. Auch wenn die Ğihād-Infrastruktur Ägyptens in Richtung Syrien eingefroren war, streckte al-Sanānīrī im Geheimen wahrscheinlich mit dem Segen des Generalbeobachters ‘Umar al-Talmasānī und möglicherweise auch des „ra’īs“ selbst, Anwar al-Sādāt, in Italien die Fühler nach Jordanien, Syrien, den Irak, Deutschland und sogar nach Afghanistan aus. Hinter der Vermittlungsarbeit steckten jedoch ganz andere Ziele, über die ‘Uqlah bis zu Beginn des Jahres 1982 im Dunkeln gelassen wurde. Als er jedoch davon erfuhr, war es bereits zu spät.

Doch nochmals zurück ins Frühjahr 1981. Im März und April fanden eine Reihe von Treffen ‘Uqlahs mit der Führungsspitze der verschiedenen Bruderschaftszweige statt, an dem neben ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, auch Abū al-Ghuddah, ‘Alī Bayānūnī, Ḥasan al-Huwaydī und Sa‘īd Ḥawwā teilnahmen⁸³⁵. Während eines der ersten Treffen signalisierte ‘Uqlah seine Bereitschaft, „unsere Hände in ihre Hände zu legen“, jedoch unter der Bedingung, keine Verhandlungen mit „Tyranen“ (hier: al-Asad) aufzunehmen. Al-Dīn stimmte vorbehaltlos zu, worauf ein „Versöhnungsvertrag“ unterzeichnet wurde⁸³⁶. Sogar ‘Išām ‘Aṭṭār schloss sich der „Versöhnung“ an. Man ernannte ‘Uqlah zum Führer des Militärausschusses dieser „Versöhnungsführung“, worauf eine umfangreiche Medienkampagne die Einheit der „islamischen Front“ gegen al-Asad verkündete. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī hielt zu diesem harmonischen Moment fest: „Vielleicht sind die wichtigsten Unterschiede [der Vorhut] mit der Muslimbruderschaft [mehr] auf persönliche Gründe und nicht intellektuelle Gründe [zurückzuführen]“⁸³⁷. Wir werden sehen und haben bereits eine Ahnung davon, dass diese

832Der Brief bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.4 [اندلاع الأحداث وانفجار الصدام العسكري].

833Der Brief bei Aiman Šarbaġī (منكرات, S. 72, S. 141). Es handelt sich bei den an zwei Stellen von Šarbaġī erwähnten Brief ‘Uqlahs an die Damaskus-Zelle wahrscheinlich aufgrund der zeitlichen Koinzidenz um ein und denselben Brief; al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.6 [دور قيادة الإخوان المسلمين الدوليين في نكسة العمل العسكري 1980 – 1979].

834Ḥālīd al-Šāmī in den Erinnerungen des Sohnes Sa‘īd Ḥawwās: Ḥawwā, Sa‘īd Muḥammad, مع الشيخ سعيد حوى. مذكرات [Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā, Erinnerungen und besondere Perspektiven], in: Maġallāt al-Nūr, vom 21.10.2010, auf: <http://www.saidhawwa.com/Portals/Content/?info=YVdROU5USTBk52ZFhKalpUMVRkV0pRWVdkbEpuUjVjR1U5TVNZPSt1.plx>.

835‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 18.

836‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 18ff.

837al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.8 [الوفاق].

Bemerkung nicht ganz falsch war. Jedoch ist eine Ergänzung dieser persönlichen Ebene mit den strukturellen Zwängen innerhalb von Organisationen notwendig, um die Handlungsmotive der Führungspersonen in der Vorhut und in der Bruderschaft zu verstehen. Die Vorhut-Organisation benötigte die Ressourcen der Bruderschaft und die Bruderschaft war auf die Vorhut als Aushängeschild für Fundraisingtouren auf der arabischen Halbinsel angewiesen⁸³⁸.

Wir verlassen die Exposition bei diesem harmonischen Bild und kommen zum erregenden Moment, d.h. zur Zerstörung der Harmonie. Wie ‘Uqlah später herausfand, verhandelte ‘Adnān Sa‘d al-Dīn zur selben Zeit mit den anderen Oppositionsparteien nicht-islamischer Provenienz im Irak eine „Allianz“ aus, die sich ganz auf der Linie seiner Strategie bewegte, den Widerstand auf eine breite, „solide Basis“ zu stellen. Die „islamische Front“ bestehend aus den verschiedenen Exil-Zweigen der syrischen Bruderschaft und der Vorhut sollte demgemäß durch eine „nationale Front“ erweitert werden. Während der jordanische und saudische Zweig nach dem Schock von 1980 wohl keine Einwände gegen die „solide Basis“ im Sinne al-Dīns vorzubringen in der Lage war, wehrte sich ‘Uqlah dagegen. Das Problem an dieser „nationalen Allianz“ bestand für ihn zunächst einmal weniger im säkularen Charakter der anderen Oppositionsparteien dieser „Allianz“, sondern vor allem in der Vorenthaltung der Informationen zu diesen Verhandlungen. Eine Rücksprache mit der „Versöhnungsführung“ fand nicht statt, was natürlich Zweifel an der Ernsthaftigkeit gegenüber der „islamischen Front“ von Seiten der Bruderschaft und vor allem al-Dīns weckte⁸³⁹. Am 19. März 1981 bestritt al-Dīn bei einem Treffen mit ‘Uqlah noch den säkularen Charakter der „nationalen Allianz“, dennoch forderte ‘Uqlah eine religiöse Untersuchungskommission zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit dieser „Allianz“. Bestimmte Bezüge zum Leben des Propheten in seinen Allianzen mit den Juden waren schließlich über die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ vorhanden, konnten ausgebaut werden, doch al-Dīn wollte ein solches Gutachten nicht abwarten. Wahrscheinlich fürchtete er weniger die Kritiker Quṭbs, sondern vor allem die Quṭbschen Kritiker wie ‘Abdallāh ‘Azzām, die die „solide Basis“ nicht wie al-Dīn als Blaupause einer Bündniskonstellation mit linken Gruppen verstanden. Diese Quṭbisten, zu denen vor allem auch der jordanische Zweig der syrischen Bruderschaft wie Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā zählte, konnten sich in ihrer anti-sozialistischen Haltung gegenüber der linken Interpretation der „soliden Basis“ durchsetzen und damit die Führung des irakischen Zweigs über die gesamte syrische Bruderschaft unter al-Dīn in Frage stellen. Bei der Interpretation der „soliden Basis“ ging es folglich um die Macht innerhalb der syrischen (und auch internationalen) Bruderschaft.

Kurz nach diesem Gespräch mit ‘Uqlah unterzeichnete al-Dīn Ende März den Allianzvertrag, der erst ein Jahr später veröffentlicht wurde. ‘Uqlah war empört, als er einige Monate später von der „nationalen Allianz“ erfuhr: „Wie können wir [Vorhut] nichts davon wissen?“⁸⁴⁰. Er hatte sich doch mit al-Dīn im März auf ein Rechtsgutachten geeinigt. Die Vorhut veröffentlichte in einer Erklärung ihre Ablehnung der „nationalen Allianz“: „Da der Islam die Teilnahme der Ungläubigen an der Regierung ablehnt, lehnen wir diese ebenso ab genauso wie das Versprechen einer solchen Beteiligung an die Ungläubigen“⁸⁴¹. ‘Uqlah kam nach Saudi-Arabien, um die Zukunft der „Versöhnung“ vor dem Hintergrund der „nationalen Allianz“ zu besprechen. Hier lief er zunächst offene Türen ein, denn auch die Führung des saudischen und jordanischen Zweigs war mit ‘Adnān Sa‘d al-Dīns „nationaler Allianz“ aufgrund der Zugeständnisse an die linken Gruppen, darunter „Nuṣayrīs, Drusen, Ismaeliten und Kreuzfahrer“, sogar der ehemalige Premierminister Amīn al-Ḥāfiḥ war dabei, nicht einverstanden. Denn schließlich stärkte diese „Allianz“ die Position al-Dīns innerhalb der

838al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.4 [اندلاع الأحداث وانفجار الصدام العسكري].

839Im Arbeitspapier zum Entwurf der „nationalen Allianz“ von der Muslimbruderschaft wurde der Islam erst an dritter Stelle erwähnt. Das Arbeitspapier bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.8 [الوفاق].

840‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 24.

841Die Erklärung bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.8 [الوفاق].

syrischen Bruderschaft, so dass dagegen der jordanische und saudische Zweig immer mehr zurückfiel. Bereits im März hatte man ‘Uqlah über den Vertreter al-Huwaydīs, Abū Ḥālid, bei seinem Besuch in Aleppo versichert, dass „Dr. Ḥasan [al-Huwaydī] keinen Einfluss auf ‘Adnān [Sad al-Dīn] hatte“. Abū Ḥālid ließ sogar durchblicken, wie die Führung der syrischen Bruderschaft in Jordanien hinter vorgehaltener Hand über al-Dīns Projekt sprach: Eine jüdische Weltverschwörung im Stile der „Protokolle der Weisen von Zion“ steckte dahinter.

Als al-Dīn im September 1981 nach Madīna zu den Verhandlungen mit ‘Uqlah anreiste, veränderte sich plötzlich der Ton des jordanischen Zweigs. Im Gegensatz zu dem vorsichtigen jordanischen Zweig scheute sich ‘Uqlah nicht davor, al-Dīn direkt in einer Sitzung mit der provokanten Bemerkung anzugreifen, dieser war dazu „bereit, seine Mutter, seinen Vater und die ganze Welt zu verkaufen, um Minister [...] zu werden“⁸⁴². ‘Adnān Sa‘d al-Dīn beruhigte ‘Uqlah zunächst mit dem Zugeständnis, sein Anliegen von einem religiösen Ausschuss prüfen zu lassen. Dieses Zugeständnis, das für ‘Uqlah so wichtig war, stellte für al-Dīn allerdings wohl eher eine Nebensache dar. Kurz bevor der umtriebige Führer der syrischen Bruderschaft Madīna wieder verließ, kam er noch auf die entscheidende Bedingung für seine Zustimmung zu sprechen. ‘Uqlah hatte Syrien zu verlassen und sich in einem Militärlager in Bagdad einzufinden, d.h. sich der unmittelbaren Kontrolle al-Dīns zu unterwerfen. Nach der Abreise al-Dīns war das Feld wieder frei für den jordanischen Zweig der syrischen Bruderschaft. Ḥasan al-Huwaydī und Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā taten alles dafür, um ‘Uqlah hinzuhalten. Zunächst sollte er seine Bedenken schriftlich vorlegen. Das tat ‘Uqlah auch. Als nach einer Woche immer noch nichts geschehen war, brach es in einer weiteren Sitzung mit al-Huwaydī und Ḥawwā aus ihm heraus: Es waren doch bereits sechs Monate (seit dem „Versöhnungstreffen“ im März) ohne eine Entscheidung über die „Allianz“ vergangen, weitere sechs Monate wollte ‘Uqlah nicht warten⁸⁴³.

‘Uqlah verstand nicht genau, was für ein Spiel in Saudi-Arabien mit ihm eigentlich gespielt wurde. Hätte er dem Vertreter Ḥasan al-Huwaydīs vor einigen Monaten genauer zugehört, hätte er die Situation Ende 1981 in Saudi-Arabien besser verstanden. Die internen Spannungen existierten trotz der Annäherung der beiden syrischen Bruderschaftszweige weiterhin fort. Mitte 1981 befand sich ‘Adnān Sa‘d al-Dīn noch im Aufwind. Sein Arm reichte bis nach Saudi-Arabien hinein, so dass sogar der mächtige saudische Šaiḥ al-Albānī Angst vor den politischen Intrigen ‘Adnān Sa‘d al-Dīns hatte. Über seine Kontakte zu Šaddām Ḥusain, Yāsir ‘Arafāt und Kamāl al-Sanānīrī verfügte al-Dīn über mächtige Verbündete, mit deren Hilfe er voll und ganz auf der gemeinsamen Linie saudischer, jordanischer und irakischer Interessenpolitik in der Region schwamm. Seit dem September 1981 veränderte sich die politische Landschaft in der Region allerdings drastisch. Sādāt wurde ermordet, genauso wie Kamāl al-Sanānīrī, was al-Dīn wichtige Verbündeten kostete. Doch Anfang September, als al-Dīn ‘Uqlah in Madīna traf, befand sich al-Dīn auf dem Höhepunkt seiner Macht. Zur selben Zeit verhandelte er in Italien mit dem militärischen Apparat der Bruderschaftszelle in Hama⁸⁴⁴. Deshalb reiste al-Dīn schnell wieder aus Madīna ab. Sein Anliegen war es deshalb, den auf Aktionen drängenden ‘Uqlah nicht nur unter Kontrolle zu bekommen, sondern ihn auch hinzuhalten, denn der mächtige Führer der Bruderschaft wollte die Ergebnisse der Verhandlungen in Italien abwarten. Nach seiner Abreise aus Saudi-Arabien übernahm der jordanische Zweig der syrischen Bruderschaft die Aufgabe, ‘Uqlah mit dem erwünschten Rechtsgutachten hinzuhalten.

842‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 56.

843‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 29. Ein Produkt des religiösen Ausschusses zur Beurteilung der „nationalen Allianz“ war eine Beschäftigung mit dem Thema der politischen Allianzen vor allem in der islamischen Frühzeit, was sich in einer umfassenden Buchproduktion auch von Seiten der Muslimbruderschaft niederschlug: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.10 [قيادة الإخوان ودورها في الأحداث بعد تحطيم الوفاق].

844Die Kontakte al-Dīns zur Hama-Zelle hatten auch tatsächlich Auswirkungen in der Armee al-Asads. Die Brigade in der Nähe Hamas weigerte sich zumindest, die Stadt anzugreifen: Siehe: Interview mit al-Dīn, Anmerkung 821.

Dabei verfolgten Ḥawwā und al-Huwaydī zugleich ganz eigene Ziele. Sie nutzten die Abwesenheit al-Dīns, um ‘Uqlah auf ihre Seite zu bekommen. Auch sie wollten eine Rückreise ‘Uqlahs nach Syrien verhindern und eine Weisungsgebundenheit ‘Uqlahs an die Bruderschaftsführung erreichen. Aber die „Treue“ sollte ‘Uqlah nicht persönlich auf al-Dīn schwören, sondern allgemein auf die Bruderschaft. Mit anderen Worten, der jordanische Zweig der syrischen Bruderschaft strebte in Konkurrenz zu al-Dīn eine Kontrolle der Vorhut-Organisation an. Ihre militärische Potenz hatten sie doch bei der allgemeinen Détente Ende 1980 eingeübt, als al-Asad ihre Militärlager in Jordanien und Syrien zerstörte. Mit ‘Uqlah bekamen sie die Chance, schnell einen neuen militärischen Arm aufzubauen. Um ‘Uqlah besser in den Griff zu bekommen, reiste die Gruppe zusammen nach Jordanien, der Machtbasis Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwās und al-Huwaydīs. Tatsächlich kam man sich kurze Zeit später am 8. Oktober im Haus Ḥawwās in Jordanien näher. Gemeinsame Grundlage bildete die Betonung des Kampfes und der Einigung darauf, die Zusammenarbeit zwischen dem jordanischen Zweig der syrischen Bruderschaft, ‘Adnān ‘Uqlahs „Vorhut“ und ‘Išām ‘Aṭṭārs Damaskus-Zelle erst einmal auf einige Monate einzuschränken, um zu sehen, wie gut man miteinander konnte. Eine entscheidende Rolle dürften jedoch nicht nur die rhetorischen Floskeln Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwās gespielt haben (der in einer Sitzung dramatisch die Frage stellte, ob ‘Uqlah nun das Schwert der Muslime sei oder nicht), sondern auch die prekäre finanzielle Situation ‘Uqlahs und der Vorhut⁸⁴⁵. Nach der Vereinbarung war es ‘Uqlah endlich möglich, zum eigentlichen Geschäft voranzuschreiten und Gelder für die Vorhut in Jordanien und vor allem in Saudi-Arabien einzusammeln. In diesem Rahmen veröffentlichte er am 17.12.1981 eine Erklärung, in der er zwar an der Verurteilung der Muslimbruderschaft in Sachen „Allianz“ festhielt, jedoch die Notwendigkeit der „Versöhnung“ betonte. Am Ende rief er die Vorhut-Zellen dazu auf, mit der Muslimbruderschaft zusammen zu arbeiten⁸⁴⁶. Doch ‘Uqlah war bereits fast ein Jahr außerhalb Syriens. Er selbst kannte inzwischen die Situation vor Ort nicht mehr. Als er sich auf den Weg machte, um für eine Unterstützung zu seinen Verhandlungsergebnisse zu werben, erfuhr er, dass der scheinbar positive Ausgang der Verhandlungen mit der Muslimbruderschaft keinen Anlass zur Erleichterung bieten konnte. Aber nicht nur das. Er musste schmerzlich erkennen, dass er ausgenutzt und verraten worden war.

Damit gelangen wir zum Höhepunkt unseres Tragödien-Schemas. Am 25. Januar 1982 kam ‘Uqlah in Hama an und traf sich kurze Zeit später am 26. Januar mit dem Emir der Vorhut-Zelle in Hama Abū Bakr⁸⁴⁷. ‘Uqlah konnte sich schon einen ersten Eindruck von der Situation in Hama bei seiner Ankunft machen, denn vor seinen Augen wurde ein Haus gesprengt. Doch das, was er bei seinem Treffen mit Abū Bakr erfuhr, hatte ‘Uqlah nicht vorhergesehen. Zwar hörte er bereits am 7. Dezember 1981 im Irak durch einen Reporter von den Gerüchten, die man sich zur Situation in Hama erzählte. Doch schon lange war hier die Situation angespannt. Immer wieder sah bereits al-Za‘īm Hama vor dem Abgrund. Sollte es diesmal anders sein? Abū Bakr reagierte bestürzt über die Unwissenheit ‘Uqlahs zur Situation in Hama und damit auch der Vorhut sowie der Muslimbruderschaft: „Haben sie [Muslimbruderschaft und Vorhut] nichts über das Ausmaß der Situation gewusst?“⁸⁴⁸. Abū Bakr hatte demnach drei Briefe an die Bruderschaft geschickt, deren Verschwinden den Führer in Hama schockierten. Er stand kurz vor einer offenen Konfrontation mit dem Regime, die Entscheidung war bereits getroffen, und die Muslimbruderschaft wusste von nichts? Damit konnte er auf keine schnelle Unterstützung von Seiten der Bruderschaft in seiner Konfrontation hoffen. Doch wie war es überhaupt so weit gekommen? Abū Bakr offenbarte ‘Uqlah eine abenteuerliche Geschichte⁸⁴⁹. Während ‘Uqlah mit der Bruderschaft in Bezug auf die „nationale Allianz“ verhandelte, fanden ohne sein

845Die Verhandlungen aus der Sicht ‘Adnān ‘Uqlahs: ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 30-43.

846Der Aufruf bei al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.8 [الوفاق].

847‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 63. Laut Abū Muṣ‘ab al-Sūrī fand das Treffen mit Abū Bakr bereits am 24. Januar statt: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.13 [نزول عدنان لحماءة وعودته برسالة أبي بكر ونفيير الطليعة].

848‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 71.

849‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 67ff.

Wissen Gespräche der Spitze der Bruderschaft unter al-Dīn im September mit der Hama-Zelle statt. In Italien traf man sich, um einen Militärputsch in die Wege zu leiten. Gleichzeitig mit dem Putsch sollte die Vorhut-Zelle in Hama militärisch vorgehen, um dem Putsch eine „breite Basis“ zu geben. Mehrere Monate war nach dem Treffen nichts mehr passiert, obwohl die Zeit drängte, hatte man sich doch auf den Beginn des nächsten Jahres für den Putsch festgelegt. Was Abū Bakr und ‘Uqlah nicht wussten, war, dass sich nach der Ermordung Sādāts nicht nur die gesamte ägyptische Bruderschaft in Gewahrsam befand, sondern dass auch vor allem der zentrale Kontaktmann in Italien, Kamāl al-Sanānīrī, inzwischen ermordet worden war. Die Putschpläne kamen deshalb zum Erliegen.

Wir können das Bild Abū Bakrs hier durch den Bericht des sich zu dieser Zeit in den militärischen Lagern befindenden jungen Abū Muṣ‘ab al-Sūrī ergänzen⁸⁵⁰. Der Verbindungsmann zwischen der Bruderschaft und der Hama-Zelle, der uns bereits bekannte Ḥālid al-Šāmī, der den Putsch organisieren sollte, kontaktierte zunächst die Ausbildungslager im Irak, die vor allem von ägyptischen Offizieren geleitet wurden. Geplant war der Einsatz von 5000 Kämpfern zur Unterstützung des Putsches von außerhalb. Die Antwort des ägyptischen Offiziers ‘Abd al-‘Azīz ‘Alī (Abū Usāma al-Maṣrī), unter dessen Leitung eines der Trainingslager in der Nähe Bagdads stand, war wohl ernüchternd. Dieser konnte lediglich 30 Kämpfer als einsatzfähig vorweisen. Für 5000 einsatzfähige Kämpfer bräuchte man dagegen weitere vier bis fünf Jahre Zeit. Ab wann, ob überhaupt und warum al-Šāmī begann, eigenständig und unabhängig von der Führungsspitze zu handeln, ist den Quellen nicht deutlich zu entnehmen⁸⁵¹. Ein zentraler Grund dafür waren wahrscheinlich die Gerüchte über einen bevorstehenden Militärputsch von Seiten der Bruderschaft nicht nur in den Lagern, sondern auch in Syrien, so dass al-Šāmī unter Handlungsdruck geriet. Etwas musste geschehen, bevor das syrische Regime von den Putschplänen Wind bekam. Laut Abū Bakr bereitete al-Šāmī ohne Absprache mit der Bruderschaftsführung den Putsch eigenständig vor. Schließlich war die Führung, das können wir ergänzen, von den Ereignissen im September entweder gelähmt oder anderweitig beschäftigt. Auch al-Dīn stand doch seit September an der Seite Ṣaddām Ḥusains im Krieg gegen den Iran. Am 25. Januar 1982 sollte es demnach während einer Sitzung des Zentralkomitees der Baath-Partei soweit sein. Vielleicht verrieten wieder Waffenhändler die Aktivitäten in den Lagern, denn Ende 1981 breiteten sich Gerüchte von einer bevorstehenden Demobilisierung von syrischen Offizieren aus. Ḥālid al-Šāmī wusste nun, das syrische Regime hatte wahrscheinlich von den Putschplänen erfahren und plante, der Bruderschaft über eine Entlassung verdächtiger Offiziere zuvorzukommen⁸⁵². Vielleicht aus Angst, die alleinige Verantwortung für die vorherzusehende Katastrophe übernehmen zu müssen, packte al-Šāmī aus. In den irakischen Lagern entstand ein Aufruhr unter den Kämpfern der Vorhut und der Bruderschaft, weshalb al-Huwaydī durch die Ausbildungslager reiste, um die jungen Kader zu beruhigen: Es gab keinen Putsch, keine „nationale Allianz“, die Führung hatte die Lage im Griff, in Wirklichkeit hatte ‘Adnān ‘Uqlah die Schuld an allem.

Am 08. Januar 1982 begannen die Festnahmen in Hama. „Die Entscheidung, die Stadt zu zerstören“, wurde bereits gefällt: 300 Brüder waren festgenommen, unzählige Häuser bereits zerstört. Wenn in 48 Stunden nichts geschehen sollte, blieb Hama nichts anderes übrig, als sich in einer offenen Konfrontation mit der über sowjetische Waffen hochgerüsteten syrischen Armee alleine zu erwehren. Abū Bakr schloss seinen Bericht mit der Bemerkung ab: „Das ist passiert, leider, und nun stellen wir uns unserem Schicksal“⁸⁵³. ‘Uqlah überredete Abū Bakr, seine Konfrontationspläne so lange wie möglich aufzuschieben, damit er der Bruderschaft die Lage schildern konnte. Er nahm einen Brief Abū Bakrs mit sich, in dem dieser betonte: Die

850al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.11 [انكشاف الانقلاب – حصار حماة – انفجار الأوضاع – النفير الإخواني والفضيحة].

851Abū Bakr (‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 69) datierte den Beginn von al-Šāmīs eigenständigen Aktivitäten nach seiner Rückkehr aus Saudi-Arabien ohne einen präziseren Zeitraum anzugeben.

852Laut Jack Anderson waren 50 Offiziere an den Planungen des Putsches im Januar 1982 beteiligt: Washington Post, vom 15.07.1983.

853‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 70.

„Basis“ (arab. „qā'ida“) war in Gefahr, denn Hama stand für ganz Syrien. „Wir sind alle Partner“ und deshalb für das, was in Hama und Syrien geschehen sollte, „absolut verantwortlich“⁸⁵⁴. Die dringliche und anklagende Botschaft Abū Bakrs gemäß dem Bericht ‘Uqlahs war klar: Schuld an dem Debakel nicht nur in Hama, sondern in ganz Syrien hatte die Bruderschaftsführung im Exil und ihre Weigerung, den „Brüdern“ in Hama zu helfen. ‘Uqlah verließ die Stadt. Am 02. Februar verteilte Abū Bakr in einer Moschee Waffen an alle, die noch eine tragen konnten. Am 06. Februar starb er durch eine Granate, die ihn im Rahmen eines umfassenden Beschusses der Stadt durch die syrische Armee mit schwerem Gerät traf. Währenddessen machte sich ‘Uqlah in einer wilden Fahrt durch Syrien und den Irak auf, um in der immer knapper werdenden Zeit Hilfe für Hama zu holen. ‘Uqlah schaffte es trotz einiger Schwierigkeiten in kurzer Zeit nach Amman zu reisen. Die Führungsspitze der Bruderschaft befand sich jedoch derzeit auf einem Fundraising-Trip in Saudi-Arabien.

Ende Januar traf sich ‘Uqlah mit Ḥasan al-Huwaydī und forderte von diesem: „Kontaktiert die Jugend jetzt und, so Gott will, kommen sie sofort den Brüdern in Hama [zu Hilfe]“⁸⁵⁵. Wie unschwer zu erkennen, befinden wir uns in unserem Tragödien-Schema bereits mitten im dramatischen, retardierenden Moment. Die Möglichkeit, doch noch zu einem glücklichen Ende zu gelangen, hing ganz von der Reaktionsschnelligkeit der Bruderschaft ab. Zumindest legt uns das der Bericht ‘Uqlahs nahe. Doch al-Huwaydī ließ sich nicht drängen, erst am nächsten Morgen wollte er eine Entscheidung fällen. „Sie verlieren Zeit!“, rief ‘Uqlah verzweifelt aus. Doch seine Verzweiflung sollte sich noch steigern. Um neun Uhr in der Frühe war er entsetzt über die Entscheidung. Die Aleppo-Zelle sollte Hama zu Hilfe kommen, wo doch Aleppo selbst nichts mehr an Kämpfern und Waffen zu bieten hatte. ‘Uqlah verlor nun die Nerven: „Die Zeit vergeht und sie sind beschäftigt mit diesem Unsinn!“⁸⁵⁶. Der Streit eskalierte, al-Huwaydī verließ irgendwann empört den Raum, trat kurze Zeit darauf mit Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā wieder ein. Dieser kam nach einer langen Ermahnungsrede gegenüber ‘Uqlah zum Kern des Problems: „Das wichtigste Ziel ist es, das Versprechen der Treue zur Muslimbruderschaft abzulegen“⁸⁵⁷. ‘Uqlah versprach alles, was die Bruderschaft forderte, nur sollte sie nun keine Zeit mehr verlieren. Am 08. Februar 1982 wurde eine Kampagne zur Rettung Hamas bekannt gegeben. Auch im Irak begannen die Vorbereitungen zu einer militärischen Intervention zwischen dem 10. Februar und dem 10. März 1982. Das Rašīd-Lager bei Bagdad (auf der Straße nach Mosul) wurde mobilisiert, die Kämpfer schliefen bereits in den Autos. Auch über Funk gab die Bruderschaft bekannt, bald kämen etwa 1500 Kämpfer zur Entlastung Hamas. Am 16.02.1982 hielt Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā eine Rede im Radio und sprach vom Sieg, der unmittelbar bevorstände. In den letzten Tagen im Februar folgten dann eine Reihe beschönigender Nachrichten über die Situation in Syrien und im besonderen in Hama. Dass sich die Bruderschaft in dieser Zeit durchaus der Lage hinter all der Propaganda bewusst war, machte ein Telegramm von Bayānūnī am 20.02.1982 an das Internationale Komitee für Menschenrechte deutlich, in dem er von „massenhaften Gräueltaten und Völkermord in Hama“ sprach⁸⁵⁸.

9) „Im Schatten der Sure Reue“: Die Tragödie nach Hama (1982-1986)

Was dann geschah, spaltete die Kämpfer in den Lagern nachhaltig für die nächsten Jahre. Die Kampagne wurde am 10. März abgeblasen, ‘Uqlah im Irak unter Hausarrest gestellt, am 11. März die „nationale Allianz“ verkündet und Gerüchte über Lügen in den Meldungen der Bruderschaft machten die Runde, die durch den Rücktritt Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwās eine gewisse

854 ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 73.

855 ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 83.

856 ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 86.

857 ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة, S. 89.

858 al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.14 [3/82 أو اخر 10/2/82 النفير والحملات].

Bestätigung fanden⁸⁵⁹. Währenddessen war die Situation in Hama bereits entschieden. Nachdem Abū Bakr die Entscheidung getroffen hatte, sich mit seinen Kämpfern in die Altstadt mit seinen verwinkelten Gässchen zurückzuziehen, ließ sich die syrische Armee auf diese Falle nicht ein. Sie bombardierten kurzerhand zehn Tage lang die Altstadt mit Mörsergranaten. Nach dem Tod Abū Bakrs übernahm sein Stellvertreter Abū ʿArif ʿAbarūdī das Kommando, der am 20. Februar nur noch kapitulieren konnte⁸⁶⁰. Das Resultat: Zwischen 35.000 und 50.000 Tote in der Stadt Hama. Ein französischer Reporter der Libération konnte in dieser Zeit nach Hama gelangen. Von ihm stammte der einzige authentische und zeitnahe Eindruck über Hama im Februar 1982: „[...] [D]ie modernen Gebäude sehen aus wie große, verletzte Tiere, die auf dem Rücken lagen. Erdgeschosse, [...] die in der Regel verwendet werden, um die anderen Etagen zu tragen, waren nackt, und in Richtung Himmel ragten, verdreht und rostig, spitze Eisenstangen. Ich gehe jetzt inmitten der verfallenen Häuser, gebrochenen Bäume [...]. Währenddessen fielen die Bomben [...] wie Regen [auf die Bevölkerung], die, wo immer und wann immer sie fielen, von Horror-Schreien und Appellen an Gott [begleitet waren]“⁸⁶¹.

Die Katastrophe, der letzte Akt der Tragödie, entstand nun in den Lagern. Auch der von den jungen Kämpfern anerkannte ägyptische Ausbilder Abū Usāma konnte nicht mehr vermitteln. Die vielleicht gefälschten Wahlen der Muslimbruderschaft zum Šūrā-Rat beruhigten die Lage nur kurz, denn die neue Führung war zur großen Überraschung aller die alte Führung. Eine Erklärung der Bruderschaft vom 31.03.1982 und vom 24.04.1982 versuchte die Rekruten von der Sinnlosigkeit eines Eingriffs in Hama nach dessen Zerstörung zu überzeugen. Auch das Argument, jeder Eingriff mit so wenigen Kämpfern und ohne Rückendeckung hätte nach einem Selbstmord ausgesehen, brachte nicht mehr viel. Zudem beschuldigte die Führung ʿAdnān ʿUqlah für die Eskalation der Situation verantwortlich zu sein⁸⁶². ʿUqlah wehrte sich in einer jordanischen Zeitung am 06.09.1982. So aussichtslos sei die Lage nicht gewesen, vielmehr hatte der irakische Vizepräsident kurz vor ʿUqlahs Abreise nach Syrien Anfang 1982 Waffen versprochen⁸⁶³. Zudem kursierten Gerüchte über einen Deal Ḥasan al-Huwaydīs mit Ḥāfiẓ al-Asad, denn kurz nach Hama wurde der Sohn al-Huwaydīs, ein Mitglied der Vorhut-Organisation, aus dem Gefängnis entlassen⁸⁶⁴. Hatte der hochrangige Bruderschaftler Hama für seinen Sohn geopfert?

Die Kämpfer in den Lagern spalteten sich in zwei Richtungen. Die erste Richtung wollte radikale Reformen im Rahmen der Muslimbruderschaft erreichen, die zweite Richtung sah eine Veränderung der Situation nur in einer Wiederbelebung der Kämpfe möglich. Die zweite Richtung versuchte noch zweimal dieses Ziel mit der Bruderschaft zu erreichen, indem sie Abū Usāma als ihren Sprecher zu ʿAdnān Saʿd al-Dīn schickten. Doch beide Versuche scheiterten. ʿUqlah ging mit den Resten der Vorhut-Organisation nach Syrien, wurde jedoch nach einiger Zeit von einem Informanten unter seinen Anhängern an das Regime verraten und verhaftet⁸⁶⁵. Unter dem Namen ʿUqlahs formulierten die syrischen Behörden nun Nachrichten an die Vorhut-Zellen, die vor dem Hintergrund der problematischen Kommunikationssituation zwischen den isolierten Vorhut-Zellen lange Zeit nichts von der Verhaftung ʿUqlahs erfuhren. Das Regime konnte das Unwissen um die Situation in Syrien ausnutzen, um die Vorhut-Zellen im In- und Ausland über die manipulierten Nachrichten im Namen ʿUqlahs zu liquidieren. Ein Zwischenfall an der Grenze sowie Informationen des jordanischen Geheimdienstes über einige

859al-Sūrī, Abū Muṣʿab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.14 [3/82 أواخر الحملات والحمالات 10/2/82]; Hawwā, Saʿīd 1987, Kap. 11.4 [في استقالتي من مكتب الإرشاد ومجلس الشورى العام].

860al-Sūrī, Abū Muṣʿab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.16 [حقيقة ما جرى في حماة].

861Libération, vom 01.03.1982.

862al-Sūrī, Abū Muṣʿab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.17 [أوضاع الإخوان في الخارج بعد حماة], Kap. 1.2.18 [حل القيادة الإخوانية] [وإعادة توزيع الحقائق].

863ʿUqlah, ʿAdnān, شهادة, S. 98.

864ʿUqlah, ʿAdnān, شهادة, S. 97.

865Zur Situation der Vorhut nach Hama bis 1985: al-Sūrī, Abū Muṣʿab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.20 [أوضاع الطليعة بعد حماة].

aus einem syrischen Gefängnis geflohenen Vorhut-Mitglieder gaben dann Gewissheit: 'Uqlah war verhaftet worden. Die meisten Vorhut-Mitglieder ließen sich nun auf Verhandlungen mit dem Regime (in Deutschland) ein. Da man nun die Schuld an „Hama“ nicht mehr dem Verhandlungspartner geben konnte, verfiel man auf eine andere Lösung. In einer Erklärung vom 28.01.1985 beschuldigte die Vorhut-Organisation die Sowjetunion, die USA und Israel für die Stabilität des syrischen Regimes verantwortlich zu sein. Sie kündigten den „Kampf mit diesem System [an], der [ein] Kampf des Islam gegen die Kräfte des Unglaubens und des Polytheismus und der Apostasie [ist]“⁸⁶⁶.

Diese einfache Schuldzuschreibung offenbarte jedoch keine Tragödie. Glaubt man den Ausführungen Aristoteles' zur Tragödie, dann besteht das Wesentliche an einer Tragödie nicht in Mord, Rauberei oder Massakern, sondern darin, wie diese schlimmen Handlungen auf Menschen wirkten. Der Gefühlshaushalt wird im Falle einer Tragödie völlig durcheinander geworfen. „Jammernd“ und „schaudernd“ ist der Beobachter seinen tiefen Gefühlen völlig hilflos ausgeliefert. Von entscheidender Bedeutung für das Auftreten dieser überwältigenden Gefühle ist es laut der Tragödien-Theorie, dass die Schuld nicht irgendjemandem anderen zugewiesen wird. Versuchen wir diese allgemeinen Ausführungen über Tragödien auf unseren Fall in Hama anzuwenden, dann ergibt sich die überraschende These, nicht das „Massaker von Hama 1982“ selbst stellte die Tragödie dar, die zur „Radikalisierung“ der „zweiten Generation des islamischen Erwachens“ führte, sondern etwas anderes. Was dieses „Andere“ nun war, wollen wir mit Hilfe der Tragödien-Theorie erarbeiten, schließlich hatten wir ja auch das Tragödien-Schema als Grundlage unserer Darstellung von den Geschehnissen in Hama gewählt. Beginnen wir unsere Tragödien-Analyse mit einem „Aphorismus“ von einem Kenner antiker Tragödien, Friedrich Nietzsche: „Erwägt man, wie explosionsbedürftig [radikal] die Kraft junger Männer daliegt, so wundert man sich nicht, sie so unfein und so wenig wählerisch sich für diese oder jene Sache entscheiden zu sehen: das, was sie reizt, ist der Anblick des Eifers, der um eine Sache ist, und gleichsam der Anblick der brennenden Lunte – nicht die Sache selber. Die feineren Verführer verstehen sich deshalb darauf, ihnen die Explosion in Aussicht zu stellen und von der Begründung ihrer Sache abzusehen: mit Gründen gewinnt man diese Pulverfässer nicht!“⁸⁶⁷.

Schlüsseln wir den Nietzsche-Aphorismus für unseren Fall auf. Beginnen wir mit der „Verführung“. Diese „Verführung“ stellte im Falle Hamas keine Ausnahme dar, sondern sie ist vielmehr ein typischer Mechanismus moderner Organisationen. Entscheidend in diesem Mechanismus ist, dass zur Rekrutierung von Mitgliedern in „Sonntagsreden“ (gemäß Luhmann: die „Semantik“) ein bestimmter höherer und wohlklingender Wert als Zweck der Organisation angepriesen wird, z.B. die Solidarität mit Unterdrückten oder Schwachen (hier: Brüderlichkeit unter Muslimen), dieser Zweck jedoch, wenn es darauf ankommt, keine Rolle spielt. In Hama war zu Beginn des Jahres 1982 ein Punkt erreicht, an dem es darauf ankam, die viel beschworene „Brüderlichkeit“ unter Beweis zu stellen. Stattdessen offenbarte sich ein ganz anderer Zweck der Bruderschaftsorganisation. Diesen Unterschied beschrieb Niklas Luhmann etwas abstrakter als den Unterschied von Sozialstruktur und Semantik⁸⁶⁸. Die „Sonntagsreden“

866Die Erklärung bei al-Sūrī, Abū Muṣ'ab 1991, Bd. 1, Kap. 5.6, Dokument 15 [نص البيان الذي وزعته قيادة من تبقى من [الطليعة بعد اعتقال: عدنان وانزلاق بعض عناصر وقيادي الطليعة لعملية صلح فاشلة مع العدو].

867Nietzsche, F., Die Fröhliche Wissenschaft („La Gaya Scienza“), Leipzig 1930, 66.

868Luhmann, N., Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, 9-71; Stäheli, U., Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik, Soziale Systeme 4/ 2, 1998, 315-340; Stichweh, R., Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, Soziale Systeme 6/ 2, 2000, 237-250. Zum Verhältnis von Kosellecks Begriff vom „Begriff“ und dagegen Luhmanns Semantik-Begriff gegen den „Begriff“: Bach, O., Die Erfindung der Globalisierung. Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs, Frankfurt/ NY 2013, 41. Im Zentrum unserer Interpretation stehen folglich keine „Exklusionsmechanismen“ als Ursache der Radikalisierung von jungen Männern, sondern vielmehr die Differenzierungsmechanismen moderner Organisationen. Damit folgen wir dem „frühen“ Luhmann: Farzin, S., Inklusion/ Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2007,

oder die „Semantik“ der Bruderschaftsführung, in der es eben um Brüderlichkeit und Solidarität ging, trennte einen Bereich öffentlicher Kulissen von einem internen Bereich des Führungspersonals ab, in dem es um etwas ganz anderes ging. Hier wurde mit harten Bandagen um die Pfründe der Organisation gekämpft. Der „höhere“ Zweck der Bruderschaft (und allgemein jeglicher Organisationen inklusive der Hilfsorganisationen) besteht und bestand zu Beginn der 80er Jahre folglich darin, einen geschützten Raum für überschaubare Machtkämpfe um Pfründe bereit zu stellen und diese Pfründe abzusichern. Das Konzept der „soliden Basis“ stellte dabei ein Teil der „Sonntagsreden“ dar. Die Begrifflichkeit nützte einer Seite im internen Kampf der „Verführer“, hier ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, als öffentliches Aushängeschild, um intellektuell den Vorrang in der Bruderschaft zu begründen und im Hintergrund die Macht auszubauen. Gemäß Michel Foucault handelte es sich folglich bei der Begrifflichkeit der „soliden Basis“ Anfang der 80er Jahre innerhalb der Führung der syrischen Bruderschaft um einen „Machtdispositiv“⁸⁶⁹.

Da diese „Pfründe“ nach den verlustreichen Kämpfen mit dem syrischen Regime in den 70er Jahren knapp wurden, und 1980 über die großpolitische Wetterlage im Nahen Osten auch die Unterstützung aus der muslimischen Welt nachließ, verstärkten sich die internen Machtkämpfe innerhalb der Bruderschaft. Vor dem Hintergrund dieser internen Machtkämpfe wachten alle Zweige nur umso eifersüchtiger über ihre knappen Ressourcen, d.h. ihre „solide Basis“. Die Bereitschaft, diese in einen alles verschlingenden Abgrund zu werfen, alles aufs Spiel zu setzen, um Hama in einem Ġihād zu retten, war deshalb Anfang der 80er Jahre in der Bruderschaftsführung sehr gering. Die „solide Basis“ geriet deshalb ideologisch in der Bruderschaft, auch von Seiten ‘Abdallāh‘ Azzāms, ungewollt in die Lage, nicht mehr in einer Synthese mit dem Ġihād aufzugehen, sondern dem Kampf als Rivale gegenüberzustehen⁸⁷⁰. Aber um den Fluss an Ressourcen aufrecht zu erhalten, musste die Führung zumindest das Eingreifen in Syrien (gemäß Nietzsche: die „Explosion“) in Aussicht zu stellen, ohne sie jedoch zu verwirklichen. Mit anderen Worten: Die Funktionstüchtigkeit der Synthese musste inszeniert werden. Nun sind wir beinahe beim Kern der Tragödie angelangt, nämlich dem Umschlag von Unwissen in Wissen. Der entscheidende Punkt, an dem diese Erkenntnis der jungen Kämpfer in den Lagern zu Tage trat, war die Verbreitung der Nachrichten über das Ausmaß des Massakers in Hama. Alle zuvor von der Führung getätigten Beschwichtigungen der „Jugend“ stellten sich über diese Nachrichten als falsche Informationen heraus. Der Verdacht, bewusst getäuscht worden zu sein, wurde in den Lagern genährt durch die widersprüchlichen Informationen von Seiten der Führung. Wenn al-Huwaydīs Rechtfertigungen stimmten, eine Intervention hätte aufgrund der Stärke der syrischen Armee keinen Sinn gemacht, warum hatte die Führung dann die Intervention in Hama überhaupt erst so groß angekündigt und erst kurz vor Schluss wieder zurückgezogen? Trat Šaiḥ Sa‘īd Ḥawwā nicht aus schlechtem Gewissen zurück? Gerüchte über intrigante Machtspiele im Hintergrund bestärkte die „Jugend“ in ihrer negativen Sicht auf die Führung.

Nicht das Massaker von Hama selbst stellte folglich das Problem der „Jugend“ dar. Vielmehr offenbarte sich auf der Grundlage dieses „Massakers“ den Kämpfern eine ganz anders gelagerte Erkenntnis. Das, wofür sie hier in den Lagern eigentlich angetreten waren, ihre

7ff.

869Foucault 1983, 161-173. Luhmann sah dagegen in der modernen Gesellschaft eine Konzentration der Macht im politischen System, das die anderen Systeme und Organisationen von den Konflikten um die Macht „befreite“. Ein problematischeres Verständnis für einer solchen Konzentration der Macht im politischen System beim frühen Luhmann: Luhmann, N., Politische Soziologie, hg. von A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2010, 64ff. Gegen Nietzsches bzw. Foucaults allgegenwärtigem „Willen zur Macht“ ließe sich mit Luhmann sagen, auch das ist eine Frage der Zuschreibung: Von der „Basis“ einer Organisation auf die „Führung“ und von hier auf die „Notwendigkeiten“, z.B. in einem Wirtschaftsunternehmen die Notwendigkeiten des Marktes und von hier wieder zurück zum „Kaufverhalten“ der „Basis“. Folglich ein zirkulärer Prozess, in dem sich „niemand“ (gr. „οὐδείς“) als der Schuldige erweist.

870al-Ahrām al-Iqtisādī, vom Februar/ März 1982.

Brüder in Syrien zu verteidigen und damit Gott über einen „Ġihād“ zu dienen, verhinderte die Bruderschaft. Selbst im äußersten Notfall und wahrscheinlich gerade dann, ging es nur um die Macht. Diese Erkenntnis riss zwischen der Bruderschaftsführung und der „Jugend“ einen radikalierenden Abgrund auf. Insofern stimmt die Formel der antiken Tragödie (und der Systemtheorie): Ein Ereignis „von außen“ kann nur einschneidend wirken und damit zum „Ereignis“ werden, wenn das „Äußere“ mit dem „Inneren“ einer Gruppe in einen mittelbaren kausalen Zusammenhang tritt⁸⁷¹. Hama wurde zum „Ereignis“, weil dieses „Außen“, sprich das Massaker des Regimes, Aufschluss über das „Innen“ gab. Das „Innere“ bestand aus dem „Willen zur Macht“, dem man nun die Maske vom Gesicht gerissen hatte. Diese Macht erwies sich als unerbittlich, denn sie war bereit, alles für die Macht zu opfern und zu verraten: Den Glauben, die Solidarität und die Menschen in Hama. Damit war die Bruderschaft nicht besser als das syrische Regime unter Ḥāfīz al-Asad.

Aber die Schuldzuschreibung an andere, hier an die Führung der Bruderschaft, macht noch keine Tragödie. Von den „Alten“ lernen wir, der Weg der Tragödie besteht nicht aus irgendeiner Erkenntnis der Schuld anderer, sondern aus der Selbsterkenntnis, ungewollt zur Tragödie beigetragen zu haben und damit einen Anteil an der Schuld zu haben. Die jungen Kämpfer in den Lagern um Syrien erkannten sich selbst (das „Innen“) als ein Teil der Maschinerie, die Hama (das „Außen“) ermöglicht oder zumindest zugelassen hatte, denn sie glaubten an die falschen, „brüderlichen“ Versprechungen der Bruderschaft. Von solchen „leeren Worten“ ließen sich die jungen Kämpfer in den Lagern blenden und hielten ihre Hilfe für Hama auf Anweisung „von oben“ im entscheidenden Moment zurück. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī hielt den Gefühlshaushalt der „Jugend“ in den Lagern nach Hama eindringlich fest: Ein tiefer Schmerz, das Gefühl einen Verrat nicht nur an den Brüdern, sondern an Gott selbst begangen zu haben und das damit zusammenhängende Gefühl der „Reue“. Die meisten jugendlichen Kämpfer verließen die Lager der Bruderschaft zum Studium in Richtung Saudi-Arabien. Doch das Erlebte ließ sich nicht so leicht verdauen: Sie „tragen ihre Wunden und ihre Tragödien und begannen die Suche nach ihrem Leben und ihrer Zukunft [...] und ihre bittere Erinnerungen schnitten in ihre Herzen“⁸⁷². Der Verrat am Ġihād ließ sie nicht los. Viele Kämpfer, die in den Lagern um Syrien tatenlos dem „Massaker in Hama“ zusehen mussten, waren einige Jahre später in Afghanistan anzutreffen: „Niedergeschlagen von den Ereignissen in Syrien und im Gefühl von der Muslimbruderschaft und ihrer Korruption verraten worden zu sein, gingen viele nach Afghanistan, aber sie blieben zum großen Teil unter sich“⁸⁷³. Unter ihrer Ägide sollte sich Ende der 90er Jahre das sogenannte Khaldan-Netzwerk entwickeln. Dazu später.

Aber nicht die ganze „Jugend“ wandte sich von der Bruderschaft ab. Ein Teil blieb und trieb eine Fehleranalyse des Geschehenen voran, um die angeschlagene Bruderschaft von innen

871Dieses Verständnis für den Begriff „Ereignis“ im Sinne der antiken Tragödie entspricht nicht dem Luhmannschen Verständnis. Dieser bezeichnete alle intern in Organisationen und sozialen Systemen erzeugte Kommunikation als „Ereignis“. Eine solche Interpretation bedeutet jedoch eine zu starke „Profanierung“ und „Inflationierung“ des Ereignis-Begriffs. Unser Verständnis nähert sich demjenigen Martin Heideggers an, der in einem Ereignis weniger einen „internen“ und „profanen“ Mechanismus sah, sondern mehr eine religiöse (oder: metaphysische) Offenbarung von „außen“: Polt, R., Ereignis, in: Dreyfus, H.L./Wrathall, M.A. (Hg.), *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005, 375-391. Unser Verständnis verbindet folglich die Luhmannsche und die Heideggersche Interpretation des „Ereignisses“: „Außen“ und „Innen“ treten in ein tragisches Wechselverhältnis, wobei die Erkenntnis im Rahmen eines solchen „Ereignisses“ nicht das „Äußere“ betrifft, sondern einen Einblick in das „Innere“ (den profanen Bereich) einer sozialen Gruppe gewährt und „metaphysisch“ zerstörend (d.h. „desillusionierend“) wirkt: Clam, J., Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft, Konstanz 2002, 109.

872al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 1991, Bd. 1, Kap. 1.2.27 [أحوال الفرق والجماعات الفرعية].

873Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah, *The Arabs at War in Afghanistan*, London 2015, 24, 32. Die Kontinuität des Ġihād von der Vorhut-Organisation über Hama, dem afghanischen Ġihād, al-Qā‘ida bzw. dem Khaldan-Netzwerk bis zum Islamischen Staat in Syrien am Beispiel der Biographie des 2013 verstorbenen Abū Ḥālid al-Sūrī (Abū Amira al-Šāmī), einem Kommandeur des Islamischen Staates unter Abū Bakr al-Baghdādī in Aleppo: al-Ḥayāt, vom 28.02.2014, auf: <http://www.alhayat.com/Articles/794946/--من-الطليعة-المقاتلة-الى-أبو-خالد-السوري-أحرار-الشام-مروار-أب-القاعدة>.

heraus zu reformieren. Diesem Reformflügel sollte auch ‘Abdallāh ‘Azzām angehören. Doch zunächst zog auch dieser sich wie gelähmt von Hama und geplagt vom „Schatten der Reue“ in sein Haus nach Amman zurück. Ein zweites Mal hatte er den Ġihād verraten, weshalb er sich nun „von der Menschheit im Ruhestand befand“. Doch bald bot sich unerwartet eine weitere Chance in Afghanistan an, eine „goldene Gelegenheit“ wie ‘Azzām in seinen Reden in den 80er Jahren vor der „Jugend“ immer wieder betonte. Erst als auch diese Gelegenheit zur Errichtung eines „islamischen Staates“ im Jahr 1986 wieder davon bedroht war, wie die anderen Gelegenheiten in Ägypten und Syrien zuvor fehlzuschlagen, sprach man die vergangenen Fehler in der Bruderschaft offen an. Muṣṭafā Mashhūr, Sa‘īd Ḥawwā, ‘Abdallāh ‘Azzām und Muḥammad Quṭb waren sich 1986 einig darin, woran das Projekt des „islamischen Staates“ in Ägypten und Syrien 1981/ 82 gescheitert war. Es fehlte eine „solide Basis“. Dieser Fehler war in Afghanistan zu vermeiden. Es musste doch möglich sein, eine „solide Basis“ für den „Ġihād“ zu bilden, um im Sinne Gottes einen „islamischen Staat“ zu schaffen.

Die „goldene Gelegenheit“ in Afghanistan sollte sich allerdings gerade in diesem entscheidenden Jahr 1986 nicht nach den Vorstellungen der Muslimbruderschaft entwickeln. Ein reicher Sa‘ūdi eröffnete nicht nur den enttäuschten Syern und Ägyptern eine Aussicht darauf, einer Organisation zu dienen, die anders als die Bruderschaft tatsächlich für die Sache Gottes kämpfte und sich nicht für Intrigen und interne Machtspiele hergab. Diese Organisation war nicht darauf aus, eine „solide Basis“ herzustellen, sondern konzentrierte sich auf die militärische Komponente. Ihr Name lautete deshalb auch: „Die militärische Basis“.

V. Aufstieg und Fall im „soft underbelly“ der Sowjetunion (1975 - 1988)

1) „Ein hässliches Spiel“: Angst, Macht und Verschwörungstheorien

Als sich Muṣṭafā Ḥāmid im Jahre 1994 an seine erste Reise nach Afghanistan im Sommer 1979 erinnerte, ergriff ihn eine regelrechte, werthersche Schwärmerei: „Wir haben eine ganze Welt entdeckt [...] die Welt des Ġihād“⁸⁷⁴. Bei seiner Rückkehr nach Abū Dhābi Ende 1979 konnte er es kaum erwarten, seine Brüder im Glauben über diese Entdeckung zu informieren. Er und sein Freund Ismā‘īl, der Ḥāmid auf der ersten Reise nach Afghanistan begleitet hatte, wurden empfangen wie vom Mond zurückkehrende Astronauten. Sie trafen sich mit Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz al-Mubārak, dem Leiter der Justizbehörde in Abū Dhābi, und mit Muḥammad al-Maḥmūd, einem weiteren einflussreichen Šaiḥ. Eine Vortragsreise wurde organisiert, die von Offiziellen und Privatleuten gut besucht war. Der Bericht Ismā‘īls über ihre Reise gelangte sogar zum Generalbeobachter der ägyptischen Muslimbruderschaft, ‘Umar Talmasānī. Doch bereits an dieser Stelle traf die Euphorie der beiden Freunde auf die ersten Hindernisse: Talmasānī äußerte sich nicht besonders positiv über den Bericht, zudem hörte Ḥāmid von Gerüchten, der wirkliche Grund seiner Begeisterung für Afghanistan sei eine andere Frau oder womöglich Drogen, die es in Afghanistan bekanntlich zuhauf gab. Mit seinem Ġihād in Afghanistan (konnte man diesen Kampf überhaupt als muslimischen Kampf, als Ġihād auffassen?) vernachlässigte Ḥāmid doch den entscheidenden Kampf in Palästina.

Wenn diese Kommentare dazu dienen sollten, Ḥāmid auf den Boden der Tatsachen zurückzuholen, dann hatten sie Erfolg: „Die größte Herausforderung war [...], wie man die arabische Jugend überzeugen konnte, nach Afghanistan zu gehen, um zu kämpfen. Der Widerstand dagegen war heftig“⁸⁷⁵. Später blickte Ḥāmid skeptisch auf seinen verzweifelten Mut zurück: „Es ist der Mut der Unwissenheit, der viele überrascht hat und der uns eine Menge Probleme, Anschuldigungen und Skepsis einbrachte“⁸⁷⁶. Interessanterweise treffen wir in den 70er Jahren bei den beiden Supermächten auf genau denselben Vorbehalt gegenüber einem Engagement in Afghanistan. Für beide, sowohl für die US-Regierung als auch für die sowjetischen Führer, war Afghanistan bisher nur ein relatives Randthema gewesen. Beide betrachteten das Land am Hindukusch bis in die späten 70er Jahre hinein klar als unumstrittenes sowjetisches Einflussgebiet, zudem aufgrund der Geschichte und der geographischen Beschaffenheit des Landes als einen gefährlichen „Friedhof der Imperien“⁸⁷⁷. Vor dem Hintergrund des nuklearen Vernichtungspotentials im 20. Jahrhundert konnte man den „Friedhof“ noch viel globaler sehen, denn eine Eskalation in Afghanistan in der unmittelbaren Nähe zur Sowjetunion erhöhte das Risiko der nuklearen Zerstörung der Menschheit. Warum sollte man die gesamte Menschheit für einige „Bergziegen“ gefährden⁸⁷⁸? Deshalb war es besser, sich in Afghanistan nicht zu engagieren, vor allem wenn man noch die Kosten bedachte. Die problematische ökonomische Situation in der Sowjetunion war einem Teil der

874Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 85.

875Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 194.

876Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 56.

877Titel des berühmten Foreign-Affairs-Artikels des CIA-Agenten Milton Bearden: Bearden, Milton, Afghanistan. Graveyard of Empires, Foreign Affairs 80/ 6, 2001, 17-30; Die sowjetische Einflussosphäre in Afghanistan von Seiten des „Chargé d’Affaires ad interim“ für das US-Außenministerium (Department of State: DOS) in Afghanistan (179-1980): Amstutz, Bruce J., Afghanistan. The First Five Years of Soviet Occupation, Washington 1986, 27.

878Der abwertende Ausdruck „Bergziegen“ für die Afghanen ironisch gebraucht von ‘Abdallāh ‘Azzām: z.B. im al-Ġihād-Magazin, vom Februar 1988, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh, معركة في خضم المعركة [Mitten in der Schlacht], Pescharwar 1989, 66. Auch im Titel des vierten Bandes seiner Memoiren: Ḥāmid, Muṣṭafā, من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان 1992-1979 [Über die Geschichten der arabischen Muğāhidīn in Afghanistan, 1979-1992], Bd. 4: حماقة كبيرة أو حرب المعازر [Die große Torheit oder der Krieg der Ziegen], Kandahar 1997.

Administration und der Regierung Mitte der 70er Jahre durch diverse Studien durchaus bewusst. Auch in den USA war die ökonomische Lage Ende der 70er Jahre nicht gerade zum Besten bestellt⁸⁷⁹.

Während ein Engagement der beiden Supermächte und ihrer Bündnispartner in Afghanistan in den 70er Jahren noch als sehr unwahrscheinlich galt, sah es 1980 plötzlich ganz anders aus. Knapp einen Monat nach der sowjetischen Intervention in Afghanistan führte die US-Botschaft in Moskau ein Gespräch mit dem sowjetischen Außenminister Andrei Andrejewitsch Gromyko⁸⁸⁰. Der US-Vertreter warf ihm vor, die Sowjetunion strebe eine Verschiebung der Einflussphären an, denn dieser aggressive Einsatz in Afghanistan stelle der erste Schritt innerhalb einer größeren geopolitischen Strategie der Sowjetunion dar, bis zum Persischen Golf vorzustoßen. Gromykos Kommentar zu dieser Interpretation entsprach nicht ganz den umständlichen Höflichkeiten des diplomatischen Jargons: „Nur die Paranoiden können glauben, dass die Sowjets Maßnahmen gegen Pakistan vorhatten oder in der Region des Persischen Golfs“. Im übrigen hielt er es für unwahrscheinlich, dass Washington „solchen Fabrikationen“ (engl. „such fabrications“) tatsächlich Glauben schenken konnte⁸⁸¹. Hätte man Gromyko Protokolle und Memoranden aus Sitzungen des „Special Coordination Committees“ (SCC) im Weißen Haus der letzten Tage gezeigt, die alle unter der Bezeichnung „Südwest-Asien und der Persische Golf“ firmierten, hätte er feststellen müssen, Washington glaubte nicht nur diese „paranoiden“ Interpretationen, sondern war auch dabei, auf der „Basis“ dieser Annahmen eine Politik der „ernsthaften Schritte“ (engl. „serious steps“) zu entwickeln⁸⁸². Carter begründete seine konfrontative Haltung mit dem Hinweis, „die Situation in Afghanistan und dem Iran bedeutet eine neue Dimension“ im Kalten Krieg. Mit einigen präsidentialen Erlassen schrieb er deshalb die „Ermordung der Détente“ fest, die noch unter dem ehemaligen Außenminister Henry Kissinger in den 70er Jahren als „solide Basis“ (engl. „solid base“ oder „solid basis“) der Beziehungen zur Sowjetunion gegolten hatte⁸⁸³.

Ein solches Verhalten Carters erscheint dem Beobachter zunächst einmal gar nicht als „paranoid“, sondern vielmehr als eine logische Reaktion auf die „sowjetische Aggression“ in Afghanistan. Werfen wir deshalb nochmals einen Blick darauf, wie Gromyko seine Vermutung einer „Paranoia“ in der US-Regierung begründete. Die Afghanistan-„Intervention“ stellte seiner Meinung nach keine Überraschung dar, denn die Amerikaner hätten schon lange zuvor die Beziehungen belastet. Diese Anschuldigung erstaunt zunächst nicht. Man könnte sie als das übliche Hin- und Herschieben der Schuld abtun. Nimmt man sie jedoch einen Augenblick ernst

879Die Bewertung der ökonomischen Situation in der Sowjetunion siehe: Anmerkung 1484. Für die USA: Carter, Jimmy, Public Papers of the Presidents of the United States, Jimmy Carter, Bd. 2: June 30 to December 31, 1978, Washington 1979, 2047f.

880Cable from AMEMBASSY Moscow to SECSTATE, 30.01.1980, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 84.

881Die Nachwelt schien Gromyko recht zu geben. Das legte zumindest eine Diskussionsrunde im September 1995 in Norwegen nahe, an der zentrale Mitglieder der Carter- und Brezhnev-Regierungen teilnahmen: Welch, D.A./ Westad, O.A. (Hg.), The Intervention in Afghanistan and the Fall of Détente. Lysebu September 17-20, 1995, Oslo 1996, 22f., 26f., auf: <http://nsarchive.gwu.edu/carterbrezhnev/>.

882Beispiele Von SCC-Memoranden und Konferenzen unter der Bezeichnung „Southwest Asia and the Persian Gulf“ (o.ä.): Die Dokumente vom 14., 15., 17., 22. und 30.01.1980, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokumente 78, 80-83. Die Politik der „serious steps“: National Security Council Meeting, 02.01.1980, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 64.

883Cahn, A.H., Killing Detente. The Right Attacks the CIA, Pennsylvania 1998, 69. Presidential Directive [PD] 55, vom 10.01.1980 („Intelligence Special Access Programs“; der Erlass bedeutete einen größeren Schutz vom Präsidenten für die Arbeit des Geheimdienstes); PD 56, vom 27.02.1980 („FY 1980-1982 Nuclear Weapons Stockpile“); PD 57, vom 03.03.1980 („Mobilization Planing“); PD 59 – 61, alle im Sommer 1980: in Anknüpfung an PD 56 die Aufgabe der Abrüstungspolitik für Atomwaffen; PD 62/ 63, vom 15.01.1981 („Modifications in US National Strategy“, „Persian Gulf Security Framework“: besonders interessant ist, dass PD 62 von Brzezinski unterschrieben ist, folglich ein präsidentialer Erlass, der nicht vom Präsidenten autorisiert wurde). Die präsidentialen Erlasse („Presidential Directives“) Jimmy Carters: <https://www.jimmycarterlibrary.gov/documents/pddirectives/>.

und blickt einige Jahre zurück, dann muss dieser Anschuldigung doch eine gewisse Berechtigung eingeräumt werden. Beinahe alle präsidentialen Erlasse Carters seit seinem Regierungsantritt präsentierten eine konfrontationsbereite US-Regierung⁸⁸⁴. Das erstaunt zunächst, denn gilt doch Jimmy Carter bis heute im Gegensatz zu seinem Nachfolger Reagan nicht gerade als „Kalter Krieger“, sondern eher als ein „schwacher“ Präsident⁸⁸⁵. Fügt man nun diese drei Bilder der Präsidentschaft Carters von der Schwäche, der Paranoia und der Konfrontationsbereitschaft zusammen, ergibt sich durchaus ein nachvollziehbares Erklärungsmuster: Carter erschien in der Öffentlichkeit als schwach gerade aufgrund seiner Ängste vor der Sowjetunion. Aber es waren diese Ängste vor den „children of darkness“ (Reinhold Niebuhr), die ihn regelrecht in eine Konfrontation hineintrieben⁸⁸⁶. Dasselbe Erklärungsmuster galt auch für die späte Brezhnev-Ära, die ebenso wie Carters Regierungszeit vom Wachsen einer Paranoia in der Führungsriege der Sowjetunion geprägt war. Im Zentrum dieser Paranoia stand nicht erst seit 1979, sondern bereits seit einigen Jahren Afghanistan und Zentralasien. Behielt Gromyko mit seiner Paranoia-These also recht?

Folgen wir den Vermutungen Gromykos und verallgemeinern wir sie ein wenig, dann ist Geschichte nicht eine logische Abfolge öffentlicher Ereignisse von Aktionen und Re-Aktionen, sondern sie wird angetrieben von Ängsten, von Bedrohungsgefühlen und von Verschwörungstheorien. Es sind diese irrationalen Ängste und keine stringente Logiken, die die tiefsten und unwahrscheinlichsten aller Horrorszenarien zur Wirklichkeit werden lassen. Denn auch wenn Ängste oft mit der Realität nichts zu tun haben, werden sie sehr schnell zu einem Teil der Realität und zwar nicht zu irgendeinem Teil, sondern über ein „hässliches Spiel“ zu ihrem Kern: „Sie [die Menschen] spüren zwar instinktiv, dass er Wahrheiten zusammenkleistert, die nicht zusammenhalten, dass er nicht logisch ist und nicht seriös. Aber man hat ihnen gesagt, Gott sei komplex und unergründlich, und daher empfinden sie Inkohärenz als etwas Gottähnliches. [...] es ist ein hässliches Spiel“⁸⁸⁷. Aus dieser Andeutung Umberto Ecos wird auch klar, wer dieses „hässliche Spiel“ mit den Ängsten betreibt. Es ist der „Wille zur Macht“, der eine Gottähnlichkeit als dem zentralen Sinnbild der Macht zu seinem Ziel hat. Bei diesem „Spiel“ handelt es sich folglich um ein Spiel der Macht. Hässlich ist dieses Spiel, da es die Ängste der Menschen mit Hilfe von Desinformationen, Verschwörungstheorien und vermeintlichen Feinden schürt. Diese Ängste führen bei den Verängstigten zu einer hohen Risikobereitschaft, etwas zu unternehmen, was sie unter normalen Umständen nie in Betracht gezogen hätten. Etwas, das weniger ihnen selbst, als vielmehr dem „Willen zur Macht“ zum Vorteil gereicht.

Können wir dem doch sehr abstrakt wirkenden „Willen zur Macht“ ein Gesicht geben? Die Ängste werden still und leise im Dunkeln gepflanzt, genau dort wo die Macht sich aufhält, nämlich hinter den öffentlichen Masken⁸⁸⁸. Wenn wir das Wachsen der Paranoia beobachten wollen, das in der zweiten Hälfte der 70er Jahre zu einer Konfrontationsbereitschaft zwischen der USA und der Sowjetunion in Afghanistan führte, dann müssen wir uns auf den Bereich der „arcana imperii“ konzentrieren. Widmen wir uns deshalb weniger den öffentlichen, politischen Figuren (zunächst: der Carter-Regierung), sondern vor allem den Figuren der dritten und vierten Führungsreihe, die im mysteriösen Schattenreich der Geheimniskrämereien das

884Von einer Stärkung des Geheimdienstes über eine harte Linie in den Abrüstungsverhandlungen bis hin zu Maßnahmen gegen die Sowjetunion am Horn von Afrika: PD 32, vom 24.02.1978 („Horn of Africa“); PD 35, vom 19.04.1978 (Section 1-1403 of Executive Order 12036“); PD 36 (vom 28.04.1978), 39 (vom 06.06.1978), 40 (vom 15.06.1978), 44-47 (Januar-März 1979).

885Jeffords, S., *Hard Bodies. Hollywood Masculinity in the Reagan Era*, New Jersey 1994, 7f. Die außenpolitische Kontinuität zwischen Carter und Reagan: Njølstad, O., *The Carter Legacy. Entering the Second Era of the Cold War*, in: Njølstad, O. (Hg.), *The Last Decade of the Cold War. From Conflict Escalation to Conflict Resolution*, London 2004, 163-187.

886Siehe: Anmerkung 918.

887Eco, U., *Das Foucaultsche Pendel*, München 1989, 635.

888Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart 1930, 515.

„hässliche Spiel“ antrieben und zugleich von ihm getrieben waren⁸⁸⁹. Selbst der „geistige Vater der arabischen Präsenz in Afghanistan und der Mann, der den universalen afghanischen Ġihād erreicht hat“, ‘Abdallāh ‘Azzām, fürchtete sich davor, den Vaterschaftstest (zur arabisch-islamischen Präsenz in Afghanistan) in der muslimischen Öffentlichkeit aufgrund einiger wilder Gerüchte aus dem Schattenreich nicht zu bestehen⁸⁹⁰. Die Nachricht durfte sich auf keinen Fall verbreiten, dass möglicherweise „dieser Ġihād ein amerikanisches Spiel [...], ein Spiel der CIA“ war⁸⁹¹.

2) „U.S. Defense Perspectives. Fiscal Year 1977“: Die Ängste der „rechten Bluthunde“

Im politischen System der USA findet man die Führungsfiguren der dritten und vierten Reihe vor allem in der Verwaltung. Die Bedeutung der Verwaltung als Kernbestand des inneren Machtbereichs sollte man trotz anders lautender amerikanischer Floskeln gegen Bürokratie nicht unterschätzen⁸⁹². Sie stellt die zentrale Gelenkstelle dar, über die innerhalb eines Kreislaufs aus Papieren und Gegenpapieren ein Bild von der Außenwelt für die politischen Entscheidungen der Regierung geformt wird⁸⁹³. In diesem Verwaltungsapparat war nun eine einschneidende Veränderung Mitte der 70er Jahre zu verzeichnen. In dieser Zeit entstanden zwei eigenständige administrative Kreisläufe im Weißen Haus. Um sich von Nixons „imperialem“ Führungsstil abzugrenzen, gab Präsident Gerald Ford mit seinem neuen, pluralen Modell (engl. „spokes-of-the-wheel“) die Weisungs- und Informations-Hierarchie in der Administration auf, denn ab nun konnte jede Verwaltungsinstanz dem Präsidenten direkt berichten. Zwar gab es dadurch keine selektive Zwischeninstanz mehr zwischen Regierungsspitze und Administration, jedoch auch keine Koordination und Kontrolle (engl. „chief-of-staff“-System)⁸⁹⁴. Diese Pluralität des Informationsflusses in Kombination mit der personellen Korps-Identität des von Ford übernommenen Nixon-Personals in der Verwaltung begünstigte die Entstehung eines autonomen, informellen bürokratischen Kreislaufes („Hartmann faction“), der sich der Kontrolle des Weißen Hauses („Haig faction“) weitgehend entzog. Gerade das neue, gegen Nixon ausgerichtete Modell, sicherte folglich die Kontinuität der Nixon-Administration unter Präsident Ford⁸⁹⁵.

889Glücklicherweise für den Historiker besitzt dieses Schattenreich den vorteilhaften Drang, sich zumindest nach den vollbrachten Taten im Lichte der Geschichte für die bisher unbekanntten Heldentaten sonnen zu wollen. Die vielen Memoiren der Geheimdienstler geben deshalb Auskunft über ihre „Heldentaten“ im Schattenreich. Wir sind uns natürlich darüber im Klaren, dass die Helden-Geschichten des Schattenreichs selbst Teil einer Desinformationspolitik sein können. Dagegen steht Ecos Diktum, dass das einzige Geheimnis des Schattenreichs ist, dass es dort kein Geheimnis gibt: Bondanella, P., Eco an the Tradition of the Detective Story, in: Bondanella, P. (Hg.), New Essays on Umberto Eco, NY u.a. 2009, 90-111, hier: 102.

890Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 305.

891‘Azzām, ‘Abdallāh, في الجهاد آداب وأحكام [Über den Ġihād in der Philologie und Rechtswissenschaft], Peschawar o.J., 20.

892Die „Geheimherrschaft“ der Bürokratie als eigentlicher Macht: Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Frankfurt a.M. 2005, 700, 730f. Interessant wäre die Untersuchung der Frage, ob die anti-bürokratischen Floskeln nicht von der Bürokratie selbst stammten, um den Blick vom Wesentlichen fern zu halten und damit den Bereich der „arcana imperii“ vor der Außenwelt zu schützen oder um über anti-bürokratische „Reformen“ unliebsame Konkurrenten innerhalb und außerhalb der Bürokratie zu beseitigen. Leider kein Kommentar hierzu vom Großmeister Max Weber.

893Sicherlich spielen neben der Bürokratie auch die Medien eine wichtige Rolle bei der Entstehung eines Bildes über die Außenwelt der Politik für die politischen Entscheidungsträger, jedoch wird auch dieses Medien-Bild für sie bürokratisch interpretiert, bewertet und gefiltert: Weber 2005, 721; Luhmann, N., Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden 2009, 86.

894Dem sogenannten „Chief-of-Staff“-System unter Bob Haldemann schrieb Ford einen großen Teil der Verantwortung für Watergate zu: Cannon, J., Gerald R. Ford. An Honorable Life, Michigan 2013, 264; Bond, J.R./Smith, K.B., Analyzing American Democracy. Politics and Political Science, NY 2013, 498.

895Die beiden jungen Republikaner im „transition-team“ Fords, Dick Cheney und Donald Rumsfeld, gehörten von Beginn an zu den Kritikern des „spokes-of-the-wheel“ Systems: Cheney, Dick, In my Time. A Personal and Political Memoir, NY u.a. 2011, 127f. [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf:

Das ist zunächst keine besonders überraschende Erkenntnis, denn auch die Medien vermuteten eine solche Kontinuität. Allerdings war diese Kontinuität nicht gewollt und eigentlich gerade das Resultat der Bemühungen, diese Kontinuität zu durchbrechen⁸⁹⁶. Entscheidend war deshalb die Reaktionen unter den „Leuten“ Fords in der Administration auf den sie ausschließenden, alternativen Kreislauf. Donald Rumsfeld erinnerte sich in seinen Memoiren an seine Zeit in der Verwaltung des Weißen Hauses unter Präsident Ford: „Von Gerald Fords erstem Tag als Präsidenten bis zu seinem letzten hing der Schatten Richard M. Nixons hartnäckig über dem Weißen Haus“⁸⁹⁷. Rumsfeld tat nun alles dafür, diesen Schatten los zu werden. Dabei half ihm sein enger Vertrauter Richard („Dick“) Cheney. Die beiden verfassten ein Memo, dessen Endversion sie am 25. Oktober 1975 Ford mit der entsprechenden Dringlichkeit (die von den angehängten Kündigungen im Falle der Ablehnung ausging) überreichten⁸⁹⁸. Sie schlugen dem Präsidenten vor, das alte, unter Nixon praktizierte „Chief-of-Staff“-System wieder einzuführen, um die Administration nicht nur des Weißen Hauses in den Griff zu bekommen. Viel schlimmer stand es schließlich noch um die Ministerien, die immer noch mit den starken politischen Figuren aus der Nixon-Zeit besetzt waren und dadurch eine vom Weißen Haus unabhängige Machtbasis aufgebaut hatten. Die prominenten „Secretaries“ wie Henry Kissinger (engl. „Secretary of State“), James A. Schlesinger (engl. „Secretary of Defense“) und Nelson Rockefeller (engl. „Vice-President“) waren dazu in der Lage, die Autorität Fords mehr oder weniger zu umgehen⁸⁹⁹.

Das Memo traf einen Nerv bei Ford, wollte doch auch er den „Schatten der Vergangenheit“ los werden. Die Präsidentschaftswahl 1976 stand an und in der Öffentlichkeit galt Ford als Strohmann Nixons. Die Gefährdung der Wiederwahl Fords führte zu ungewöhnlichen und riskanten Maßnahmen, um etwas gegen dieses Bild in der Öffentlichkeit zu unternehmen⁹⁰⁰. Erstens, Ford gab dem Memo Rumsfelds und Cheneys nach. Im sogenannten „Halloween Massaker“ wurde die Verwaltung über die Wiedereinführung des „Chief-of-Staff“-Systems und die Entlassung von unliebsamem Personal auf Kurs gebracht⁹⁰¹. Zweitens, Ford versuchte über eine inhaltliche Neuausrichtung seiner Politik sich gegen die mächtigen Männer Nixons bewusst in Stellung zu bringen. Innenpolitisch markierte Ford seine Distanzierung durch Abgrenzung von einer sozial-expansiven Steuerung der Gesellschaft (engl. „Great Society“) über Planungen von Einschnitten im staatlichen Budget. Dieser Ansatz richtete sich gegen Rockefellers Anläufe, politische Wohltaten über ein neues Energieministerium an seine Anhänger zu verteilen, nicht zuletzt um die eigenen Chancen als kommendem

<https://de.scribd.com/book/224229431/In-My-Time-A-Personal-and-Political-Memoir>]; Rumsfeld, Donald, *Known and Unknown. A Memoir*, NY 2011, 167-174. Ein Zufall, dass die beiden 2011 gemeinsam ihre Memoiren veröffentlichten?

896Johnson, D.E./ Johnson, J.R., *A Funny Thing Happened on the Way to the White House. Foolhardiness, Folly, and Fraud in Presidential Elections, from Andrew Jackson to George W. Bush*, NY u.a. 2004, 147f.; Campbell, K.M./ Steinberg, J.B., *Difficult Transitions. Foreign Policy Troubles at the Outset of Presidential Power*, Washington 2008, 74f.

897Rumsfeld, Donald 2011, 166.

898Rumsfeld, Donald 2011, 193-195; Cheney, Dick 2011, 152: Rumsfeld Papers, Memorandum for the President from Donald Rumsfeld and Richard Cheney, October 24, 1975, auf: <http://library.rumsfeld.com/doclib/sp/174/1975-10-24%20To%20Gerald%20Ford%20re%20Re-election%20and%20Rumsfeld%20and%20Cheney%20Resignations.pdf>.

899Persico, J. E., *The Imperial Rockefeller. A Biography of Nelson A. Rockefeller*, NY 1982, 261; Rumsfeld, Donald 2011, 184-86.

900Dick Cheney war der Kopf des Wahlkampfteams: Cheney, Dick 2011, 168.

901Das „Halloween-Massaker“: Ford, Gerald, R., *A Time to Heal. The Autobiography of Gerald R. Ford*, NY 1979, 326; Kissinger, Henry, *Years of Renewal*, NY 1999, 836f; Rumsfeld, Donald 2011, 193, 196. Die Wiedereinführung des „Chief-of-Staff“-Systems: Ford, Gerald R. 1979, 186; Rumsfeld, Donald 2011, 187f.; Cheney, Dick 2011, 155-160. Inwieweit hier der eigene „Wille zur Macht“ vom Tandem Rumsfeld/ Cheney bei der Verteidigung des „Chief-of-Staff“-Systems eine Rolle gespielt haben mag und weniger das von Cheney oft beschworene Streben nach der Wiederherstellung der Macht des Präsidentenamtes nach Nixon, wollen wir vorerst offen lassen. Wir kommen in unserem letzten Teil darauf zurück.

Präsidentenskandidaten zu erhöhen⁹⁰². Außenpolitisch sollte Donald Rumsfeld über seinen neuen Posten als „Secretary of Defense“ die „moralische“ Neuausrichtung gegen den „Realismus“ der alten Nixon-Leute einleiten. Dafür wurde Arthur J. Schlesinger entlassen. Der unangreifbare Kissinger durfte zwar bleiben, bekam jedoch mit Rumsfeld nun Konkurrenz auf dem außenpolitischen Parkett⁹⁰³. Für die graue Eminenz der Weltpolitik in den 70er Jahren war es wichtig, die für ihn außenpolitisch zentralen Beziehungen der USA auf eine „solide Basis“ zu stellen. Im State Department Kissingers tauchte der Begriff (engl. „solid basis“) vor allem im Zusammenhang mit den nuklearen Abrüstungsverhandlungen (SALT) auf. Der Kern der Außenpolitik Kissingers bestand folglich darin, über die Abrüstungsverhandlungen eine Annäherung („détente“) an die Sowjetunion zu erreichen und damit die Beziehung der beiden Supermächte auf eine „solide Basis“ zu stellen⁹⁰⁴. Das stieß auf der anderen Seite auf einen fruchtbaren Boden. Brezhnev beantwortete die Avancen Nixons und Kissingers mit der Betonung der „soliden Basis“ ihrer Beziehungen⁹⁰⁵. Wenn Rumsfeld nun den Großmeister der Diplomatie bezwingen wollte, musste er beweisen, dass die Abrüstungsverhandlungen mit der Sowjetunion auf keiner „soliden Basis“ standen, sondern auf einem ganz und gar unsicherem Fundament.

Auf seinem neuen Posten galt es nun, das Pentagon gegen die Annäherungspolitik in Stellung zu bringen. Hier entwickelte, militärisch geprägte Argumente gegen die Außenpolitik Kissingers konnte er vor dem Hintergrund seines Zugriffs auf die Administration des Weißen Hauses (sein Freund Dick Cheney war der neue „Chief-of-Staff“) ins politische Zentrum einschleusen. Die Argumente musste Rumsfeld nicht neu erfinden. Bereits einige Jahre zuvor hatte ein Bündnis aus „Secretary“ Schlesinger, Senator Henry (Scoop) Jackson und „Chief of Naval Operations“ Elmo Zumwalt zum ersten politischen Schlag gegen die Détente ausgeholt. Sie betonten, dass hinter dem Rücken der nuklearen Abrüstungsverhandlungen die Sowjetunion ihr konventionelles Waffenarsenal aufgestockt hatte. Mit solchen Anschuldigungen torpedierten sie erfolgreich die „Basis“ der SALT-Gespräche Kissingers in Wladiwostok 1974⁹⁰⁶. Die Einschätzung der nuklearen Abrüstungsverhandlungen als einem

902Das neue innenpolitischen Regierungsprogramm wurde ökonomisch von Arthur Laffer entworfen und später von Reagan als „Reagonomics“ offizielles Regierungsprogramm: Rumsfeld, Donald 2011, 183 ,

903Über den Einfluss der „campaign experts“ Fords beschwerte sich Kissinger beim sowjetischen Botschafter Dobrynin in einem „Swan Song“: Dobrynin, Anatolyi, In Confidence. Moscow’s Ambassador to America’s six Cold War Presidents (1962-1986), NY 1995, 372. Die Kontroverse um SALT II im Rahmen der Détente-Politik mit Rumsfeld als Secretary of Defense: Kissinger, Henry 1999, 176. Dagegen: Rumsfeld, Donald 2011, 224ff.

904Hier nur zwei Beispiele. Bereits in der Frühphase von SALT I: Minutes of a National Security Council Meeting, vom 25.03.1970, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 32: SALT I, 1969-1972, Washington 2010, Dokument 59: „Ich [Nixon zu Kissinger] will eine solide Basis für eine Verhandlungsposition [mit der Sowjetunion]“; Conversation Between President Nixon and his Assistant for National Security Affairs (Kissinger), vom 30.03.1972, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 14: Soviet Union, October 1971-May 1972, Washington 2006, Dokument 78: „Kissinger: [...] es gibt eine solide Basis für unser Verhältnis [mit der Sowjetunion]“.

905Letter from the Soviet General Secretary Brezhnev to President Nixon, vom 13.05.1973, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 15: Soviet Union, June 1972-August 1974, Washington 2011, Dokument 117: „[...] das Verständnis zwischen uns [...] auf einer soliden Basis würde ein weiterer Meilenstein sowohl in den Beziehungen zwischen unseren Ländern als auch in der Normalisierung der Weltsituation als Ganzem sein“; Note From Soviet Leaders to President Nixon, vom 17.02.1969, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 12: Soviet Union, January 1969-October 1970, Washington 2006, Dokument 15.

906Die Wladiwostok-Gespräche galten vor dem Treffen als „Basis“ für weiter Verhandlungen mit der Sowjetunion: Memorandum From Denis Clift of the National Security Council Staff to the President’s Assistant for National Security Affairs (Scowcroft), vom 10.11.1975, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 33, SALT II, 1972-1980, Washington 2013, Dokument 110. William Hyland (Hyland, William, Mortal Rivals, NY 1987, 152) befand sich als Stellvertreter Helmut Sonnenfeldts, Kissingers engstem Vertrauten, in der unmittelbaren Nähe Kissingers: Kissinger, Henry 1999, 454. Henry Kissinger erwähnte in seinen Memoiren lediglich Schlesinger und Jackson mit Namen, deutete mit der dunklen Bemerkung

Trick der Sowjets, um von der Aufrüstung ihres konventionellen Waffenarsenals abzulenken, stammte höchstwahrscheinlich von einem Mitarbeiter Senator Jacksons: Paul Wolfowitz. An die Papiere des Jacksonianers Wolfowitz für die Abrüstungskommission (ACDA) knüpfte nun Rumsfeld an, um im Pentagon ein Strategiepapier zum überlegenen sowjetischen Waffenarsenal (engl. „Defense Perspectives“) auszuarbeiten⁹⁰⁷. Die diplomatischen Beziehungen zwischen der Sowjetunion und der USA besaßen demnach keine „solide Basis“ mehr, denn militärisch betrachtet, basierten solche Beziehungen auf dem Gleichgewicht der Kräfte. Die Sowjets hatten sich jedoch über die Förderung einer industriellen und wissenschaftlichen „Basis“ der Waffenproduktion vor allem auf den Weltmeeren eine Überlegenheit erarbeitet⁹⁰⁸. Zur Wiederherstellung des militärischen Gleichgewichts empfahl Rumsfeld „eine starke Basis bereitzustellen, um sowjetische Versuche, die Vereinigten Staaten, ihre Verbündeten oder andere wichtige Nationen für US-Interessen zu bedrohen, abzuwehren“⁹⁰⁹.

Während des von Cheney geleiteten Präsidentschaftswahlkampfes von 1976 verfestigte sich durch eine offensive Lobbyarbeit des Pentagons bei „national security officials“ in der Administration das Bild von der US-Schwäche⁹¹⁰. Die Lobbyarbeit zeigte bald Früchte, denn schließlich fügte sogar die vorsichtige und gebeutelte CIA unter Direktor George H.W. Bush an das „National Intelligence Estimate“ (NIE) 11-3/ 8-76 einen alternativen Bericht mit einer bedrohlichen Sicht zum Waffenarsenal der Sowjetunion an. Der Anhang wurde vom berüchtigten „Team B“ unter Vorsitz des Harvard-Professors für die Sowjetunion Richard Pipes erarbeitet. Die im Bericht aufgeführten Mitglieder dieses „Team B“ liest sich im Rückblick wie eine Liste „rechter Bluthunde“ (Gust Avrakotos), die in den kommenden Jahren zentrale Posten in der Administration, vor allem des Pentagons, besetzen sollten. Darunter auch Paul Wolfowitz⁹¹¹. Donald Rumsfeld verteidigte das NIE gegenüber Kissinger auf einer Sitzung des Nationalen Sicherheitsrates Anfang 1977: „Das NIE ist gut. Die einzige Frage, die ich habe, ist, wie wir es [...] zu einer Basis für Politik machen“⁹¹². Dass Rumsfeld diese „Basis“ vor allem militärisch und nicht wie Kissinger diplomatisch verstand, wissen wir bereits aus seinen oben zitierten Empfehlungen. Doch Rumsfeld hatte zu Beginn des Jahres 1977 sein Ziel bereits erreicht. Kissinger war es nicht vergönnt, seine Opponenten, das Pentagon und „Don“ (Donald

kung wohl Zumwalts Rolle als militärischem Berater in Wladiwostok an: Kissinger, Henry 1999, 443. Der „Verrat“ Zumwalts: Isaacson, W., Kissinger. A Biography, NY 2005, 988 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/224284607/Kissinger-A-Biography>]. Schlesinger schieg sich in seinen „Journals“ über die Beziehung zu Scoop Jackson (bis auf wenige Bemerkungen) aus: Schlesinger, Arthur M. Jr., Journals 1952-2000, NY 2007, 416.

907Hoff, J., A Faustian Foreign Policy from Woodrow Wilson to George W. Bush. Dreams of Perfectibility, Cambridge 2007, 125. Rumsfeld erwähnte in seinen Memoiren Zumwalt nur ein einziges Mal in einem recht bedeutungslosen Zusammenhang: Rumsfeld, Donald 2011, 248. Die Art der Beziehung zwischen beiden in den 70er Jahren lässt sich daraus kaum entnehmen. Auch die Beziehung zu Wolfowitz in den 70er Jahren wird nicht deutlich.

908Rumsfeld, Donald, U.S. Defense Perspectives. Fiscal Year 1977, Washington 1976, 8, 24, auf: <http://library.rumsfeld.com>.

909Memorandum From Secretary of Defense Rumsfeld to President Ford. National Security Council Defense Review Panel, vom 30.11.1976, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 35: National Security Policy, 1973-1976, Washington 2014, 113 (S. 482).

910Donald Rumsfeld (2011, 224) erarbeitete das Booklet „Defense Perspectives“ zusammen mit Andy Marshall (Defense Department’s Director of Net Assessment: „think tank“ des DOD). Über die Zielgruppe der Lobbyarbeit blieb Donald Rumsfeld in seinen Memoiren (2011, 225f.) relativ unbestimmt. Eine der Empfänger des „booklets“ („national security officials“) könnte William Casey gewesen sein, der eine wichtige Rolle bei der Etablierung des berüchtigten Teams B’s („rechte Bluthunde“) spielte: Weiner, T., CIA. Die ganze Geschichte, Frankfurt a.M. 2008, 466, 468 (hier: John Huizinga).

911Die Original-Dokumente, in: CIA (Hg.), Intentions and Capabilities. Estimates on Soviet Strategic Forces, 1950-1983, Washington 1996, 339-390, auf: <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/Est%20on%20Soviet%20Strategic.pdf>.

912Minutes of National Security Council Meeting, vom 13.01.1977, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2014, Bd. 35, Dokument 172.

Rumsfeld), „niederzuschlagen“, vielmehr war es umgekehrt⁹¹³. Nach eingehender Lobbyarbeit von Mitarbeitern aus dem Pentagon piff Ford Kissinger in seiner Verhandlungsposition gegenüber der Sowjetunion zurück. Moskau fühlte sich verraten, die SALT-Verhandlungen waren auf Eis gelegt. Botschafter Raymond Garthoff sah in diesen Entwicklungen den Hauptgrund dafür, warum das Jahr 1976 ein „Wendepunkt für die amerikanisch-sowjetischen Beziehungen“ wurde⁹¹⁴.

3) „*From the Shadows*“: Kalte Krieger im Schatten Carters (1977-78)

Die sich in der Ford-Regierung abzeichnende Konfrontationsbereitschaft mit der Sowjetunion sollte sich unter Präsident Carter weiter verschärfen⁹¹⁵. Robert M. Gates, CIA-Offizier, Mitglied in Carters nationalem Sicherheitsteam (engl. „National Security Council“) und später Verteidigungsminister unter Bush Jr. und Obama, verriet in seinen Memoiren auch, worin genau das Konfrontationsmittel Carters mit der Sowjetunion bestand: nicht im Militär, wie es sich unter Rumsfeld anzudeuten schien, sondern in seiner Menschenrechtspolitik⁹¹⁶. Mit Hilfe dieser Politik war es möglich, die Sowjetunion und ihre Verbündeten vor allem öffentlich unter Druck zu setzen. Diese Behauptung Gates' überrascht zunächst, da das neokonservative Netzwerk in den Medien ein Bild der Schwäche von Carters Regierung gerade wegen seiner Menschenrechtspolitik zeichnete⁹¹⁷. Man würde folglich nicht vermuten, in der Administration dieser Regierung die Kalten Krieger und (späteren) Kritiker Carters selbst anzutreffen. Wie kam diese Kontinuität zustande? Sowohl innenpolitisch als auch außenpolitisch gab es eine inhaltliche Nähe Carters zu den sogenannten Neokonservativen⁹¹⁸. Wir möchten im Folgenden nun über die Verwendung des Begriffs der „soliden Basis“ die zentralen Gelenkstellen in der Carter-Administration benennen, an denen sich die Konfrontationsbereitschaft der hinteren Reihen der politischen Führungsriege in Washington ausbildete.

Erstens, die straffe Hierarchisierung der Administration im außenpolitischen Bereich aus der Ford-Administration setzte Carter über die starke Stellung seines Nationalen Sicherheitsberaters (engl. „National Security Adviser“) und zugleich „großen Lehrers“ Zbigniew Brzezinski fort⁹¹⁹. Damit war sicher gestellt, dass die außenpolitischen

913Telcon President Ford/ The Secretary [of State Kissinger], vom 10.12.1975, in: Burr, W. (Hg.), Kissinger to Ford: „Smash“ Rumsfeld. Newly Declassified Telecons Show Conflict during Ford Years over Arms Control, Détente, Leaks, Angola. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 454, Washington 2014, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB454/>.

914Garthoff, R.L., Détente and Confrontation. American-Soviet Relations from Nixon to Reagan, Washington 1994, 594-604; Hanhimaki, J., Flawed Architect. Henry Kissinger and American Foreign Policy, Oxford 2004, 426f.

915Die Kontinuitäten in der Administration im Allgemeinen: Gates, Robert M., *From the Shadows. The Ultimate Insider's Story of Five Presidents and How They Won the Cold War*, NY 1996, 205 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/224261852/From-the-Shadows-The-Ultimate-Insider-s-Story-of-Five-Presidents-an>]. Die Kontinuität der Einschätzung einer militärischen Stärke der Sowjetunion unter Carter im Besonderen: Gates, Robert M. 1996, 158. Der damalige CIA-Direktor George Bush beschrieb die einstündige Sitzung mit Carter am 19.11.1976 allerdings als „strange“: Bush, George W.H., *All The Best. My Life in Letters and other Writings*, NY u.a. 2013, 394 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/224288487/All-the-Best-George-Bush-My-Life-in-Letters-and-Other-Writings>].

916Gates, Robert M. 1996, 127ff.

917Siehe: Anmerkung 921.

918Innenpolitisch verband Carter mit den Neokonservativen die gemeinsame Herkunft aus einem linken Milieu um Senator Henry Jackson: Keller, P., *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik. Ideen, Krieg und Strategie von Ronald Reagan bis George W. Bush*, Paderborn u.a. 2008, 44, 71-75. Die Bedeutung des Theologen Reinhold Niebuhrs für Carters „morality in foreign policy“: Balmer, R., *Redeemer. The Life of Jimmy Carter*, NY 2014, 69; Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, NY 1944, 166, 181: „The children of light must be armed with the wisdom of the children of darkness“. Das Konzept der „morality in foreign policy“ bereits im Wahlkampf Fords unter Cheney: Cheney, Dick 2011, 166.

919Jordan, Hamilton, *Crisis. The Last Year of the Carter Presidency*, NY 1982, 46.

Entscheidungen im Weißen Haus und nicht wie zu Zeiten Kissingers im Außenministerium („Department of State“, kurz: DOS) getroffen wurden⁹²⁰. Gegen den „Secretary of State“ Cyrus Vance und das State Department sprachen folglich administrative und machtpolitische Befürchtungen, die aus der Ford-Administration stammten. Nämlich die Angst vor einer unabhängigen Stellung des State Departments (Kissinger) als machtpolitischer Basis gegenüber dem Weißen Haus. Eine Entwicklung, die vor allem das neokonservative Netzwerk kritisierte⁹²¹. Das bedeutete auch trotz möglicher Sympathien Carters zur Détente als einer „soliden Basis“ für die Beziehungen zur Sowjetunion einen machtpolitischen Vorbehalt gegenüber dieser vom State Department vertretenen Politik⁹²². Dessen war sich Cyrus Vance wohl bewusst, weshalb er nicht mehr wie sein Vorgänger die Begrifflichkeit der „soliden Basis“ hauptsächlich für die Beziehungen zur Sowjetunion reservierte, sondern ganz im Sinne Carters als Bezeichnung für dessen offensive Menschenrechts- und Entwicklungspolitik gegen die Sowjetunion verwendete⁹²³.

Brzezinski hatte jedoch einen großen Stab unter sich. Versuchen wir deshalb, den Personen-Kreis für die Ausarbeitung einer konfrontativen Ausrichtung gegen die Sowjetunion im Nationalen Sicherheitsrat einzugrenzen. Betrachten wir zunächst, woher Brzezinski das Personal für seinen Stab rekrutierte. Sein Personal stammte aus drei Netzwerken. Das erste Netzwerk war dasjenige des berühmt-berüchtigten Anti-Kommunisten der demokratischen Partei, Senator Henry Jackson⁹²⁴. Auch wenn sich Brzezinski von den Neokonservativen in der Tradition Jacksons allein gelassen sah, waren sie doch zumeist Kritiker Carters und Überläufer ins republikanische Lager, erstaunt es vor dem Hintergrund dieser gemeinsamen politischen Herkunft nicht, wenn in Sitzungen des Nationalen Sicherheitsrates (eng. „National Security Councils“) im Weißen Haus unter Brzezinski Vertreter dieses neokonservativen Netzwerkes wie Elmo Zumwalt und Paul Wolfowitz auftauchten oder wie der berühmte Professor Samuel P. Huntington sogar im Team Brzezinskis beschäftigt waren⁹²⁵.

Während das Jackson-Netzwerk sicher nicht ganz unwichtig war, sollte jedoch das zweite Netzwerk entscheidend für die Ausbildung einer Konfrontationsstrategie werden. Es stammte

920Brzezinskis politische Bedeutung zur Bündelung außenpolitischer Entscheidungen im Weißen Haus: Carter, Jimmy, *Keeping Faith. Memoirs of a President*, NY 1982, 51f.; Brzezinski, Zbigniew, *Power and Principle. Memoirs of the National Security Adviser 1977-1981*, NY 1983, 61f.; Glad, B., *An Outsider in The White House. Jimmy Carter, His Advisors, and the Making of American Foreign Policy*, NY 2009, 180.

921Kirkpatrick, Jeane, *Dictatorships and Double Standards*, Commentary, 1979, 34-45, hier: 40, auf: <https://www.commentarymagazine.com/articles/dictatorships-double-standards/>; Podohertz, Norman, *Present Danger. Do We Have the Will to Reverse the Decline of American Power?*, NY 1980, 31ff.

922Die Bezeichnung der US-Beziehungen zur Sowjetunion als einer „soliden Basis“ verkläusliert: Address by Secretary of State Vance, vom 01.05.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 1: *Foundations of Foreign Policy*, Washington 2014, Dokument 118. Ähnlich vorsichtig: Vance, Cyrus, *Hard Choices. Four Critical Years in Managing America's Foreign Policy*, NY 1983, 104, 465. Carters inhaltliche Nähe zu Vance und der Détente-Politik: Carter, Jimmy, *White House Diary*, NY 2010, 425 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/182577681/White-House-Diary>]. Vance Selbstverpflichtung gegenüber den Traditionen des State Departments: Vance, Cyrus 1983, 40.

923Memorandum Prepared by Cyrus Vance, vom 24.10.1976, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 2: *Human Rights and Humanitarian Affairs*, Washington 2013, Dokument 207. Ein Beispiel für das offensive Verständnis des Begriffs der „soliden Basis“ als Bezeichnung für die Verhandlungen mit der DDR über deren Menschenrechte: Memorandum From the Assistant Secretary of State for Human Rights and Humanitarian Affairs (Derian) to the Assistant Secretary of State for European Affairs (Vest), vom 09.07.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 20: *Eastern Europe*, Washington 2015, Dokument 131.

924Brzezinskis Name findet sich beispielsweise auf dem Manifest der neokonservativen Gruppe „Come Home, Democrats“ von 1972: Vaisse, J., *Neoconservatism. The Biography of a Movement*, London 2010, 96f. Die Übereinstimmung der Ideen zwischen den Neokonservativen und Brzezinski besonders deutlich in der Warnung vor dem revolutionären Charakter des Totalitarismus: Vgl. Brzezinski, Zbigniew, *Ideology and Power in Soviet Politics*, NY 1976, 7; Kirkpatrick Jeane 1979, 44.

925Kaufman, R.G., *Henry M. Jackson. A Life in Politics*, Washington 2000, 351; Vaisse 2010, 171; *The NSC Staff and Organization, 1977-81*, auf: <http://jimmycarterlibrary.gov/documents/nsc.phtml>.

aus der Harvard-Universität, an der Brzezinski in den 50er Jahren promoviert hatte. Dieses Netzwerk beteiligte Brzezinski in ganz besonderem Maße an der Gestaltung seiner Außenpolitik. Eine „Human Rights Foundation“ sollte die entsprechenden Gelder bereit stellen, um Gelehrte und Experten aus dem Harvard-Netzwerk eine offensive Menschenrechtspolitik gegen die Sowjetunion entwickeln zu lassen. Ganz im Gegensatz zu Vance sah Brzezinski hier noch einen intellektuellen Entwicklungsbedarf, denn der Menschenrechtspolitik fehlte aus seiner Sicht noch „die notwendige solide intellektuelle Basis“⁹²⁶. Unter den Arbeitsgruppen des Nationalen Sicherheitsrats, die mit Harvard-Leuten besetzt wurden, sollte eine besonders herausstechen. Sie kümmerte sich um nationale Minderheiten unter der sowjetischen Herrschaft. Der Leiter dieser Arbeitsgruppe war Paul Henze.

Bevor wir uns nun dieser Arbeitsgruppe widmen, betrachten wir in Anbetracht der Herkunft Henzes das dritte Netzwerk, aus dem Brzezinski seine Leute rekrutierte. Es handelte sich um CIA-Agenten, die für die Propaganda-Abteilung der „Agency“ in Europa, „Radio-Free-Liberty“, arbeiteten. Viele nahmen das Angebot Brzezinskis sicherlich dankend an und wechselten ins Weiße Haus, denn die „Agency“ war nach den Skandalen der 70er Jahre offensichtlich nicht mehr dazu in der Lage, ihr Personal vor dem Zugriff innenpolitischer Gegner zu schützen. Über die Besetzung des obersten CIA-Postens mit einem Admiral aus dem Pentagon und zugleich persönlichen Freund Jimmy Carters, Admiral Stansfield Turner, leitete der Präsident die Rehabilitierung des gebeutelten Geheimdienstes ein. Turner stärkte gegen die diskreditierte und berüchtigte Abteilung für (auch illegale und geheime) Operationen die Analyse-Abteilung der Agency⁹²⁷. Für die Aufgabe der Analyse brachte Stansfield Turner mit einigem Misstrauen gegenüber den CIA-Führungsoffizieren eine Reihe von Ideen, Papieren, Strategien und Offiziere aus dem Pentagon, und spezieller aus der Navy mit⁹²⁸. In der Navy hatte er schon seit Beginn der 70er Jahre zusammen mit dem bereits erwähnten Admiral Elmo Zumwalt (Team-B-Mitarbeiter und Détente-Gegner) den Umbau vollzogen⁹²⁹. Bereits 1972 ermahnte Turner vor neuen Rekruten die bisher mangelhafte intellektuelle Ausbildung in der Navy, die sich allein auf militärische Strategien und Taktiken beschränkte⁹³⁰. Nun sollte mit Hilfe von gelehrten Zivilisten eine umfassende „Basis“ für ein politisches Verständnis der Weltlage und vor allem der Sowjetunion nicht nur in der Navy, sondern auch in der CIA geschaffen werden. Mit Brzezinski teilte er folglich die Meinung, es fehlte an einer intellektuellen Durchdringung der politischen Situation gegenüber der Sowjetunion: Die Stärkung der Analyse sollte in Zukunft die „Disharmonie zwischen unserer Außenpolitik und unseren geheimdienstlichen Bemühungen [verhindern]. Sie hilft uns ein solides Fundament [solid foundation] für die Zukunft unserer Geheimdienst-Operationen zu legen“⁹³¹. Für Brzezinski wie für Turner galt der Begriff der „soliden Basis“ folglich zunächst als eine

926Memorandum From the President's Assitant for National Security Affairs (Brzezinski) to President Carter, o.D., in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2013, Bd. 2, Dokument 114.

927Die Veränderungen Turners in der „Agency“: Gates, Robert M. 1996, 196-207. Bereits in den 70er Jahren auf dem Höhepunkt des „Church Committees“ machte Dick Cheney gegen die Diskreditierung der „Agency“ mobil. Sein Argument lautete, die Kommission schwächte die exekutive Macht des Präsidenten: Schwarz, F.A.O., The Church Committee, Then and Now, in: Miller, R.A. (Hg.), US National Security, Intelligence and Democracy. From the Church Committee to the War on Terror, London/ NY 2008, 22-36, hier: 25.

928Turner, Stansfield, Secrecy and Democracy. The CIA in Transition, Boston 1985, 24ff.

929In Zumwalts Arbeitsgruppe „Project 60“ hatte Turner 1974 einige strategische Veränderungen hin zu mehr Konfrontationsbereitschaft der Flotte angemahnt, die sogenannte „Z Innovation“ oder „Admiral Turner Revolution“. Stansfield Turner und Elmo Zumwalt auf der Seite des U.S. Naval Institute: <http://www.usni.org/heritage/turner-stansfield>; <http://blog.usni.org/2013/02/06/z-innovation-zumwalt>; <http://www.usni.org/magazines/proceedings/2014-07/time-next-revolution>.

930Turner, Vice Admiral Stansfield, Challenge. A New Approach to Professional Education, in: Naval War College Review 25/ 2/ 240, 1972, 1-9.

931Stansfield Turner in einem Memorandum an die CIA-Mitarbeiter, zitiert nach: Johnson, L.K., A Season of Inquiry. The Senate Intelligence Investigations, Kentucky 1985, 267.

Bezeichnung für die Erforschung der sowjetischen Schwächen im Rahmen einer konfrontativen Instrumentalisierung der Menschenrechte. Unsere Begrifflichkeit wanderte folglich von der Bezeichnung der Annäherungspolitik zur Sowjetunion unter der Ägide Kissingers hin zur Konfrontationspolitik (unter dem Stichwort „Menschenrechte“) gegen die Sowjetunion in der Regierung Carter.

Die CIA-Analyse-Abteilung unter Turner gehörte nun selbst nicht zur zentralen Gelenkstelle des Nationalen Sicherheitsrates unter Brzezinski, wo die Konfrontationspolitik um den Begriff der „soliden Basis“ gegen die Sowjetunion entwickelt wurde. Auch wenn die Analyse-Abteilung unter Turner die tiefsten und ausgefeiltesten Papiere produzierte, entscheidend war, ob die Administration des Weißen Hauses die Papiere aus der CIA weiterleitete. Verantwortlich für den Informationsfluss von der Agency bis in die Spitze des Weißen Hauses war weniger das persönliche Freundschaftsverhältnis zwischen Carter und Turner. Als Nationaler Sicherheitsberater im Weißen Haus kontrollierte Brzezinski den Papier-Fluss für außenpolitische Themen ins Oval Office. Einer Durchlässigkeit der Papiere von der CIA zu Carter stand deshalb prinzipiell die Rivalität zwischen Turner und Brzezinski entgegen. Allerdings übergab der Sicherheitsberater einen großen Teil dieser Selektionsaufgabe einem seiner Mitarbeiter. Für den Informationsfluss trotz Rivalitäten der Leiter von CIA (Turner), NSC (Brzezinskis) und auch DOD (Brown) sorgte Robert M. Gates⁹³². Da Gates ein Offizier war, zudem recht früh in seiner Karriere von der CIA rekrutiert wurde und schon in der Ford-Regierung Mitglied des NSC-Beraterstabs war (von 1974 bis 1979), stellte er über seine Beziehungen sowie auch persönlich eine glaubwürdige und kontinuierliche Verbindung zwischen diesen Institutionen her. An dieser nicht nur zentralen, sondern auch äußerst sensiblen Gelenkstelle hatte ihn Brzezinski platziert. Ein Papier konnte im Falle der Konsultation und Beteiligung Gates', der an der zentralen Gelenkstelle des administrativen Kreislaufs zwischen NSC, Pentagon und CIA saß, die Hürden zwischen den Behörden leicht überwinden⁹³³.

Ein solches Papier war das „National Intelligence Estimate 11-4-78“ vom Sommer 1978⁹³⁴. Die Einschätzung einer „gesteigerten militärischen Stärke“ der Sowjetunion wurde nun nicht mehr in den Anhang verbannt (wie noch beim „Team B“), sondern bildete die alarmierende Kernaussage des Papiers⁹³⁵. Die sowjetische Führung verfolgte demgemäß einen konfrontativen Kurs auf der „Basis“ einer neuen, bedrohlichen Lage-Einschätzung des „internationalen Systems“, über der sie ihren „fundamentalen Glauben“ an die Revolution bedroht sah. Um das Risiko des Einsatzes nuklearer Waffen zu minimieren, beschränkte sich die sowjetische Konfrontationsbereitschaft auf die Unterstützung von „Befreiungsbewegungen“ und kubanischen „proxies“ in „fernen Gebieten“ (engl. „distant areas“) der Dritten Welt. Gates öffnete die administrativen Kanäle für das alarmierende Papier

932Das ambivalente Verhältnis zwischen Turner und Brzezinski: Turner, Stansfield, *Burn Before Reading. Presidents, CIA Directors, and Secret Intelligence*, NY 2005, 180f; Gates, Robert M. 1996, 205. Das Verhältnis von Turner zu Brown: Bohn, Michael K., *Nerve Center. Inside the White House Situation Room*, Washington 2003, 112; Treverton, Gregory F., *Reshaping National Intelligence in an Age of Information*, Cambridge 2003, 238.

933Aufgrund der Schwäche der „Agency“ sowie der Stärke des „National-Security-Advisers“ in diesem Verhältnis war allerdings klar, in welche Richtung die Informationsflut floss. Brzezinski kam sogar an die Papiere des State Departments sowie der CIA aus den Botschaften in aller Welt, die er angeblich fleißig und manchmal laut einem Kritiker (Turner) etwas unkritisch las: Woodward, B., *Veil. The Secret Wars of the CIA 1981-1987*, NY 2005, 28. Die Zusammenarbeit von Pentagon, CIA und Weißem Haus über Gates: Gates, Robert M. 1996, 205.

934National Intelligence Estimate 11-4-78 („Soviet Goals and Expectations in the Global Power Arena“), in: CIA (Hg.) 1996, 397-406.

935Gates, Robert M. 1996, 63-73, 105ff. Der damalige CIA-Direktor George H.W. Bush stellte dem NIE sowie der Alternativ-Version vom „Team B“ eine Einleitung voran, in der er vor einer unkritischen Lektüre der Ergebnisse des „Team B's“ und vor schnellen Schlüssen warnte: CIA (Hg.) 1996, 339f. Wenn diese Bedenken das Pentagon geäußert hätte, wäre man im Weißen Haus und vor allem Carter vermutlich nicht ganz so aufgeschreckt worden, denn hier kannte man ja inzwischen die Schwarzmalerei des Pentagons: Herspring, R., *The Pentagon and the Presidency. Civil-military Relations from FDR to George W. Bush*, Kansas 2005, 237.

über die bedrohliche militärische Stärke der Sowjetunion. Die Reaktionen in Washington beschrieb Gates in seinen Memoiren: „Dies ist einer der wenigen Fälle, an die ich mich erinnern kann, in dem ein National Intelligence Estimate eine solche starke Reaktion beim Präsidenten und den leitenden Politikern hervorrief“⁹³⁶.

Aus dem Papier ergaben sich drei zentrale Veränderungen in der außenpolitischen Ausrichtung der USA. Erstens, es bedeutete den „Tod der Détente“. Die im NIE herausgearbeitete Konfrontationsstrategie der Sowjetunion in der Dritten Welt war Wasser auf den Mühlen der Détente-Kritiker wie dem Vorsitzenden des „Team B“ Professor Richard Pipes. Wenn die USA es folglich genauso machte wie die Sowjetunion, könnte man eine Konfrontation eingehen, ohne die nukleare Katastrophe zu befürchten. Damit war das zentrale Argument der Annäherungspolitik ausgehebelt⁹³⁷. Stellte sich nur noch die Frage, wo genau in der Dritten Welt eine Konfrontation gegenüber der Sowjetunion im Sinne der USA angebracht war. Damit wären wir bei der zweiten zentralen außenpolitischen Veränderung durch das Papier angelangt. Das NIE deutete eine Antwort auf die Frage nach dem Konfrontationsort an (engl. „distant areas“). Aus dieser Antwort ließ sich nochmals deutlich die Handschrift nicht nur Turners, sondern auch Gates' erkennen⁹³⁸. Der Schlüssel stellte China dar. Beide, Turner und Gates, hatten bereits zu Beginn der 70er Jahre die Rolle Chinas in einer möglichen Konfrontationsstrategie betont. Der „Kommunismus war eine große, ausgedehnte, solide, glückliche, brüderliche Masse“ nur in den 40er und 50er Jahren⁹³⁹. Der vor allem auch ideologisch ausgetragene Konflikt zwischen China und der Sowjetunion um den „asiatischen Weg in den Kommunismus“ („asiatischer Modus der Produktion“) und dem damit zusammenhängenden Zweifel an einer „sozialen und ökonomischen Basis“ für die Einführung des Sozialismus in China seit den 60er Jahren bewies jedoch, dass die „solide Sowjetunion“ inzwischen auf einem ideologischen Gebiet nicht mehr so „solide“, sondern weich und angreifbar war⁹⁴⁰. Die hohe Bedeutung Chinas in der Einschätzung Turners und Gates' wies trotz aller Unterschiede zur Détente eine deutliche Kontinuität zu Kissingers Außenpolitik auf, allerdings mit einer deutlicher konfrontativen Note auf ideologischem Gebiet. Vor diesem Hintergrund erstaunt auch nicht, dass die Beziehungen zu China im State Department bereits unter Kissinger mit dem Begriff der „soliden Basis“ betitelt wurden⁹⁴¹.

936Gates, Robert M. 1996, 107.

937Hough, J., *The Struggle for the Third World. Soviet Debates and American Options*, Washington 1986, 280ff.

In seinen Memoiren beschwerte sich Pipes über das nukleare Totschlag-Argument der Détente-Politiker, dass keinerlei „harter“ Widerstand gegen das totalitäre Sowjet-Regime aufgrund der Gefahr einer totalen Vernichtung möglich war: Pipes, Richard, *Vixi. Memoires of a Non-Belonger*, New Haven 2003, 125.

938Seine Mitarbeit am NIE 11-4-78 erwähnte Gates in seinen Memoiren nicht: Gates, Robert M. 1996, 105ff. Die Mitarbeit Gates am NIE: Fischer, B.B., „We May Not Always Be Right, but We're Never Wrong“. *US Intelligence Assessments of the Soviet Union, 1972-91*, in: Maddrell, P. (Hg.), *The Image of the Enemy. Intelligence Analysis of Adversaries Since 1945*, Washington 2015, 93-128, hier: 106. Turners persönliche Interventionen in die Abfassung der NIEs: Garthoff, R.L., *Estimating Soviet Military Intentions and Capabilities*, Haines, G.K./ Leggett, R.E. (Hg.), *Watching the Bear. Essays on CIA's Analysis of the Soviet Union*, Washington 2003, 135-186, hier: 169f. Turners Handschrift wurde besonders in der Betonung der Flottenunterlegenheit der USA gegenüber der Sowjetunion deutlich: *National Intelligence Estimate 11-4-78, Soviet Goals and Expectations in the Global Power Arena*, in: CIA (Hg.) 1996, 397-405, hier: 398, 400.

939Ein politischer Analyst in einem Artikel für das Magazin der Marine-Hochschule Turners: Harsch, Joseph C., *Contemporary Foreign Policy in Historical Perspective*, in: *Naval War College Review* 25/ 2/ 240, 1972, 10-18, hier: 14.

940Der ideologische Spannungspunkt zwischen China und der Sowjetunion bildete die Diskussion um den „asiatischen Modus der Produktion“. Diese Diskussion instrumentalisierte die sowjetische Führung in Gates' Einschätzung gegen China: Gates, Robert M., *Soviet Sinology An Untapped Source for Kremlin Views and Disputes Relating to Contemporary Events in China*, Washington 1974, 67, 194.

941Memorandum of Conversation, vom 22.09.1972, in: Patterson, D.S. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1969-1976*, Bd. 41: *Western Europe; Nato, 1969-1972*, Washington 2012, Dokument 161; Memorandum From Secretary of State Kissinger to President Ford, vom 24.10. 1975, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1973-1976*, Bd. 18: *China, 1973-1976*, Washington 2008, Dokument 127. Dazu: Tyler, P., *A Great Wall. Six Presidents and China. An Investigative History*, NY 2000, 99, 183.

Drittens, aus diesem Vorschlag ging eine Arbeitsgruppe unter Paul Henze hervor, für die China oder besser Zentralasien in einer ideologischen Konfrontationsstrategie mit der Sowjetunion eine zentrale Rolle spielen sollte. Damit sind wir wieder bei unserer zentralen Gelenkstelle für die Entwicklung einer Konfrontationsstrategie gegen die Sowjetunion, der Arbeitsgruppe Paul Henzes, angelangt. Es wird nun Zeit, diese Arbeitsgruppe genauer in den Blick zu nehmen.

4) „*Putting some tone into the soft underbelly of Asia*“: Paul Henzes Ğihād gegen die Sowjetunion (1978-1979)

Weder die iranische Revolution Mitte 1979, noch der Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan Ende 1979 waren die Ursache für Carter und zentrale politische Entscheidungsträger in Washington, sich in Afghanistan zu engagieren, denn die Entscheidung stand bereits vor den beiden genannten Ereignissen schon im März 1979 fest. Die Pläne hierfür waren sogar noch älter. Bereits im Sommer 1978 noch vor dem Erscheinen des berühmten „National Intelligence Estimate 11-4-78“ lagen sie auf dem Tisch Carters oder zumindest auf dem Tisch seines Nationalen Sicherheitsberaters. Mit deutlichen Worten schlug der bereits genannte Mitarbeiter Brzezinskis, Paul Henze, in einem Memo vom 11.05.1978 vor: „Das Motto, eine Spannung [oder: einen Ton] in den weichen Unterleib Asiens zu bringen [putting some tone into the soft underbelly of Asia], könnte praktischer sein, als wir denken“⁹⁴². Der Vorschlag enthielt eine interessante Begrifflichkeit: „soft underbelly“. Winston Churchill verwendete das Bild vom „weichen Unterleib“ (engl. „soft underbelly“) eines Krokodils, um Stalin von einem Angriff der Alliierten im Zweiten Weltkrieg auf den Balkan und Italien, dem „soft underbelly“ des Hitler-Reiches, zu überzeugen⁹⁴³. Im Gegensatz zur direkten Konfrontation der Wehrmacht in der Normandie (engl. „Operation Overload“) war in der südlichen, weichen Flanke ein Sieg mit weniger hohen Verlusten und Kosten zu erwarten. Der „germanische Block“ war in diesem Bild gesprochen nicht so „solide“ gebaut, wie man zunächst vermutete, denn er hatte eine verletzliche, weiche Flanke⁹⁴⁴. Die Italiener und vor allem die Serben warteten wie im Ersten Weltkrieg nur darauf, sich mit Hilfe der Alliierten gegen Deutschland zu wehren. Nun sollte klar sein, worauf eine Übertragung des Begriffs auf die Sowjetunion in den 70er Jahren abzielte. Nachdem das Bild eines bedrohlichen „soliden sozialistischen Lagers“ an die Wand gemalt wurde, drohte Gefahr, dass die Angst vor harten Reaktionen die Handlungsbereitschaft der politischen Entscheidungsträger lähmte⁹⁴⁵. Das Bild vom „soft underbelly“ vertrieb eine solche lähmende Angst, denn harte militärische Reaktionen waren ja in einer weichen und schwachen Flanke nicht zu befürchten. Für uns ist dieser Begriff

942Memorandum from Paul B. Henze to Zbigniew Brzezinski, vom 11.05.1978, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 3.

943Reynolds, D., In *Command of History. Churchill Fighting and Writing the Second World War*, NY 2005, 463; Resis, A., *The Churchill-Stalin Secret 'Percentages' Agreement of the Balkans*, *American Historical Review* 83/ 2, April 1978, 368-387. Den Begriff „soft underbelly“ verwendete Churchill gemäß seiner Sekretärin im Allgemeinen sehr gerne: Nel, Elizabeth, *Winston Churchill by his Personal Secretary. Recollections of The Great Man by A Woman Who Worked for Him*, Lincoln 2007, 26. Die Herkunft des Bildes stammte von Churchills Erfahrung als Erstem Lord der Admiralität und Munitionsminister im Ersten Weltkrieg mit der Schlacht bei Gallipoli: Paterson, M., *Winston Churchill. Personal Accounts of the Great Leader at War*, Cincinnati 2005, 205.

944Winston Churchill in einem Artikel vom 31.03.1931: „solid German block“. Zitiert nach: Gilbert, M., *Winston Churchill. The Wilderness Years: A Lone Voice Against Hitler in the Prelude to War*, London 2012, 37.

945Die Formulierung „solid socialist camp“ beim CIA-Experten Richard A. Wich: Wich, Richard A., *Sino-Soviet Crisis Politics. A Study of Political Change and Communication*, London 1980, 49. Die Karriere Wichs bei der CIA: *The Washinton Post*, vom 23.09.2013. Wich gehörte auch zur „Harvard-Connection“. Die „Solidität“ der Sowjetunion über den Kommunismus auch gemäß einer sowjetischen Selbsteinschätzung noch im Jahr 1975: UdSSR/ TsK KPPS [Zentral-Komitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion] (Hg.), *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, Westport 1975, 33, 162, 303f. Die entsprechenden Seitenangaben stimmen noch mit der Vorlage Stalins überein: Stalin, Joseph, *Works*, Bd. 18: *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, Rom 1976.

von besonderem Interesse, da er in auffälliger Weise dem Begriff der „soliden Basis“ entgegenstand. Der weiche Bauch eines Krokodils bildete wie die Basis den unteren Teil eines Körpers. In unserem berühmten Bild vom Gebäude, errichtet auf hartem Stein, lässt sich mit dem Begriff „soft underbelly“ dagegen ein Gebäude verbinden, das auf Sand gebaut war. Das Herrschaftsgebäude der Sowjetunion stand in Zentralasien demgemäß nicht auf „soliden“, sondern auf „tönernen“ und sandigen Füßen. Woher stammte nun diese Einschätzung Afghanistans als dem „soft underbelly“ der Sowjetunion?

Da der Verfasser des zitierten Memos, Paul Henze, zu den Mitarbeitern Brzezinskis gehörte, richten wir unseren Blick auf die Stellung Henzes im Nationalen Sicherheitsrat. Bereits lange vor dem entscheidenden „National Intelligence Estimate“, genauer gesagt schon seit dem Beginn der Regierung Carter, arbeitete Brzezinskis an einer Konfrontationsstrategie mit der Sowjetunion. Schon die ersten wöchentlichen Memoranden an Carter im Frühjahr 1977 enthielten Vorschläge für verdeckte Aktionen⁹⁴⁶. Sein zentrales Anliegen im Jahr 1977 war jedoch weniger Zentralasien als vielmehr das Horn von Afrika. Für den Nationalen Sicherheitsberater hatte der Ogaden-Krieg in seinen Plänen, der Sowjetunion entgegenzutreten, eine hohe Priorität, weshalb auch sein Experte für diese Konfliktregion eine gewisse Bedeutung für ihn besessen haben musste: Paul Henze⁹⁴⁷. Wie gelangte Henze in diese wichtige Position unter Brzezinski im Weißen Haus?

Paul Henze arbeitet in den 50er Jahren für den Propaganda-Zweig der CIA „Radio Free Europe“ (oder: „Radio Liberty“) in München⁹⁴⁸. In dieser Zeit traf er zum ersten Mal auf Brzezinski, der im Sommer 1953 die osteuropäische Abteilung von „Radio Free Europe“ unter Jan Nowak-Jezioranski besuchte⁹⁴⁹. Eine gemeinsame Mission für „Radio Free Europe“ in Nord-Afrika Anfang der 60er Jahre war wohl der entscheidende Knackpunkt in der Beziehung Henzes zu Brzezinski. Möglicherweise rekrutierte Henze seinen zukünftigen „Freund“ auch für die Agency und möglicherweise brachte diese Mission beide in Kontakt mit den muslimischen Mitarbeitern der CIA in München, die wohl bereits Anfang der 50er Jahre das Konzept einer Aufwiegelung der muslimischen Minderheiten in der Sowjetunion entwickelt hatten⁹⁵⁰. Zumindest standen die beiden seit dieser gemeinsamen Mission in einem regelmäßigen schriftlichen Kontakt⁹⁵¹. Im Januar 1977 holte „Brz“ seinen „Freund“ von seinem Posten als CIA-Stationschef der Türkei ins Weiße Haus. Grund hierfür war wohl der bereits erwähnte Ogaden-Krieg⁹⁵². Henze war in den 60er Jahren in Äthiopien stationiert gewesen, was ihn als Experten für das Horn von Afrika qualifizierte. In diesem Sinne schrieb er eine Vielzahl von

946 Schon am 10. März 1977 präsentierte Brzezinski im Weißen Haus seine ersten Konfrontationspläne gegen die Sowjetunion. Darunter auch der Schmuggel von Propagandamaterial. Dieser erste Plan enthielt allerdings noch nicht den Fokus auf die muslimischen Minderheiten in Zentralasien: Gates, Robert M. 1996, 91f.

947 Brzezinski, Zbigniew, Interview, vom 13.06.1996, auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/brzezinski2.html>. Henze, Paul B., Interview, o.D., auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/henze1.html>.

948 Puddington, A., Broadcasting Freedom. The Cold War Triumph of Radio Free Europe and Radio Liberty, Lexington 2000, 28

949 Vaughan, P., Zbigniew Brzezinski and Afghanistan, in: Nelson, A.K. (Hg.), The Policy Makers. Shaping American Foreign Policy from 1947 to the Present, NY u.a. 2009, 107-130, hier: 114. Im Folgenden die Beziehung Brzezinskis zu Henze gemäß einer Rede auf der Seite von „Radio Free Europe“: Brzezinski, Zbigniew, Paul Henze. A Eulogy prepared for delivery at a Memorial Service held on 17 July 2011 in northern Virginia, auf: www.rferl.org/info/henze-brzezinski/1891.html.

950 Motadel, D., Islam and Nazi Germany's War, Cambridge/ London 2014, 320. Inwiefern diese CIA-Mitarbeiter für die Strategieüberlegungen im Jahr 1953 in Washington zusammen mit Vertretern der Muslimbruderschaft verantwortlich waren, wäre sicherlich interessant zu untersuchen. Siehe: Anmerkung 1694.

951 Gemäß dem Nachlass Henzes im Hoover-Institut existierte ein Briefkontakt mit Brzezinskis seit 1965: Henze, Paul B., Correspondance File, 1944-2009: Brzezinski, Zbigniew, 1965-2009, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.), Inventory of the Paul B. Henze Papers, Collection Number 2005C42, Hoover Institution Archives/ Stanford University 2011, Box/ Folder 2: 3-39. Der Katalog des Nachlasses von Paul D. Henze im Hoover-Institut, auf: www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/kt0n39r413/.

952 Henze, Paul B., Interview, o.D., auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/henze2.html>.

Analysen für seinen Freund und Vorgesetzten im Weißen Haus, so dass man Henze mit gutem Recht als die graue Eminenz hinter der Politik Brzezinskis am Horn von Afrika bezeichnen konnte⁹⁵³. Was schlug nun die „graue Eminenz“ seinem Vorgesetzten Brzezinkis als mögliche US-Strategie gegen den Einfluss der Sowjetunion am Horn von Afrika vor?

Bereits 1977 bezeichnete Henze die Region als „soft underbelly“ der Sowjetunion⁹⁵⁴. Dagegen stand zuerst Äthiopien und nach der Niederlage im Ogaden-Krieg Kenia als „solide“ Bündnispartner für die USA aus Henzes Sicht fest, um der „Basis einer sowjetisch-/kubanischen Expansion“ entgegenzutreten⁹⁵⁵. Wir sehen folglich, bereits ein Jahr vor dem Memorandum Henzes an Brzezinski, in dem das duale Begriffspaar „soft underbelly“/ „solide Basis“ als zentralem Bestandteil einer möglichen US-Konfrontationsstrategie gegen die Sowjetunion für die Region Zentralasiens seine Verwendung fand, setzte derselbe Mitarbeiter Brzezinskis den Begriff „soft underbelly“ für eine andere Weltregion ein. Zwischen 1977 und dem Memorandum vom Sommer 1978 fand folglich eine Übertragung des Begriffs engl. „soft underbelly“ und der dahinter steckenden Konfrontationsstrategie der Sowjetunion von Afrika auf Zentralasien statt. Damit eine solche Übertragung möglich war, mussten die beiden Regionen eine gemeinsame Grundlage besessen haben, die eine Bezeichnung als engl. „soft underbelly“ erlaubte. Es gilt folglich, erstens diese gemeinsame Grundlage aus Sicht Henzes und Brzezinskis zu erörtern und zweitens die politischen Gründe für die Übertragung von Afrika auf Zentralasien zu untersuchen.

Beginnen wir mit der zweiten Frage. Im Januar 1978 gründete der Nationale Sicherheitsrat eine Reihe von Arbeitsgruppen, die sich mit möglichen Konfrontationsstrategien gegen die Sowjetunion beschäftigten⁹⁵⁶. Das Motiv Brzezinskis für diese Gründung stellte der Ogaden-Konflikt dar. Ende 1977 waren seine Bemühungen am Horn von Afrika gegen die Sowjetunion und gegen die Détente-Politik des State Departments gescheitert. Der Schlag gegen Brzezinski führte bei ihm dazu, jede Zurückhaltung aufzugeben: „SALT liegt im Sand Ogadens begraben“⁹⁵⁷. Allerdings war eine Arbeitsgruppe, die sich speziell um Zentralasien kümmerte, im Januar 1978 noch nicht darunter, zudem war das Ogaden-Thema auch noch nicht ganz vom Tisch. Als die Sowjets allerdings im März 1978 kubanische Truppen nach Äthiopien verlegten und Brzezinskis aufgrund von Vances erfolgreichen Blockaden dabei hilflos zusehen musste, gab wohl auch Henze, wie er im bereits zitierten Memorandum an Brzezinski vom 11.05.1978 schrieb, das Thema Äthiopien und Afrika auf. Aber im selben Memorandum hatte er bereits eine Alternative zu Afrika parat: Zentralasien. Hintergrund für Henzes Vorschlag an Brzezinski stellte dessen Besuch in China dar. Wie Kissinger und Nixon sollte Brzezinski China in ein anti-sowjetisches Bündnis locken⁹⁵⁸. Das Mittel hierzu stellten Chinas Ängste über ihre

953Im Nachlass Paul Henzes: Henze, Paul B., Declassified U.S. Government Records, 1970s-1980: May 2015 release of records, 1970s-1980. Includes material related to U.S. Military and economic assistance to Ethiopia in the 1970s and a list of Ehtiopians in leadership positions, as well as materials written for the National Security Council and Zbigniew Brzezinski in 1977 and 1980, and a memo on Soviet supported clandestine radios, in: Golden, J./ Yamada, R. 2011, Box/ Folder 264: 6-7. Zudem veröffentlichte Henze ein Buch zur Geschichte Äthiopiens: Henze, Paul B., Layers of Time. A History of Ethiopia, NY 2000.

954Zitiert nach: Jackson, D.R., Jimmy Carter and the Horn of Africa. Cold War Policy in Ethiopia and Somalia, Jefferson/ North Carolina 2007, 122f.

955Memorandum From Jerry Funk of the National Security Council Staff to Paul Henze of the National Security Council Staff, vom 22.03.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 6: Soviet Union, Washington 2013, Dokument 183; Tsongas, Paul u.a., War in the Horn of Africa. A firsthand Report on the Challenges for US Policy. Report of a Factfinding Mission to Egypt, Sudan, Ethiopia, Somalia and Kenya, December 12 to 22, 1977, Washington 1978, 22; siehe: Anmerkung 975.

956Memorandum from William E. Odom to Marshall Brent, vom 23.07.1979 („NSC East-West Groups“), zitiert nach: Kalinovsky, A.M., Encouraging Resistance. Paul Henze, the Bennigsen school and the Crisis of détente, in: Kemper, M./ Kalinovsky, A.M. (Hg.), Reassessing Orientalism. Interlocking Orientologies during the Cold War, NY 2015, 210-232, hier: 230/ Fußnote 45.

957Brzezinski, Zbigniew 1983, 189.

958Die „China-Karte“ auf den sowjetischen Druck am Horn von Afrika machte Brzezinski in einer Diskussion des SCC am 22. Februar 1978 stark: „The Horn of Africa“. Minutes of the Special Coordination Committee,

muslimischen Minderheiten in Xinjiang dar. Seit dem Militärputsch in Kabul im April 1978 waren die Chinesen über mögliche Aktivitäten sowjetischer „Berater“ nervös. Durch den kaum kontrollierbaren afghanischen Wakhan-Korridor konnten sowjetische Berater nach Xinjiang gelangen, um die muslimischen Minderheiten gegen die chinesische Herrschaft aufzuwiegen⁹⁵⁹. Paul Henzes Vorschlag an Brezezinskis bestand nun darin, die Sowjetunion in Zentralasien über deren eigene muslimische Minderheiten zu binden, damit sie sich nicht mit Xinjiang beschäftigen konnten. Der Vorschlag stieß in China wohl auf offene Ohren, denn nach der Rückkehr Brzezinskis diskutierte der Nationale Sicherheitsrat im Juni vor allem mit dem State Department über Sinn und Zweck dieser Politik⁹⁶⁰. Auch wenn die sowjetischen Führer noch Anläufe unternahmen, um die „solide Basis“ der Beziehungen zur USA zu retten, wurde diese Bezeichnung spätestens nach dem „National Intelligence Estimate 11-4-78“ nun auch in den Papieren des State Departments für die Beziehungen zu China eingesetzt⁹⁶¹. Bisher konnte allerdings nur der Kenner diplomatischer Feinheiten hinter dem Austausch sprachlicher Gepflogenheiten das Ende der Détente erkennen.

Auf die Worte ließ Brzezinski allerdings recht schnell Taten folgen. Nach seinen Blockade-Erfahrungen von Seiten des State Department am Horn von Afrika war es sein Anliegen, in einer neuen Arbeitsgruppe alle relevanten Ministerien, auch das State Department und das Pentagon, zu beteiligen. Unter dem Eindruck des Schocks, der vom „National Intelligence Estimate“ ausging, fand im Juli 1978 gemäß Samuel P. Huntington das entscheidende Gespräch im Nationalen Sicherheitsrat zur Gründung einer weiteren Arbeitsgruppe statt, die sich um nationale Minderheiten in der Sowjetunion mit besonderem Augenmerk auf Zentralasien kümmern sollte. Zum Leiter der Arbeitsgruppe ernannte Brzezinski Paul Henze⁹⁶²: „Er [Brzezinski] sagte einfach [zu Henze]: Ich will, dass du zusiehst, was du kannst, um wirklich einige Aufmerksamkeit auf die nicht-russischen Nationalitäten in der Sowjetunion zu lenken“⁹⁶³. Das war ein altes Thema, das beide, Brzezinskis und Henze, schon in der Münchner-Zeit der 50er Jahre miteinander verband. Während Brzezinski über genau dieses Thema promoviert hatte, beschäftigte sich Henze für „Radio Free Europe“ mit den Sprachen Zentralasiens. Es ging ihm darum, wie deren Bewohner technisch erreicht, sprachlich angesprochen und ideologisch gegen die Sowjetunion aufgestachelt werden konnten⁹⁶⁴. Die

February 22, 1978, in: Savranskaya, S./ Byrne, M. (Hg.), *The Carter-Brezhnev Project: Global Competition and the Deterioration of U.S.-Soviet Relations, 1977-1980*, Washington 2012, auf: http://nsachrive.gwu.edu/carterbrezhnev/global_competition_ebb.html

959Chauduri, S., *Beijing-Washington-Islamabad Entente. Genesis and Development*, New Delhi 1982, 108-123; Afridi, M.K./ Youdufi, M./ Khan, M., *Pak-China-US Triangle vis-à-vis Soviet Union in Afghan War*, *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5/ 20, 2014, 2192-2198; Rudelson, J./ Jankowiak, W., *Acculturation and Resistance. Xinjiang Identities in Flux*, in: Starr, S.F. (Hg.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, London/ NY 2004, 299-319, hier: 309.

960Im Juni stellte sich das State Department noch quer: US Department of State (Hg.), *Paper on United States policy toward the Soviet Nationalities issue*, vom 06.06.1978, zitiert nach: Kalinovsky 2015, 230/ Fußnote 54.

961Memorandum of Conversation („Subject: Summary of Dr. Brzezinski's Meeting with Ambassador Han Hsu“), vom 19.06.1978, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 13: China, Washington 2013, Dokument 122: „[Dr. Brzezinski:] Das ermöglicht eine solide Basis für einen erhöhten Kontakt und sogar eine stillschweigende taktische Kooperation [mit China]“. Die Anläufe der Sowjetunion die „solide Basis“ der Beziehungen zur USA zu bewahren: Letter From Soviet General Secretary Brezhnev to President Carter, vom 12.01.1978, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2013, Bd. 6, Dokument 70; Memorandum of Conversation, vom 18.06.1979, in: Howard, A.M. (Hg.) 2013, Bd. 6, Dokument 207.

962Memorandum from Samuel P. Huntington to David Aaron, vom 19.07.1978 („East-West Planning Group Meeting on Soviet Nationalities“), zitiert nach: Kalinovsky 2015, 230/ Fußnote 47. Henze als Leiter der Arbeitsgruppe: Ganji, B., *Politics of Confrontation. The Foreign Policy of the USA and Revolutionary Iran*, London/ NY 2006, 133.

963Henze, Paul B., Interview, zitiert nach: Vaughan 2009, 120f.

964Henze, Paul, B., *Reports and Lectures: Soviet Central Asia. The Importance of Short-Wave Broadcasting in the Native Languages of Soviet Central Asia*, 1965, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/ Folder 25: 3; Henze, Paul B., *Politics and Alphabets in Inner Asia*, *Journal of The Royal Central Asian Society* 43/ 1, 1956, 29-51 (auch im Nachlass: Box/ Folder 163: 10); Henze, Paul B., *Alphabet Changes in Soviet Central Asia and*

Idee, Zentralasien als „weichen Unterleib“ in das Zentrum einer anti-sowjetischen Strategie der USA zu nehmen, war folglich im Jahr der praktischen Umsetzung dieser Idee, 1978, beinahe drei Jahrzehnte älter. Damit kommen wir zu unserer ersten Frage, der gemeinsamen Grundlage zwischen dem Horn von Afrika und Zentralasien für die Bezeichnung engl. „soft underbelly“. Bleiben wir noch einen Augenblick im Jahr 1978 bei der Etablierung der Arbeitsgruppe Henzes. Sein Anliegen war es ähnlich wie das von Stansfield Turner und zuvor von George Bush, nicht nur Bürokraten in die Arbeitsgruppe zu holen, sondern auch Wissenschaftler daran zu beteiligen. Seinen wichtigsten wissenschaftlichen Mitarbeiter kannte Henze aus der CIA. Jeremy R. Azrael hatte bereits 1977 einen Artikel zu den nationalen Minderheiten in der Sowjetunion veröffentlicht⁹⁶⁵. Möglicherweise stammte der Vorschlag von ihm, eine Konferenz im Oktober zu veranstalten, auf die er vor allem den zentralen Experten für Zentralasien einladen sollte⁹⁶⁶. Es handelte sich um seinen Professor aus Harvard und ebenso wie Azrael ein RAND-Experte, Alexandre Bennigsen. Bennigsen erkannte in Henze eine verwandte Seele und begann mit ihm spätestens 1980 eine freundschaftliche Korrespondenz⁹⁶⁷. Nun gelangen wir zu einer überaus interessanten Spur, die uns in den elitären Elfenbeinturm von Harvard sowie dem rechten Thinktank „RAND Corporation“ führt.

In Harvard studierten nicht nur Paul B. Henze und Zbigniew Brzezinski, sondern auch Robert M. Gates und Samuel P. Huntington. Zudem waren sie alle „Sowjetologen“ aus der Bennigsen-Schule oder von dieser stark beeinflusst⁹⁶⁸. Einem von Bennigsen beeindruckten Kollegen in Harvard und ebenso RAND-Experte sind wir bereits begegnet. Der Vorsitzende der „rechten Bluthunde“ im „Team B“, Professor Richard Pipes, teilte mit Bennigsen das Interesse für zentralasiatische Minderheiten in der Sowjetunion⁹⁶⁹. Mit ihrer Hardliner-Position gegenüber der Sowjetunion standen sie allerdings in der sowjetologischen Forschungsgemeinde lange recht alleine da⁹⁷⁰. Beiden ging es darum, ein mögliches Widerstandspotential dieser Minderheiten aufzudecken, über Propaganda aufzustacheln und politisch gegen die Sowjetunion einzusetzen. Im Gegensatz zu Pipes war Bennigsen besonders auf die muslimischen Minderheiten in der Sowjetunion spezialisiert. Insofern war wohl Bennigsen der „geistige Vater“ der Idee, den Islam mit seinem kriegerischen Konzept des Ğihād gegen „Ungläubige“ als ein Instrument für die US-Konfrontationstrategie fruchtbar zu machen⁹⁷¹.

Communist China, *Journal of The Royal Central Asian Society* 44/2, 1957, 124-136 (auch im Nachlass: Box/ Folder 163/ 12). Auch Henzes Abschlussarbeit in Harvard drehte sich um das Thema Zentralasien: Henze, Paul B., *The Economic Development of Soviet Central Asia to the Eve of World War II: An Examination of Soviet Methods as applied to a Semi-Colonial Area*, o.O. 1950 (Box/ Folder 163: 9).

965 Dreyfuss, R., *Devil's Game. How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*, NY 2005, 254. Azraels Arbeit erschien im RAND-Verlag: Azrael, Jeremy R., *Emergent Nationality Problems in the USSR*, Santa Monica 1977. Eine kurze Biographie Azraels auf der RAND-Seite: <http://rand.org/news/press/2009/03/20.html>.

966 Das Papier Bennigsens für die Konferenz im Nachlass Paul Henzes: Bennigsen, Alexandre, *The Nature of Ethnic Consciousness in Soviet Central Asia*. Paper delivered at the Conference on Soviet Central Asia: Trends and Prospects, organized by the International Communications Agency, October 1978, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/ Folder 163: 13.

967 Henze, Paul B., *Correspondence File, 1944-2009*: Bennigsen, Alexandre, 1980-1987, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/Folder 2: 1.

968 „Bennigsen school“ bei: Rywkin, M., Bennigsen, Alexandre, in: *Encyclopedia Iranica*, 2002, auf: <http://www.iranicaonline.org/articles/bennigsen-alexandre>; Direkte Schüler von Professor Alexandre Bennigsen waren neben dem bereits erwähnten Azrael Samuel P. Huntington und ein weiterer Mitarbeiter Brzezinskis, William E. Odom.

969 Pipes, Richard, *Muslims of Soviet Central Asia. Trends and Prospects, Part II*, *Middle East Journal* 9/ 3, 1955, 295-308, hier: 308.

970 Pipes, Richard, *Misinterpreting the Cold War. The Hard-Liners Had it Right*, *Foreign Affairs* 74/ 1, 1995, 154-160. Zum Einfluss dieser „hardliner“ Sowjetologen: DeWeese, D., *Islam and the Legacy of Sovietology. A Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union*, *Journal of Islamic Studies* 13/ 3, 2002, 298-330.

971 Für das wichtige Jahr 1978: Bennigsen, Alexandre/ Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR*, *Religion in Communist Lands* 6/4, 1978, 153-161. Vor 1978: Bennigsen, Alexandre/ Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Islam in the Soviet Union*, London 1967, xi, 32; Bennigsen, Alex-

Nicht die Sowjetunion mit ihrer kommunistischen Ideologie besaß demnach die größte Solidität, sondern der Islam war „die solideste und stärkste [ideologische Kraft] was ihren Einfluss betrifft“⁹⁷². Diese Idee trug Bennisgen auch auf der bereits erwähnten Konferenz im Oktober 1978 vor, auf der möglicherweise auch Pipes anwesend war⁹⁷³. Konnte dieses „solide“ Widerstandspotential des Islam geweckt und gegen den Kommunismus als einer ungläubigen und „schwachen“ Religion oder Ideologie gelenkt werden, dann waren Aufstände gegen die sowjetische Herrschaft nicht nur in Zentralasien möglich, sondern an der gesamten Süd-Flanke des sowjetischen Einflussbereichs von Zentralasien bis Nord-Ost-Afrika: „Deshalb könnte die gesamte südliche, weiche Flanke [soft underbelly] der Sowjetunion [...] leicht Unsicherheit und Aufstände in der Region hervorrufen“⁹⁷⁴. Diese Süd-Flanke bildete in den Worten Brzezinski aus einem TIME-Artikel vom Januar 1979 einen „Halbmond der Krise“ (engl. „crescent of crisis“) oder ein „Bogen der Krise“ (engl. „arc of crisis“) für die Sowjetunion⁹⁷⁵. Nun können wir das Verständnis Henzes für die beiden Begriffe „solide Basis“ und engl. „soft underbelly“ erklären. Auf einer ideologischen Ebene besaß die Sowjetunion im Süden einen „weichen Unterleib“, denn die muslimischen Minderheiten waren nicht vom Kommunismus überzeugt. Viel überzeugender war für die dortige Bevölkerung der Islam, der demnach über eine Förderung durch Propaganda zu einer „soliden Basis“ gegen die sowjetische Expansion für die USA ausgebaut und instrumentalisiert werden konnte. Der „solide“ Islam, dessen Förderung im Rahmen der offensiven Menschenrechtspolitik erfolgen sollte, stellte folglich die gemeinsame Grundlage für die mögliche Übertragung des Begriffs engl. „soft underbelly“ an der gesamten Süd-Flanke der Sowjetunion dar. Auf dieser „soliden Basis“ ideologischer Überzeugungen der Muslime konnte dann auch militärisch über den Ğihād in den „soft underbelly“ der Sowjetunion hineingestoßen werden, ohne harte Reaktionen befürchten zu müssen. Doch die Konferenz verlief weder für Bennisgen noch für Henze zufriedenstellend. In einem undatierten Brief an Henze beklagte sich Bennisgen mit drastischen Worten über die Politologen auf der Konferenz, die man am besten alle „liquidieren“ sollte⁹⁷⁶. Man ahnt schon,

andre/ Quelquejay, Chantal, *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and Their Linguistic Problems*, London 1961, 18. Michael Kemper kritisierte die Bennisgen-Konfrontationsstrategie der Sowjetunion in Zentralasien, denn dieser „verfügte [...] kaum über gesicherte und relevante Materialien“: Kemper, M., *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Diss., Berlin 1998, 114.

972 Bennisgen, Alexandre A./ Wimbush, Enders S., *Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago/ London 1979, 146.

973 Die Anwesenheit Pipes' lag aus zwei Gründen nahe: erstens, die Konferenz trug denselben Namen wie ein Aufsatz Pipes' von 1955 (Pipes, Richard 1955, 308); zweitens, Pipes' „Team B“ war wahrscheinlich die Vorlage für die Idee, Wissenschaftler von außen in einen politischen Entscheidungsfindungsprozess einzubeziehen.

974 Bennisgen, Alexandre/ Broxup, Marie, *The Islamic Threat to the Soviet State*, NY 2003 [ND von 1983], 133. Nicht nur der Islam, sondern auch die christliche Religion in Äthiopien galt Henze als „solide Basis“ für erfolgreiches politisches Handeln: Henze, Paul B. 2000, 61. Deshalb erstaunt es auch nicht, dass das „soft underbelly“-Projekt gemäß den französischen Geheimdienstlern, Alexandre de Marenches und Laurent Maréchaux (die angeblich Casey von dem Projekt überzeugten), nicht nur Koranausgaben für die muslimischen Minderheiten nach Zentralasien schmuggelte, sondern auch Bibeln (mit Propagandamaterial) für die russischen Soldaten: TIME, vom 04.04.1994; Prados, J., *Safe for Democracy. The Secret Wars of the CIA*, Chicago 2006, 504; siehe auch: Anmerkungen 1303, 2564.

975 Brzezinski, Zbigniew, Iran. The Crescent of Crises, in: TIME-Magazine, vom 15.01.1979. Ebenso ein Vertrauter Brzezinski: Lenczowski, George, The Arc of Crisis. Its Central Sector, *Foreign Affairs* 57/ 4, 1979, 796-802. Insofern betrachtete „Brz“ das „Horn“ laut Henze „immer in einem größeren Kontext der US-sowjetischen Beziehungen“ vor dem Hintergrund des neuen „sowjetischen regionalen Adventurismus“: Henze, Paul B., *The United States and the Horn of Africa. History and Current Challenge*, Santa Monica 1990, 27. Die Begrifflichkeit „Arc of Crisis“ war für die Carter-Administration wohl zentral. Zumindest legt das eine Box im Henze-Archiv mit der Bezeichnung „The Carter Administration and the Arc of Crisis“ nahe (Box/ Folder 217: 7).

976 Der undatierte Brief bezog sich höchstwahrscheinlich auf die Konferenz vom Oktober 1978, da Bennisgen in ebendiesem Brief davon sprach, wie er auf dem Empfang für die Konferenz Henze und seine Frau Martha kennenlernte: Henze, Paul, *Correspondence File, 1944-2009*: Bennisgen, Alexandre, 1980-1987, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/Folder 2: 1.

wer sich hier quer gestellt hatte: Die Experten des State Departments. Erst Ende 1978/ Anfang 1979 konnte Brzezinski einen taktischen Sieg über Vance im internen Machtkampf zwischen NSC und DOS erlangen, so dass sich von nun an nicht nur Vance, sondern auch dessen Experten in Henzes Arbeitsgruppe nicht mehr blockierten. Widmen wir uns nun diesem „Sieg“ Brzezinskis über Vance, der letztendlich in der Entscheidung vom März 1979 kulminierte, sich in Afghanistan militärisch zu engagieren.

Verantwortlich für die Schwächung des State Departments waren drei Vorfälle. Erstens, die Drohungen Carters gegen Mitarbeiter des State Departments, denen er vorwarf, ihn in den Medien im Rahmen der Iran-Krise als schwachen Präsidenten darzustellen. Vor dem Hintergrund der kommenden Präsidentschaftswahlen reagierte Carter hart: „Wenn es einen weiteren Ausbruch von falschen Informationen, Störungen oder selbtherrlichen Nachrichten-Lücken geben sollte, werde ich den Außenminister anweisen, die verantwortlichen Mitarbeiter zu entlassen [...], selbst wenn einige unschuldige Leute dafür bestraft werden“⁹⁷⁷. Zweitens, die Entdeckung einer sowjetischen Brigade auf Kuba, deren Stationierung dort zum Schrecken der CIA bis 1968 und vielleicht sogar, so die schlimmsten Befürchtungen, bis zur Kuba-Krise von 1962 zurückreichten. Fragen wurden laut: Hatte die Sowjetunion die Vereinbarungen mit der Kennedy-Administration gebrochen? Das State Department konnte im Falle der Kuba-Brigade keine Verhandlungserfolge mit der Sowjetunion erzielen⁹⁷⁸.

Der dritte und wichtigste Vorfall hing mit dem Kontakt Brzezinskis zu China zusammen, den er bekanntlich im Sommer 1978 anleierte. Die positive Entwicklung dieses Kontakts im Laufe des Jahres hatte Brzezinski Henze zu verdanken. Die oben genannte Strategie, China über ihre Ängste mit den muslimischen Minderheiten ins Boot gegen die Sowjetunion zu holen, hatte Henze von zwei China-Experten: Hugh Seton-Watson und Allan S. Whiting⁹⁷⁹. Während Henze den britischen Historiker (und möglicherweise britischer Geheimdienstler) Seton-Watson persönlich aus seiner Zeit bei „Radio Free Europe“ in München kannte und ihn auch im Memo an Brzezinski direkt zitierte, bedeutete jedoch vor allem Whiting einen echten Trumpf im Ärmel⁹⁸⁰. Der Mitarbeiter des State Departments besaß viele Bewunderer in der gesamten US-Administration, zudem gehörte er der „RAND-Harvard-Connection“ an⁹⁸¹. Bereits in den 50er Jahren veröffentlichte Whiting Arbeiten zu Xinjiang. Der Harvard-Professor unterstrich in einigen Artikeln für „RAND“ die Bedeutung des muslimischen Xinjangs als einem möglichen und für die USA nützlichen Konfliktherd zwischen der Sowjetunion und China⁹⁸². Mit

977Carter, Jimmy 1982, 458. Zbigniew Brzezinski betrieb laut Vance (1983, 328) und einem seiner Mitarbeiter George W. Ball (Ball, George W., *The Past Has Another Pattern*, NY 1982, 458) systematisch den Ausschluss des State Departments aus dem politischen Entscheidungsprozess zur Iran-Krise.

978Newsom, David D., *The Soviet Brigade in Cuba. A Study in Political Diplomacy*, Bloomington 1987, 49ff.

979In den 90er Jahren veröffentlichte Henze eine Studie zu Xingjiang für die RAND-Corporation: Henze, Paul B., *Xingjiang and Ex-Soviet Central Asia. Impressions of Chinese Turkestan*, Santa Monica 1995.

980Puddington 2000, 116. Das Verhältnis zu Seton-Watson war sehr persönlich, was die umfangreiche Briefkorrespondenz seit 1958 bewies: Henze, Paul B., *Correspondence File, 1944-2009: Seton-Watson, Hugh and Mary, 1958-1996*, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/Folder 5: 1-8. Ebenfalls das Zitat zum „soft underbelly in Asia“ in einer Buchbesprechung Henzes zu Watson: Henze, Paul B., *Nationalism and Communism, Problems of Communism* 28, 1979, 91-97, hier: 93.

981Whiting arbeitete in den 50er und 60er Jahren für die Geheimdienstabteilung des State-Departments (INR), die über ihr Büro für „Foreign Broadcast Information“ viel mit dem CIA-Propaganda-Zweig „Radio Free Europe“ zu tun hatte. Whiting stellte damit nicht nur ein Verbindungsglied zwischen State Department und CIA dar, sondern war auch innerhalb der gesamten US-Administration die Autorität für China. Whittings Papiere zirkulierten in den 60er Jahren nicht nur im State Department (hier besaß er die Aufmerksamkeit von Undersecretary of State George W. Ball), sondern auch im Weißen Hauses, wo Whittings Bewunderer, der berühmte National-Security-Adviser McGeorge Bundy, sie verteilte: Prados, J., *The Mouse That Roared. State Department Intelligence in the Vietnam War*, in: Blanton, T.S. (Hg.), *Intelligence and Vietnam. The Top Secret 1969 State Department Study*. National Security Archive Electronic Briefing Book Nr. 121, Washington 2004, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB121/prados.htm>.

982Whiting, Allen S., *General Sheng Shih-ts' ai, Sinkiang. Pawn or Pivot?*, Michigan 1958, 35. Im RAND-Verlag erschienen: Whiting, Allen S., *Sinkiang and Sino-Soviet Relations*, Santa Monica 1960, 2-8. Whittings Veröffentlichungen für RAND: www.rand.org/pubs/authors/w/whiting_allen_seuss.html.

Berufung auf Whiting konnten Henze und Brzezinski gegen das State Department anführen, sie befolgten mit ihrer China-Politik zu Xingijang die Ratschläge Whittings, der immerhin den Großmeister des State-Department in seiner wichtigen China-Politik beeindruckte: Henry Kissinger⁹⁸³. Ein erster Erfolg dieser Xingijang-Politik stellte sich Ende 1978 ein, als Brzezinski bei einem Besuch in China seinen Gastgeber ein gemeinsames anti-sowjetisches Statement gegen die „Hegemonie in der asiatisch-pazifischen Region oder in anderen Regionen der Welt“ entlocken konnte. Dieses Statement sabotierte nachhaltig die Pläne und Vorbereitungen Vances für die SALT-Gespräche mit der Sowjetunion im kommenden Jahr⁹⁸⁴. In einem Gespräch mit dem chinesischen Vize-Premier-Minister Deng Xiaoping Ende Januar 1979 stimmte Präsident Carter den Anfragen nach einer „soliden, bodenständigen [down-to-earth] Arbeit“ zusammen mit China vor allem in Afghanistan zu. Deng war sich auch nicht zu schade, zu diesem Zweck für den pakistanischen Militärdiktator und von den USA für seine Menschenrechtsverletzungen kritisierten Zia ul-Haq bei Carter zu werben. Er empfahl nochmals im selben Wortlaut eine „bodenständige [down-to-earth], solide Unterstützung“ für Pakistan⁹⁸⁵.

Es deutete sich bereits hier an, wer vor allem Teil der „soliden Basis“ gegen die Sowjetunion werden sollte: China und Pakistan. Die Interessen der beiden Länder gegen die Sowjetunion überschritten sich in Afghanistan. Doch Ende 1978 galt Afghanistan noch als sowjetische Einflussosphäre. Wenn nun auch die Süd-Flanke der Sowjetunion ein verlockender „soft underbelly“ darstellte, gehörte er dennoch zur anerkannten sowjetischen Einflussosphäre. Ein Vorstoß in diese Einflussosphäre konnte nur mit einem zuvor erfolgten Vorstoß der Sowjetunion in die amerikanische Einflussosphäre begründet werden. Hier bot das berühmte NIE vom Sommer 1978 Schützenhilfe. Die Aktionen der Sowjetunion in der Dritten Welt fanden in engl. „distant areas“ statt, die bisher nicht klar in die Einflussosphären eingeordnet waren. Doch die sowjetische Brigade auf Kuba reichte noch nicht als Begründung aus, denn schließlich galt Kuba seit Kennedy als Teil der stillschweigend anerkannten sowjetischen Einflussosphäre. Auch der Konflikt in Äthiopien beeinflusste noch nicht grundlegend die Einflussosphären der beiden Supermächte.

5) „The Soviet Union and Muslim Guerilla Wars“: Henzes Strategie in den Mühlen der Bürokratie (1979-1980)

Als im Februar 1979 Berichte über eine sowjetische Bedrohung der arabischen Halbinsel eintrafen, stellten sich Turner und Vance gegen die Konfrontationsstrategie Brzezinskis und Henzes in Zentralasien nicht mehr ganz so quer. Turner genehmigte Brzezinskis Anfrage, Geheimdienstinformationen über sowjetische Aktivitäten in Afghanistan an den Nationalen Sicherheitsrat weiterzugeben. Das State Department schwenkte in der Lage-Analyse Zentralasiens um zu einer bedrohlichen und negativen Einschätzung. Schon in einem Kabel vom 01.12.1978 wurde zum ersten Mal offen über eine mögliche militärische „Invasion“ der

983Letter from Allen S. Whiting to Henry Kissinger, vom 16.08.1969 („Sino-Soviet Hostilities and Implications for U.S. Policy“), in: National Archives, Nixon Presidential Materials Project, Box 839, China, Dokument 9 [Angaben gemäß Prados, J. 2004]; Memorandum from John Holdridge and Helmut Sonnenfeldt to Henry Kissinger, vom 12.09.1969 („The US Role in Soviet Maneuvering Against Peking“), in: National Archives, Nixon Presidential Materials Project, National Council Files, Box 710, USSR, Bd. 5/ 10/ 60, Dokument 20 [Angaben gemäß: Prados J. 2004].

984Brzezinski, Zbigniew 1983, 231. Warren Christopher (Christopher, Warren, Chances of a Lifetime. A Memoir, NY 2001, 90), ein Mitarbeiter von Vance, bezeichnete das Statement als einen „Brzezinski coup“. Cyrus Vance (1983, 111) betonte in seinen Memoiren, „hegemony“ war ein „Chinese code word describing Soviet global ambitions“.

985Memorandum of Conversation („Subject: Summary of President’s Meeting with the People’s Republic of China Vice Premier Deng Xiaoping“), vom 29.01.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2013, Bd. 13, Dokument 122.

Sowjetunion in Afghanistan spekuliert⁹⁸⁶. Wenn nun das Bedrohungsszenario für die arabische Halbinsel und für Pakistan auch immer deutlicher wurde, gehörten sie beide Ende der 70er Jahre nicht eindeutig zur amerikanischen Einflussosphäre. Die Lösung bestand darin, beide Länder kurzerhand zu einem Teil der amerikanischen Einflussosphäre zu erklären. Der Schlüssel hierzu lag im Pentagon.

Der Verteidigungsminister Harold Brown hatte die Pläne für eine solche Erweiterung der amerikanischen Einflussosphäre am Persischen Golf bereits auf seinem Schreibtisch gehabt. Wahrscheinlich erinnerte sich Brown an die von ihm bisher ignorierten Analysen einer seiner Mitarbeiter, die das Geschehen in Zentralasien als eine Gesamtstrategie der Sowjetunion mit dem Ziel interpretierten, den Persischen Golf zu dominieren. Diese Analysen stammten von Paul Wolfowitz⁹⁸⁷. Mit der Unterstützung Rumsfelds fand dieser nach der Abwahl Präsident Fords einen Unterschlupf im Pentagon. Brown schenkte dem neuen Mitarbeiter aufgrund der Freundschaft ihrer Sekretäre Gehör⁹⁸⁸. Er beauftragte Wolfowitz seit 1976 mit der Ausarbeitung außenpolitischer Strategiepapiere. Die Positionen dieser Papiere entsprachen der Sicht des „Team B“ im Anhang des NIE von 1976, allerdings mit einer Konzentration auf die US-Interessen am Persischen Golf. Während Brown die Einschätzungen zwar für durchaus richtig, aber noch 1977 für zu übertrieben hielt, begann das Pentagon die Analysen Wolfowitz' mit der Iran-Krise ernster zu nehmen⁹⁸⁹. In den Protokollen der Sitzungen des Nationalen Sicherheitsrates zusammen mit den Vertretern der anderen Ministerien im Weißen Haus ließ sich die Sicht des „intellektuellen Visionärs“ Wolfowitz in den Warnungen Browns deutlich erkennen: „Die sowjetische Basis [im Persischen Golf] wird immer stärker“⁹⁹⁰. Wolfowitz Einschätzung, die nun auch das State Department immer deutlicher teilte, verschob kurzerhand die stillschweigend anerkannten Interessenssphären der beiden Supermächte⁹⁹¹. Das sowjetische Engagement in Afghanistan wurde aufgrund der unterstellten, spekulativen Zielrichtung auf die neu deklarierte amerikanische Einflussosphäre am Persischen Golf bereits als einen Eingriff in diese Einflussosphäre bewertet. Kurz gesagt, die spekulativ ermittelte Motivation der Sowjets am Persischen Golf zählte, nicht die Handlung selbst.

Mit dieser neuen Interpretation der Einflussosphären in der Tasche konnten nun auch Henzes Vorschläge einer Konfrontation der Sowjetunion in „ihrer“ bzw. in der „eigenen“ Einflussosphäre auf Beifall hoffen. Am 30. März 1979 kam eine „historische Mini-SCC“ zusammen, auf der nur allzu deutlich wurde, dass das State Department auf die Linie Brzezinskis umgeschwenkt war, so dass sich die Entscheidung in Richtung Konfrontation mit der Sowjetunion immer deutlicher abzeichnete⁹⁹². „Under Secretary of State for Political Affairs“ David Newsom, der erst im Sommer 1978 die Region bereist hatte, betonte in der Sitzung, das State Department klebe nicht an der Détente, sondern verfolge das Ziel, „die

986Erste Befürchtungen einer sowjetischen „Intervention“ in Afghanistan: Cable from SECSTATE to AMEMBASSY Kabul, 01.12.1978, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 8.

987Die Studie Wolfowitz' zusammen mit Geoffrey Kemp und Dennis Ross: Wolfowitz, Paul D, Capabilities for Limited Contingencies in the Persian Gulf, June 15, 1979. Das Dokument ist nur auf Anfrage bei der CIA zugänglich: https://www.cia.gov/library/readingroom/foia_request.

988Cockburn, A., Rumsfeld. His Rise, Fall, and Catastrophic Legacy, NY u.a. 2007, 91.

989Interessanterweise stießen einige Ideen Wolfowitz' vor 1979 bei Brzezinski und Carter auf offene Ohren. Die Erlasse Carters in diese Richtung wurden jedoch von der Administration des Pentagons konterkariert: Solmon, L.D., Paul D. Wolfowitz. Visionary Intellectual, Polycymaker, and Strategist, London 2007, 26.

990Memorandum of Conversation, 19.01.1976, in: Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 27: Iran, Iraq, 1973-1976, Washington 2012, Dokument 158.

991Der Persische Golf als Ziel der SU-Strategie zum ersten Mal in den Kabeln an das State Department im Sommer 1978: Cable from AMEMBASSY Cabul to SECSTATE, 13.06.1978, in: National Security Archive u.a. 2002 (Hg.), Bd. 1, Dokument 4. Immer öfter nach der Sitzung im April 1979: z.B. Cable from SECSTATE to USMISSION USNATO, 20.08.1979, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 28.

992Die Positionen vor und/ oder während der „historic mini-SCC“: Gates, Robert M. 1996, 210f; Brzezinski, Zbigniew 1983, 427ff; Vance, Cyrus 1983, 387. Bereits Anfang März zeichnete sich diese Tendenz von Turner und Vance gegenüber Brzezinski ab: Prados 2006, 469.

Ausbreitung des sowjetischen Einflusses auf die Dritte Welt aufzuhalten“⁹⁹³. Auch in der Frage, wie man der sowjetischen Bedrohung begegnen solle, folgte das State Department Brzezinski. Bereits in einem Kabel der US-Botschaft in Afghanistan aus dem Sommer 1978 deutete sich die von Newsom favorisierte Taktik gegen die Sowjetunion in Afghanistan an: „Ein mögliches, wahrscheinlicheres Szenario umfasst Ermordungen, Terror-Anschläge und einen Guerilla-Krieg in den bergigen Stammesgebieten in der Nähe Pakistans“⁹⁹⁴. Knüpfen wir an Churchills Verständnis des „soft underbelly“ nochmals an. Wie die Serben während des Zweiten Weltkriegs erfolgreich einen Guerilla-Krieg mit Unterstützung der Alliierten gegen die Wehrmacht im „soft underbelly“ Europas geführt hatten, so sollten die Stämme an der Grenze zu Pakistan einen Guerilla-Krieg im „weichen Unterleib“ der Sowjetunion führen. Bennisgen und Pipes hatten in ihren Arbeiten zu den Aufständen in Zentralasien gegen das Zarenreich des 19. Jahrhunderts genau diese Guerilla-Taktik als erfolgversprechend herausgearbeitet. 1981 verfasste Bennisgen nochmals ein Papier für RAND, in dem er aus historischer Sicht eine positive Einschätzung der Guerilla-Taktik auch für das gegenwärtige Afghanistan der 80er Jahre abgab: „Der Guerilla-Krieg hat deshalb den Charakter des Ğihād erlangt, in dem es keine Kompromisse oder Zugeständnisse geben kann“⁹⁹⁵.

Aus dieser Guerilla-Taktik im „soft underbelly“ der Sowjetunion ergab sich eine weitreichende, militärische und politische Strategie für die Gruppe Brzezinskis. Im Zentrum dieser Strategie stand die Unterscheidung zwischen „permanenten“ und „temporären Basen“⁹⁹⁶. Während in den muslimisch geprägten Frontstaaten wie auf der arabischen Halbinsel, in Pakistan oder in der Türkei „permanente Militär-Basen“ errichtet werden sollten, strebten sie in den Konfrontationsgebieten selbst (dem „soft underbelly“) nur temporäre Militär-Basen (logistische Lager) an, um der mobilen Guerilla-Taktik gerecht werden zu können⁹⁹⁷. Aus dieser militärischen Strategie entstand eine Politik, der das State Department durchaus zustimmen konnte. Es ging darum, die diplomatischen Beziehungen mit diesen muslimischen Frontstaaten auf eine „solide Basis“ zu stellen. Dagegen waren die „unsoliden Basen“ militärisch (als logistische Lager für die Guerilla) zu verstehen⁹⁹⁸. Eine klare Arbeitsteilung zwischen Militärs und Diplomaten. Auch wenn die Militärs permanente Basen anstrebten, waren es die Diplomaten, die für die „solide Basis“ der Beziehungen mit den Frontstaaten zuständig waren. Den Militärs blieb lediglich die Rolle des Waffenlieferanten für die mobile Militär-Basen im „weichen Unterleib“. Die Frage war dann nur noch, ob der Guerilla-Krieg

993Newsoms Reise nach Südostasien: Action Telegram from the SECSTATE to USMISSION USNATO, 01.08.1978, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 6.

994Die Vorbereitung der neuen Strategie des State Departments und Informationen über den afghanischen Widerstand: Cable from AMEMBASSY Kabul to SECSTATE, 13.06.1978, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 4.

995Bennisgen, Alexandre, *The Soviet Union and Muslim Guerilla Wars, 1920-1981*, Santa Monica 1981, 15.

996Memorandum Form William Odom of the National Security Council Staff to the President's Assitant for National Security Affairs (Brzezinski) („Subject: Strategy for the Persian Gulf in 1980“), vom 28.11.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 34.

997Die Lösung des Zypern-Konflikts als der Herstellung von Beziehungen auf einer „soliden Basis“ zwischen der Türkei und Griechenland war deshalb ein zentrales Anliegen der Carter-Regierung: Memorandum of Conversation („Subject: The Secretary's [Vance] Meeting with Turkish Foreign Minister Cavlayangil“), vom 27.09.1977, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 21: Cyprus; Turkey; Greece, Washington 2014, Dokument 99. Um die Lösung des Konflikts kümmerte sich der ehemalige CIA-Stationschef in der Türkei Paul Henze: Memorandum From the President's Assistant for National Security Affairs (Brzezinski) to President Carter, vom 08.12.1977, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2014, Bd. 21, Dokument 18 (siehe: Fußnote 1); Memorandum From Paul B. Henze of the National Security Council Staff to the President's Debuty Assistant for National Security Affairs (Aaron), vom 08.04.1980, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2014, Bd. 21, Dokument 76.

998Beispielsweise für die arabische Halbinsel: Telegram From the Embassy in Oman to the Department of State, vom 23.05.1980, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 81; Telegram From the United States Liason Office in Riyadh to the Department of State („Subject: Discussion With Crown Prince Fahd – Growing Soviet Influence and F-153“), vom 26.04.1978, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 171: „Saudi-Arabien kann eine solide Basis für amerikanische Interessen im Nahen Osten bereitstellen“.

von einer kleinen Elite („Avantgarde“) geführt werden sollte oder im Sinne eines „Volkskrieges“ von einer breiten Bevölkerungsmehrheit.

Nach der Zustimmung auf dem SCC vom 6. April musste noch die Infrastruktur und die Kontakte der CIA über Ägypten und Pakistan zu den Aufständischen hergestellt werden. Auch hier folgte man zunächst noch Bennigsen, der die Sufi-Bruderschaften als besonders aussichtsreiche Widerstandsorganisationen betont hatte⁹⁹⁹. Das lief weniger auf einen elitären Krieg einer Vorhut hinaus, sondern auf einen breiten Volkskrieg aller Afghanen. Die CIA präferierte deshalb bis 1982 die sogenannten „moderaten“ afghanischen Sufi-Anführer Šabġatullāh Moġaddedī und Saiyid Aḥmad Ġilānī, die einen breiten Rückhalt in der Bevölkerung besaßen. Der Kontakt des US-Außenministeriums zu diesen beiden Führern des afghanischen Widerstandes wurde über Ägyptens Präsident Anwar al-Sādāt und dem Vermittler der ägyptischen Muslimbruderschaft für Afghanistan, Kamāl al-Sananiri, im Mai hergestellt¹⁰⁰⁰. Neben Moġaddedī und Ġilānī stachen noch zwei weitere afghanische Anführer hervor, von denen zumindest einer, Muḥammad Nabī Muḥammadi, bereits relativ früh zu den Empfängern einer Unterstützung gehörte¹⁰⁰¹. Ein Front-Kommandeur des anderen Anführers Yūnus Khālīš, Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, entwickelte sich nach 1983 aus Gründen, die wir noch erörtern werden, zum Favoriten des pakistanischen (ISI) und amerikanischen Geheimdienstes¹⁰⁰². Beide, Muḥammadi und Khālīš, zeichneten sich nicht wie Moġaddedī und Ġilānī über ihren Hang zum Sufismus aus, sondern sie waren beide Gelehrte aus der berühmten Schule von Deoband¹⁰⁰³. Da sich nun aus Nabīs Partei Anfang der 90er Jahre die Taliban-Bewegung entwickelte und Khālīš neuerdings in der Forschung als „Vater-Šaiḥ von Usāma bin Lādin“ gilt, lässt sich bereits an dieser Stelle die Tragweite der amerikanischen und pakistanischen Unterstützung zumindest erahnen¹⁰⁰⁴. Zudem wird deutlich, dass sich um 1983 eine Verschiebung der Präferenzen von einem Volkskrieg zum elitären Krieg einer Vorhut im „Great

999Saroyan, M., Rethinking Islam in the Soviet Union, in: Solomon, S.G. (Hg.), *Beyond Sovietology. Essays in Politics and History*, NY/ London 1993, 23-52, hier: 27. Bennigsen betonte die Bedeutung der Sufi-Bruderschaften explizit im Jahr 1979 im Rahmen eines weiteren US-Thinktanks („Wilson-Center“): Bennigsen, Alexandre, *Traditionalist Ideologies in the USSR. Muslim Sufi Brotherhoods, Old Believers and Hasidic Jewry*, Washington 1979.

1000Treffen mit Vertretern von Widerstandsgruppen (hier: Saiyid Aḥmad Ġilānī): Cable from AMEMBASSY Islamabad to SECSTATE, 14.05.1979, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 12; ‘Az-zām, ‘Abdallāh 1986, 21.

1001Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 98, 150.

1002Coll, S., *Ghost Wars. The Secret History of the CIA, Afghanistan and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, NY 2004, 202.

1003Die Deobandi-Schule (arab. „madrasa“) stand im Zusammenhang mit einer anti-kolonialen und reformistischen Bewegung unter muslimischen Klerikern britisch Indiens, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Bündnis mit Gandhi (sogenannte „Khilafatbewegung“) direkt an der Unabhängigkeitsbewegung Indiens vom Mutterland Britannien beteiligte: Reetz, D., *The Deoband Universe. What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/ 1, 2007, 139-159; Metcalf, B., *The Madrasa at Deoband. A Model for Religious Education in Modern India*, *Modern Asian Studies* 12/ 1, 1978, 111-134, hier: 133f. Einen Ableger der Deobandi-Madrasa bei Delhi wurde 1947 im Rahmen der Trennung Pakistans von Indien bei Peshawar gegründet: Die Dār al-‘Ulūm Ḥaqqānīyya. Der wichtigste Kommandeur von Yūnus Khālīš, Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, trug seinen Namen („Ḥaqqānī“) aufgrund seines Abschlusses (als „Maulawī“) an dieser Deobandi-Madrasa bei Peshawar. Neben Ġalāl ud-Dīn kamen alle wichtigen Kommandeure der Partei Khālīš in Paktia aus dieser Schule. Khālīš selbst entstammte nicht der Ḥaqqānīyya, sondern studierte zusammen mit dem Gründer der Schule ‘Abd al-Ḥaqq Ḥaqqānī in Akora: MINBA AL-JIHAD, vom Oktober 1991. Brown, V./ Ressler, D., *Fountainhead of Jihad. The Haqqani Nexus, 1973-2012*, NY 2013, 38f., 55, 132f., 178 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe von Kindle]. Der Nachfolger Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs wehrte sich in einem Interview gegen die „Bezeichnung“ „Haqqani-Network“ oder „Haqqani-Nexus“. Diese Bezeichnung ging demgemäß auf die „Feinde“ zurück, durch die diese Ḥaqqānī von den Taliban und Mullā ‘Umar trennen wollten: Haqqani, Sirajudeen, *Ansar al-Mujahideen English Forum*. Translation and Languages Department presents an English Translation of the Questionnaire of the Members of Ansar al-Mujahideen Arabic Forum with the Commander, Sheikh Sirajudeen Haqqani, o.O. o.J., 26, auf: <https://archive.org/details/Tawhed.netBooks>.

1004Siehe: Anmerkungen 1148 und 1341.

Game“ um Zentralasien abzeichnete. Dieser Übergang wird an der erwähnten Unterstützung Ḥaqqānīs deutlich, der im Gegensatz zu den Sufi-Heiligen keine Unterstützung von der gesamten afghanischen Bevölkerung erwarten konnte. Allerdings besaß er sowohl Stammeskrieger (aus Paktia) als auch effektive (Elite-)Kämpfer. Eine Mischung aus „solider Basis“ und „Vorhut“. Die Untersuchung dieses „vermischten“ (oder „unvermischten“) Übergangsfeldes unter Ḥaqqānī liegt deshalb auf der Hand.

Doch bleiben wir vorerst nochmals in Washington. Der Abschluss des Entscheidungsprozesses für diese Unterstützung bildete ein geheimer Erlass Carters: „Die abschließende [SCC-]Sitzung wurde am 3. Juli 1979 abgehalten und – beinahe sechs Monate bevor die Sowjets in Afghanistan einmarschierten – unterschrieb Jimmy Carter die erste Anweisung zur geheimen Unterstützung der Muğāhidīn“¹⁰⁰⁵. Nicht ganz so einig war man sich allerdings auf der Sitzung vom April über das von Bennigsen und Henze angesprochene Mittel der Propaganda zur „Bewusstseinsbildung“ für eine „solide Basis“ im Islam. Während sich das State Department durchaus mit dem Projekt der Schaffung einer „soliden Basis“ einverstanden zeigte, d.h. die diplomatischen Beziehungen zu den muslimischen Frontstaaten auf eine „solide Basis“ zu stellen, gab es große Zweifel, was den ideologischen Teil des Henze-Projekts betraf. Mit einer Einschätzung wurde Arnold Horelick, Spezialist der Agency für die Sowjetunion, betraut. Horelick war ein Schüler Whitings, weshalb es nicht erstaunt, dass er in seinem Bericht für die SCC-Sitzung am 6. April 1979 positiv festhielt: „Geheime Operationen würde die Kosten der Sowjets in die Höhe treiben“. Aber die negative Seite verschwieg er nicht. Eine Aufwiegelung der Muslime in Afghanistan hatte mit aller Sicherheit einen Einfluss „in vielen Ländern“¹⁰⁰⁶. Das State Department und die CIA befürchteten über die Propaganda einen möglichen Flächenbrand über Zentralasien hinaus in den Nahen Osten hinein. Die Verbreitung von Ġihād-Literatur und sonstiger Propaganda bildete nicht Teil des Konsenses in der US-Administration. Die Definition der „solide Basis“ blieb folglich weiterhin Sache der Diplomaten im „State“. Aufgrund des möglichen Flächenbrandes verstanden sie diese nicht „von unten“, sondern sie beschränkten ihr Verständnis auf die Staatsspitzen der verbündeten Länder gegen die Sowjetunion. Den Krieg führen sollte deshalb auch kein ganzes Volk, viel zu unvorhersehbar konnte sich ein solcher „Volkskrieg“ entwickeln und die Sowjetunion zu nicht erwünschten harten Reaktionen zwingen, sondern nur eine kleine Vorhut.

Die Propaganda-Frage, für Henze der Kernpunkt seines Projektes, blieb deshalb ungeklärt. Während die Bezeichnung „soft underbelly“ der Sowjetunion für Afghanistan und Zentralasien bis in die höchsten Regierungskreise nach Beijing und London die Runde machte, war man wohl dennoch nicht bereit, den „Vater des Gedankens“ finanziell auszustatten¹⁰⁰⁷. Henze war in den kommenden Monaten nach der April-Sitzung damit beschäftigt, die technischen Voraussetzungen für die Herstellung von Propagandamaterial zu schaffen. Bennigsen wurde als Berater für das zukünftige Radioprogramm im sowjetischen Zentralasien engagiert sowie eine Druckerpresse in Peschawar eingerichtet, die Ġihād-Literatur von Quṭb und Abu-l-A‘lā Mawdūdī drucken sollte¹⁰⁰⁸. Ende 1979 kümmerte sich Henze um den Aufbau von Masten, die spezielle anti-sowjetische Programme in den entsprechenden Sprachen nach Zentralasien

1005Gates, Robert M. 1996, 213.

1006Horelicks Bericht und das SCC, vom 06.04.1979, in: Gates, Robert M. 1996, 192, 211f.

1007Memorandum of Conversation, vom 09.01.1980 („Meeting between Secretary of Defense Brown and Premier Hua Guo-Feng“), in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2013, Bd. 13, Dokument 294.

1008Bennigsen, Alexandre, Afghanistan and the Muslims of the USSR, in: Klass, R. (Hg.), Afghanistan. The Great Game Revisited, NY 1987, 287-299, hier: 298; Memorandum from the Director of the International Communication Agency (Reinhardt) to the President’s Assistant for National Security Affairs (Brzezinski), vom 26.11.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1977-1980, Bd. 20, Eastern Europe, 1977-1980, Washington 2015, Dokument 68; Memorandum from the Director for North African, Near East, and South Asian Affairs, International Communication Agency (Curran) to William Quandt of the National Security Council Staff („Subject: ICA Activity on the Subject of the Islamic Revival“), vom 30.04.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1977-1980, Bd. 30, Washington 2016, Dokument 170.

sendeten¹⁰⁰⁹. Bereits Ende 1979 bekam Henze jedoch die Blockadehaltung des State Department zu spüren. Auf einer Konferenz zur Koordination verschiedener Ministerien und Institution für die Einrichtung eines Radio-Programms für muslimische Hörer, auf der David Newsom vom State Department den Vorsitz führte und Henze als Vertreter von „Radio Liberty“ sowie als Protokollant anwesend war, notierte er die Klage, dass es an einer „soliden Informations- und Wissens-Basis [fehlte], damit RL [Radio Liberty] ihre einzigartige Mission ausführen konnte“¹⁰¹⁰. Kurz gesagt, „Radio Liberty“ fehlte es an Geld. Newsom redete sich damit heraus, dass selbst mit einem profunden Wissen das Radioprogramm nie schnell oder umfassend genug war, was man in den letzten Jahren im Nahen Osten und vor allem bei der Berichterstattung über den Anschlag auf die Moschee in Mekka gesehen hätte. Der Vorsitzende aus dem State Department griff deshalb zu dem Mittel, das immer wirkte, um Entscheidungen zu verhindern und Druck abzulassen. Er schlug einen Arbeitskreis vor, der einen genauen Budgetplan mit allen Wünschen ausarbeiten sollte. Mit anderen Worten: Das State Department ließ die Propagandapläne Henzes in den Mühlen der Bürokratie zerreiben. Es erstaunt deshalb nicht, dass sich Henze im Sommer 1980 offen bei Brzezinski über mangelhafte Ressourcen und ein fehlendes Interesse für die Einrichtung von Sendemasten in Ägypten mit Hilfe des gemeinsamen Bekannten Jan Nowak beklagte: „Alle diese Anstrengungen sind gescheitert [...] an einem unmöglichen bürokratischen Kreislauf. [...] Der KGB hätte keine besseres Komplott erdenken können, um uns von den Einsatzplänen, die vom Präsidenten genehmigt wurden, abzuhalten“¹⁰¹¹.

Während Henze die Bürokraten anklagte, gab Brzezinski in seinen Memoiren zumindest einen Teil der Schuld an Henze zurück. Er sah dessen Begabung darin, bürokratische Konflikte in Szene zu setzen¹⁰¹². Aber sicherlich trug auch Carter selbst seinen Teil dazu bei, das Afghanistan-Engagement nicht nur in Sachen Propaganda, sondern insgesamt zum Erliegen zu bringen. Die Präsidentschaftswahl stand an und Carter als „lame duck“ war voll und ganz damit beschäftigt, die US-Geiseln aus dem Iran zu bekommen¹⁰¹³. Auch bei den afghanischen Führern des Widerstands wurde der plötzliche Rückzug Carters registriert und nicht gerade positiv bewertet, wie ‘Abdallāh ‘Azzām später berichtete¹⁰¹⁴. Henze setzte daher in dem Memorandum an Brezezinski seine Hoffnung auf die Reagan-Regierung, dessen Wahlkampfteam schon bei ihm vorstellig wurde. Doch die neue Regierung zeigte trotz des Nationalen Sicherheitsberaters Richard Pipes (bis 1982) lange Zeit kein Interesse für den „soft underbelly“ der Sowjetunion. Die Initiative zur Wiederbelebung des Engagements in Afghanistan ging nicht von der Regierung aus, sondern kam aus dem Schattenreich.

Halten wir fest: Während sich Henze mit seinem Verständnis des „soft underbelly“ in Afghanistan durchsetzen konnte, blieb der andere Begriff, die „solide Basis“, weiterhin Sache der Diplomaten. Die „solide Basis“ definierten diese als die Beziehung der USA zu den

1009Henzes kontinuierliche Propaganda-Arbeit für Zentralasien seit Februar: A.H. Howard u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1977-1980*, Bd. 20: Eastern Europe, Washington 2005, Dokumente 61 (vom 06.02.1979), 63 (vom 13.06.1979), 74 (vom 28.12.1979, besonders: Fußnote 2) u.a. Genau mit diesem Thema, die technische Erreichbarkeit Zentralasiens und die sprachlichen Voraussetzungen für Radiosendungen in Zentralasien, hatte sich Henze in den 50er Jahren für „Radio Free Europe“ beschäftigt.

1010Summary of Conclusions of a Special Coordination Committee (Intelligence) Meeting („Subject: Broadcasting and Related Issues“), vom 11.12.1979, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2005, Bd. 20, Dokument 70.

1011Memorandum from Paul Henze of the National Security Council Staff to the President’s Assistant for National Security Affairs (Brzezinski), vom 07.08.1980, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2005, Bd. 20, Dokument 78.

1012Brzezinski, Zbigniew 1983, 300. Auffallend ist, dass dies die einzige Stelle in Brzezinskis Memoiren war, an der er Henze erwähnte.

1013Zanchetta, B., *The Transformation of American International Power in the 1970s*, NY 2014, 286ff.

1014‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 47f. ‘Azzām schimpfte zudem auf Carters Versuche, den Islam als Propaganda-Instrument gegen den Sozialismus aufzubauen und ihn dadurch als einen Teil des „American Way of Life“ zu präsentieren. War das eine Anspielung auf das Propagandaprojekt Henzes? Zu unserer Überraschung war es eben dieser ‘Abdallāh ‘Azzām, der die Propagandaaktion im Norden Afghanistans durchführen sollte. Allerdings erst einige Jahre später. Dazu später. Siehe: Anmerkung 1292.

Frontstaaten und nicht als militärische Förderung eines breiten „soliden Islam“ (dem Ġihād) im Rahmen einer militärisch interpretierten Menschenrechtspolitik. Eine solche Definition hätte ein viel offensiveres und militärisches Verständnis bedeutet und die vorsichtige, mobile Guerilla-Taktik einer Vorhut früher oder später in einen regelrechten konventionellen Krieg gegen die Sowjetunion in Afghanistan mit unabsehbaren Folgen verwandelt. Anfang der 80er Jahre sah es ganz so aus, als ob die Tauben im „State“ zwar die „unsoliden Basen“ den Falken zugestanden, doch eine weitere „Verhärtung“ des Konflikts nochmals abzuwehren in der Lage waren. Die Definition der „soliden Basis“ im „soft underbelly“ der Sowjetunion war folglich auch in den USA Teil eines komplexen Machtkampfes.

6) „Die Bärenfalle“: Die Falken entdecken Afghanistan (1980-83)

Bereits unter Carter arbeitete vor allem eine Arbeitsgruppe unter Paul Henze eine Konfrontationsstrategie gegen die Sowjetunion in Afghanistan heraus. Diese Strategie besaß zwei wesentliche Bestandteile. Erstens, die Errichtung einer „soliden Basis“ der USA in Zentralasien. Zweitens, ein Vorstoß von dieser „soliden Basis“ in den „soft underbelly“ Zentralasiens hinein. Mit Abstrichen wurde das Programm angenommen. Statt der „soliden Basen“ stieg man auf vorsichtigeren, mobilen und temporären Basen um. In der Reagan-Regierung verwandelte sich dieses vorsichtige militärische Programm Carters in einen konfrontativen Krieg mit „soliden Basen“ gegen die Sowjetunion. Doch zunächst sah es überhaupt nicht danach aus. Ganz im Gegenteil. An Afghanistan hatte man in der Regierung Reagan zu Beginn überhaupt kein Interesse. Warum benötigte man hier nun bis 1983, um die Politik der „ernsthaften Schritte“ in Afghanistan aus der Carter-Regierung fortzusetzen und anschließend sogar auszubauen. Wir möchten hier drei Gründe anführen.

Erstens, bis 1983 schätzten die entscheidenden Figuren in der US-Administration und -Regierung den afghanischen Widerstand für aussichtslos gegenüber der starken sowjetischen Armee ein, weshalb man sich im „westlichen Lager“ bis dato noch mit einem Engagement weitgehend zurückhielt¹⁰¹⁵. Doch als erste, völlig unerwartete Erfolge der Muğāhidīn aus Afghanistan gegen die sowjetische Armee im Panğšīr-Tal und aus Paktia eintrafen und damit zusammenhängend Verhandlungsangebote von Juri Andropov über UN-Vermittler Diego Cordovez nach Pakistan gelangten, wurde man in der US-Administration Ende 1981 hellhörig¹⁰¹⁶. Selbst im State Department kam man zur Überzeugung, dass die „muslimische Bevölkerung der Sowjetunion explodierte“. Die Zentralasienstrategie aus der Regierung Carter erwies sich folglich als zäh. Offensichtlich überdauerte diese auch beim internen Rivalen des NSC, dem State Department, den Regierungswechsel¹⁰¹⁷. Zweitens, die Falken in der Regierung waren mit Nicaragua beschäftigt. Am deutlichsten mobilisierte Richard Pipes (als Nationale Sicherheitsberater) schon zu Beginn des Jahres 1981 die Gemüter in der US-Führung hin zu einer härteren Gangart gegenüber der Sowjetunion in Sachen Afghanistan¹⁰¹⁸. Doch ein

1015 Westad, O.A., *The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of Our Times*, Cambridge 2007, 354f.

1016 Cordovez, Diego/ Harrison, Selig S., *Out of Afghanistan. The Inside Story of the Soviet Withdrawal*, NY/ Oxford 1995, 123f. Die „Hellhörigkeit“ war wohl vor allem das Resultat eines Berichts des Journalisten Edward Girardet über seine Reise nach Afghanistan: Girardet, Edward, *With the Resistance in Afghanistan*, *Christian Science Monitor* 4, 1981, 1-28 (auch auf: http://afghandata.org:8080/xmlui/bitstream/handle/azu/3172/azu_acku_pamphlet_ds361_g57_1981_w.pdf); Amstutz, J. Bruce 1986, 128.

1017 Memorandum of Conversation [im State Department], vom 27.10.1981, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States, 1981-1988*, Bd. 3: *Soviet Union, January 1981-January 1983*, Washington 2016, Dokument 97.

1018 In den kürzlich frei gegebenen Dokumenten zur Sowjetunion-Politik der USA ragt Richard Pipes prominent als Verfechter eines härteren Gangs in Afghanistan heraus, beispielsweise: Memorandum from Richard Pipes of the National Security Council Staff to the President Assistant for National Security Affairs (Allen), vom 17.02.1981, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2016, Bd. 3, Dokument 19; Letter from Richard Pipes of the National

potentieller Bündnispartner Pipes', der diese harte Linie umsetzen konnte, war mit etwas anderem beschäftigt.

Die Rede ist von CIA-Chef William J. Casey, einem der mächtigsten Falken in der Regierung, den Reagan mit außergewöhnlichen, exekutiven Befugnissen und Freiräumen ausgestattet hatte. Wann genau er für Afghanistan Feuer fing, ist nicht ganz klar. Während 1982 Caseys „Herz in Nicaragua war“ und seine Berater von der Aussichtslosigkeit des afghanischen Widerstandes gegen die Sowjetunion überzeugt waren, änderte sich im Laufe des Jahres 1983 der Ton¹⁰¹⁹. Verantwortlich hierfür war wohl nicht Pipes, der zwar ein gewisses Interesse an Afghanistan zeigte, sich jedoch auch nicht übermäßig engagiert verhielt. Sein Fokus war mehr die Konfrontation der Sowjetunion als Ganzem. Nein, vielmehr rückt eine etwas überraschende Entwicklung im jährlichen politischen Ringen um die staatlichen Fleischöpfe in unseren Blick. Während die Gelder für Nicaragua vom Kongress immer weiter gestützt wurden, erwartete die CIA im Falle eines Engagements in Afghanistan ein überraschender Geldregen.

Damit kommen wir zum wichtigen dritten Grund für das zunehmende Interesse in den USA für Afghanistan, bei dem wir ein wenig verweilen. Wir kommen nun nicht umhin den berühmten „Charlie“ anzusprechen. Natürlich tritt einem sofort das Bild Tom Hanks' vor Augen, der lässig zurückgelehnt in seinem Bürostuhl als „Charlie Wilson“ in der Verfilmung des gleichnamigen Buches des Journalisten George Crile beinahe im Alleingang den Krieg gegen die Sowjetunion gewann. Auch wenn das Bild des typisch, amerikanischen Alleingängers sicherlich täuscht, war sein Einsatz innerhalb der US-Administration doch nicht ganz unwichtig. Charles Wilson aus dem Wahlbezirk Texas scharte um sich einige Abgeordnete aus Senat und Repräsentantenhaus, die sich später als „Afghan Task Force“ bezeichneten¹⁰²⁰. Die Gruppe machte seit einer gemeinsamen, von Wilson organisierten Reise nach Pakistan 1982 in den entscheidenden Arbeitsgruppen und Sub-Arbeitsgruppen von Repräsentantenhaus und Senat Druck für eine Ausweitung des Afghanistan-Konflikts über die Bereitstellung von Geldern.

Wie kam es nun über diesen Druck von Seiten des Repräsentantenhauses zur Einrichtung von „festen Basen“ an der pakistanischen Grenzregion? Wilson ging es nicht einfach nur darum, Geld für Afghanistan zu verteilen, sondern nach seiner Aussage hatte er ein bestimmtes Ziel vor Augen. Der leidenschaftliche Jäger wollte den (auch unter den „wahnsinnigen Arabern“) gefürchteten sowjetischen Mi-24-Hind-Kampfhubschrauber abschießen lassen. Mit Hilfe des Leiters für die Afghanistan-Abteilung in der CIA, Gust Avrakotos, organisierte er dafür bessere und schwerere Waffen für die Afghanen¹⁰²¹. Die beiden stießen allerdings auf einige schwierige Probleme, die nicht nur mit den üblichen persönlichen Machtkämpfen um Einfluss in der CIA oder im Repräsentantenhaus zusammenhingen. Der Leiter der Abteilung für den Nahen Osten/Süd-Asien sowie Vorgesetzte von Avrakotos, Charles Cogan, und der CIA-Stationschef in Islamabad, Howard Hart, machten Wilson und Avrakotos klar, dass an qualitativ bessere und schwerere Waffen auch schwerwiegende taktische, strategische und politische Entscheidungen

Security Council Staff to the President's Assistant for National Security Affairs (Clark), 22.05.1982, in: Howard, A.M. u.a. (Hg.) 2016, Bd. 3, Dokument 172. Sein Gegner war Außenminister Alexander Haig, der die Tauben-Politik einer „Erweiterung der sozialen Basis“ der afghanischen Regierung einforderte. Dazu noch später.

1019 Charles Wilson im Interview mit Selig S. Harrison: „Er [Casey] glaubte [1982/83] nicht [...], dass die Afghanen gewissen konnten. Sein Herz war in Nicaragua“ (Cordovez, Diego/ Harrison, Selig S. 1995, 158); Persico, J.E., Casey. From the O.S.S. To the C.I.A., NY 1990, 226.

1020 Statement of Hon. Don Ritter, Former Co-Chairman, U.S. Congressional Task Force of Afghanistan, in: U.S. Congress (Hg.), Committee on Foreign Relations (Hg.), Afghanistan. Ist there Hope for Peace? Hearing before the Subcommittee on Near Eastern and South Asian Affairs of the Committee on Foreign Relations United States Senate, Washington 1996, 252f.

1021 Dimitrakis, P., The Secret War in Afghanistan. The Soviet Union, China and the Role of Anglo-American Intelligence, London 2013, 167f.; Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Hind: AL-JIHAD, vom Mai 1986. Offenbar war das Anliegen Wilsons erfolgreich, denn in der eben zitierten Ausgabe von 'Azzāms Magazin präsentierte man Fotos von abgeschossenen Hind-Hubschraubern.

geknüpft waren. Bessere Waffen erforderten mehr Leute, eine gezielte Ausbildung, qualifizierteres Personal, höhere Kosten, eine anspruchsvollere Logistik usw. usw. All diese Anforderungen waren nur mit der Errichtung von festen Basen als Waffen-, Ausbildungs- und Administrationslager zu haben. Diese feste Basen mussten im Fall der Fälle aufgrund ihrer Immobilität auch verteidigt werden. Aus dieser strategischen Entscheidung, feste Basen zu errichten, ergab sich folglich eine taktische Schlussfolgerung, nämlich den Guerilla-Krieg aufzugeben. Das widersprach allerdings der Doktrin, die der RAND-Experte Bennisson für Afghanistan vorgeschlagen hatte und auch von Howard Hart vertreten wurde: „Errichte keine [festen] Basislager, die verteidigt werden müssen“¹⁰²². Die politischen Folgen bestanden schließlich in einer Ausweitung des Krieges sowie der damit verbundenen Unannehmlichkeit, die verdeckten Operationen gegenüber der Sowjetunion nicht mehr abstreiten zu können (engl. „plausible deniability“)¹⁰²³.

Die Lösung der Probleme bestand nicht nur darin, dass Avrakotos mächtige Fürsprecher bei CIA-Direktor William Casey fand und Wilson in Texas wiedergewählt wurde¹⁰²⁴. Der CIA-Waffenexperte Michael G. Vickers hatte eine Antwort auf die Frage nach den strategischen, taktischen und politischen Verwicklungen, die sich aus der Lieferung größerer Waffen ergaben. Kurz gesagt, eine Mischung aus „solider Basis“ und der „Vorhut“: Einen Waffenmix aus schweren und leichten Waffen, eine taktische Mischung aus konventioneller und Guerilla-Kriegsführung, eine begrenzte Errichtung von festen Basis-Lagern in der Grenzregion zu Afghanistan, von denen aus ein Guerilla-Krieg von einer vergrößerten Vorhut-Truppe (Stammeskrieger und Elitekämpfer) mit knapp 150.000 gut ausgebildeten Muğāhidīn in Szene gesetzt werden sollte¹⁰²⁵. Für die Errichtung von festen Basen benötigte man logistisch, taktisch und strategisch die politische Unterstützung von Pakistan. Wilsons große politische Strategie hinter der Lieferung von schweren Waffen gegen die sowjetischen Kampfhubschrauber bestand folglich in der Unterstützung von Pakistans Präsidenten Zia ul-Haq¹⁰²⁶. Das war einigermaßen problematisch, denn die Diplomaten im State beanspruchten für sich die „solide Basis“ mit den Frontstaaten gegen die Sowjetunion zu definieren. Pakistan gehörte trotz der beschriebenen Ansätze unter Carter nicht zum „soliden“ Bestand der Diplomaten. Das wollte nun der Abgeordnete aus Texas ändern. Als Gegenzug für die riskante Ausweitung des Krieges in der Grenzregion, die nicht unbedingt zur Popularität Zia ul-Haqs beitrug, lieferte Wilson nicht nur Geld für die Kämpfer, sondern auch für zivile Zwecke über die Ausweitung der US-Entwicklungs- und Wirtschaftshilfe für Pakistan. Politisch betrachtet wurde Pakistan damit in die regionale Strategie der USA am Persischen Golf eingeschlossen. Neben Saudi-Arabien, das bereits unter Carter als „permanente Basis“ am Persischen Golf gesetzt war, sollte nun auch Pakistan zu einer solchen „permanenten Basis“ verwandelt werden¹⁰²⁷.

1022Crile, G., *Charlie Wilson's War. The Extraordinary Story of How the Wildest Man in Congress and a Rogue CIA Agent Changed the History of Our Times*, NY 2003; Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Crile, G., *Der Krieg des Charlie Wilson*, Wolfenbüttel 2008, 142; Bennisson, Alexandre 1981, 15.

1023Crile 2008, 276-279; Hart, Howard Phillips, *A Life for a Life. A Memoir. My Career in Espionage Working for the Central Intelligence Agency*, o.O. 2015, Kap. 2 [India And Return To The Philippines] [E-Book-Ausgabe, auf: <http://www.lulu.com/shop/howard-phillips-hart/a-life-for-a-life-a-memoir-my-career-in-espionage-working-for-the-central-intelligence-agency/ebook/product-22183470.html>]; Cogan, Charles, *The new American Intelligence. An Epiphany*, Cambridge 1993, 76.

1024Angeblich kam Avrakotos der „Deputy Director of Operations“ Edward Juchniewicz zu Hilfe, so dass er direkt bei Casey vorsprechen und diesen überzeugen konnte: Crile 2008, 300. Im Folgenden zu Michael G. Vickers: Crile 2008, 339, 354-358, 405; Prados 2006, 487f.

1025Vorbild für diese vergrößerte Vorhut war Mas'uds Truppe im Norden: CIA (Hg.), *The Afghan Resistance. Arming for Effectiveness*, vom 01.10.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T00587R000400480003-1.pdf>.

1026Woodward, B., *Veil. The Secret Wars of the CIA 1981-87*, NY 1987, 310ff.

1027Memorandum Form William Odom of the National Security Council Staff to the President's Assitant for National Security Affairs (Brzezinski) („Subject: Strategy for the Persian Gulf in 1980“), vom 28.11.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 34; Kux, D., *The United States and Pakistan, 1947-2000. Disenchanted Allies*. Washington 2001, 288. Cogan, Charles, Interview, vom August 1997, auf:

Diese strategischen und militärischen Entscheidungen zur Errichtung von festen Basen bedeutete für Pakistan vor allem ein logistisches Problem, den Fluss der Waffen in Gang zu halten. Um dieses Problem kümmerte sich der pakistanische Geheimdienst ISI unter General Ahtar ‘Abd al-Raḥmān. Dieser beauftragte einen hochrangigen Offizier, Brigadier Mohammad Yousaf (DMG „Muḥammad Yūsuf“), mit der Ausarbeitung eines neuen Konzeptes für die militärische Logistik¹⁰²⁸. Sollte eine groß angelegte Waffenlieferung (mit schweren Waffen) über den Hafen Karachis bis an die Front erfolgreich verlaufen, musste die Infrastruktur wesentlich verbessert werden. Bisher wurden die (leichten und alten) Waffen an alle Stammesführer direkt ausgegeben, die dazu in der Lage waren, mit ein paar Mauleseln nach Pakistan zu gelangen. Das sorgte für eine hohe Lagerhaltung von Waffen im Herzen Pakistans, was wiederum im Falle von schweren Waffen recht gefährlich war, nicht nur weil die Munition und die Waffen konzentriert an einem Ort hoch entzündlich waren, sondern auch da bei einem Unfall die Spur der Waffen bis nach Pakistan von Seiten der Sowjetunion einfach zurück verfolgt werden konnte. Einen solchen Unfall hatte es bereits kurz vor Yousafs Antritt im afghanischen Büro gegeben. Möglicherweise aus logistischen Gründen, um die Waffenkonzentration der schweren Waffen in Pakistan gering zu halten, musste der afghanische Widerstand politisch vereinheitlicht werden, damit nicht mehr jeder Stammesführer vor der Tür der Waffenkammer mit seinen Mauleseln ein paar wenige Waffen abholte. Während das sogenannte „afghanische Büro“ des ISI den Waffentransport vom Hafen in Karachi über Rawalpindi bis an die Grenze zu Afghanistan übernahm, brachte Zia selbst den afghanischen Widerstand politisch in Form, so dass alle Kämpfer ihre Waffen von den sieben Peschawar-Parteien entgegennahmen (oder oft auch von diesen kaufen) mussten. Mit den sieben Peschawar-Parteien schuf sich der pakistanische Geheimdienst einen fähigen logistischen Abnehmer für die Waffen ab Peschawar und Quetta. Pakistan war entlastet, doch die logistischen Fortschritte besaßen einen politischen Preis: In Zukunft sollten die Anschuldigungen gegen die Peschawar-Parteien nicht abnehmen, die Waffen den Stammesführern vorzuenthalten, sie zu horten oder auf einem Schwarzmarkt in der Nähe von Peschawar für teures Geld zu verkaufen. Oft steckten die Peschawar-Führer selbst hinter den Anschuldigungen, um über Verleumdungen der anderen Führer eine bessere Position im Kampf um die Waffen und die Zuwendungen zu erhalten. Der Journalist Muṣṭafā Ḥāmid schrieb zu diesem Kampf zwischen den Parteien: „Es ist die Tragik der sieben Köpfe“¹⁰²⁹. Diese Anschuldigungen fielen auf den Förderer der Parteien, Pakistan, zurück. Das sorgte für Streit. Präsident Zia ul-Haq, die Armee und der Geheimdienst mussten trotz aller Beschwörungen der Einheit der Parteien nur allzu oft Farbe bekennen. Nicht nur zwischen den beiden Rivalen, der Armee und dem Geheimdienst, gab es Differenzen, wer der beste Anführer war, sondern auch innerhalb der einzelnen Institutionen selbst. Brigadier Yousaf konnte in seinen Memoiren trotz aller Bewunderung für seinen Vorgesetzten einen Unterschied darüber, wer am meisten Förderung erhalten sollte, nicht verbergen. Während Yousaf in Anlehnung an den Vietnam-Krieg kalte „Body-Count“-Listen zur Unterstützung der Effizienz seines Favoriten Gulbiddīn Ḥikmatyār präsentierte, vertraute General Ahtar wohl eher seinem persönlichen Empfinden. Er verstand sich offensichtlich mit Yūnus Khālīṣ am besten¹⁰³⁰. Khālīṣ mit seinem

<http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/cogan1.html>. Interessant an diesem Interview ist, dass Cogan auf die Frage nach der Einrichtung von „Basen“ in Pakistan Anfang der 80er Jahre zögerte.

1028Im Folgenden: Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark, Afghanistan: The Bear Trap. The Defeat of a Superpower, Barnsley 2001, 27, 63-72. Diese Probleme des Waffentransportes nach und durch Pakistan waren auch der CIA kein Geheimnis: CIA (Hg.), The Insurgent Supply Network in Afghanistan. Building an effective System, vom August 1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP90T01298R00030031000-7.pdf>.

1029Muṣṭafā Ḥāmid in einem Zeitungsartikel, vom 30.06.1985, in: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 26. Ohne Angaben von Quellen behauptete Abdulkader H. Sinno, die Auseinandersetzung zwischen den Peschawar-Parteien war weniger schlimm als diejenige der kommunistischen Partei in Afghanistan (PDPA): Sino, A.H., Organisations at War in Afghanistan and Beyond, Ithaca/ London 2008, 165.

1030Yousaf, Mohammad, Silent Soldier. The Man Behind the Afghan Jihad General Akhtar Abdur Rahman Shaheed, Lahore 1991, 11 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe, auf:

Feldkommandeur Ḥaqqānī entsprach voll und ganz der oben beschriebenen Mischung aus „solider Basis“ und „Vorhut“. Ḥaqqānī besaß nach beiden Seiten, zur Elite-Kampftruppe der „fundamentalistischen“ Peschawar-Parteien als auch zu den afghanischen Stämmen, Kontakte. In der Paktia-Region konnte er eine Art Fusion zwischen beiden Elementen herstellen. Das hatte auch für die Unterstützung von Seiten der CIA Folgen. Yousaf mochte weder Wilson, noch Avrakotos, noch die gesamte CIA. In seinen Memoiren berichtete er voller Verachtung von seinem Besuch in Langley¹⁰³¹. Dagegen besaß Charles Wilson einen guten Draht zu Aḥtar, so dass auch dessen Favorit Yūnus Khālīš eher auf dem Schirm der CIA auftauchte¹⁰³². Es erstaunt deshalb nicht, dass die beiden Frontkommandeure von Khālīš, Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī und ‘Abd al-Ḥaqq, eine besondere Zuwendung von Seiten der CIA erfuhren. In der Paktia-Region diente deren Lager (namens „Ġawar“, arab. „جاور“) als Experimentierfeld für die Eignung der gelieferten schweren Waffen, die vor allem von Wilson zum Zweck der Beseitigung des Hind-Hubschraubers ausgesucht wurden. Wilson selbst stattete dem Lager, das strategisch günstig über der Garnisons-Stadt Khost (Paschtu/Dari „خوست“, DMG „Ḥawst“) lag, 1986 kurz vor der sowjetischen Offensive auf Ġawar einen Besuch ab¹⁰³³. Vor der Stinger testeten die Berater Ḥaqqānīs aus dem afghanischen Büro des pakistanischen Geheimdienstes in Ġawar bereits die schweizerische Oerlikon, die sich als nur begrenzt geeignet erwies. Obwohl Yousaf den Front-Kommandeur Ḥaqqānī nicht besonders mochte, ließ er 1985 während der ersten Offensive auf Ġawar die britische Blowpipe von seinen Offizieren testen. Um die Waffen entsprechend zu lagern, und die zukünftige Vorhut-Truppe an diesen Waffen geschützt unterbringen zu können, gab er auch Anordnungen, Ġawar in eine feste Basis umzuwandeln¹⁰³⁴. Für die nötige Infrastruktur dieser „festen Basis“ in der schwer zugänglichen und gebirgigen Ġāġġī-Region kümmerte sich kein pakistanisches, sondern ein saudisches Unternehmen mit der entsprechenden Bau-Erfahrung aus den Gebirgsregionen im Jemen. Es handelte sich um das Bau-Unternehmen der Familie Bin Lādin. Kommen wir nun auf die Rolle Saudi-Arabiens in Afghanistan Anfang der 80er Jahre zu sprechen. Laut den Plänen in der US-Administration Anfang der 80er Jahre noch unter Carter sollte Saudi-Arabien schließlich noch vor Pakistan die zentrale, „permanenten Basis“ innerhalb der anti-sowjetischen Strategie am Persischen Golf darstellen. Insofern erstaunt auch nicht, dass Casey bereits relativ früh das Königshaus in Sachen Pakistan einzubinden trachtete. Während der saudische Geheimdienst bereits im Frühjahr 1980 Gelder an Pakistan überbrachte, tauchten Turkīs Männer erst 1983, folglich nach dem Besuch Caseys vor Ort auf, um Zia bei der Herstellung eines politischen Bündnisses der sieben afghanischen Führer in Peschawar zu unterstützen¹⁰³⁵. Diese Unterstützung für Zia und die Peschawar-Parteien ließ sich in einen größeren politischen Rahmen des saudischen Königshauses einordnen. Die Finanzierung anti-sowjetischer Bündnisse an der Seite der USA bildete seit König Faiṣal einen zentralen Baustein der saudischen Außenpolitik¹⁰³⁶. Faiṣal hielt den Kommunismus ganz im Sinne der populären „Protokolle der Weisen von Zion“ als eine jüdische Verschwörung, um die Weltherrschaft zu ergreifen¹⁰³⁷. Faiṣals Propaganda-Institution gegen die kommunistische

<https://de.scribd.com/document/61702796/The-Silent-Soldier>]; Greiner, B., Krieg ohne Fronten. Die USA in Vietnam, Bonn 2007, 32.

1031 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 61f., 66.

1032 Coll 2004, 202.

1033 Crile 2008, 457, 463, 547-551.

1034 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 56ff., 105ff.; Afghanistan Forum Newsletter 15/ 5, 1987, 9.

1035 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 187.

1036 Mejcher, H., King Faisal Ibn Abdul Aziz Al Saud in the Arena of World Politics. A Glimpse from Washington, 1950 to 1971, British Journal of Middle Eastern Studies 31/ 1, 2004, 5-23.

1037 Vassiliev 2012, Kap. 10 [My Brother, My King, My Sorrow]. Die „Protokolle“ lernte Faiṣal wahrscheinlich über Ḥāġġ Amīn al-Ḥusainī kennen. Ein weiterer antisemitischer „Klassiker“ hatte es dem Mufti von Jerusalem angetan, der wohl bereits schon im Dritten Reich ins Arabische übersetzt worden war, nämlich Hitlers „Mein Kampf“. Dieser „Klassiker“ erfuhr seit 2001 erneut eine gewisse Verbreitung im arabischsprachigen Raum, denn ging es dem Urheber dieser Verbreitung, Yāsir ‘Arafāt, darum, die Anschläge vom 11. September

Verschwörung, die Islamische Weltliga, setzte sich vor allem aus exilierten Mitglieder der ägyptischen und syrischen Muslimbruderschaft zusammen. Für diese bildete Pakistan gemäß einiger Artikel Saiyid Qutbs aus den 50er Jahren ein zentraler Bestandteil zur Bildung eines islamischen Blocks gegen den Kommunismus¹⁰³⁸. Als sich der saudische Botschafter in Kabul Mitte der 70er Jahre immer mehr von Präsident Dāwūds anti-kommunistischer Einstellung überzeugt hatte, war es deshalb im Sinne dieser außenpolitischen Linie Saudi-Arabiens nur konsequent, wenn Faiṣal nun das Projekt eines islamischen Blocks mit Pakistan und Afghanistan anstieß¹⁰³⁹. Nach der Ermordung Faiṣals war diese pro-amerikanische Außenpolitik bis zum Thronwechsel 1982 nicht ganz unumstritten im Königshaus. Als Ende der 70er Jahre die anti-amerikanische und religiöse Fraktion im Königshaus gegen den pro-amerikanischen Thronfolger und späteren König Fahd im Zusammenhang mit dem Rückzieher der USA am Horn von Afrika an Boden gewann, wurde auch der syrische Ġihād Ende 1980 aus den bekannten Gründen (siehe: voriger Teil) auf Eis gelegt¹⁰⁴⁰. Der Generalbeobachter der syrischen Bruderschaft, ‘Adnān Sa‘d al-Dīn, beschrieb in seinen Memoiren die Öffnung der saudischen Schulen und Universitäten als Arbeitsplätze für die syrischen Flüchtlinge zur „geistigen Sammlung“ der saudischen Jugend und die Öffnung der Moscheen als Orte zur Sammlung von Geldern für die Bruderschaft in Syrien Ende der 70er Jahre. Vor allem die Kontakte zum Innenministerium unter Prinz Nāyif bin ‘Abd al-‘Azīz stellte al-Dīn in den Vordergrund. Wir können deshalb annehmen, das Projekt des syrischen Ġihād stand vor allem unter der Kontrolle des Vollbruders von Kronprinz Fahd, Prinz Nāyif¹⁰⁴¹.

Die Mekka-Besetzung sowie der Rückzug in Syrien spielte den Ġalawīs in die Karten, die sich gegen die amerikanischen Ambitionen, in Saudi-Arabien eine „permanente Basis“ zu errichten, zur Wehr setzen¹⁰⁴². Doch die Sudairīs blieben nicht untätig. Als die Infrastruktur zur Unterstützung des syrischen Ġihād 1980 in Saudi-Arabien dicht gemacht wurde, hatte man in der pro-amerikanischen Fraktion bereits ein alternatives Projekt in Stellung gebracht, das auch vor der religiösen Fraktion der Ġalawīs im Königshaus unter dem Ġalawī König Ḥālid über die islamische Konferenz Anfang 1980 als legitim verkauft werden konnte. Das Afghanistan-Engagement sollte allerdings nach dem innenpolitischen Rückschlag vorerst vorsichtig aufgebaut und auf kleiner Flamme gehalten werden¹⁰⁴³. Ein Vollbruder Fahds kam deshalb für Afghanistan nicht in Frage, denn das hätte sofort wieder die Ġalawī-Opposition auf den Plan gerufen, und das außenpolitische Projekt schon im Keim erstickt. Prinz Turkī al-Faiṣal bot sich aus zwei Gründen als Leiter für das Afghanistan-Engagement an. Erstens, er war kein Vollbruder Fahds. Bei den Sudairīs genoss Turkī allerdings einen gewissen Rückhalt. Kronprinz Fahd hatte von Seiten des Vaters von Turkī, dem vormaligen König Faiṣal (bis 1975), eine starke Förderung erfahren, die Fahd dazu brachte, König Faiṣal bei seinem „Palast-Putsch“ gegen Sa‘ūd in den 60er Jahren zu unterstützen. Die Förderung des Sohnes seines Förderers war kein Einzelfall mit persönlichem Hintergrund, sondern fand im Rahmen eines Bündnisses der al-Šayḥ-Linie im Königshaus, zu der Turkī gehörte, mit den Sudairīs statt. Doch gerade diese Herkunft aus der al-Šayḥ-Linie machte Turkī auch zu einem akzeptablen

als ein Produkt der „jüdischen Weltverschwörung“ darzustellen: Dalin, D.G./ Rothmann, J.F., *Icon of Evil. Hitler's Mufti and the Rise of Radical Islam*, NY 2008, 103, 111ff

1038al-Risāla, vom 10.09.1951; al-Risāla, vom 08.10.1951; al-Risāla, vom 17.12.1951; al-Risāla, vom 31.12.1951; al-Risāla, vom 07.01.1952; Kechichian, J.A., *Faysal. Saudi Arabia's King for all Seasons*, Gainesville 2008, 72f.; Schulze 1990, 181ff.

1039Siehe: Anmerkung 1151.

1040Intelligence Memorandum Prepared in the Central Intelligence Agency, vom 26.01.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 181.

1041‘Adnān Sa‘d al-Dīn 2010, Bd. 5, Kap. 6 [التجربة الرابعة مع المملكة العربية السعودية الشقيقة].

1042Intelligence Memorandum Prepared in the Central Intelligence Agency, vom 26.01.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Dokument 181; Intelligence Memorandum Prepared in the Central Intelligence Agency, vom 03.02.1979, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 183.

1043Telegram From the United States Liaison Office in Riyadh to the White House, vom 05.02.1980, in: McFarland, K.M. u.a. (Hg.) 2015, Bd. 18, Dokument 207.

(„natürlichen“) Bündnispartner der konservativen Ğalawīs. Damit kommen wir zum zweiten Punkt, der für Turkī sprach. Über die al-Šayḥ-Linie konnten die Sudairīs den Ğalawīs auf deren eigenen Gebiet, dem wahhabitischen Vermächtnis in Saudi-Arabien, das Wasser abgraben¹⁰⁴⁴. Drittens, als Geheimdienstchef war es Turkī eher möglich, das Afghanistan-Engagement Saudi-Arabiens auf auf kleiner Flamme zu halten, so dass es als offenes Geheimnis im Königshaus den Ğalawīs subtil entgegengehalten werden konnte, ohne öffentliche Gegenmaßnahmen von der religiösen Fraktion befürchten zu müssen.

Aber nicht nur das Königshaus, sondern „viele saudische Persönlichkeiten sympathisierten [gemäß al-Dīn] mit uns und unterstützten uns in einer Zeit der Not“¹⁰⁴⁵. Diese „saudischen Persönlichkeiten“ wie Usāma bin Lādin ermöglichten und garantierten den Fortbestand der syrischen Bruderschaft im „Exil“ und fungierten als Kontaktmänner zum Königshaus¹⁰⁴⁶. Gerade das Beispiel bin Lādin machte folglich deutlich, dass die vorliegende Infrastruktur, das Personal und die Ressourcen für den syrischen Ğihād, die im Jahr 1980 auf Eis gelegt worden waren, von Turkī im Laufe der nächsten Jahre aufgegriffen und mit einer neuen Stoßrichtung für sein afghanisches Projekt versehen wurde. Mit Michel Foucault könnte man sagen: Der syrische Ğihād verschwand, aber die Strukturen blieben¹⁰⁴⁷. Einer der ersten Überläufer vom Nāyif- zum Turkī-Projekt war Usāma bin Lādin¹⁰⁴⁸. Die Verbindung von Turkī al-Faiṣal zu Usāma ging schon auf deren Väter, König Faiṣal und Muḥammad bin Lādin, zurück. Turkī war ein Sohn von König Faiṣals Frau ‘Iffat al-Thunayan. Die Söhne ‘Iffats bildeten eine weitere Gruppierung im Königshaus. Turkīs Onkel mütterlicherseits (folglich auch ein al-Thunayan), Kamāl Ad’ham, war Turkīs Vorgänger im Amt des Geheimdienstchefs. Über diese mütterliche Verbindung gelangte er 1979 als Nachfolger Ad’hams in das Amt¹⁰⁴⁹. Der saudische Geheimdienst (arab. „استخبارات“) unter Prinz Turkī begann seine Aktivitäten in Afghanistan im Frühjahr 1980. Er beauftragte zur Umsetzung der Unterstützung des afghanischen Widerstandes seinen Stabschef, Aḥmad Bādīb, der die ersten Gelder im Auftrag seiner Majestät nach Pakistan überbringen sollte. Aḥmad Bādīb war vor seiner Tätigkeit für Turkī Lehrer an der Oberschule al-Thagar in Ğidda (bis 1976). Die al-Thagar-Schule stellte ein persönliches Projekt der Mutter Turkīs, ‘Iffat, im größeren Rahmen ihrer Förderung der Bildung im Königreich dar¹⁰⁵⁰. Insofern erstaunt auch der spezielle Bezug von ‘Iffats Verwandten im Königshaus (ihr Sohn Turkī sowie ihr Bruder Ad’ham) zu dieser Schule sowie zu dessen Lehrern und Schülern nicht. Über die al-Thagar-Schule wurde ein berühmter Schüler von dort, Usāma bin Lādin, für Turkī rekrutiert: „Er war unser Mann“¹⁰⁵¹. Usāma besaß mehrere Vorteile:

1044Abir, M., Saudi-Arabia. Society, Government and the Gulf Crisis, NY 1993, 103ff.; Kechichian, J.A., Power and Succession in Arab Monarchies. A Reference Guide, Boulder 2008, 247ff.

1045‘Adnān Sa’d al-Dīn 2010, Bd. 5, Kap. 6 [التجربة الرابعة مع المملكة العربية السعودية الشقيقة].

1046Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 243.

1047Foucault, M., Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M. 1996, 22f. Tatsächlich war der syrische Ğihād in Saudi-Arabien „fast vergessen“, denn Informationen über Syrien wurden bewusst unterdrückt und zensiert, so dass auch die Geschehnisse in Hama Anfang 1981 erst relativ spät in Saudi-Arabien bekannt wurden. Siehe: Kapitel IV, 8.

1048Scheuer, Michael, Osama bin Laden, Oxford/ NY 2011, 51.

1049Memorandum From the President’s Assistant for National Security Affairs (Kissinger) to President Nixon, vom 18.05.1972, in: Belmonte, M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1969-1976, Bd. E-4, Documents on Iran and Iraq, 1969-1972, Washington 2006, Dokument 196; Backchannel Message From the Ambassador to Saudi Arabia (Akins) to Secretary of state Kissinger, vom 05.02.1974, in: Qaimmaqami, L. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1969-1976, Bd. 36: Energy Crisis, 1969-1974, Washington 2011, Dokument 303; Quandt, W.B., Saudi Arabia in the 1980s. Foreign Policy, Security, and Oil, Washington 2010, 84f.

1050Bird, J.B., Revolution For Children in Saudi Arabia, in: Fernea E.W. (Hg.), Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, 276-294, hier: 283; Kechichian 2001, 30f.

1051Interview mit Bādīb: Coll 2004, 72, 87f; Coll 2008, 289f, 664. In der späteren Gemeinschaft der Exil-Araber in Peschawar war es deshalb kein Geheimnis, dass bin Lādin für den saudischen Geheimdienst arbeitete: Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 245, 248; al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 706f.; Tanner, S., Afghanistan. A Military History from Alexander the Great to the War Against the Taliban, Philadelphia 2003, 273f.

Er war erstens ein Schüler Aḥmad Bādībs („Ich sah Usāma bin Lādin als meinen Sohn an“¹⁰⁵²), hatte folglich dessen Vertrauen; zweitens besaß er nach seinem USA-Aufenthalt (1979) bereits praktische und weitreichende Erfahrung als Fundraiser für den syrischen Ġihād und konnte durchaus als pro-amerikanisch verkauft werden; drittens war er religiös, was der religiös geprägten Fraktion im Königshaus (den Ġalawīs) entgegenkommen musste oder zumindest diesen das religiöse Wasser (arab. „zamzam“) abgraben konnte und schließlich stammte er aus der Familie Bin Lādin, dessen Patriarch Muḥammad bin Lādin, Usāmas Vater, eine sehr enge Beziehung zu König Faiṣal gepflegt hatte¹⁰⁵³.

Nach dem Antritt König Fahds waren die Machtverhältnisse geklärt, so dass das Afghanistan-Engagement an der Seite der USA nun auch ausgeweitet wurde¹⁰⁵⁴. Bisher hatte sich Turkī in Afghanistan zurückgehalten. Die Details für den Widerstand hatte er Pakistan überlassen. Zwischen dem Frühjahr 1980 und dem Beginn des Bündnisses der afghanischen Führer 1983 übergab der Bote des saudischen Geheimdienstes, Usāma bin Lādin (möglicherweise an der Seite von Usāma Āzmarāi¹⁰⁵⁵), das Geld mehr oder weniger ungeprüft an die islamische Partei Pakistans als Geldwäschestation, damit es vom KGB nicht auf den Staat Pakistan oder womöglich auf Saudi-Arabien zurückgeführt werden konnte¹⁰⁵⁶. Unter den neuen Gegebenheiten im saudischen Königshaus und auch in der US-Administration und -Regierung Mitte 1982 musste sich nun allerdings einiges verändern. Turkī durfte nicht mehr einfach alles Zia und der „Islamischen Partei Pakistan“ überlassen, denn über bin Lādin und Bādīb erreichten Turkī beunruhigende Nachrichten über das übergebene Geld. Angeblich fand es nicht seinen Weg zum afghanischen Widerstand, vielmehr verwendete die Partei das Geld für eigene Projekte¹⁰⁵⁷. Der saudische Geheimdienst musste sich folglich selbst um die Errichtung eines Bündnisses kümmern. Um den afghanischen Widerstand politisch und militärisch neu und viel breiter auszurichten, war zunächst eine Überprüfung der Lage vor Ort notwendig. Schließlich hatten die Sa‘ūdīs Anfang der 80er Jahre noch kein genaues Bild vom politischen und militärischen Potential der afghanischen Kämpfer. Aber wen schicken? Bādībs bisheriger Mann für Pakistan, Usāma bin Lādin, kam dafür nicht in Frage. Erstens, weil er saudischer Staatsbürger war. Wenn der KGB in Peschawar die Anwesenheit bin Lādins bemerkt hätte, wäre nicht nur die Deckung Saudi-Arabiens, sondern auch diejenige ihres wichtigsten Verbündeten, den USA, aufgefliegen. Mitte 1982 war man in den USA jedoch noch sehr darum bemüht, jegliche Einmischung in Afghanistan zu dementieren (engl. „plausible deniability“)¹⁰⁵⁸.

1052 Bādīb, Aḥmad, Interview, in: al-Masry al-Youm, vom 25.11.2009, auf: <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=234483>.

1053 Cooley, J.K., *Unholy Wars. Afghanistan, America and International Terrorism*, London 2000, 225. Wann bin Lādin zum ersten Mal nach Pakistan reiste, ist nicht ganz klar. Ohne Angabe von Quellen nennt Robert Lacey (Lacey, R., *Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia*, London 2009, 63 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/190982916/Inside-the-Kingdom-Kings-Clerics-Modernists-Terrorists-and-the-Struggle-for-Saudi-Arabia>]) die zweite Woche nach der sowjetischen Intervention. Das entsprach auch bin Lādins eigenen Angaben: ‘Azzām, ‘Abdallāh 2003, 94; al-Nağdī, Abū Sa‘d, *مأسدة الانصار. قاتل قوى الظلم والكفر والإلحاد في أفغانستان*. [Die Erfahrung der jungen arabischen Gläubigen, die die Kräfte der Ungerechtigkeit, der Untreue und des Atheismus in Afghanistan bekämpft haben. Die Löwenhöhle], o.O. o.J. Das arabische Original im HTML-Format auf: <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?190903--تجربة شباب عربي مؤمن-قاتل قوى الظلم والكفر والإلحاد في أفغانستان>; <http://www.archive.org/download/alhal2-rm/alhal2-rm.rm> (siehe: Anmerkung 1238). Allerdings ist dieses sehr frühe Engagement fraglich, denn Mitte Januar 1980 war ein Engagement in Afghanistan noch keine offizielle saudische Politik. Gemäß einem Interview Steve Colls mit Usāmas Studienfreund Ġamāl Hāšūqğī, reiste bin Lādin zum ersten Mal vielleicht zusammen mit seinem Bruder Sālim im November 1980 nach Karachi: Coll 2008, 288, 664.

1054 Bronson, R., *Thicker than Oil. America’s Uneasy Partnership with Saudi Arabia*, Oxford/ NY 2006, 153f.

1055 Siehe: Anmerkung 1287.

1056 Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 239f.

1057 Ein Beispiel: Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 239.

1058 Eqbal Aḥmad, *Bloody Games*, in: Begelsdorf, C. u.a. (Hg.), *The Selected Writings of Eqbal Aḥmad*, NY 2006, 453-492, hier: 483.

Zweitens, bin Lādin fehlten die Kontakte nach Afghanistan. Wie sollte ein Mann ohne Kontakte und damit ohne Rückhalt vor Ort in Peschawar die Interessen Saudi-Arabiens durchsetzen. Turkī und Bādīb mussten folglich einen Gesandten finden, der zum einen nicht saudischer Staatsbürger war und dennoch seine Loyalität deutlich bewiesen hatte, und der zum anderen über gute Kontakte nach Afghanistan verfügte, die ihn mit einiger Sicherheit vor den afghanischen Führern als einen Mann mit Autorität erscheinen ließ.

VI. Vom Zentrum zur Peripherie: Der arabische Beitrag zum afghanischen Ġihād (1981-1988)

1) „Von Jerusalem nach Kabul“: ‘Abdallāh ‘Azzāms „Berufung“ durch Kamāl al-Sanānīrī (1981)

Alles deutet darauf hin, dass es sich bei dem Gesandten um ‘Abdallāh ‘Azzām handelte. Sein Erscheinen in Pakistan Ende 1983 ließe sich nach unserer Ausführung deutlich in den Zusammenhang der saudischen Machtpolitik in Afghanistan einordnen¹⁰⁵⁹. Für ‘Azzām sprachen drei Dinge: Erstens, seine Erfahrung mit dem Ġihād als Fundraiser und Teilnehmer; zweitens, seine Kontakte zum Netzwerk der syrischen Bruderschaft in Saudi-Arabien und zur Quṭb-Familie, die wiederum Kontakte nach Afghanistan besaßen; drittens, seine palästinensische Herkunft, die der USA und seiner arabischen Partner ein glaubwürdiges Dementi verschaffte, denn schließlich galten die Palästinenser als Verbündete der Sowjetunion¹⁰⁶⁰; viertens, seine Loyalität, die er gegenüber dem jordanischen Königshaus und der Bruderschaft bewiesen und gegenüber dem saudischen Königshaus bereits angedeutet hatte¹⁰⁶¹. Dieser Beweis seiner Treue gegenüber den Sa‘ūdis bestand nicht nur in seiner Tätigkeit als Fundraiser für Syrien (hier kam er schließlich auch in Kontakt mit dem Mann Turkīs, Usāma bin Lādin) und dem Libanon, sondern auch in seiner intellektuellen Arbeit. Schließlich hatte er bereits Ende der 70er Jahre ein Buch gegen den „Roten Krebs“ geschrieben, das ganz im Sinne der anti-kommunistischen Auffassung der Islamischen Weltliga und König Faišals verfasst die „Protokolle“ häufig zitierte und eine Aufforderung sowie Rechtfertigung für eine anti-sowjetische Intervention Saudi-Arabiens und Jordaniens im Libanon-Konflikt lieferte¹⁰⁶².

Die Quellen bereiten jedoch einige Probleme hinsichtlich der Behauptung, ‘Azzām war der Gesandte Turkīs nach Afghanistan. Zum einen widersprach eine solche Gesandtschaft ‘Azzāms Selbstdarstellungen für sein Motiv, sich in Afghanistan zu engagieren und zum anderen gab es zeitliche Inkonsistenzen. Betrachten wir zunächst ‘Azzāms Selbstdarstellung. Wie erklärte er den Zuhörern seiner Reden und den Lesern seiner Artikel in aller Welt sein Engagement in Afghanistan? Demgemäß bildete die zentrale Ursache die „Berufung“ durch ein prominentes Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft, Kamāl al-Sanānīrī, in Saudi-Arabien im Sommer 1981. In einem Artikel für die Zeitschrift „AL BUNIAN AL MARSUS“, die ‘Azzām selbst im monatlichen Turnus in den 80er Jahren herausgab, berichtete er von der seiner Meinung nach entscheidenden Begegnung mit Kamāl al-Sanānīrī: „Ich traf ihn in Ġidda, ging

1059 ‘Azzām befand sich in Peschawar und Islamabad von 1983 bis 1985 meist im Anhang des saudischen Geheimdienst-Mannes Abū Ma‘āzan: Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 20-23; Hāmid, Muṣṭafā, من حواديث المجاهدين 1992-1979 العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muğāhidīn in Afghanistan], Bd. 6: الصليب في السماء قندهار [Kreuz im Himmel über Kandahar], o.O. [wahrscheinlich Teheran] 2002, 17.

1060 Norton, A.R., Moscow and the Palestinians. A New Tool to Soviet Policy in the Middle East, in: Curtis, M./Neyer, J. u.a. (Hg.), The Palestinians. People, History, Politics, New Brunswick 1975, 228-248, hier. 232.

1061 Die Loyalität der Palästinenser zum jordanischen Königshaus war nach dem Schwarzen September nicht zum Besten bestellt. Sie war jedoch unter dem „Banner des [...] Pan-Islamismus“ zu finden: Nasser, R.M., Palestinian Identity in Jordan and Israel. The Necessary „Others“ in the Making of a Nation, NY 2005, 68.

1062 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1990 [السرطان الأحمر], S. 10, 27, 54.

zu ihm und sprach mit ihm. Wir waren eng über die Tage in Ägypten miteinander verknüpft¹⁰⁶³. Die „Tage in Ägypten“ bezogen sich auf ‘Azzāms Aufenthalt in Kairo zwischen 1970 und 1973. Kamāl al-Sanānīrī befand sich in jener Zeit allerdings noch im Gefängnis. Doch hatten sie gemeinsame Bekannte: Die Familie Quṭb. Vielleicht lernten sich ‘Azzām und Kamāl al-Sanānīrī später über Muḥammad Quṭb kennen oder im Hause bin Lādins, dem bekannten Besucher von Muḥammad Quṭbs Vorlesungen in Ġidda im Sommersemester 1977¹⁰⁶⁴.

In welchem Verhältnis stand al-Sanānīrī nun zur Familie Quṭb? Er war der Ehemann von Saiyid und Muḥammad Quṭbs Schwester Āmina¹⁰⁶⁵. Wer war dieser Mann, den sich die Schwester der bekannten Quṭb Brüder (wahrscheinlich auch mit deren „Hilfe“) zu ihrem Ehemann auserwählt hatte und auf den sich ‘Azzām ganz demonstrativ bei seiner „Berufung“ für den afghanischen Ġihād bezog? Die Frage zeigt schon, es konnte nicht ein „Irgendwer“ gewesen sein, denn eine Heirat der Schwester des berühmten Märtyrers unter ihrem „Stand“ hätte das Erbe ihres Bruders gefährdet. Zudem war eine „Berufung“ von einem „Irgendwer“ sicherlich auch nicht im Sinne ‘Azzāms¹⁰⁶⁶. Wir ergänzen ‘Azzāms sehr knappe biographische Skizze zu al-Sanānīrī mit Quellen aus der ägyptischen Muslimbruderschaft. ‘Azzām begann seinen Artikel mit den ersten Heldentaten al-Sanānīrīs. Er pries diesen als „ein[en] Mann der Schlachtfelder Palästinas (1948)“, der seinen Ġihād danach im „Feuer des Kampfes im Suezkanal gegen die Briten“ fortsetzte. Alle weiteren frühen Daten aus Kamāl al-Sanānīrīs Leben waren nicht ganz unauffällig. Denn zieht man zum Vergleich die von ‘Azzām verfasste Biographie über Saiyid Quṭb heran, dann ist man zunächst verblüfft: Beide hielten sich für eine längere Zeit zum Studium in den Vereinigten Staaten auf, al-Sanānīrī ab 1938/ 39 und Quṭb 1949. Beide hatten zudem vor ihrer Abreise in die Staaten einen Beamtenposten innerhalb eines Ministeriums inne, al-Sanānīrī im Gesundheitsministerium, Quṭb im Bildungsministerium. Beide traten nach ihrer Rückkehr der Muslimbruderschaft bei, al-Sanānīrī 1941/ 42 und Quṭb 1952/ 53¹⁰⁶⁷. Wir sehen bereits hier einige erstaunliche Ähnlichkeiten, so dass man sich natürlich fragen muss, ob es mit rechten Dingen zugeht, oder ob die Hagiographen der ägyptischen Muslimbruderschaft sowie ‘Abdallāh ‘Azzām nicht

1063Der Artikel in: ‘Azzām, ‘Abdallāh, كلمات من خط النار [Wörter aus der ersten Linie des Feuers], Peschawar 1989, 84-87. Eine Liste der von ‘Azzām in Peschawar herausgegebenen Zeitschriften in den 80er Jahren: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.88.

1064Die Verbindungen ‘Azzāms zu Muḥammad Quṭb, der spätestens 1981 ein Kollege ‘Azzāms an der König-Abdul-Aziz-Universität wurde, haben wir bereits dargestellt. Über Saiyid Quṭb verfasste ‘Azzām auch zwei längere biographische Artikel: ‘Azzām, ‘Abdallāh, الشهيد سيد قطب؛ عملاق الفكر الإسلامي [Riesen des islamischen Denkens. Der Märtyrer Saiyid Quṭb], Peschawar o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9105.html; oder auf: [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عملاق الفكر الإسلامي\(الشهيد سيد قطب\)...عبد الله عزام](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عملاق الفكر الإسلامي(الشهيد سيد قطب)...عبد الله عزام). Im al-Ġihād-Magazin, vom Oktober 1986: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 34-37. Zudem kannte ‘Azzām den Standart-Biographen Saiyid Quṭbs, Ḥālīdī, wahrscheinlich persönlich, stammten sie doch beide aus der Gegend Jenins und waren beide Schüler Šaiḥ Fāris Ġarrārs. Die Biographie al-Ḥālīdīs: al-Ikhwān al-Muslimīn (Hg.), الشيخ صلاح الخالدي ودعوة الإخوان [Šaiḥ Šalāḥ al-Ḥālīdī und die da‘wa der Bruderschaft], o.O. o.J., auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=صلاح الخالدي>.

1065al-Šāyim, Muḥammad 1992, Kap. 11 [الشهيد الصابر: كمال السنانييري]; Qāsimī, Ṭal‘at Fu‘ād, الأدلة العقلية و العقلية على حرمة دخول المجالس التشريعية [materieller und geistiger Beweis für die Heiligkeit des Zugangs zur gesetzgebenden Versammlung], Frederiksberg (Dänemark) 2012, 74. Āmina Quṭb veröffentlichte in Kuwait ein Gedicht zum Jahrestag des Martyriums ihres Mannes (Mağallāt al-Mağtama, vom 20.09.1988, auf: <http://www.muslim.org/vb/archive/index.php/t-158666-p-46.html>), das mit dem Vers endete: Das Andenken an die beiden Märtyrer (Quṭb, al-Sanānīrī) wird dazu führen, „die Diktatoren mit Hilfe des allmächtigen Gottes zu verdrängen“.

1066‘Azzām erinnerte sich an Āmina Quṭb aus seiner Zeit in Ägypten Anfang der 70er Jahre, sie sei die erste Studentin an der Universität gewesen, die den Schleier angezogen hätte. Der Hinweis macht deutlich, Āmina war als „geistige Mutter“ des „islamischen Erwachens“ (neben Zaynab al-Ġazālī) eine würdige Schwester ihres berühmten Bruders: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 63f.; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 56.

1067Quṭbs offizieller Beitritt zur Bruderschaft fand wohl erst 1952 statt, jedoch veröffentlichte er seit 1951 regelmäßig in der Zeitschrift der Bruderschaft „al-da‘wa“: Calvert 2010, 172.

etwas mit dieser zeitlichen Parallelität (von ca. 9-10 Jahren) nachgeholfen haben. Richten wir unsere Aufmerksamkeit im Folgenden auf weitere Ähnlichkeiten in den Biographien Quṭb und al-Sanānīrīs. Sanānīrīs Kämpfe in Palästina Ende der 40er Jahre wurden jäh unterbrochen durch seine Verhaftung und einen längeren Aufenthalt in einem israelischen Gefängnis¹⁰⁶⁸. Während er Ende der 40er Jahre folglich mit dem „Schwert“ kämpfte, setzte sich sein Schwager für Palästina und immer deutlicher auch für den Islam als „Lösung“ der Probleme in Ägypten Ende der 40er Jahre mit dem „Wort“ ein. Aber auch Saiyid Quṭb kam ins Gefängnis, zwar nicht in Israel, jedoch in Ägypten. In diesem Zeitraum, nach al-Sanānīrīs Rückkehr aus Israel und den Verhaftungen von 1954, fand eine deutliche Überschneidung der Biographien statt. Spätestens am 2. Dezember 1950 musste sich Kamāl wieder in Kairo aufgehalten haben, denn er gehörte zu den 32 Angeklagten im sogenannten „Jeep Fall“¹⁰⁶⁹. Ende 1948 wurde von Polizeibehörden in Kairo ein anscheinend herrenloser Jeep gefunden, der für die Muslimbruderschaft verhängnisvolles Beweismaterial hinsichtlich der Ausbildung einer „geheimen Organisation“ mit staatsgefährdender Ausrichtung enthielt¹⁰⁷⁰. Der Fall war Ausdruck der Konfrontation zwischen dem Palast und der Muslimbruderschaft im Rahmen des Palästina-Krieges seit 1948. Ein weiteres Mal begegnet uns Kamāl im Zusammenhang mit dem bereits dargestellten komplexen Machtkampf um die „geheimen Organisation“. Er gehörte zu den Männern al-Huḍaybīs, über die die Führung die „geheimen Organisation“ bändigen wollte. al-Huḍaybī unterstellte al-Sanānīrī als dem regionalen Führer im Bereich Süd-Kairo die dortige „geheimen Organisation“¹⁰⁷¹. In dieser Position unterstützte er al-Huḍaybī ein weiteres Mal, als er am 28.02.1954 Demonstrationen gegen al-Nāṣirs erste Verhaftungswelle von Bruderschaftsmitgliedern organisierte: „Seine [al-Sanānīrīs] Anwesenheit löste [beim Volk] Begeisterung aus“¹⁰⁷². Folglich ein gefährlicher und wahrscheinlich rhetorisch begabter Konkurrent al-Nāṣirs um die Gunst des Volkes. Deshalb erstaunt es nicht, dass auch al-Sanānīrī Ende 1954 verhaftet wurde¹⁰⁷³. 1968 wurde er vom Gefängnis Līmān Ṭarah nach Qīnā möglicherweise im Zusammenhang mit einem von ihm angezettelten Gefängnisaufstand verlegt und saß dort zusammen mit später hochrangigen Mitgliedern der Bruderschaft, wie dem späteren Generalbeobachter ‘Umar Talmasānī, seine Haftstrafe bis 1974 Jahre ab¹⁰⁷⁴. Kurz vor seiner Entlassung geriet al-Sanānīrī in eine schwere Krise mit der Annäherungspolitik der Bruderschaft gegenüber Sādāt. Bereits im Streit der Muslimbrüder zwischen dem Suez-Krieg und dem Massaker in Līmān Ṭarah 1956/ 57 um die Frage nach einer Annäherung an Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir nahm al-Sanānīrī die Position gegen eine Versöhnung ein¹⁰⁷⁵. Vielleicht in diesem Zusammenhang des Zweifels al-Sanānīrīs an seiner jahrzehntealten Überzeugung konnte der Brief seines Schwagers Muḥammad Quṭb um 1972 eingeordnet werden. Muḥammad Quṭb betonte hier, er habe seinen Bruder, Saiyid Quṭb, selbst oft die These al-Huḍaybīs positiv wiederholen gehört: „Wir sind

1068 ‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd 2012, 39f.

1069 al-Sīsī, ‘Abbās 1986, Bd. 1, Kap. 145.2 [الايخوان المتهمون في قضية سيارة الجيب].

1070 Mitchell, Richard 1969, 74ff.

1071 Ramaḍān, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 9 [الإخوان بين أزمتي فبراير ومارس 1954], Kap. 11 [التشكيل الجديد للتنظيم السري]; Rizq, Ğābir, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 9.2 [مذابح الإخوان في سجون ناصر في سجون ناصر], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=ناصر_في_سجون_ناصر. [الشهيد محمد يوسف هوش]

1072 al-Sīsī, ‘Abbās 1987, Bd. 4, Kap. 7.13 [في سجن قنا العمومي].

1073 Im Gefängnis missionierte al-Sanānīrī angeblich auch unter den kommunistischen Gefangenen erfolgreich für die Bruderschaft: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 257.

1074 al-Sīsī, ‘Abbās 1987, Bd. 4, Kap. 7.12-7.13 [في سجن قنا العمومي]; Rizq, Ğābir, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 9.4 [الإخوان المسلمون في سجون مصر (من عام 1942م - من عام 1942م)]; al-Šarwī, Muḥammad, – (من عام 1942م - من عام 1975م), Kairo 2006, Kap. 3.2.5.16 [الإخوان المسلمون في سجون مصر (من عام 1942م - من عام 1975م)], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=من_عام_1942م-من_عام_1975م. Gemäß Aiman al-Zawāhirī (1984, 179) war al-Sanānīrī der persönliche Assistent ‘Umar Talmasānīs.

1075 Rizq, Ğābir, ‘Abd al-‘Azīm 1982, Kap. 6 [ماذا أمر عبد الناصر بإطلاق الرصاص على الإخوان داخل ليمان طره؟], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=مذبحة_الإخوان_المسلمين_في_ليمان_طرة; Hafāġġ, ‘Abd al-Ḥalīm 2006, Kap. 5.6 [مؤيدون ومعارضون للثورة].

Prediger und keine Richter“¹⁰⁷⁶. Versöhnte möglicherweise diese Intervention Muḥammad Qutb das hochrangige Mitglied der Bruderschaft mit dem ägyptischen Staat unter Sādāt sowie mit der Annäherungspolitik der Bruderschaft in den 70er Jahren aus?

Nach seiner Haftentlassung war er seit 1975 als Mitglied des Führungsbüros verantwortlich für die Kommunikation mit den Auslandszweigen der Bruderschaft. Spätestens im Sommer 1977 baute al-Sanānīrī bei einer Konferenz in Kairo einen engen Kontakt zur syrischen Bruderschaft unter al-Dīn auf¹⁰⁷⁷. Die Kontaktpflege zur syrischen Bruderschaft über al-Sanānīrī lag nicht nur vor dem Hintergrund seines Postens für die Auslandskommunikation in der Bruderschaft nahe, sondern auch aufgrund seiner Verbindungen zur „Jugend“ (arab. „الشباب“) der Bruderschaft an den Universitäten. Seit 1975 kümmerte er sich zusammen mit Muṣṭafā Mashhūr und Muḥammad al-Ġazālī um die Integration der vielen islamischen Gruppen an den Universitäten, die sich seit Beginn der 70er Jahre dort wahrscheinlich ohne Beteiligung der Bruderschaft gebildet hatten¹⁰⁷⁸. Personeller Ausdruck für diese Integrationsbemühungen war sein neuer Assistent ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūh, der sich als Vorsitzender vieler islamischer Gruppen um die Vereinigung dieser Gruppen unter dem Banner der Bruderschaft bemühte. Die beiden Aufgabenfelder al-Sanānīrīs, die „Jugend“ an den Universitäten zu vereinigen und zu integrieren sowie den syrischen Ġihād gegen al-Asad zu gewinnen, konnte er Ende der 70er Jahre miteinander kombinieren, denn die vom Ġihād beeindruckten islamischen Gruppen waren nun natürlich begeistert von der Aussicht, ihre Emotionen und Energien nach einer militärischen Ausbildung in Lagern um Kairo, Bagdad und Amman in Richtung Syrien zu richten.

Kamāl al-Sanānīrī war jedoch nicht nur die entscheidende Figur der Internationalen Bruderschaft, der die „Jugend“ sowie den syrischen Ġihād miteinander in Verbindung brachte, sondern er stellte auch den entscheidenden Kontakt nach Afghanistan her¹⁰⁷⁹. In Afghanistan verbrachte er 1980 und 1981 einige Monate. Im Auftrag der Bruderschaft (und mit theologischer Unterstützung von Yūsuf al-Qaraḏāwī) errichtete er nicht nur zwei Zweigstellen unter dem Deckmantel der Universitäten von Islamabad und Peschawar (die Fakultät: „جامعة الدعوة والجهاد“, „Universität der da‘wa und des Ġihād“), sondern vermittelte auch im Streit der Peschawar-Parteien. Der „smarte“ und „sanftmütige“ Palästina-Veteran träumte zusammen mit dem Journalisten Muṣṭafā Hāmid in Peschawar voller „Sehnsucht nach den Tagen in Palästina [1948]“ davon, den palästinensischen Ġihād der 40er Jahre wiederzubeleben¹⁰⁸⁰. Als er von der Verhaftungswelle im September 1981 in Ägypten hörte, brach al-Sanānīrī seine Verhandlungen mit dem ehemaligen afghanischen König Zāhir Šāh in Italien sowie mit der syrischen Bruderschaftszelle in Hama ab und reiste trotz Warnungen nach Ägypten¹⁰⁸¹. Nach dem Sādāt-Mord schloss die ägyptische Regierung unter dem neuen Präsidenten Mubārak die Ausbildungslager um Kairo für den syrischen und afghanischen Ġihād und legte beide Projekte

1076Der Brief abgedruckt im Buch des jordanischen Generalbeobachters zu Sayyid Qutb: ‘Abd al-Maḡīd, Aḥmad 2005, Kap. 2 [شهادتات إنصاف وتقدير].

1077al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d 2010, Bd. 3, Kap. 7.10 [اختيار مراقب جديد].

1078al-Futūh, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2009, 73-77. Interview mit ‘Iṣām ‘Iryān: ‘Iryān, ‘Iṣām, Interview: شهادة دكتور [Zeugnis von Doktor ‘Iṣām ‘Iryān über die Entstehung der islamischen Bewegung in den ägyptischen Universitäten], vom 24.06.2014, auf: http://Ikhwanwayonline.maktoobblog.com/1508320/&usg=AlkJrhjEa5yvovweAB9RFbhospMy_ofkQ.

1079Maḡallāt al-Da‘wa [مجلة الدعوة], vom Februar 1980; Maḡallāt al-Da‘wa [مجلة الدعوة], vom April 1980; Maḡallāt Liwā’ al-Islām [مجلة لواء الأسلا], vom April 1988, in: Dasūqī, ‘Abduḥ Muṣṭafā, جماعة الإخوان المسلمين وعلاقتها [Die Muslimbruderschaft und ihre Beziehungen zu Afghanistan], o.O. O.J., auf: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=جماعة الإخوان المسلمين وعلاقتها بأفغانستان&direction=prev&oldid=94317>.

1080AL-JIHAD, vom April 1985. Das Zitat: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.85; Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 137, 146f.; Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 17; ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص واحداث في أفغانستان [Geschichten und Ereignisse in Afghanistan], o.O. o.J., 33; Muḥammad, Bāsil, الأنصار العرب في أفغانستان [Die arabischen Unterstützer in Afghanistan], Riyād 1991, 39f. Für die Fotokopie des Buches bedanke ich mich bei Thomas Hegghammer.

1081al-Futūh, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2009, 117; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1986, 21f.

vorerst auf Eis.

Ob al-Sanānīrī tatsächlich freiwillig und selbstlos nach Ägypten reiste oder ob er nicht vielmehr von der Regierung in irgendeiner Form „angelockt“ wurde, ist nicht klar. Die offizielle Erklärung, al-Sanānīrī habe Selbstmord im Gefängnis begangen, glaubte man in Ägypten zumindest nicht¹⁰⁸². Der stellvertretende Direktor des internen Geheimdienstes, Ḥasan Abū Basha, kommentierte den Tod al-Sanānīrīs 1981: Dieser wusste viel und um seine Brüder vor den Folgen seiner „Offenheit“ unter der Folter zu bewahren, wählte er den Tod¹⁰⁸³. Auch diese letzte Phase seines Lebens stand in einer erstaunlichen Parallelität zum Leben Saiyid Quṭb. Wie Saiyid war al-Sanānīrī an einer Versöhnung mit dem ägyptischen Regime interessiert, zugleich jedoch mit einer Gruppe verbündet, die einen Ġihād in Szene zu setzen gedachte (bei Saiyid Quṭb die „Organisation 1965“), was Saiyid schließlich genauso wie Kamāl al-Sanānīrī zum Verhängnis wurde. Kurz gesagt, Saiyid Quṭb und Kamāl al-Sanānīrī gelten bis heute als die beiden großen Märtyrer der ägyptischen Bruderschaft.

Bei der Heranziehung anderer, nicht primär hagiographischer Quellen ‘Azzāms werden Inkonsistenzen in dieser Konstruktion deutlich. Beginnen wir damit, die Motive für al-Sanānīrīs Engagement in Afghanistan etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Einige Quellen deuten darauf hin, dass al-Sanānīrīs Engagement in Afghanistan Motive der hohen ägyptischen Politik eine wahrscheinlich größere Rolle spielten als das Bewusstsein für eine muslimische „Pflicht“ gegenüber den Glaubensbrüdern. Präsident Sādāt förderte als einer der ersten arabischen Herrscher den Ġihād in Afghanistan gegen die Sowjetunion und zwar nicht nur mit „warmen Worten“, sondern auch militärisch. Bereits am 30.12.1979, kurz nach der sowjetischen Invasion/ Intervention, rief der staatsnahe Mufti Ägyptens in der Zeitung al-Ahram dazu auf, die afghanischen Rebellen aktiv zu unterstützen. Kurz darauf im Januar 1980 verabschiedete Sādāt mehrere finanzielle und organisatorische Maßnahmen sowie Anreize für Ägypter zur Förderung des Widerstandes in Afghanistan. Die staatsnahe al-Azhar lieferte die religiöse Legitimation. Der Widerstand wurde offiziell zu einem Ġihād erklärt, so dass es die „Pflicht“ eines jeden Muslims war, sich in irgendeiner Form zu beteiligen. Anfang 1981 veröffentlichte al-Ahram Berichte zur Lieferung von „Raketen, Bombern und Panzern [als] Geschenk an die Führer des afghanischen Kampfes“¹⁰⁸⁴. Die Motive für Sādāt in seinem Engagement für Afghanistan bestanden jedoch wahrscheinlich weniger darin, alte sowjetische Waffen zu verkaufen und sich über das Geld mit modernen Waffen beim neuen Bündnispartner USA einzudecken. Vielmehr pflegte er bereits zusammen mit seinem saudischen Kontaktmann Kamāl Ad’ham (der saudische Geheimdienstchef vor Prinz Turkī) seit längerem Kontakte zu Präsident Dāwūd, um diesen ins anti-sowjetische Lager zu ziehen¹⁰⁸⁵. Der Putsch gegen Dāwūd 1978 und anschließend die gewaltsame Intervention der Sowjetunion Ende 1979 empfand Sādāt wohl auch als einen persönlichen Affront¹⁰⁸⁶.

Ein weiteres Motiv für Sādāts Engagement in Afghanistan dürfte die Unzufriedenheit in der

1082al-Zawāhirī, Aiman 2001, 57-60; al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū 2009, 122ff.

1083al-Zawāhirī, Aiman 1988, 116; Rā’if, Aḥmad, صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين. سراديب الشيطان [Die Kellerräume des Teufels. Seiten der Geschichte der Muslimbruderschaft], Kairo 1989, Kap. 7.5 [انتحار الشهيد كمال السنانييري], auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=سراديب_الشيطان.

1084al-Ahram, vom 30.12.1979; al-Ahram, vom 05.01.1980; „Sādāt ist der einzige Führer, der geschworen hat, der Bevölkerung Afghanistans Hilfe zu verschaffen“ (al-Ahram, vom 27.12.1980); „Raketen, Bomben und Panzer [als] Geschenk an die Führer des afghanischen Kampfes“ (al-Ahram, vom 04.01.1981). Für die Fotokopien der ägyptischen Zeitung al-Ahram aus den siebziger und achtziger Jahren bedanke ich mich bei der deutschen Botschaft in Kairo.

1085Höchstwahrscheinlich war es Ad’ham, der Sādāt ins westliche Lager „lockte“ oder „zog“: Message From Prince Fahd of Saudi Arabia to the President’s Assistant for National Security Affairs (Kissinger), vom 03.12.1973, in: Qaimmaqami, L. u.a. (Hg.) 2011, Bd. 36, Dokument 259 u.a.

1086Farahi, A. G., Afghanistan during Democracy and Republic, 1963-1978, Peshawar 2005, 229ff.; al-Sadat, Anwar, Speeches and Interviews by President Anwar El Sadat, Bd. 7/ 1, Kairo 1977, 179ff. Die Befürchtungen des KGB über einen Wechsel Afghanistans ins amerikanische Lager ähnlich dem Weg Ägyptens Anfang der 70er Jahre unter Sādāt hatten somit einige Berechtigung.

Armee mit der Beteiligung am unbeliebten irakisch-iranischen Krieg gewesen sein. Dazu schrieb der Journalist ‘Iṣām Darāz, selbst ein ehemaliger ägyptischer Offizier und Afghanistan-Veteran sowie ein persönlicher Bekannter Usāma bin Lādins: Um der „Hölle des iranisch-irakischen Krieges zu entkommen“, ein Krieg aus dem ständig „Hunderte von Holzkisten [in Ägypten eintrafen], die die Leichen der ägyptischen Jugend in sich trugen“, meldeten sich die ägyptischen Soldaten lieber freiwillig für einen (geheimen) Einsatz in Afghanistan. Im Gegensatz zu irakischen „Hölle“, wo nur „Demütigung und Frustration“ im Krieg gegen den Iran warteten, existierte unter den Rekruten für Afghanistan die Hoffnung, über die Errichtung eines „islamischen Staates Gerechtigkeit, Sicherheit und Freiheit zu finden“¹⁰⁸⁷. Der Afghanistan-Krieg galt folglich als populäre Alternative für die Armee gegenüber der unbeliebten Beteiligung auf Seiten des Iraks, nachdem der syrische Ğihād Ende 1980 auf Eis gelegt worden war. Die Bruderschaft diente Sādāt nun als halb-staatlicher Deckmantel zur Rekrutierung von Armee-Personal für den Einsatz in Afghanistan. Sie eröffneten Rekrutierungsstellen überall in Ägypten. Trainiert wurde in den Lagern um Kairo, wo man zuvor Rekruten für den Kampf in Syrien ausgebildet hatte. Dort ließen sich auch Kämpfer wie Abū Muṣ‘ab al-Sūrī oder Abū ‘Ubaida ausbilden, die beide für die Organisation al-Qā‘ida in den 90er Jahren keine unwichtige Rolle spielen sollten¹⁰⁸⁸.

Aber nicht nur als inoffizielle Armee-Institution spielte die Bruderschaft eine große Rolle, sondern auch zur politischen Bildung einer gemeinsamen Front der afghanischen Führer in Peschawar. Die Uneinigkeit der afghanischen Führer warf kein gutes Licht auf Sādāts selbst proklamierten afghanischen Ğihād. In der ägyptischen Öffentlichkeit fragte man sich, ob solche Streithähne dazu berechtigt waren, ihren Kampf als „Ğihād“ zu bezeichnen, denn Streit (arab. „fitna“) war gemäß der islamischen Geschichtsschreibung und Tradition das deutlichste Kennzeichen für die Abwesenheit des Islam. Folglich bat Sādāt die Muslimbruderschaft um Unterstützung bei der Schlichtung des Streits¹⁰⁸⁹. Die Bruderschaft hatte nicht nur Kontakte und Mitglieder unter den afghanischen Führern, sondern besaß auch die entsprechende intellektuelle und religiöse Reputation, um ein solches Bündnis herzustellen. Sie schickten Kamāl al-Sanānīrī und seinen Sekretär Abū al-Futūḥ 1980/81 nach Peschawar. Der Gipfel dieser Verstrickungen in die hohe Politik lieferte auch eine mögliche Version des Todes von al-Sanānīrī. Trotz oder gerade wegen der Verhaftungswelle im September 1981 reiste al-Sanānīrī von Verhandlungen mit König Zāhir Šāh aus Rom nach Ägypten, wurde sogleich verhaftet und nach dem Sādāt-Mord zu Tode gefoltert. Im Auftrag Ägyptens und der USA hatte al-Sanānīrī diese Verhandlungen mit König Zāhir Šāh begonnen, doch eine Mehrheit der Peschawar-Führer wollte den König nicht mehr in Afghanistan. Sie denunzierten wohl al-Sanānīrī in Ägypten, so dass gemäß Gerüchten der Sādāt-Mord ein guter Anlass bot, den nun in Ungnade gefallenen Gesandten los zu werden¹⁰⁹⁰.

Wir vermuten deshalb, die stilisierte Darstellung einer „vitae paralelae“ zwischen Saiyid Quṭb und Kamāl al-Sanānīrī war wohl kein Zufall. ‘Azzām wollte sich demonstrativ in seiner

1087Dirāz, ‘Iṣām 1993, Kap. 8.1 [الإخوان والأفغان], Kap. 9.1 [إلى أفغانستان؟]; Fariborz, A., die ägyptische Studentenbewegung. Ursachen, Auswirkungen und Perspektiven sozialen Protests, Münster/ Hamburg/ London 1999, 128. Ohne die beliebte Instrumentalisierungsthese des Afghanistan-Konfliktes zur Ablenkung der „islamischen Wut“ gegenüber der Israel-Politik von Seiten Sādāts zu bestreiten (Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 150), spielten wohl doch eher die globalen politischen Interessen im Kalten Krieg sowie die Möglichkeit, ein alternatives Feld für die ägyptische Armee gegenüber dem unbeliebten Iran-Irakkrieg zu schaffen, eine größere Rolle. Zu ‘Iṣām Dirāz: Mitte der 80er Jahre drehte Dirāz einen berühmten Dokumentarfilm über bin Lādin. Dieser Film enthält die einzigen, bisher bekannten Bilder von bin Lādin im Afghanistankonflikt der 80er Jahre, die nach 9/11 immer wieder im TV gezeigt wurden: Dirāz, ‘Iṣām, الأنصار للمجاهدين العرب في أفغانستان [Die Unterstützer arabischer Muğāhidīn in Afghanistan] (1988) [Dokumentarfilm], vom 09.02.2012, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ya6czlbpVg>.

1088al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 1408ff.

1089‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 33; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 63: „Sādāt spielte eine große Rolle [...] im afghanischen Ğihād“.

1090Diesen Verdacht äußerte: Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 147.

Version auf einen Mann beziehen, den durch seine Heirat in eine der berühmtesten Familien Ägyptens die Aura des intellektuellen Gründers der islamischen Bewegung und Märtyrers Saiyid Quṭb umgab. Man sieht schon die Zielrichtung in ‘Azzāms Version: Die Fackel der Bewegung und damit auch das zentrale Konzept der „soliden Basis“ wurde von Saiyid Quṭb an Kamāl al-Sanānīrī übergeben und von diesem an ‘Azzām. Nicht er selbst, ‘Abdallāh ‘Azzām, war demnach verantwortlich für die Übertragung der islamischen Bewegung nach Afghanistan, sondern der Schwager und Nachfolger Saiyid Quṭbs, Kamāl al-Sanānīrī, selbst hatte die entscheidende Vorarbeit bereits geleistet, die ‘Azzām in dessen Auftrag nur zu Ende führen sollte. Die Errichtung einer „soliden Basis“ in Afghanistan, das wollte ‘Azzām klar stellen, war folglich ganz im Sinne des Erfinders dieses Konzeptes.

Über diesen rhetorischen Kniff, sein Engagement in Afghanistan als „Berufung“ durch die zentrale Autorität der islamischen Bewegung darzustellen, hatte er zumindest die von Quṭb und seinem Schwager al-Sanānīrī beeindruckten Jugendlichen „in der Tasche“. Das war auch notwendig, denn für viele Muslime in der ganzen Welt war ihre Hilfe für die Afghanen nicht selbstverständlich. Afghanistan lag nun nicht wie Palästina im Zentrum der islamischen Welt, sondern weit ab vom Schuss. Viele Muslime wussten zunächst nicht einmal, wo sich Afghanistan genau befand¹⁰⁹¹. Zudem galt denjenigen, die schon etwas von Afghanistan gehört hatten, die dortige Bevölkerung nicht unbedingt als astreine Muslime. Sie folgten vielmehr einem Aberglauben, der dazu führte, dass sie Amulette trugen und an Gräber beteten. Wenn nun aber Kamāl al-Sanānīrī und ‘Abdallāh ‘Azzām im Auftrag Saiyid Quṭbs selbst eine „solide Basis“ in Afghanistan errichteten, überlegte es sich ein Zuhörer in den Moscheen zweimal, bevor er nach der Rede ‘Azzāms kritische Fragen über die ungläubigen Afghanen an diesen richtete. Die Berufung ‘Azzāms auf/ durch al-Sanānīrī war allerdings zumindest aus heutiger Sicht ein zweischneidiges Schwert. Der kritische Leser vermutet natürlich hinter der Motivlage ‘Azzāms, sich in Afghanistan zu engagieren, eine ähnliche wie bei seinem Vorbild: Nicht primär zur Unterstützung seiner Glaubensbrüder, sondern vor allem zur Unterstützung staatlicher Interessen reiste ‘Azzām nach Afghanistan.

2) „The Lofty Mountain“: Wer war der saudische Gesandte nach Afghanistan? (1982-83)

Als sich nun aber Ende der 80er Jahre Gerüchte in aller Welt verbreiteten, ‘Azzām und al-Sanānīrī waren nicht aus einer inneren Überzeugung von den Lehren Saiyid Quṭbs nach Afghanistan gereist, sondern vielmehr im staatlichen Auftrag, stand ‘Azzāms guter Ruf als Fundraiser auf dem Spiel. In den wildesten Gerüchten wurde al-Sanānīrī von den Peschawar-Führern aufgrund seiner Loyalität zu Sādāt verraten und ‘Azzām galt als CIA-Agent, der die Spendengelder unterschlug¹⁰⁹². Solche Gerüchte, die von den Peschawar-Parteien selbst gestreut wurden, führten auch zu einem Glaubwürdigkeitsverlust von ‘Azzāms Projekt der „soliden Basis“ in Afghanistan. Sein Ziel war es demnach, nicht auf einer „soliden Basis“ einen Ğihād für die Muslime in Szene zu setzen, sondern im Auftrag westlicher Geheimdienste einen erfolgreichen Ğihād zu sabotieren und einen Bürgerkrieg (arab. „fitna“) zwischen den Muslimen zu fördern. Enthielten diese Anschuldigungen nun einen Wahrheitskern? War er der von uns gesuchte Gesandte Turkīs?

1091Um die islamische Legitimation eines Ğihād in Afghanistan zu unterstreichen, identifizierte ein Artikel in ‘Azzāms Magazin AL-JIHAD das Land am Hindukusch mit dem alten Begriff „Ḥurāsān“: AL-JIHAD, vom März 1988. Zwar gab es die mythischen Geschichten über das ferne Ḥurāsān, mit dem auch bin Lādin später seine Anwesenheit im fernen Afghanistan rechtfertigte, doch in den 80er Jahren war diese mythische Geschichte noch nicht verbreitet: „eine sichere Basis [qā’ida] in Ḥurāsān“ (al-Zahrānī, Fāris Shuwayl 2002, 417); FBIS [Foreign Broadcast Information Service] (Hg.), Compilation of Usama Bin Ladin Statements 1994 – January 2004, o.O. 2004, 15, 28f., 31; al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab 2004, 232f.; Housseini, A.M., The Umayyad policy in Khorasan and its effect on the formulation of Muslim thought, Journal of the University of Peshawar 4, 1955, 1-21; Ruthven, M./Nanji, A., Historical Atlas of the Islamic World, Harvard 2004, 29, 142.

1092Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 147; Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 24, 31; ‘Azzām, ‘Abdallāh, التامر, S. 45.

Wir hatten zwar die Selbstdarstellung ‘Azzāms als stilisiertes Mittel zum Zweck für die Fundraisingtouren herausgearbeitet, doch sprach ein weiterer Punkt in den Quellen gegen die Vermutung, bei dem Gesandten handelte es sich um ‘Azzām. Es geht um die bereits angesprochenen zeitlichen Inkonsistenzen. Der Gesandte musste Mitte 1982 nach Peschawar gereist sein, um die Bühne für das Bündnis der Peschawar-Parteien unter der Leitung des saudischen Geheimdienstes Mitte 1983 vorzubereiten. Betrachten wir nun die Quellen zu ‘Azzāms Biographie zwischen der vermeintlichen Berufung von Kamāl al-Sanānīrī Mitte 1981 und der Entstehung des Bündnisses der Peschawar-Parteien Ende 1983. Lassen diese Quellen eine Reise ‘Azzāms nach Peschawar Mitte 1982 zu?

Erstens, der Journalist Muṣṭafā Ḥāmid, der al-Sanānīrī 1981 in Peschawar traf und mit diesem zusammenarbeitete, sogar mit ihm eine Freundschaft pflegte, erwähnte von ‘Abdallāh ‘Azzām in Verbindung mit seinem Freund al-Sanānīrī für das Jahr 1981 überhaupt nichts¹⁰⁹³. Anders als einige hagiographische Quellen behaupteten, reiste ‘Azzām gemäß Ḥāmid nicht bereits 1982 nach Islamabad, um an der dortigen Universität zu arbeiten¹⁰⁹⁴. Was hielt ‘Azzām davon ab, sofort nach dem angeblichen Kontakt mit al-Sanānīrī auf der Ḥāġġ in Mekka nach Afghanistan zu reisen? Immerhin lockerten sich 1982 mit dem saudischen Thronwechsel die Einschränkungen für die jordanische und syrische Bruderschaft von Seiten ihres Gastgebers Saudi-Arabien. Diese Lockerung blieb von ‘Azzām nicht ungenutzt. Die neue Reisefreiheit führte ihn allerdings nicht nach Pakistan oder Afghanistan, sondern zu seiner Familie nach Amman. Damit hätten wir bereits die zweite Quelle angesprochen. Gemäß einer nebensächlich gehaltenen Aussage ‘Azzāms befand er sich 1982 wieder bei seiner Familie in Amman und noch nicht in Islamabad¹⁰⁹⁵.

Nun zur dritten Quelle. ‘Azzām traf einen der afghanischen Führer aus Peschawar, Sayyāf, während der Ḥāġġ Ende 1982 in Mekka. Damit wären wir dem Zeitraum Mitte 1982 schon erheblich näher gerückt. „Berief“ also nicht Kamāl al-Sanānīrī, sondern vielmehr der afghanische Führer Sayyāf ‘Azzām zu seiner Mission nach Afghanistan? Betrachtet man jedoch ‘Azzāms Darstellung des Treffens, wird schnell klar, dass die beiden weniger über Afghanistan sprachen, als vielmehr über ‘Azzāms Anliegen. Er warb umgekehrt bei Sayyāf für eine Unterstützung des Ġihād in Syrien, dem Libanon und vor allem in Palästina¹⁰⁹⁶. Unser vierter Quellenhinweis gibt uns nun deutlich Aufschluss darüber, wann ‘Azzām in Peschawar auftauchte. Gemäß Muṣṭafā Ḥāmid's Memoiren unterrichtete ‘Azzām seit Ende 1983 an der Universität in Islamabad und hielt sich seit Anfang 1984 in Peschawar auf¹⁰⁹⁷. Mit diesen vier Quellenhinweisen haben wir allerdings beide uns zur Verfügung stehenden Erklärungen für ‘Azzāms Auftauchen in Afghanistan widerlegt. Weder die Berufung durch Kamāl al-Sanānīrī, noch die Reise im staatlichen Auftrag im Sommer 1982 bildete den Hintergrund für ‘Azzāms Engagement für Afghanistan. Wer „berief“ ‘Azzām dann nach Afghanistan?

Kehren wir nochmals zum zweiten Quellenhinweis zurück, der in dem von uns gesuchten Zeitraum für die Gesandtschaft Turkīs am nächsten kam. Im Sommer 1982 wurde ‘Abdullāh in seinem Haus in Amman von eben diesem Gesandten aufgesucht¹⁰⁹⁸. Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī

1093Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 10, 211; Ḥāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 17.

1094Eine dieser Quellen stellt ‘Azzāms Frau namens Um Muḥammad dar, die in einem Interview nach ‘Azzāms Tod dessen Biographie schilderte. Etwas unspezifisch sprach sie vom Jahr 1981 als dem Ausreisejahr in Richtung Pakistan: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990. Eine weitere „hagiographische“ Quelle mit dieser Jahresangabe: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990.

1095‘Azzām, ‘Abdallāh, في رثاء الشيخ تميم العدناني [Ich hatte noch nie jemanden wie dich; Eine Elegie über Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9088.html; oder auf: www.safa-tv.me/vb/showthread.php?t=1054. Ebenso: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.73.

1096‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd 2012, 40f.; ‘Azzām in einem Artikel für sein al-Ġihād-Magazin, vom 03.06.1985, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 10; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 41f.; Muḥammad, Bāsil 1991, 99; ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 7.

1097Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 137, 146f.

1098‘Azzām, ‘Abdallāh, في رثاء الشيخ تميم العدناني [Ich hatte noch nie jemanden wie dich; Eine Elegie über Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9088.html; oder auf:

war eine optimale Besetzung für diese Mission, denn hatte er als Schüler Abū Ghuddas Kontakte zur syrischen Bruderschaft, zugleich gehörte er aufgrund seiner palästinensischen Herkunft, die, wie wir gesehen haben, auch von Vorteil für die Sa‘ūdīs und die USA war, der überaus loyalen jordanischen Bruderschaft an. Zu guter Letzt besaß er wohl vor dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Englisch-Lehrer beim saudisch-amerikanischen Öl-Riesen Aramaco das Vertrauen der Sa‘ūdīs und der Amerikaner¹⁰⁹⁹. Tamīm war ein alter Freund, dem sich ‘Azzām sehr verbunden fühlte, weshalb er auch 1989 eine ausführliche Märtyrer-Biographie über den Šaiḥ verfasste. Bei seinem Aufenthalt in Amman im Hause ‘Azzāms befand sich Tamīm auf dem Weg nach Peschawar. War es nun dieser Šaiḥ Tamīm, der mit seinem berühmten Optimismus wieder ‘Azzāms Geschmack für die „Süße“ des Ğihād in Afghanistan weckte? Wahrscheinlich sorgte Tamīm dafür, dass ‘Azzāms reuige Erinnerung an den Verrat in Syrien gegenüber seinem „unerbittlichen Stolz“ nachgab, um einen neuen Versuch zur Errichtung einer „soliden Basis des Ğihād“ in Afghanistan zu unternehmen¹¹⁰⁰. Kurz nach dem Besuch folgten die ersten positiven Artikel ‘Azzāms zum „afghanischen Ğihād“ in einer viel gelesenen saudischen Zeitschrift¹¹⁰¹. Vor dem Hintergrund der Bedeutung Tamīms für ‘Abdallāh ‘Azzāms Engagement in Afghanistan betrachten wir nun dessen „erste Reise nach Afghanistan“ etwas genauer.

Šaiḥ Tamīm blieb nicht nur in Peschawar, sondern hatte im Sinne seines Auftraggebers auch ein Interesse daran, direkt an der Front die „Süße“ des Ğihād zu kosten, um die militärische Lage einzuschätzen. Anfang 1983 traf Tamīm an der Front ein. Mit einem solchen Besuch machte er sich nicht unbedingt beliebt in Peschawar, denn der tatsächliche Einsatz von Waffen war von den meisten afghanischen Führern vor Ort gar nicht erwünscht. Die Waffen wurden entweder gehortet, um für den Zeitpunkt des Sturms auf Kabul gerüstet zu sein, oder auf dem Schwarzmarkt in der Nähe Peschawars verkauft. Aber auch weil Tamīms Begeisterung für den Ğihād seine Leibesfülle im Wege stand, war man nicht unbedingt erfreut, den hohen Besuch nach Afghanistan zu lassen und sein Leben dort aufs Spiel zu setzen. Wäre Tamīm an der Front gefallen, hätte das keinen guten Eindruck bei seinen Auftraggebern und potentiellen arabischen „Geldeseln“ für die afghanischen Führer hinterlassen¹¹⁰². Dem hohen Besuch musste sein Gastgeber Sayyāf folglich einen echten Ğihād mit Waffen präsentieren, ohne dass er sich dabei in allzu große Gefahr begab. Erschwerend für die Sicherheit Tamīms kam noch hinzu, dass der Gast nur Arabisch und Englisch sprach und kein Wort Paschtu oder Persisch (Dari). Zum Glück gab es eine Lösung. Man schickte den hohen Gast zur einzigen koordinierten Front in der Nähe Peschawars unter dem Kommandeur Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī. In Ḥaqqānīs Lager hielten sich einige Araber auf, die auf den Gast aufpassen sollten.

Vor allem ein Gast mit einer Erfahrung in Afghanistan seit 1979 kümmerte sich um Tamīm: Muṣṭafā Ḥāmid. Mit ihm zusammen verbrachte Tamīm die Kampfsaison an der Front in Urgun (pers. „اورگون“) im Sommer 1983. Auf Ḥāmid ging höchstwahrscheinlich Tamīms und damit auch ‘Azzāms Enthusiasmus für ein Engagement in Afghanistan zurück. Insofern lohnt es sich, einen Blick auf Muṣṭafā Ḥāmid's Vorstellungen zum Ğihād in Afghanistan vor allem während der Zeit von Tamīms Aufenthalt an der Front zu werfen. Da wir uns nun für das Konzept der „soliden Basis“ und dessen Realisierung im Afghanistan der 80er Jahre interessieren, begeben wir uns im ersten Band von Ḥāmid's Memoiren auf die Suche nach diesem Konzept in Form

www.safa-tv.me/vb/showthread.php?t=1054.

1099Die Biographie Tamīms aus der Feder ‘Azzāms: AL-JIHAD, vom Dezember 1989. Auch in englischer Übersetzung: ‘Azzām, ‘Abdallāh, The Lofty Mountain, London 2003, 21-65.

1100, „Das habe ich getan“, sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben‘ - sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach“ (Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse/ Zur Genealogie der Moral, Leipzig 1930, 78). Kurz nach dem Tod ‘Azzāms und ‘Adnānis erschien ein biographischer Artikel über ‘Azzām, der genau diese „Berufung“ durch al-‘Adnānī nahe legte: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990.

1101Lacroix 2011, 110.

1102Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 196: „Arabische Geldesel“.

der arabischen Begrifflichkeit „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“). Muṣṭafā Hāmīd wurde gemäß eigenen Angaben 1945 in Ägypten geboren und schrieb in den 80er Jahren neben seiner Kampf­tätigkeit für den afghanischen Ġihād als Journalist über den Afghanistankrieg für Zeitungen in Abū Dhābi und auch für Zeitschriften des berühmten afghanischen Kommandanten Ġalāl ud-Dīn Haqqānī. Fast völlig missachtet von der Forschung veröffentlichte er seit 1994 seine Memoiren, die inzwischen zwölf Bände umfassen und bis ins Jahr 2002 reichen. Die Memoiren bestehen aus einer Sammlung von Tagebucheinträgen, eigenen Zeitungsartikeln und nachträglichen Reflexionen. Diese Memoiren bilden einen bisher ungehobenen Quellenschatz zur Erforschung des Afghanistankonfliktes aus der Sicht der sogenannten „afghanischen Araber“.

Die Kindheitserinnerungen im ersten Band seiner Memoiren an die Kämpfe seines Bruders für die Muslimbruderschaft im Suez-Kanal in der Nähe seines Heimatortes Belbais dürften wohl rein nostalgischen Wert besitzen und als mögliche Quelle seiner Idee einer „soliden Basis“ in Afghanistan eher nicht in Betracht kommen¹¹⁰³. Dafür sprach auch seine Abwendung vom Islam während seiner Studienzeit: „Ich habe eine lange Reise ins Meer der Finsternis, die von der Revolution [al-Nāṣirs Militärputsch von 1952] verhängt wurde, zurückgelegt. Mit Ausnahme sporadischer Anfälle eines Engagements zu beten, sind alle Verpflichtungen gegenüber dem Islam geschmolzen“¹¹⁰⁴. Während seines Studiums der Ingenieurwissenschaft in Alexandria ab 1969 neigte Hāmīd dem allgemeinen Trend folgend eher marxistischen Lehren zu. Da er wohl Ende der 70er Jahre eine Wendung hin zum Islam vollzog, schwieg er sich in seinen Memoiren weitgehend über seine marxistisch-nasseristische Phase aus¹¹⁰⁵. Jedoch spielten bei dieser Wendung die nostalgischen Erinnerungen an seine Jugend eine große Rolle. Sie bildeten einen Erwartungsrahmen, der Ende der 70er Jahre als Projektionsfläche für Hāmīds Wünsche und Vorstellungen wichtig wurde. Die Abkehr vom Marxismus und die darauf folgende Wendung zum Islam erfolgte gemäß seinen Memoiren in Abū Dhābi.

Die Gründe für seinen Wegzug aus Ägypten verriet Hāmīd nicht. Angeblich fühlte er auch nach seiner Ankunft in Abū Dhābi zunächst eine gewisse Leere in sich, die er bereits im Sinne seiner späteren Orientierung deutete: „Wo war der Ġihād um Gottes Willen?“¹¹⁰⁶. Die Predigt einer islamischen Missionsgruppe namens „ġamā'a al-tablīgh“ (arab. „جماعة التبليغ“) in der örtlichen Moschee führten bei ihm zu einem Konversionserlebnis, das er als einen regelrechten Schockzustand beschrieb. Diese salafistische Missionsgruppe war der Rivale und zugleich die Kopie der uns bereits bekannten Missionsgruppe „Anṣār al-Sunna“, die allerdings im Gegensatz zur „Anṣār“ etwas offener für sufistische Ansätze warb. Diese tolerantere Einstellung gegenüber sufistischen Glaubensritualen, die Hāmīd später überall in Afghanistan begegnen sollten, zieht sich wie ein roter Faden bis in die aktuellen Bände seiner Memoiren hindurch¹¹⁰⁷. Die Gruppe hatte deshalb wahrscheinlich einen nicht geringen Einfluss auf Hāmīds religiöse Einstellung. Stammte das Konzept der „soliden Basis“ von dieser Missionsgruppe?

Folgen wir weiter Hāmīds Biographie. Ein Freund aus der Schule, ‘Abd al-Raḥīm, machte ihn auf ein Problem aufmerksam, über das er sein religiöses Konversionserlebnis verarbeiten konnte und das seinem Leben wieder einen Sinn gab: Die Muslime überließen den Kampf gegen Israel atheistisch-kommunistischen Organisationen und vernachlässigten dadurch die wichtigste Pflicht, nämlich den Ġihād. Eine Fatwa des Šaiḥs Aḥmad bin ‘Abd al-‘Azīz

1103Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 21ff.

1104Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 24.

1105Muṣṭafā Hāmīds spätere Ehefrau sprach in ihren Memoiren von einem „Flirt mit dem Marxismus“ von Seiten ihres Mannes: Neighbour, S., *The Mother of Muḥammad. An Australian Woman's Extraordinary Journey Into Jihad*, Melbourne 2010, 353 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/read/252394121/The-Mother-Of-Muhammad-An-Australian-Woman-s-Extraordinary-Journey-Into-Jihad>].

1106Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 25. Im Folgenden: Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 25-27.

1107Zum ersten Mal: Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 54; Neighbour, S. 2010, 359f.

Mubārak in der Zeitung „al-Ittiḥād“ führte (Jahre vor ‘Abdallāh ‘Azzāms berühmter Fatwa) aus, der Ğihād zur Unterstützung der Palästinenser nach dem Einmarsch der IDF im Südlibanon 1978 war eine „individuelle Pflicht“ für jeden Muslim¹¹⁰⁸. Ein bestätigender Hinweis zu dieser Fatwa von Seiten des ehemaligen Sekretärs Ḥasan al-Bannās, der sich zu dieser Zeit in Abū Dhābi aufhielt, führte letztendlich dazu, dass sich Ḥāmid mit einem Freund in den Libanon aufmachte. Die Muslimbruderschaft, die einen wichtigen Platz in Ḥāmids Jugenderinnerungen einnahm, die die Schaltstellen in den Ministerien Abū Dhābis besetzte, die die für Ḥāmid wichtige Missionsgruppe „ḡamā‘a al-tablīgh“ (arab. „جماعة التبليغ“) finanzierte und auch hinter der Fatwa al-Mubāraks stand, war folglich die Quelle für Ḥāmids Idee eines Ğihād¹¹⁰⁹. Aber vermittelte sie ihm auch das Konzept Saiyid Quṭb, das die Voraussetzung zur Führung eines Ğihād in der Errichtung einer „soliden Basis“ sah?

Zunächst einmal suchte Ḥāmid den Ğihād nicht in Afghanistan, sondern im Libanon. Die negativen Erfahrungen dort waren jedoch wichtig für die Entwicklung einiger seiner Ideen. Einen Ğihād konnte er dort nicht finden. Folglich fehlte die „Basis“ für den Ğihād. An dieser Stelle wurden die Memoiren für unsere beiden Begriffe arab. „ṣulba“ und „qā‘ida“ interessant, denn Ḥāmid berichtete vor dem Hintergrund seiner enttäuschenden Erfahrungen im Libanon von seiner Werbung bei der ägyptischen Muslimbruderschaft für einen Ğihād in Afghanistan¹¹¹⁰. Über Afghanistan hatte Ḥāmid 1978 im Zuge des April-Militärputsches Tarakīs einen Bericht in einer libanesischen Zeitung gelesen. Kurz darauf empfing die Moschee unter der Führung der salafistischen Missionsgruppe eine Gesandtschaft aus Herat, die von den dortigen Kämpfen berichtete¹¹¹¹. Ḥāmid horchte auf. Um einen Ğihād in Afghanistan in Szene zu setzen, benötigte Ḥāmid gemäß seiner Libanon-Erfahrung die Unterstützung derjenigen Organisation, die das Zentrum seiner nostalgischen Kindheitserinnerungen bildete. In Belbais der 50er Jahre herrschte eine Atmosphäre der Opferbereitschaft, in der jeder Gefallene als Märtyrer gefeiert wurde. Verantwortlich hierfür war für Ḥāmid vor allem die Bruderschaft Ḥasan al-Bannās. Voller Stolz berichtete er, dass sein Bruder ihn bereits mit sechs Jahren in der Bruderschaft als Mitglied einschrieb¹¹¹². Diese Atmosphäre musste mit Hilfe der Bruderschaft wieder geschaffen werden, nur dann konnte eine „solide Jugend“ in „Basen für Muḡāhidīn“ entstehen und erfolgreich mit dem „Ğihād“ einen „islamischen Staat“ erkämpfen. Im Libanon fehlte jedoch die „Basis“ für einen „soliden Ğihād“, die Ḥāmid mit seinen nostalgischen Kindheitserinnerungen identifizierte und die er nun in Afghanistan mit Hilfe der Bruderschaft zu errichten trachtete¹¹¹³.

Die ägyptische Bruderschaftsführung machte Ḥāmid zwar Zugeständnisse, denn war der „Ğihād doch ein solides Konzept der Bruderschaft“, aber mit einer direkten und konkreten

1108Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 27. Mubārak war der Vorsitzende des Šarī‘a-Ausschusses im Justiz-Ministerium Abū Dhābis. Mubārak auf der offiziellen Seite des Justiz-Ministeriums in Abū Dhābi: <http://www.adjd.gov.ae/portal/site/adjd/department.overview/>. 1984 wurde er als Botschafter der VAE in Frankreich ermordet: Cable from UNITED ARAB EMIRATES ABU DHABI to SECRETARY OF STATE, vom 15.12.2004 („Subject: Abū Dhābi Emirates Restructuring“), auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/04ABUDHABI4586_a.html; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 108.

1109Die Toleranz der „ḡamā‘a al-tablīgh“ (arab. „جماعة التبليغ“) gegenüber dem Sufismus hing auch mit ihrer Verbindung zur Schia zusammen. 1979 wurde die „ḡamā‘a al-tablīgh“ im Zusammenhang mit der Besetzung Mekkas aus Saudi-Arabien vertrieben. In den VAE fanden sie eine Zuflucht. Die Verbindung zwischen der Bruderschaft und der „ḡamā‘a al-tablīgh“ in den Bildungseinrichtungen Abū Dhābis ist nicht ganz durchsichtig: al-Ṭā‘ī, Ḥāshim ‘Abd al-Razzāq Ṣāliḥ 2010, Kap. 4.2.4.4 [دور السلطة وعلماء الدين]; Kap. 5.1.4.4 [جماعة التبليغ]; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 34.

1110Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 34.

1111Höchstwahrscheinlich gelangte Ḥāmid über die „ḡamā‘a al-tablīgh“ zum Feldkommandeur Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, denn der Gründer der „ḡamā‘a al-tablīgh“ hatte gute Kontakte zur Schule von Deoband, mit der auch Ḥaqqānī aufgrund seines intellektuellen Hintergrundes in engem Kontakt stand: Reetz, D., Keeping Busy On the Path of Allah. The Self-Organisation (Intizam) of the Tablihi Jama‘at, in: Bredi, D. (Hg.), Islam in South Asia, Rom 2004, 295-305; siehe: Anmerkung 1003.

1112Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 21f.

1113Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 17, 28, 33, 36, 48, 76, 260f.

Unterstützung war man eher zurückhaltend¹¹¹⁴. Die Gründe für diese Zurückhaltung wurden ihm erst später nach einem Gespräch mit Muṣṭafā Mashhūr, dem zentralen Propagandisten des Konzeptes einer „soliden Basis“ in Afghanistan, klar: die Bruderschaft war nicht mehr die Ğihād-Organisation der 40er und 50er Jahre aus seiner Jugend. Mit anderen Worten, inzwischen verfolgte die Bruderschaft ihre Ziele nicht mehr mit der entsprechenden Überzeugung eines „soliden Ğihād“, sondern richtete ihr Fähnchen nach dem politischen Wind. Die Folgen eines solchen Opportunismus waren schließlich in Syrien zu sehen¹¹¹⁵. Die Bruderschaft ließ sich zwar auf ein Engagement in Afghanistan ein, jedoch unter ganz anderen Umständen und mit ganz anderen Zielen, mit denen Ḥāmid nicht gerechnet hatte. Das Ergebnis war ernüchternd. Statt eine „Basis“ für den „soliden Ğihād“ in Afghanistan zu fördern, unterstützte die Bruderschaft einerseits Sādāt dabei, seine alten und unnützen Waffen aus den Armee-Beständen an die Muğāhidīn zu verscherbeln und andererseits die afghanischen Führer in Peshawar, damit diese sich teure Autos kaufen und Luxusvillen errichten konnten. Doch Anfang der 80er Jahre suchte Ḥāmid noch die Unterstützung der Bruderschaft für sein persönliches Projekt. Die zentralen Punkte dieses Projekts waren: Ein Büro für die Koordination des Ğihād von Arabern in Afghanistan, eine Munitions-Fabrik, eine Offensive in der Grenzregion Paktia mit Hilfe der Stämme (nicht nur der unzuverlässigen Parteien) und schließlich in diesem Zusammenhang der infrastrukturelle Ausbau der Paktia-Region als Vorbereitung einer größeren Offensive in Richtung der befestigten Garnison-Städte Khost und Gardez. Ḥāmid's Projekt stellte die strategische Voraussetzung dar, um in Paktia eine „solide Basis [قاعدة صلبة] im Inneren Afghanistans zu bilden“¹¹¹⁶. Ein Traum aus seiner Jugend sollte im fernen Osten wahr werden.

3) „*Meine erste Reise nach Afghanistan*“: Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī in Urgun (1983)

Nun war interessant, wen sich Ḥāmid als militärischen Berater und Partner für dieses Traumprojekt einer „soliden Basis“ in Afghanistan herauspickte. Abū Usāma ist uns bereits als Ausbilder im „Lager der Šaiḥs“ 1969/70 sowie in den Lagern für den syrischen Ğihād 1981 begegnet. Seine Wut auf die Bruderschaft, die er am Telefon gegenüber Ḥāmid äußerte und seine Weigerung, mit dieser zusammenzuarbeiten, war nur allzu verständlich, wenn man sich seine Rolle als Sprecher der unzufriedenen Kämpfer in den Lagern um Syrien vergegenwärtigt. Voller Empörung schrie Abū Usāma in seinen Telefonhörer in seinem Haus in Kuwait: „Was willst du [Ḥāmid] von mir? Ich will meine Zeit nicht mit diesen [Muslimbruderschaft] verschwenden. [...] Du willst einen Ğihād, aber sie wollen Geld auftreiben, dies [in Afghanistan] ist kein Ğihād, dies ist ein normaler Kampf [...]. Diese Führer [der Muslimbruderschaft] wollen nur die Macht“¹¹¹⁷.

Es war klar, was Abū Usāma seinem Bekannten Muṣṭafā Ḥāmid verdeutlichen wollte. Sein Projekt, eine „soliden Basis“ in Afghanistan zu bilden, sah Abū Usāma als einen Traum an, der nicht verwirklicht werden konnte. Sein Urteil stützte sich natürlich auf die tragischen Erfahrungen mit der Bruderschaft in Syrien. Sollten sich diese nun wiederholen? Die Bruderschaft hatte die Ausbildungslager um Syrien schon einmal für eine Beteiligung an der Macht im Irak, in Saudi-Arabien und in Jordanien verraten, warum sollten sie es in Paktia anders machen? Ḥāmid erfuhr folglich spätestens 1982 über Abū Usāma von den Geschehnissen in Syrien und der unglücklichen Rolle der syrischen Bruderschaft. Doch das hielt ihn noch nicht von seinen Hoffnungen ab, die er mit der Bruderschaft verband. Erst die Präsentation des Projekts von Ḥāmid, für das er Abū Usāma doch noch überreden konnte, sollte alles verändern. Schon während der Präsentation vor der Bruderschaft in einem Lager der

1114 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 33.

1115 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 173f.

1116 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 278.

1117 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 227f.

Ĝägġi-Region hatte Abū Usāma bemerkt, aus welcher Richtung der Wind wehte. Er schrie seinen Freund Hāmīd nach der Präsentation an, wie dieser nur so gutgläubig gegenüber der Bruderschaft sein konnte und nicht bemerkte, dass es hier alleine um die Macht ging. Für die Macht verriet die Bruderschaft alles¹¹¹⁸. Abū Usāma sollte recht behalten, kurz nach der Präsentation wurden überall in Peschawar Gerüchte gestreut, Hāmīd sei ein Spion, der den afghanischen Widerstand sabotierte: „Ich wollte Peschawar so schnell wie möglich verlassen. Wir dachten, dass das Projekt eine Chance ist, das Blatt des Ĝihād für Araber und Afghanen zu wenden. [...] die Folge war jedoch die schlimmste Katastrophe“¹¹¹⁹.

Aber warum verhielt sich die Bruderschaft eigentlich abweisend gegenüber den Vorschlägen Hāmīds? Im Sinne von Abū Usāmas Interpretation der Intentionen der Bruderschaft in Peschawar lag deren erstes Interesse in der Unterstützung der „Basis“ ihres Vertreters unter den afghanischen Führern, Sayyāf¹¹²⁰. Dieser sollte die Macht erhalten. Der Ĝihād stellte für die Machtambitionen der Bruderschaft über Sayyāf (und umgekehrt: Sayyāf über die Bruderschaft) das Mittel zum Zweck her und war insofern nicht im Sinne Hāmīds der eigentliche Zweck. Aber nicht nur Sayyāf, sondern der Mehrheit der afghanischen Führer liefen die Ideen Hāmīds völlig gegen den Strich, denn all die Punkte des Projekts gefährdeten deren Macht¹¹²¹: Erstens, eine autarke Munitionsfabrik unter Aufsicht der afghanischen Stämme hätte die Waffenverteilung als Machtmittel zur Kontrolle der Stämme und Front-Kommandeure von Seiten der Peschawar-Parteien erheblich eingeschränkt. Zweitens, ein unabhängiges Büro für die Koordination von Arabern hätte möglicherweise die Gelder aus Saudi-Arabien auf sich gezogen und damit die finanziellen Grundlagen der Peschawar-Parteien gefährdet; drittens, die Aufgabe des chaotischen und unkoordinierten Guerilla-Krieges kleiner Kampftruppen zugunsten eines infrastrukturellen Ausbaus vor Ort hätte einen großflächigen Krieg hervorgerufen, für den viele Waffen nötig waren. Das Ziel der afghanischen Führer in Peschawar war es jedoch nicht, Waffen in einem aufwendigen Krieg gegen die Sowjetunion zu verschwenden, sondern zu horten, um sich in der Nachkriegszeit gegen mögliche Konkurrenten im Wettrennen um Kabul durchzusetzen. Insofern waren die Peschawar-Führer in ihrer Mehrheit Anfang der 80er Jahre gegen die Strategie, „solide Basen“ in Afghanistan zu errichten. Dass die amerikanischen, saudischen und pakistanischen Vorgaben zur Führung eines Guerilla-Krieges ohne „feste Basen“ Anfang der 80er Jahre zudem eine nicht zu vernachlässigende Rolle bei der Ablehnungshaltung von Seiten der Peschawar-Parteien (vor allem Sayyāfs) spielten, vermutete auch Hāmīd¹¹²². Wie wir noch sehen werden, können wir tatsächlich von einem nicht unerheblichen Einfluss ausgehen, denn als sich in den USA Anfang der 80er Jahre unter Charlie Wilson und Gust Avrakotos die strategischen und taktischen Vorzeichen veränderten, tat sich plötzlich auch etwas an der Paktia-Front.

Ein Argument für die Peschawar-Führer gegen den infrastrukturellen Ausbau einer Region mit „soliden Basen“ war die dadurch ermöglichte Stärkung der Stämme und Front-Kommandeure in eben dieser Region. Der Ausbau hätte die logistische Grundlage zur politischen Vereinigung der dortigen Stämme und ihrer Kommandeure geschaffen. Eine solche Einigung bedeutete jedoch eine Konkurrenz um die Macht gegenüber den Peschawar-Führern¹¹²³. Hāmīd forderte einen solchen Ausbau in seinen Berichten von 1982 vor allem für seinen Gastgeber in Paktia,

1118Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 230.

1119Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 233.

1120Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 280.

1121Im Folgenden die einzelnen Punkte des Projekts und ihre Ablehnung: Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 175, 214-219, 235, 250-259.

1122Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 76ff.

1123Aber auch die Kommandeure aus den Regionen, die gemäß Hāmīds Pläne nicht gefördert werden sollten, zeigten sich ablehnend. Selbst Hāġġ Dīn Muḥammad, der wie Ḥaqqānī ein Kommandeur Khālīs war, zischte Hāmīd an: „Warum Paktia? Warum beginnst du ein solches Projekt nicht in Jalalabad?“ (Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 229).

dem Front-Kommandeur Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī¹¹²⁴. Insofern erstaunt auch Ḥāmid's Behauptung nicht, das Konzept des Übergangs vom Guerilla-Krieg zur Verteidigung eines militärisch und logistisch gut ausgebauten Lagers stammte von eben diesem Ḥaqqānī¹¹²⁵. Das mobile „Zentrum“ (arab. „markaz“) Ḥaqqānīs in Ġawar (Paktia) sollte zu einer umfassenden und permanenten „logistischen und administrativen Ausgangsbasis [qā'ida]“ ausgebaut werden¹¹²⁶. Dagegen erklärte der Berater Ḥaqqānīs, Brigadier Mohammad Yousaf vom afghanischen Büro des pakistanischen Geheimdiensts in seinen Memoiren, den Ausbau Ġawars zu einer „Basis“ (arab. „qā'ida“) als Folge eines Großangriffs der afghanischen Armee unter Colonel Šāh Nawāz Tānī im Sommer 1985 auf Ġawar. Die afghanische Armee sollte mit dieser Offensive Kabul entlasten, dem Prestigeprojekt General Aḥtar 'Abd al-Raḥmān. Zwar scheiterte die Einnahme der „Transitbasis“ Ġawar durch General Tānī, jedoch erlitten die Kämpfer Ḥaqqānīs große Verluste und wurden von den zuvor eroberten Positionen auf dem Berg Tūrġar, der strategisch günstig über der Garnisonsstadt Khost lag, vertrieben¹¹²⁷. Yousaf präsentierte mit dem Zeitraum um 1985 sowie mit dem kausalen Zusammenhang eines sowjetischen Angriffs auf Ġawar den Strategiewechsel hin zu „soliden Basen“ als seine eigene Leistung. Diese Veränderung in Taktik und Strategie war gemäß Ḥāmid jedoch nicht das Resultat einer Überlegung Yousafs, sondern stellte vielmehr die Schlussfolgerung aus Ḥaqqānīs eigener Erfahrungen bereits für den Zeitraum 1982/ 83 dar¹¹²⁸. Demgemäß traf Ḥaqqānī während der verlustreichen Kämpfe in Urgun (in Richtung Khost) angeblich diese zentrale Entscheidung¹¹²⁹. Der infrastrukturellen Ausbau der Region Paktia war notwendig, um nicht nochmals so verlustreiche Schlachten erleiden zu müssen. Über einen solchen Ausbau konnte Ḥaqqānī zwar nun langsam vorrücken, jedoch die Unterstützung der umliegenden Stämme gewinnen, um dadurch die eroberten Positionen dauerhaft zu konsolidieren. Die Guerilla-Taktik, sprich ein Zuschlagen mit anschließendem Rückzug hinter die pakistanische Grenze, hätte die Stämme immer wieder den Repressalien der afghanischen Armee in Khost ausgesetzt¹¹³⁰. Die Wahrheit über die Herkunft des Konzepts der „soliden Basis“ als Ausdruck für den Strategie- und Taktikwechsel lag wohl zwischen der Version Yousafs und derjenigen Ḥāmid's. Erstens, bei Ḥaqqānī waren zwei pakistanische Berater-Fraktionen, die sich um die rechte Strategie stritten: Berater von der pakistanischen Armee und Berater des Geheimdienstes. Ḥāmid beobachtete selbst deren Streit. Gegen das Anraten der einen Fraktion, Rašīd (vom pakistanischen Militär) und Golzarak (afghanische Armee), schlug sich Ḥaqqānī auf die Seite

1124Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 224.

1125Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, 163, 182, 203. Ebenso Ḥaqqānī in einem Interview, in: AL-JIHAD, vom Dezember 1985.

1126Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 178. Der semantische Unterschied zwischen „Zentrum“ (arab. „مركز“, DMG „markaz“) und „Basis“ (arab. „qā'ida“): Gemäß dem Wörterbuch von Wehr und des arabischen online-Wörterbuches „Context Reverso“, das die jeweiligen Vokabeln im Kontext untersucht, stellt arab. „markaz“ eine „Konzentration“ einer ganz bestimmten Sache (wie Kommunikation, Flüchtlinge oder Diamanten) dar, während „qā'ida“ nicht nur eine ganz bestimmte Sache „konzentriert“, sondern ein Fundament für viele Dinge (Administration, Kommunikation, Logistik usw.) bildet: Wehr 1976, 904; www.context.reverso.net/translation/arabic-english/مركز. Dazu auch: Roy, O., Islam and Resistance in Afghanistan, Cambridge 1990, 160.

1127Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 99-104. Tānī lief 1990 zu Hikmatyār über. In diesem Zusammenhang ein Artikel zu Tānī mit Bild: AL-JIHAD, vom April 1990. Ġawar als „Transitbasis“ (folglich keine „feste“ Basis) im Jahr 1985/ 86: The New York Times, vom 28.04.1986, auf: <http://www.nytimes.com/1986/04/28/world/scores-said-to-die-in-battle-for-an-afghan-guerrilla-base.html>.

1128Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 165. Diese Version bestätigt auch ein Bericht über Ḥaqqānīs Urgun-Offensive aus dem Jahr 1983: Afghanistan Forum Newsletter 11/ 4, 1983, 21f.

1129Die folgenreiche Urgun-Offensive 1983: Goodson, L.P., Afghansitan's Endless War. State Failure, Regional Politics and the Rise of the Taliban, Seattle/ London, 2001, 65; Isby, D./ Volstad, R., Russia's War in Afghanistan, Oxford 2002, 7; Urban, M.L., War in Afghanistan, London 1988, 134; Allan, P./ Kläy, D., Zwischen Bürokratie und Ideologie. Entscheidungsprozesse in Moskaus Afghanistankonflikt, Bern/ Stuttgart/ Wien 1999, 190.

1130Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 165, 178.

der Berater vom Geheimdienst und ließ Rašīd aus dem Lager vertreiben. Die Lorbeeren durften sich folglich Ḥaqqānī und der pakistanische Geheimdienst teilen. Zweitens, für eine Frühdatierung der neuen Taktik und Strategie sprach das Bemühen Ḥāmid, bereits 1983 in Peschawar um Unterstützung für das Paktia-Projekt für Ḥaqqānī zu werben. Deshalb war Ğawar 1985 bereits ein wenig zu einer festen Militär-Basis ausgebaut worden, so dass der Angriff Tānīs mit zwei sich in der „Basis“ befindenden Panzern zurückgeschlagen werden konnte. Zwar war der pakistanische Geheimdienst zentral am Ausbau Ğawars beteiligt, doch fand folglich die entscheidende Weichenstellung bereits vor der Zeit Mohammad Yousafs statt. Aber nicht nur zwei Panzer waren Teil der Umsetzung dessen, was Ḥaqqānī unter einer „Basis“ im Unterschied zum rein logistischen „Zentrum“ (arab. „markaz“) verstand, sondern dazu gehörten auch Höhlen und Tunnel in den umliegenden Bergen der „Basis“. Kein „Zentrum“, sondern eine „feste Basis“ gleich der Maginot-Linie erkannte ein russischer General in Ğawar: „Während meines Aufenthalts in Afghanistan hatten eine Reihe von interessanten und komplexen Operationen stattgefunden. [...] Einige haben keine Erinnerungen hinterlassen. Andere werden nie verblassen. Für mich war eine besonders denkwürdige Operation im Kunar-Tal, während des Angriffs auf die Basis ‘Ğawar’ [russ. ‘ база Джавара’] [...]. Man hat etwas gehört über eine ‘Maginot-Linie’. Diese Befestigungen waren uneinnehmbar. Ist es erlaubt, sie [die Maginot-Linie] mit der Basis Ğawar zu vergleichen? Aber die Tatsache, dass die Basis selbst und deren Verteidigungsanlagen mit der neuesten Wissenschaft und Technologie von westlichen und östlichen Spezialisten zu einer unzugänglichen Festung ausgebaut worden war, ist eine unbestreitbare Tatsache“¹¹³¹.

Damit kommen wir zu unserem dritten Punkt. Höhlen und Tunnel widersprachen der Mobilität der Guerilla-Taktik und verwandelten das flexible „Zentrum“ in eine feste, solide „Basis“. Das Graben von Höhlen und Tunneln war jedoch weniger das Resultat einer strategischen Überlegung Ḥaqqānīs. Die ersten Höhlen entstanden bereits 1979. Hintergrund war die Luftüberlegenheit der sowjetischen und afghanischen Armee mit Hubschraubern (Mi-24), Flugzeugen (MiG 29, Sukhoi 25) und Raketen (Scud-B). Das brachte einen Kommandeur Ḥaqqānīs, Maulawī ‘Abd al-Raḥmān, dazu, sein „Zentrum“ im Dorf Dara (Nähe Khost) unter die Erde zu verlegen: „Das war die erste Höhle, die wir [Ḥāmid] an der afghanischen Front sahen, und vielleicht war Maulawī ‘Abd al-Raḥmān der Autor der ersten Idee [...]. Es war die Höhle, deren Design einfach und naiv war, aber eine große Rolle“ für die erfolgreichen militärischen Aktionen einiger Araber unter Usāma bin Lādin in der Ğāġġī-Region 1987 spielen sollte¹¹³². Aber bereits 1983 trugen die Höhlen zum Erfolg in Urgun bei, so dass sich Ḥaqqānī, beeindruckt von seinem eigenen Erfolg, möglicherweise auf der Basis dieser zufälligen „Eingraberei“ für die Aufgabe der Guerilla-Taktik entschied. An dritter Stelle stand folglich der etwas unbekanntere Maulawī ‘Abd al-Raḥmān als Urheber des Ausbaus von Ğawar zu einer festen „Basis“ (arab. „qā‘ida“). An vierter, aber zentraler Stelle wollen wir nochmals an den Strategie- und Taktik-Wechsel in Washington und Langley erinnern¹¹³³. Der Favorit Aḥtars und damit der CIA sollte in Ğawar die schweren Waffen testen, die Charles Wilson und Gust Avrakotos aussuchten. Dazu war eine Logistik, eine Ausbildung an den Waffen und eine Waffenlagerung an der Front notwendig. Für diese Aufgabe sah Aḥtar den widerwilligen Yousaf vor. Yousaf war folglich nicht der zentrale Autor des Ausbaus von „Ğawar“, sondern lediglich deren „Controller“¹¹³⁴. Halten wir fest: Der Strategie- und Taktikwechsel hin zu einer Art Mischung zwischen den Konzepten der „Vorhut“ und der „soliden Basis“ stellte ein Gemeinschaftsprojekt amerikanisch-afghanisch-pakistanischer Herkunft dar, das möglicherweise unabhängig voneinander und zugleich in Washington, Peschawar und in Urgun

1131 Varennikov, Valentin I., *Nepovtorimoe* [russ. „Неповторимое“, dt. „Unwiederholbar“], Bd. 5, Moskau 2001, Kap. 4, auf: <http://www.bookfb2.ru/book32/280131.fb2>.

1132 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 64f.

1133 Coll 2004, 202; Crile 2008, 457, 463, 547-551.

1134 Von den schweren Waffen an der Front Ḥaqqānīs berichtete auch Muṣṭafā Ḥāmid: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 66.

entstand. Damit fehlt allerdings noch der arabische Beitrag.

Die Höhlen und Tunnel in den Bergen über Khost ließen sich durchaus als eine Realisierung des Konzeptes der „soliden Basis“ in Form der arabischen Begrifflichkeit „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) interpretieren. Erinnern wir uns an die zentrale Metapher für diese Konzeption im Jesus- und Muḥammad-Gleichnis vom Glaubenshaus (das auch Quṭb anführte), das nicht auf Sand, sondern auf Stein, dem soliden Fundament, gebaut sein sollte. Die in Stein gehauenen Höhlen bildeten insofern einen morphologischen Ausdruck für die „solide Basis“. In dieser „Basis“ konnte eine „solide Jugend“ zu übermenschlichen Muḡāhidīn trainiert werden, die im Ġihād gestählt die „solide Basis“ für die Ausbreitung des Glaubens (arab. „عقيدة“) bildeten. Bleibt noch die Frage, auf wen die arabische Bezeichnung „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) für die Höhlen-Kampf-Kultur Ḥaqqānīs in Paktia zurückging. Eine Herkunft des Begriffs von Ḥaqqānī selbst war eher unwahrscheinlich, nicht nur da Ḥaqqānī Paschtu sprach und nur ein wenig Arabisch verstand, sondern auch da der Begriff aus einem intellektuellen Milieu in Ägypten, Syrien und schließlich auch Saudi-Arabien stammte, zu dem Ḥaqqānī wahrscheinlich keinen Zugang besaß. Auch Muṣṭafā Ḥāmid kam als Autor für den Begriff wohl weniger in Frage. Zwar wäre eine Herkunft des Begriffs aus Ḥāmid's marxistischer Vergangenheit möglich, doch da der Ausdruck in diesem linken Milieu eher ökonomisch verstanden wurde, war eine Übertragung auf doch reichlich unökonomisch wirkende Höhlen und Tunnel in Paktia eher unwahrscheinlich.

Eine andere Person lag da schon näher, die im entscheidenden Jahr 1983, als die neue Strategie in Paktia entstand, vor Ort bei Muṣṭafā Ḥāmid war¹¹³⁵. Šaiḡ Tamīm war jedoch nicht nur im entscheidenden Jahr an der entscheidenden Stelle, sondern er brachte auch den notwendigen intellektuellen Hintergrund für den arabischen Begriff „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) mit. Er kam aus genau jenem Milieu, in dem der Begriff „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) eine „solide Basis“ besaß¹¹³⁶. Tamīm war nicht nur ein Anhänger Šaiḡ Ghuddas, sondern auch von Marwān Ḥadīd. Es lag nahe, dass Tamīm genauso wie sein Vorbild Ḥadīd Mitglied von Saiyid Quṭbs „Organisation 1965“ war, denn Tamīm verteilte in seiner Studienzeit in Alexandrien Flyer im Namen Marwān Ḥadīds gegen al-Nāṣirs politischer Einflussnahme in Syrien. In Alexandrien studierte Tamīm Wirtschaft und Politik. Die Stadt Alexandrien bildete neben Tamīms Kontakte zur „Organistaion 1965“ sowie zu Marwān Ḥadīd einen weiteren Hinweis zur Begrifflichkeit „al-qā'ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“), denn Alexandrien stellte seit der Spätantike (Kyrill) und in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts prominent mit Šaiḡ Rifā'ī Surūr den Brutkasten der Konzeption einer „soliden Basis“ dar. Šaiḡ Tamīm kannte 'Azzām wahrscheinlich bereits vor ihrer gemeinsamen Studienzeit an der Universität Damaskus, denn er stammte wie 'Azzām aus der Gegend von Jenin. Wahrscheinlich gingen beide in die Schule von Šaiḡ Fāris Ġarrār, einem bekannten Anhänger Saiyid Quṭbs¹¹³⁷. Zuguter Letzt ist zu sagen, dass al-'Adnānī laut 'Azzām wohl gerne den berüchtigten Abū al-Dardā' zitierte, den wir im Zusammenhang mit der achten und neunten Sure des Koran sowie unserer Begrifflichkeit kennengelernt haben¹¹³⁸.

Erschien Šaiḡ Tamīm nun im Sommer 1982 ausgerüstet mit der Fehleranalyse Muḥammad Quṭbs zu Hama, wo demgemäß eine „solide Basis“ für den Ġihād fehlte, bei 'Azzām mit der

1135 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 203.

1136 Die Biographie Tamīms: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 204-206; 'Azzām, 'Abdallāh 1989 [كلمات], S.22ff.; 'Azzām, 'Abdallāh, العمداني تميم الشيخ في رثاء الشيخ الشامخة؛ في رثاء الشيخ تميم العمداني [Der Königliche Gipfel; Über die Klage Šaiḡ Tamīm al-'Adnānī], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9061.html; 'Azzām, 'Abdallāh, تابين الشيخ تميم العمداني [Die Beerdigung von Šaiḡ Tamīm al-'Adnānī], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9047.html; 'Azzām, 'Abdallāh 2003, 21-65.

1137 Ein weiterer Schüler des Šaiḡs, Šalāḡ 'Abd al-Fattāḡ al-Ḥālīdī, schrieb die bekannte Biographie zu Saiyid Quṭb und hielt sich ebenso im entscheidenden Zeitraum zwischen 1965 und 1977 als Student an der al-Azhar auf. Die Biographien al-Ḥālīdīs und Šaiḡ Fāris Ġarrār auf: al-Ikhwān al-Muslimīn (Hg.), الشيخ صلاح الخالدي ودعوة الإخوان [Šaiḡ Šalāḡ al-Ḥālīdī und die da'wa der Bruderschaft], o.O. o.J., auf: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=صلاح_الخالدي.

1138 'Azzām, 'Abdallāh 1989 [كلمات], S.20f.

Hoffnung, eine solche „solide Basis“ in Afghanistan zu finden? Aufschluss darüber könnte die Tonbandaufnahme Tamīms mit dem Titel „Meine erste Reise nach Afghanistan“ geben, die in Saudi-Arabien nach seiner Rückkehr einschlug wie eine Bombe. Diese Tonbandaufnahme ist leider nicht mehr aufzufinden. Ob sie überhaupt noch existiert, ist nicht bekannt. Einige Passagen aus der Aufnahme zitierte Muṣṭafā Ḥāmid im ersten Band seiner Memoiren: „Die Nation des Islam stirbt unter den Stiefeln der Juden und Kreuzfahrer“. Das war für Ḥāmid zwar nichts Neues, auch nicht die Kritik Tamīms an den Peschawar-Führern, aber genau deshalb ließ sich aus Ḥāmid's Reaktion auf die Aufnahmen erschließen, um wie viel stärker die Wirkung auf die saudische Öffentlichkeit gewesen sein musste, die von den Verhältnissen in Afghanistan nicht viel wusste: „Der Ton der Aufrichtigkeit, Reinheit und Begeisterung brachte mich [Ḥāmid] zum Weinen“¹¹³⁹.

Ohne die Tonbandaufnahmen können wir zwar nicht mit voller Sicherheit behaupten, Šaiḥ Tamīm sah möglicherweise als erster in den aus der Not heraus ausgebauten Höhlen Ḥaqqānīs zu festen „Basen“ im Urgun-Feldzug 1983 eine Realisierung des Quṭbschen Konzeptes der „soliden Basis des Ğihād“. Jedoch liegt eine solche Schlussfolgerung vor dem Hintergrund der dargestellten intellektuellen und personellen Kontakte Šaiḥ Tamīms nahe. Ein weiterer Teil der Morphologie der „soliden Basis“ in Afghanistan, die wie die Höhlen Schule machen sollte, lag ebenso bereits 1983 in der Luft. Ein „arabisches Büro“, das den afghanischen Ğihād in der arabischsprachigen Welt bekannt machen sollte. Dieses „arabische Büro“ besprach Muṣṭafā Ḥāmid in seinen Memoiren kurz nach seiner Kommentierung der Tonbandaufnahmen Tamīms als das zivile Pendant zur militärischen „Basis“ an der Front, das sich in Peschawar auf die Sammlung von Wissen über die Afghanen und den Feind konzentrieren sollte, um die passenden Strategien und Taktiken für die Front herauszuarbeiten: Eine „Basis des Wissens“¹¹⁴⁰. Auch einen personellen Vorschlag für die Leitung des Büros hielt Ḥāmid bereit: ‘Abdallāh ‘Azzām¹¹⁴¹. Wie kam er auf ‘Azzām? Der Vorschlag stammte höchstwahrscheinlich von Tamīm und Abū Usāma, die beide den Lager-Erfahrenen ‘Azzām gut kannten.

Bleibt noch die Frage, warum ‘Azzām seinen Zuhörern nicht die Wahrheit sagte? War eine „Berufung“ durch Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī so unehrenhaft? Sein Problem war sein spätes Erscheinen in Afghanistan. Mit dem Bezug auf al-Sanānīrī wollte ‘Azzām nicht nur dessen Autorität gegenüber den Zweiflern an der Berechtigung eines Ğihād in Afghanistan beanspruchen, sondern auch den Beginn seines Afghanistan-Engagements von 1984 ins Jahr 1981 zurückverlegen. Aber wozu? Zwei Gründe möchten wir hier anführen, die beide mit der Glaubwürdigkeit seiner inneren Überzeugung zusammenhängen. Erstens, versetzen wir uns in die Lage eines Zuhörers auf einer Fundraisingtour ‘Abdallāh ‘Azzāms. Die Ankunft in Pakistan Ende 1983 sah für einen Zuhörer wie ein Zögern aus, immerhin war der Konflikt in Afghanistan zum damaligen Zeitpunkt schon knapp vier Jahre alt. Wenn der Starfundraiser über seine Biographie ein solches Zögern offenbarte und sich nicht relativ zügig engagiert hatte, dann wirkte das auf seine Zuhörer, als ob ‘Azzām nicht recht von seiner Tätigkeit überzeugt war. Tatsächlich finden wir in den Reden ‘Azzāms auf seinen Touren die Spuren eines ganz anders gelagerten Interesses. Er konnte vor seinen Zuhörern nie verbergen, dass Afghanistan nicht sein eigentliches Anliegen war. Sein Herz lag vielmehr in Palästina und dessen Umgebung. 1981 auf dem Höhepunkt des syrischen Ğihād war ‘Azzām, wie wir bereits aus dem letzten Teil wissen, noch mit seiner Passion beschäftigt: Fundraisingtouren nicht für Afghanistan, sondern für den Ğihād in Syrien und im benachbarten Libanon, beides an der Grenze zu Palästina¹¹⁴². In späteren Jahren legte sich ‘Azzām einen Ausweg aus dieser Verlegenheit über eine recht waghalsige Konstruktion zurecht: Der Weg nach Jerusalem führte

1139Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 211f.

1140Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 212, 260: „قاعدة اعلم في بيشاور“.

1141Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 214.

1142Der erste Artikel ‘Azzāms in der ersten Ausgabe seiner Zeitschrift „AL-JIHAD“ galt deshalb auch Palästina: AL-JIHAD, vom Dezember 1984. Besonders der Fokus auf Palästina in: AL-JIHAD, vom Juni 1985.

über Kabul¹¹⁴³. Alle seine Reden und Artikel aus der Zeit in Afghanistan bauten diese gewagte These aus. ‘Azzām wurde ein bekannter Rhetoriker und Fundraiser für Afghanistan deshalb, weil er über öffentliche „Bekanntnisse“ vor allem sich selbst immer wieder überzeugen musste¹¹⁴⁴.

Der zweite Grund für die Zurückverlegung des Datums war das Auftauchen des saudischen Geheimdienstes vor Ort in Peschawar zur gleichen Zeit mit ‘Azzām. Natürlich sahen die Beobachter vor Ort, in wessen Gesellschaft sich ‘Azzām aufhielt. Nicht nur der saudische Botschafter, sondern der allseits bekannte Geheimdienstmann Turkīs an der Botschaft, Abū Ma‘āzan, begleitete ‘Azzām auf allen seinen Wegen in Peschawar¹¹⁴⁵. Wenn nun ‘Azzām in seinen eigenen Aussagen bereits vor dem saudischen Geheimdienst in Islamabad und Peschawar tätig war, konnte er zumindest die Motivation für sein Engagement als Resultat einer inneren Überzeugung und weniger eines staatlichen Auftrags glaubhafter vor seinen potentiellen Geldgebern in der muslimischen Welt vertreten. Auch wenn er die Hilfe des saudischen Geheimdienstes nicht bestreiten konnte, war in dieser Version zumindest seine reine Intention gesichert und damit auch sein eigenes, immer von „Reue“ geplagtes Gewissen hinsichtlich der „soliden Basis“ beruhigt.

4) „*Peschawar ist wie ein Drache, der alles verschlingt*“: ‘Azzāms Held in der Geschichte der Peschawar-Führer (1965-1980)

Die gefährliche Gerüchteküche in Peschawar Ende der 80er Jahre haben wir bereits kennengelernt. Ein weiteres Gerücht machte ‘Azzām zu schaffen. Es ging um eine Erklärung für die Trennung ‘Abdallāh ‘Azzāms von Usāma bin Lādin. Gemäß diesem Gerücht unterstütze ‘Azzām Ende der 80er Jahre immer deutlicher Aḥmad Šāh Mas‘ūd im Norden Afghanistans, während sich bin Lādin auf die Seite Ḥikmatyār schlug. Diesen Gerüchten folgte auch der Großteil der Forschung, nicht zuletzt da die Verbindung bin Lādins zum allseits bekannten „Terroristen“ und Amerika-Hasser Ḥikmatyār ganz gut ins Schema einer Erklärung für 9/11 passte¹¹⁴⁶. Um die Verdächtigungen über seinen möglichen Günstling Mas‘ūd zu entkräften, tauchten Ende der 80er Jahre neben Rechtfertigungen und Erklärungen seines Engagements für beide, Mas‘ūd und Ḥikmatyār, in seinen Reden immer deutlicher und ausgefeilter die Erzählung von der heroischen Entstehung des afghanischen Widerstands in den 60er und 70er Jahren auf¹¹⁴⁷. Aus dieser sicherlich verzerrten Geschichte der Peschawar-Parteien lassen sich dennoch einige Erkenntnisse gewinnen¹¹⁴⁸. Wir erfahren aus ihr zum einen, wie ‘Azzām sich im

1143 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 10f. (Artikel im al-Ġihād-Magazin, vom 03.06.1985); ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 2, 7; ‘Azzām, ‘Abdallāh 2002, 2, 16, 20, 32; ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 28. Nochmals: AL-JIHAD, vom März 1989 (Titel: „Von Kabul nach Jerusalem“). Auch über einen Bildvergleich legte ‘Azzām in einem Artikel für AL-JIHAD diese Verbindung nahe: AL-JIHAD, vom Mai 1988. Diese These erinnert an die sicherlich genauso waghalsige These des deutschen Verteidigungsministers Peter Struck, Deutschland werde am Hindukusch verteidigt: Wolfrum, E., Rot-Grün an der Macht. Deutschland 1998-2005, München 2013, 314ff.

1144 Es erstaunt deshalb wohl auch nicht, dass ‘Azzām Rousseaus „Bekanntnisse“ als „unislamisch“ ablehnte. Eine ehrliche Selbstanalyse hätte schließlich sein eigentliches Anliegen in Palästina offenbart: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.90.

1145 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 20-23; Ḥāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 17.

1146 Farmer, B.R., Understanding Radical Islam. Medieval Ideology in the Twenty-First Century, NY u.a. 2008, 118.

1147 Laut seinen Zeitschriftenartikeln vermittelte ‘Azzām vielmehr im Streit zwischen Mas‘ūd und Ḥikmatyār: z.B. ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.89. Auch Ḥikmatyār war nach der Ermordung ‘Azzāms darum bemüht, in seinen Zeitschriften eine enge und harmonische Beziehung zu ‘Azzām zu präsentieren: The Mujahideen Monthly, vom Januar 1990.

1148 Im Folgenden: ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 10-16, 29-33; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1986, 20f.; ‘Azzām, ‘Abdallāh, شهر بين العملاقة [Monate zwischen den Riesen], Peschawar 1989, 36-38; ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 32ff. (ebenso in: AL-JIHAD, vom Mai 1986); ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 123f. Neben ‘Azzāms Texten weitere Quellen: Erstens, Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 88-99. Zweitens, die Interviews des Ethnologen David Ed-

Streit der afghanischen Anführer positionierte. Der Held seiner Geschichte war natürlich sein persönlicher Favorit. Zum anderen verriet seine Erzählung auch, wen ‘Azzām gegenüber seinen Zuhörern in Saudi-Arabien in Schutz zu nehmen gedachte. Wir können daraus den Schluss ziehen, wem Usāma bin Lādin nach seinem Bruch mit ‘Azzām unter den Peschawar-Führern tatsächlich nicht wohl gesonnen war. Seine Meinung hatte sicherlich einen nicht unerheblichen Einfluss auf die saudische Öffentlichkeit, schließlich galt er Ende der 80er Jahre im Königreich bereits als Kriegsheld¹¹⁴⁹. Betrachten wir nun im Folgenden mit einigen kritischen Anmerkungen die Erzählung zur Geschichte der Peschawar-Führer, die ‘Azzām seinen Zuhörern Ende der 80er Jahre präsentierte.

Die Ursprünge der afghanischen Exilparteien sind relativ dunkel. Höchstwahrscheinlich stammten sie alle aus einer Studentenvereinigung. Versuchen wir schemenhaft die Position der späteren Peschawar-Führer in dieser ursprünglich gemeinsamen Studentenvereinigung darzustellen, bevor wir die Auffaltung dieser Vereinigung in die Peschawar-Parteien problematisieren. Ähnlich wie bei der Gründung der kommunistischen Partei PDPA (dazu später) bildete der Hintergrund für die Entstehung der „Muslimischen Jugend“ 1965 die Liberalisierung der Verfassung durch König Zāhir Šāh. Erst 1969 wurde aus den intellektuellen Diskussionsrunden einiger Professoren und Studenten an der Universität Kabul mit konspirativen Zügen eine Partei. Der Ausgangspunkt für das erste offizielle Gründertreffen der „Muslimischen Jugend“ zu Beginn des Jahres 1969 in Shewaki stellte die politische Beziehung eines Professors, Ġulām Muḥammad Niyāzī, Dekan der Fakultät für islamisches Recht, zu seinem Studenten, ‘Abd ar-Raḥīm Niyāzī, dar (die beiden waren nicht miteinander verwandt). Beide sollten allerdings durch Verhaftung und frühen Tod in der weiteren Entwicklung der 70er Jahre keine Rolle mehr spielen¹¹⁵⁰. Dennoch war ihr kurzes politische Engagement äußerst wirksam. Der Student Niyāzī organisierte an der Fakultät für islamischem Recht die Studentenschaft gegen den dominierenden Einfluss der kommunistisch geprägten Studenten. Anlass dieser Tätigkeit Niyāzīs waren wohl die Provokationen kommunistisch geprägter Studenten gegen alle, die nicht ihren Ansprüchen einer „progressiven Linken“ genügten. Dabei darf durchaus auch von persönlichen Spannungen ausgegangen werden, die sich von Seiten der linken Studenten mit abfälligen Bemerkungen gegenüber ihren Kommilitonen als „rückständiger Schafe“ oder „Mullās“ im Kleide einer theoretisch ausgefeilten Ideologie präsentierten. Die Beleidigten konnten sich nun anpassen und vorerst in die (linke) Hackordnung der Studentenschaft einordnen oder sich zum Widerstand entschließen¹¹⁵¹. Die beiden Niyāzīs boten das theoretische und praktisch-organisatorische Rüstzeug zum Widerstand. Beides stammte aus Ägypten von der dortigen Muslimbruderschaft, mit der Professor Niyāzī während seines Studienaufenthalts im Kairo der 50er Jahre in engeren Kontakt kam¹¹⁵².

wards aus den 80er Jahren hauptsächlich mit Qāzi Amīn: Edwards, David B., *Before Taliban. Genealogies of the Afghan Jihad*, Berkley/ Los Angeles/ London 2002. Drittens, die hagiographische Biographie über den Parteiführer Yūnus Khālīš von seinem Assistenten Ḥāğğ Dīn Muḥammad (siehe: Anmerkung 1123). Da diese Biographie nur in Paschtu zugänglich ist, verlassen wir uns auf die Studie von Bell, die sich vor allem auf die Biographie Muḥammads stützt: Bell, K., *Usama bin Laden’s „Father Sheikh“*. Yunis Khalis and the Return of al-Qā’ida’s Leadership to Afghanistan, West Point 2013. Über die Autoren der anderen beiden Quellen, die Bell heranzieht, Puhnamal Zahīdī Aḥmadzai und ‘Abd al-Kabir Talai (Bell 2013, 3, Anm. 13 und 8, Anm. 30), ist nicht viel bekannt, weshalb wir die Passagen Bells, in denen er sich auf Aḥmadzai und Talai stützt, eher mit Zurückhaltung behandeln werden.

1149bin Laden, Carmen, *Inside the Kingdom. My Life in Saudi Arabia*, NY 2004, 195.

1150Das Datum 1965 ist mit Vorsicht zu genießen, denn Bell stützt sich bei dieser Angabe auf Aḥmadzai: Bell 2013, 13, Anm. 66. ‘Azzām erwähnt in einem Interview von 1989 sogar das Jahr 1964 als Beginn: ‘Azzām, ‘Abdallāh, *الأسئلة*, S. 33. Etwas festeren Boden unter den Füßen bekommen wir mit Edwards Angaben zu 1969 aus einem Interview mit Qāzi Amīn: Edwards, David B. 2002, 200.

1151Von den Beleidigungen berichtete Ḥikmatyār in einem Interview: Edwards, David B. 2002, 208.

1152Laut einem Artikel in einer Zeitung der Ġam‘iyat-i war Niyāzī ein überzeugter Anhänger Quṭbs (hier auch weitere Fotos von Niyāzī): Misagh Khun [„ميثاق خون“], vom Februar 1982, auf: http://afghandata.org:808/xmlni/bitstream/handle/azu/17772/azu_afghan_misagh_khun_v1n1_w.pdf.

Nach dem frühen Tod des Studenten Niyāzī 1970 (angeblich in Indien unter Anwesenheit von Aḥmad Šāh Mas‘ūd) verloren die Studenten ihren Organisator¹¹⁵³. Eine nennenswerte, einheitliche Organisation der islamisch orientierten Studentenschaft kam erst 1973 unter dem Duo Professor Burhānuddin Rabbānī, ein Kollege Niyāzīs an der Fakultät für islamischem Recht und Gulbiddīn Ḥikmatyār, Student an der Fakultät für Ingenieurwissenschaft, unter einem neuen Namen (DMG „Ġam‘iyat-i Islāmī Afghānistān“) zustande. Die Verbindung der „Muslimischen Jugend“, die unter Niyāzī ursprünglich an der Fakultät für islamischem Recht beheimatet war, zu Studenten der Fakultät für Ingenieurwissenschaft wurde über Rabbānīs Stellvertreter innerhalb der Ġam‘iyat-i, Professor ‘Abd al-Rasūl Sayyāf, auch ein Schüler und Kollege Professor Niyāzīs an der Fakultät für islamischem Recht, hergestellt. Sayyāf schickte Ende der 60er Jahre seinen Assistenten, Aḥmad Šāh Mas‘ūd, in die Fakultät für Ingenieurwissenschaft, um dort eine Studentengruppe aus Kunduz für die Muslimische Jugend zu rekrutieren. Unter dieser Gruppe befand sich auch Gulbiddīn Ḥikmatyār, der in der neuen Ġam‘iyat-i den militärischen Flügel dirigieren sollte. Damit hätten wir die zentralen Peschawar-Führer in den 80er Jahren alle benannt: Rabbānī, Ḥikmatyār, Mas‘ūd und Sayyāf. Untersucht man die Geschichte der Ġam‘iyat-i in den 70er Jahren und ihre Auffaltung in die Peschawar-Parteien, stellen sich einige Probleme. Jede Phase in der Entwicklung von der Ġam‘iyat-i zu den Peschawar-Parteien enthielt eine (nicht ausgesprochene) Botschaft des Sprechers oder Schreibers, wen er für den geeigneten Anführer des gesamten Widerstandes in Peschawar hielt. Damit ergaben sich zu den jeweiligen Entwicklungsschüben auch unterschiedliche Interpretationen. Die umstrittenen historischen Einschnitte waren: Die Studentenwahlen 1973 an der Universität Kabul, der Putsch Muḥammad Dāwūds vom 17. Juli 1973, die Kontakte Rabbānīs und Ḥikmatyārs nach Saudi-Arabien bzw. Pakistan, der missglückte Aufstandsversuch vom Sommer 1975, der Ausschluss Professor Niyāzīs aus der Universität Kabul von Dāwūd bzw. dessen Verhaftung.

Kommen wir nun zum ersten Punkt in unserer Liste. Es ist nicht klar, wann genau sich die Ġam‘iyat-i als Organisation etablierte. Die Frage ist insofern entscheidend, da der Anlass für die Organisationsbildung dem historischen Ursprungszweck dieser Organisation einen jeweils anderen Anstrich gab. Wurde sie im Zusammenhang mit den Studentenwahlen 1973 an der Universität Kabul gegründet, dann besaß sie einen primär zivilen Charakter und stand im Zusammenhang mit einem demokratischen Anspruch auf Partizipation an der Verwaltung der Universität. Wurde sie jedoch im Rahmen des Putsches von Muḥammad Dāwūd gegründet, dann stand hinter der Organisation wohl eher ein politischer Anspruch über die Universität hinaus sowie möglicherweise sogar von Beginn an eine militante Ausrichtung als Widerstandsorganisation. Die erste, zivile Ausrichtung unterstützte eher Rabbānīs Haltung und Position, die zweite, militante Ausrichtung entsprach der Sicht und Position Ḥikmatyārs¹¹⁵⁴.

Die Version ‘Abdallāh ‘Azzāms stellte einen bemerkenswerten Kompromiss zwischen den beiden Positionen dar. ‘Azzām konstruierte einen interessanten Zusammenhang zwischen den Studentenwahlen und dem Putsch Dāwūds. Demgemäß weckten die Studentenwahlen die Furcht des sowjetischen Botschafters gegenüber der erstarkenden islamisch geprägten Studentenschaft, lösten den Zweifel der Sowjetunion an der politischen Position König Zāhir Šāhs aus und ermutigten damit den Putsch Dāwūds. Die Version hat einen zentralen Vorteil. Sie verband die zivile, auf die Universität eingeschränkte Position mit der militanten Ausrichtung, indem die Militarisierung als eine notwendige Notwehrreaktion auf einen Eingriff von außen auf die ursprünglich zivile Einstellung der Studenten und Professoren der Ġam‘iyat-i dargestellt wurde. Der Widerstand an den Universitäten bekam über diese Interpretation bereits

1153Die thematische und ideologische Nähe zur marxistischen Lehre erwähnte Edwards im Zusammenhang mit einem Pamphlet des Studenten Niyāzī: Edwards, David B. 2002, 212. ‘Azzāms Bemerkung, nur Mas‘ūd war beim Tod Niyāzīs in Indien (laut David B. Edwards [2002, 207] ist er an Leukämie gestorben) anwesend, hatte sicherlich eine legitimatorische Funktion für Mas‘ūd: ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 11.

1154Siehe: Anmerkung 1163.

Anfang der 70er Jahre den anti-sowjetischen Charakterzug der 80er Jahre verliehen. Nicht Dāwūd oder interne Machtkämpfe zwischen Rabbānī und Ḥikmatyār um die Vorherrschaft in der Partei standen im Vordergrund, sondern der Kampf gegen die Sowjetunion. Kurz, die Interpretation ‘Azzāms lieferte ein klares Feindbild, das nur allzu gut auf die 80er Jahre passte. Der nächste Punkt in unserer Liste besteht in der Herstellung des Kontakts der Gruppe um Rabbānī und Ḥikmatyār zur pakistanischen und saudischen Regierung. Zuerst zu Pakistan: Wir wissen aus den 80er Jahren vom innigen Verhältnis zwischen Ḥikmatyār und dem pakistanischen Geheimdienst¹¹⁵⁵. Je nachdem, wann sich der Beginn dieser Beziehungen datieren lässt, erhalten wir eine unterschiedliche Antwort auf die Frage, von wem die Initiative eines militärischen Widerstandes oder eines Ğihād in Afghanistan ausging. Konnte sich Ḥikmatyār diese Lorbeeren anheften oder war er nur die „Marionette“ des pakistanischen Staates? Neben die für uns wichtige Version ‘Azzāms gibt es drei weitere potentielle Quellen. Die nächstliegende Quelle ist allerdings nicht sehr ergiebig, denn die Memoiren Ḥikmatyārs setzen erst mit dem Jahr 1979 ein¹¹⁵⁶. Die beiden anderen Quellen behandelten zwar den entsprechenden Zeitraum der 70er Jahre, geben jedoch jeweils eine andere Antwort auf die Frage nach dem Beginn dieser Beziehung. Während General Major Nasirullah Khan Babar (Nāṣirullāh Ḥān Bābur) den Beginn der Beziehung nach dem Dāwūd-Putsch auf den Oktober 1973 datierte, verlegte General Ḥālid Maḥmūd ‘Arif den Beginn der Beziehungen auf das Frühjahr 1973 vor dem Dāwūd-Putsch¹¹⁵⁷. Die politische Stoßrichtung hinter der Datierung und den Ausbildern der afghanischen Zelle war folglich gemäß den beiden pakistanischen Quellen jeweils eine andere¹¹⁵⁸. Während aus der Sicht des linksorientierten und sowjetfreundlichen Bhutto-Manns Babar natürlich mehr das Feindbild des paschtunischen Nationalisten in Afghanistan, Muḥammad Dāwūd, im Vordergrund stand, rückte aus der Perspektive des Zia-Manns, ‘Arif, dagegen die Sowjetunion an die Stelle Dāwūds¹¹⁵⁹. Beiden Quellen gemeinsam war jedoch die Behauptung, dass die primäre Initiative von Seiten Pakistans zustande kam. Die Afghanen, die 1973 Peschawar betraten, waren erstens viel zu wenig für einen ordentlichen Widerstand, es handelte sich um eine kleine „Gruppe“; zweitens waren sie als „Individuen“ unorganisiert und drittens besaßen sie keinerlei finanzielle und materielle Ressourcen.

1155Aḥmad, I., Gulbuddin Ḥikmatyār. *An Afghan Trail from Jihad to Terrorism*, Islamabad 2004, 17f., 104.

1156Ḥikmatyār, Gulbiddīn, *Jihad-i Afghanistan* [Urdu: جہاد اور افغانستان], Karachi 2001.

1157Babar, Nasirullah Khan, Mr. Bhutto as Prime Minister, in: Panhwar, S.H. (Hg.), Zulfikar Ali Bhutto. *Recollections and Remembrances*, Karachi 1993, 89-99, hier: 95 [Seitenangaben gemäß der E-Book-Ausgabe, auf: http://www.bhutto.org/images/books_Pictures/Zulfikar%20Ali%20Bhutto%20Recollections%20and%20remembrances.pdf]; Arif, Khalid Mahmud, *Working with Zia. Pakistan's Power Politics 1977-1988*, Oxford u.a. 1995, 300, 306f. Babar war als Verbindungsoffizier im Gegensatz zu ‘Arif am Geschehen unmittelbar beteiligt. General ‘Arif hatte nach eigenen Aussagen Zugang zu allen wichtigen Dokumenten unter Zia ul-Haq: Arif, Khalid Mahmud 1995, xvii.

1158Auch die jeweiligen Institutionen wechselten je nach der Quelle. Für ‘Arif stand Zias Institution, der pakistanische Geheimdienst (ISI: „Inter Intelligence Service“) als Initiator der „afghanischen Zelle“ im Vordergrund, während Babar Bhuttos Machtbasis, die pakistanische Armee, betonte: Siddiq, A., *Military Inc. Inside Pakistan's Military Economy*, Oxford/ NY 2007, 78-82; Burki, S.J., *Pakistan Under Bhutto, 1971-1977*, London 1988, 73f., 102. Anders als in der Forschungsliteratur oftmals behauptet, war der pakistanische Geheimdienst unter Zia nicht der verlängerte Arm der Armee, sondern zwischen beiden Institutionen herrschte eine starke Rivalität. Dazu bisher nur: Nawaz, S., *Crossed Swords. Pakistan, Its Army, and the Wars Within*, Oxford 2009, 337ff.

1159Möglicherweise arbeitete Bhuttos Sohn gemäß der Auskunft eines ehemaligen KGB-Offiziers in den 70er Jahren mit dem KGB in den Stammesregionen an der Grenze zu Afghanistan zusammen: Mitrokhin, Vasilii, *The KGB in Afghanistan*. Cold War International History Project, Working Paper 40, Washington 2009, 110, 136, 140f. Dāwūd setzte gegen Bhuttos Instrumentalisierung der „afghanischen Zelle“ im Krieg in den Stammesregionen Balochistan und Paschtunistan sein Programm vom „Groß-Paschtunistan“, das er bereits in den 40er Jahren vom paschtunischen Dichter Malang Jan übernahm und in den 50er Jahren über staatliche Förderungen Jans ausgebaut hatte: Caron, J.M., *Cultural Histories of Pashtun Nationalism, Public Participation, and Social Inequality in Monarchic Afghanistan, 1905-1960*, Diss. University of Pennsylvania 2009, 250-259; Hyman, A., *Nationalism in Afghanistan*, *International Journal of Middle East Studies* 34, 2002, 299-315, hier: 307f.; Breseeg, T.M., *Baloch Nationalism. Its Origin and Development*, Karachi 2004, 351-360.

Kommen wir nun zu ‘Azzāms Version. Die Verbindung vor allem des Ḥikmatyār-Flügels zur pakistanischen Regierung unter Bhutto wurde von ‘Azzām nicht einmal erwähnt. In seiner Version verließ Ḥikmatyār Kabul frühestens 1974 in Richtung Paktia (und nicht in Richtung Peschawar), von wo er mit Hilfe Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs, Maulawī Arslan Raḥmān und Naṣrallāh Maṣūrs (möglicherweise der „Gründer“ der Taliban-Bewegung, dazu später) einen Aufstand gegen Dāwūd anzettelte. Erst nach dem Scheitern des Aufstands und der Verhaftung vieler Getreuer Ḥikmatyārs traf er 1975 in Peschawar ein. Aber auf eine Unterstützung von Seiten der Regierung konnte er nicht hoffen. ‘Azzām kritisiert vielmehr die Partei Bhuttos, die Ġam‘iyat-i, die ‘Ulamā’ Pakistans sowie die pakistanische Bevölkerung: „Leider Gottes [...] wissen viele Menschen in Pakistans nichts über das afghanische Problem“¹¹⁶⁰. Aber auch Ḥikmatyār und Rabbānī erschienen bei ‘Azzām nicht unbedingt im besten Licht. Deshalb verschwieg er das Scheitern des Aufstandes auch nicht. Er sah darin einen Beleg für seine Konzeption vom Aufbau einer „soliden Basis“ im Glauben (der Mekka-Phase) als Voraussetzung für einen Ġihād (die Madīna-Phase). Kurz, es fehlte eben eine solche „solide Basis“ für den Ġihād, deshalb handelte es sich Mitte der 70er Jahre auch nicht um einen Ġihād, sondern lediglich um erfolglose „Aufstände“ gegen Dāwūd. Allerdings lernte die Gruppe um Ḥikmatyār und Rabbānī aus dem Scheitern des Ġihād und konzentrierte sich in der zweiten Hälfte der 70er Jahre auf den Aufbau einer Basis für den Ġihād. Erst nach einer anstrengenden Lektüre des Koran und einer Überzeugungsarbeit vom Wert des Islam gegenüber den „unwissenden“ Pakistanis in Peschawar und in der pakistanischen Regierung konnte eine Basis im Glauben geschaffen werden. Auf dieser „soliden Basis“ ließ sich nun anders als 1975 ein erfolgreicher Ġihād in Szene setzen: „Es gibt einen großen Unterschied zwischen der Psychologie dieser Prediger im Jahr 1975 und der Psychologie im Jahr 1988, nachdem die Mekka-Phase“ nach dreizehn Jahren nun zu Ende gegangen war¹¹⁶¹. Weder Ḥikmatyār noch die pakistanische Regierung stellten in der Sicht ‘Azzāms folglich die Initiatoren für den Ġihād in Afghanistan dar, denn ein Ġihād basierte auf einer „soliden Basis“, die erst in den 80er Jahren (13 Jahre nach Beginn einer Arbeit an der „soliden Basis“) geschaffen werden konnte. Der Führer, der diese „solide Basis“ aufbaute und im Gegensatz zu Ḥikmatyār und Rabbānī nach der Mekka-Phase einen erfolgreichen Ġihād in Szene setzen sollte, war der Held von ‘Azzāms Geschichte. Wir werden ihn noch kennenlernen.

Damit kommen wir zu den nächsten beiden Punkten, dem gescheiterten Aufstand Ḥikmatyārs in Paktia und den Kontakten Rabbānīs nach Saudi-Arabien. Die beiden Punkte muss man gemeinsam behandeln, denn die Feststellung der genauen Chronologie zwischen den beiden Punkten war zur Beantwortung einer Streitfrage innerhalb der Peschawar-Parteien in den 80er Jahren nach dem Schuldigen am Scheitern des „Aufstandes“ und der damit verbundenen Spaltung der Ġam‘iyat-i von entscheidender Bedeutung. Drei Kandidaten-Paare als Verantwortliche für diese Schuld standen zur Verfügung: Saudi-Arabien/ Rabbānī, Ḥikmatyār/ pakistanische Regierung oder Ḥaqqānī/ afghanische Stämme. Wie hingen nun die Kontakte Rabbānīs, der Aufstand und die Spaltung miteinander zusammen? ‘Abdallāh ‘Azzām stellt leider unsere einzige Quelle für die frühen Kontakte Rabbānīs nach Saudi-Arabien dar. Demgemäß fragte er bei König Faiṣal über die saudischen Botschaft in Kabul nach einer Unterstützung gegen Dāwūd an. Nach Rücksprache mit dem saudischen Botschafter in Kabul, der Dāwūd nicht für einen Kommunisten hielt, lehnte Faiṣal die Anfrage Rabbānīs ab¹¹⁶². Nicht

1160 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 21.

1161 ‘Azzām, ‘Abdallāh, بشارت النصر [Das Versprechen des Sieges], Peschawar 1988, 8.

1162 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 12f., 30. In der Forschungsliteratur zu König Faiṣal (z.B. im Standardwerk zur Geschichte Saudi-Arabiens: Vassiliev 2000) ist von Kontakten zu Rabbānī oder von seiner positiven Einstellung gegenüber Dāwūd keine Rede. Interessant jedoch ein Kabel der US-Botschaft aus Kabul, das Kontakte des saudischen Botschafters in Afghanistan zu Dāwūd im Auftrag Faiṣals nahe legte: Cabel from PAKISTAN ISLAMABAD to DEPARMTENT OF STATE, vom 24.04.1975, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1975ISLAMA03649_b.html. Auch ein Foto der beiden Herrscher in einer afghanischen Zeitschrift legte die Kontakte nahe, siehe: Bildergalerie.

klar ist, wann genau diese Anfrage an Faiṣal erfolgte. Da er am 25. März 1975 ermordet wurde, bildete dieses Datum den spätesten Zeitpunkt einer solchen Anfrage. Zudem können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass eine solche Anfrage gegen Dāwūd erst nach dessen Putsch stattfand, weshalb Ende Juni 1973 der früheste Zeitpunkt einer solchen Anfrage gewesen sein musste. Nach dieser ersten Anfrage gab es einen weiteren direkten Kontakt zwischen Rabbānī und der saudischen Regierung. Rabbānī besuchte im Rahmen der Pilgerfahrt Mekka, währenddessen die saudische Regierung ihn angeblich aktiv dazu anhielt, seinen Parteigenossen Ḥikmatyār zurückzupfeifen. Nicht nur Faiṣal selbst, sondern auch einige Minister versuchten demnach auf Rabbānī einzuwirken. Erfolgte ein saudischer Einfluss auf Rabbānī vor dem Aufstand Ḥikmatyārs in einigen Provinzen Afghanistans, kann behauptet werden, die saudische Politik der passiven Nicht-Unterstützung oder der aktiven Verhinderung sabotierte den Aufstand und spaltete in der Folge die Ğam‘iyat-i in einen moderaten, zurückhaltenden Rabbānī- und einem militanten Ḥikmatyār-Flügel¹¹⁶³. Die Mehrzahl des Šūrā-Rates entschied sich bei der Kampfabstimmung für Ḥikmatyār. Bei Rabbānī blieben nur 5-6 Leute¹¹⁶⁴. Ein einheitliches Vorgehen zwischen dem Ḥikmatyār- und dem Rabbānī-Flügel hätte demnach möglicherweise den Aufstand zu einem Erfolg führen können. Alternativ würde ein Kontakt von Rabbānī zur saudischen Regierung erst nach dem Aufstand Ḥikmatyārs die saudische Regierung entlasten und die Schuld am Scheitern Ḥikmatyār oder der mit ihm verbundenen pakistanischen Regierung zuweisen.

Die Datierung des Aufstandes von Ḥikmatyār ist relativ mühsam, da mehrere Quellen-Berichte unterschiedliche Daten nennen. Während Ḥikmatyār in Paktia mit Hilfe der dort etablierten Deobandi-Gelehrten Yūnus Khālīṣ und seinen Kommandeuren Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī und Naṣrallāh Maṣūr agierte, reisten Mas‘ūd nach Panğšūr, Mohammad ‘Umar nach Badakhshan und Maulawi Ḥabīb Raḥmān nach Laghman, um die Bevölkerung gegen Dāwūd aufzustacheln¹¹⁶⁵. Quellen aus der Perspektive von Khālīṣ, Ḥaqqānī und Mas‘ūd datierten die Aufstände jeweils zwischen 1973 und 1975. Möglicherweise gab es auch mehrere Aufstände¹¹⁶⁶. Für uns von Interesse ist nun ‘Azzāms Version. Er bot eine dritte Möglichkeit in der Chronologie des Aufstandes von Ḥikmatyār und des Auslandsaufenthalt von Rabbānī an, nämlich eine Synchronizität¹¹⁶⁷. ‘Azzām bestritt nicht die Uneinigkeit zwischen Ḥikmatyār und Rabbānī sowie deren Streit im Šūrā-Rat. Jedoch sind die Aufstände Ḥikmatyārs laut ‘Azzām weder an dieser Uneinigkeit noch an der saudischen Intervention gegen Ḥikmatyār gescheitert, sondern sie scheiterten an der Manipulation der „unwissenden“ afghanischen Bevölkerung und der örtlichen, regierungstreuen „Gelehrten“ (DMG „Ulamā“). ‘Azzām erzählte zur Illustration seiner Sichtweise die Geschichte eines Schäfers, der zur Zeit der Aufstände zwei Muğāhidīn an einem Fluss antraf und diese verriet, da er den Radiowarnungen von den Aufständen einiger „böser Banditen“ Glauben schenkte. Auch der Imam der lokalen Moschee

1163 Die pakistanische Regierung war zwar um Wiedergutmachung bemüht, schickten sie doch einen hochrangigen Vermittler, Abu-l-A‘lā Mawdūdī, den „Vater Pakistans“ und Gründer der „Ğam‘iyat-i Islāmī“ Pakistan, zu den afghanischen Widerständlern: ‘Abdallāh ‘Azzām, *الأسئلة*, S. 32. Seit einem Gespräch zwischen Präsident Bhutto und Abu-l-A‘lā Mawdūdī im September 1972 gab es möglicherweise eine stillschweigende Zusammenarbeit der beiden im Hinblick auf die Bekämpfung linker Studenten an den Universitäten: Nasr, S.V.R., *The Vanguard of Islamic Revolution. The Jama‘at-i Islami of Pakistan*, London/ NY 1994, 177-179.

1164 ‘Azzām, ‘Abdallāh, *قصص*, S. 12.

1165 ‘Azzām, ‘Abdallāh, *قصص*, S. 12, 30f. Die Kontakte zwischen den islamisch orientierten Studenten in Kabul und den Anhängern der Gelehrten aus Deoband in Paktia gingen schon auf die Anfänge der islamischen Bewegung in den 50er Jahren zurück. Khālīṣ kannte die Gruppe um Niyāzī aus der Moderation von Radiosendungen. Seit 1968 schrieb auch Ḥikmatyār Artikel für Khālīṣ Zeitschrift „Gahiz“, die in seiner Heimat in Paktia erschien: Bell 2013, 13, 16; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 93, 96. Siehe: Anmerkung: 1003.

1166 ‘Azzām, ‘Abdallāh, *الأسئلة*, S. 32. Die Perspektive Mas‘ūds, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [شهر], S. 37f. Die Perspektive Ḥaqqānīs: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 90. Khālīṣ Position war problematisch, da sich sein Sohn in Kabul seit 1973 im Gefängnis befand. Eine offensichtliche Beteiligung an einem Aufstand hätte seinem Sohne geschadet: Edwards, David B. 2002, 248. Trotz diesen Hindernissen vermutete eine Beteiligung Kahlīs am Aufstand: Bell 2013, 19f.

1167 Diese Gleichzeitigkeit behauptete auch David B. Edwards: Edwards, David B. 2002, 235.

stand hinter diesen Radionachrichten und gehörte deshalb zu den regierungstreuen Gelehrten. Als der Schäfer nach der Ermordung der beiden Muğāhidīn erfuhr, „dass es sich um Muslime handelte, hat er den Verstand verloren“¹¹⁶⁸. Diese Version ‘Azzāms entlastete sowohl Rabbānī als auch Ḥikmatyār sowie natürlich auch die saudische Regierung, und schob die Schuld damit auf die Manipulationen der afghanischen Bevölkerung (oder der „Ĝāhilīya“) von Seiten Dāwūds.

In der ‘Azzām-Version gab es keinen Schuldigen unter den afghanischen Widerständlern oder den sie unterstützenden Regierungen. Vielmehr fehlte jemand, der dazu in der Lage war, die afghanische Bevölkerung mit einiger Autorität und Reputation aufzuklären. Jemand, der das Bewusstsein der Menschen verändern konnte. Es ging ‘Azzām deshalb darum, über die „da‘wa“ eine pädagogische „Basis“-Arbeit auch gegen die „unwissenden“, kommunistisch geprägten ‘Ulamā’ und der „unwissenden“ afghanischen Bevölkerung vor Ort leisten zu können. Zuerst musste eine „solide Basis“ errichtet werden, bevor ein Ĝihād erfolgreich in Szene gesetzt werden konnte. Nach fünf bis sechs Jahren harter Bildungsarbeit (arab. „da‘wa“) in Afghanistan (folglich ca. die Hälfte der dreizehnjährigen Mekka-Phase als Ausdruck der Synthese von Mekka und Madīna), sollte diese „solide Basis der Ausgangspunkt für die Arbeit an einem islamischen Ĝihād in allen Teilen der islamischen Welt werden, um sie von den Ungläubigen [...] zu befreien“¹¹⁶⁹. Bisher hatten allerdings alle afghanischen Führer „beim Bau des [neuen] Menschen“ in Afghanistan versagt. Die Betonung der Niederlage von all diesen zentralen Personen (Ḥikmatyār, Rabbānī und Haqqānī) vor dem Hintergrund ihrer mangelhaften Einsicht in das Fehlen einer „soliden Basis“ war für ‘Azzām wichtig, denn der Held seiner Geschichte hatte schließlich die Zügel noch nicht in die Hand genommen. Ohne ihn, so die Botschaft ‘Azzāms, war der Ĝihād der anderen afghanischen Widerstandskämpfer in der Vergangenheit zum Scheitern verurteilt gewesen. Es handelte sich nicht einmal um einen Ĝihād, sondern lediglich um „Aufstände“. Nur ‘Azzāms Held war dazu in der Lage in Afghanistan eine „solide Basis des Ĝihād“ zu schaffen.

Wer war nun ‘Azzāms Held? Diese Frage wollen wir mit dem letzten Punkt in unserer Liste beantworten¹¹⁷⁰. Es ging um die Verhaftung und den Tod Professor Niyāzīs und die Frage, wer sein legitimer Nachfolger sein sollte. Da sich die Peschawar-Parteien der 80er Jahre als Widerstandsparteien verstanden, hing mit der Nachfolgefrage rückblickend auch die weitere Frage zusammen, wer zu Beginn der 70er Jahre der Initiator der Konfrontation mit dem Dāwūd-Regime war. Als berechnete Anführer in Frage kamen die beiden Kollegen Niyāzīs, Rabbānī und Sayyāf, sowie die Studenten Ḥikmatyār und Mas‘ūd. Rabbānīs Vorteil bestand erstens in seinem Status als Professor und zweitens in seiner Ernennung zum Vorsitzenden der „Ĝam‘iyat-i Islāmī Afghānistān“ von Niyāzī selbst¹¹⁷¹. Der Vorsitzende der neuen Partei, Rabbānī, sprach sich jedoch allzu deutlich gegen die offensiven Aktionen Ḥikmatyārs aus, weshalb er als möglicher Nachfolger Niyāzīs aus der Sicht der 80er Jahre in einer geeinten und militärisch orientierter Widerstandsorganisation weniger in Frage kommen konnte. Der militärische Widerstand war in den 80er Jahren zentrales Identitätsmerkmal der Peschawar-Parteien.

Dieses Erbe konnte dann schon eher Ḥikmatyār für sich in Anspruch nehmen, immerhin wurde er von Niyāzī für den militärischen Flügel bestimmt. Gegen Ḥikmatyār sprach jedoch vor allem sein fehlgeschlagener Aufstand sowie seine fehlende Reputation als Autorität auf

1168 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 12.

1169 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 9.

1170 Im Folgenden gemäß den bereits angegebenen Quellen, siehe: Anmerkung 1148.

1171 Gemäß ‘Azzām gründete Niyāzī die Ĝam‘iyat-i, blieb als deren heimlicher Präsident jedoch im Hintergrund.

Warum er sich bedeckt halten wollte und wann genau er die Ĝam‘iyat-i etablierte, ist den Quellen nicht zu entnehmen. Denkbar wäre, dass sich Niyāzī aufgrund seines schon erfolgten Ausschlusses aus der Universität und einer ersten Verhaftung im Hintergrund halten wollte und deshalb die Ĝam‘iyat-i zwischen der ersten und zweiten Verhaftung etablierte: Misdaq, N., Afghanistan. Political Frailty and External Interference, London/ NY 2006, 146f.

theologischem Gebiet (Ḥikmatyār war ein Ingenieurstudent ohne Abschluss). Theologisch betrachtet, war er nicht berechtigt dazu, eine „solide Basis“ im Glauben aufzubauen und darauf basierend einen Ğihād auszurufen. Zudem wurde er von Mas‘ūd, Sayyāfs Assistent, rekrutiert, was ihn hinter diese beiden Figuren setzte. Widmen wir uns folglich diesen beiden Figuren, die wir bisher vernachlässigt haben. Gegen Mas‘ūd sprach, dass er sich am gescheiterten Aufstand Ḥikmatyārs von seiner Heimat aus, dem Panğšīr-Tal, beteiligte, wo er dann blieb, um erst in den 80er Jahren als relativ eigenständiger Anführer einer eigenen Truppe in Panğšīr wieder aufzutauchen¹¹⁷². Auch Mas‘ūd schied damit als Nachfolger Niyāzīs in Peschawar (wo Mas‘ūd sich in den 80er Jahren nicht aufhielt) aus, so dass nur noch Sayyāf in Frage kam. Dennoch war die Positionierung Mas‘ūds nach Sayyāf für ‘Azzām wichtig. Schließlich galt es, Anfang der 80er Jahre Kontakte mit dem Kommandanten im Norden herzustellen, um einen Rückzugs- und Ausgangsort an der Grenze zu Sowjetunion zu schaffen, von dem aus das Propaganda-Material vom arabischen Dienstleistungsbüro (arab. „مكتب خدمات“, DMG „Maktab al-Khidmāt“) über die Grenze geschmuggelt werden konnte (dazu später).

Kommen wir nun zu Sayyāf. Dieser konnte zwei wichtige historische Argumente für sich in Anspruch nehmen. Nach dem Putsch war eine von Dāwūds ersten Amtshandlungen der Ausschluss Niyāzīs aus der Universität. Kurze Zeit später folgten zwei Verhaftungen Niyāzīs, zwischen denen der Professor eine kurze Phase außerhalb des Gefängnisses verbrachte. Nach der zweiten Verhaftung am Kabuler Flughafen, Niyāzī befand sich auf dem Weg in die USA, verstarb er im Gefängnis. Da die Ğam‘iyat-i-Mitglieder wohl spätestens 1974 aus Kabul geflüchtet sind, lässt sich das Jahr 1974 wohl als spätester Zeitpunkt der zweiten Verhaftung Niyāzīs festlegen¹¹⁷³. In der Begleitung Niyāzīs auf dem Kabuler Flughafen während seiner zweiten Verhaftung befand sich Rabbānīs Stellvertreter, Professor Sayyāf. Die unmittelbare Nähe und Präsenz Sayyāfs in diesen letzten Momenten Niyāzīs in Freiheit, vielleicht sogar im Gefängnis, wo Sayyāf Niyāzīs Leid teilte (darüber ist allerdings nichts überliefert), verschaffte Sayyāf ein gewisses Prestige als möglichem Nachfolger Niyāzīs. Ein weiterer Aspekt war ‘Azzāms Beantwortung der Frage, wer der Initiator des Widerstands gegen Dāwūd war. Nicht Ḥikmatyār, sondern Sayyāf, der sich laut eigener Aussage gegenüber ‘Azzām vor seinem Gefängnisaufenthalt mit vierzehn jungen Leuten traf und den Widerstand anordnete¹¹⁷⁴.

Damit hätten wir auch die Karten auf den Tisch gelegt. Wir haben uns bei der Herleitung von Sayyāfs Ansprüchen auf die Nachfolge Niyāzīs vor allem auf ‘Azzām gestützt, so dass wir durchsichtig machen konnten, worum es ‘Azzām bei seiner Darstellung der Geschichte der Peschawar-Parteien in den 70er Jahren ging, nämlich um die historische Legitimation von Sayyāfs Führungsanspruch ohne jedoch Ḥikmatyār, Mas‘ūd, Rabbānī oder die beiden Regierungen in Saudi-Arabien und Pakistan allzu stark zu „verärgern“. Es ging ja schließlich darum, eine „solide Basis“ in Peschawar herzustellen, die von der Einheit der Parteien abhing. Jede Einheit benötigte jedoch einen Anführer. Sayyāf war ‘Azzāms Held und Anführer, da sich seine eigene Autorität in Peschawar aus Sayyāfs legitimen Ansprüchen auf die Führung ableitete. Diese Ableitung lag aus zwei Gründen nahe. Erstens, Sayyāf war wie ‘Azzām Mitglied der Muslimbruderschaft und zweitens, er studierte wie ‘Azzām Anfang der 70er Jahre in Kairo¹¹⁷⁵. Sayyāf gehörte deshalb wie ‘Azzām zum Netzwerk der Quṭb-Familie. Die Basis für ‘Azzāms Anerkennung in Peschawar bildete dessen Zugehörigkeit nicht nur zur Muslimbruderschaft, sondern vor allem seine Verbindung zum Quṭbschen Beziehungsnetzwerk. Wenn ‘Azzām Ende der 80er Jahre in Saudi-Arabien vor seinen Zuhörern in ganz auffälliger Weise Sayyāf als Held des afghanischen Widerstandes verteidigen musste,

1172 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 32.

1173 Laut den Erinnerungen eines Schülers von Maulawi Ḥabīb Raḥmān fanden die Verhaftungen vor bzw. im Februar 1974 statt: Mujahid, vom September 1981, auf: https://afghandata.org:8080/jpsui/bitstream/azu/17581/1/azu_afghan_iss14_sept1981_w.pdf.

1174 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 13f.

1175 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 29f.

fragen wir uns, ob weniger Ḥikmatyār oder Mas‘ūd, sondern vielmehr Sayyāf der Stein des Anstoßes zwischen ‘Azzām und bin Lādin war.

5) „15 Schüsse auf Allahs Weg“: Zwei arabische Verbindungsbüros in Peschawar (1979-86)

Die erste deutliche Warnung an die saudische Adresse Sayyāfs stammte nicht von bin Lādin, sondern von Muṣṭafā Ḥāmid. Er traf sich mit ‘Abdallāh ‘Azzām im November 1984 im islamischen Zentrum der Studenten Union an der breiten Hauptstraße „Jamrud Road“ in Peschawar. Nahezu alle wichtigen Gebäude, die das Personal und die Verwaltung für die Unterstützung des Kampfes einige Kilometer weiter westlich in Afghanistan beherbergten, befanden sich nicht in der antiken Altstadt Peschawars, sondern im modernen Universitäts-Viertel. Hier unterhielten sich die beiden Figuren, die so wichtig für eine Beteiligung der Araber im afghanischen Ġihād waren. Das Gespräch sollte die Weichen zu einer wichtigen Entwicklung der arabischen Beteiligung stellen: Gab es einen gemeinsamen Weg von Ḥāmid und ‘Azzām in der Organisation von Arabern in Peschawar und an der Front? Zugleich bedeutete das Gespräch natürlich auch eine entscheidende Weichenstellung für unsere Begrifflichkeit der „soliden Basis“. Die lange Unterhaltung begann „freundlich“, denn Ḥāmid war glücklich über ‘Azzāms Ankunft in Peschawar¹¹⁷⁶. Die wenigen Araber, die Ḥāmid bisher getroffen hatte, waren nicht aus seiner Generation, mit eben dieser Ausnahme ‘Abdallāh ‘Azzāms. Beide waren sich einig in der Meinung, der afghanische Ġihād stellte die einzige Möglichkeit dar, die islamische Nation und Religion zu verteidigen. Auch auf die Zielrichtung hatten beide eine übereinstimmende Sicht. Der afghanische Ġihād sollte lediglich den Arabern zur Vorbereitung auf den Hauptfeind dienen, der aus den Juden und den mit diesen verbündeten „Kreuzfahrern“ bestand¹¹⁷⁷.

Bei so viel Einigkeit in der Motivation und Zielsetzung konnten doch Unterschiede gar nicht mehr so stark ins Gewicht fallen. Das Gespräch nahm jedoch eine drastische Wendung, als die beiden auf Sayyāf zu sprechen kamen. Ḥāmid warnte ‘Azzām mit eindringlichen Worten vor einer Katastrophe der Araber in Afghanistan. Dazu wählte er einen harten Vergleich. Den Arabern stand im Falle einer Beteiligung unter Sayyāfs Kommando eine „Nakba“ bevor, eine „Katastrophe“ wie 1948 in Palästina und 1967 in Ägypten¹¹⁷⁸. ‘Azzām hielt wie schon im gesamten letzten Jahrzehnt an seiner Loyalität gegenüber der Bruderschaft und damit an Sayyāf fest, so dass die Weichen nach dem Gespräch gestellt waren. Es sollte in den nächsten Jahren zwei arabische Verbindungsbüros in Peschawar geben. Das war eine schnelle und deutliche Wendung der Loyalitäten. Doch warum sprach sich Ḥāmid so deutlich gegen Sayyāf aus, der zum zentralen Trennungsgrund der beiden wichtigen Figuren der arabischen Präsenz in Afghanistan werden sollte. Einige Jahre zuvor, im Jahr 1981, arbeitete Ḥāmid doch mit Sayyāf noch sehr eng zusammen und erst ein Jahr vor dem Treffen mit ‘Azzām, 1983, hatte Ḥāmid ‘Azzām als Leiter des arabischen Verbindungsbüros vorgeschlagen. Betrachten wir nun diejenigen Schritte, die zum Bruch zwischen Ḥāmid, Sayyāf und ‘Azzām führten, so dass sich Ende 1984 zwei verschiedene arabische Büros in Peschawar etablierten. Von hier aus lassen sich vielleicht auch die von uns vermuteten Vorbehalte in Saudi-Arabien gegenüber Sayyāf besser verstehen, die letztendlich zu einer Distanzierung zwischen ‘Azzām und bin Lādin führten.

Die Geschichte des arabischen Verbindungsbüros begann mit einem Rückschlag. Muṣṭafā Ḥāmid war nach seiner Rückkehr aus Afghanistan 1979 nach Abū Dhābi zunächst optimistisch, doch noch einen echten Ġihād gefunden zu haben. Bei seinem zweiten Aufenthalt 1981 träumte

1176 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 295.

1177 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 10f.

1178 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 295; Waisman, O.S., *Body, Language and Meaning in Conflict Situations. A Semiotic Analysis of gesture-word mismatches in Israeli-Jewish and Arab discourse*, Amsterdam 2010, 135ff.

er zusammen mit Kamāl al-Sanānīrī von einem zweiten, jedoch diesmal erfolgreichen Palästina-Krieg. Ihre ganze Hoffnung setzten sie in Sayyāf. Als dieser im Jahre 1980 nach seiner Flucht aus der Gefangenschaft in Peschawar ankam, traf er auf eine ihn begünstigende Situation, die durch drei Entwicklungen (seit dem missglückten Aufstand Hikmatyārs zwischen 1974 und 1975) entstanden war. Erstens, nach dem Tarakī-Putsch 1978 zeigte Pakistan wieder Interesse an der „afghanischen Zelle“, die seit dem fehlgeschlagenen Aufstand in Peschawar regelrecht dahin vegetierte¹¹⁷⁹. Zweitens, die Stämme mit Sufi-Heiligen an der Spitze (Ṣabġatullāh Moġaddedī, Saiyid Aḥmad Gīlānī) hatten ihre Chance als Zentrum des afghanischen Widerstands zu agieren, nach dem fehlgeschlagenen Aufstand in Herat (bei dem Hikmatyār eine recht zwielichtige Rolle spielte) vertan¹¹⁸⁰. Drittens, Sayyāf war der optimale Gesandte der Khālīs-Partei für eine Fundraisingtour auf der arabischen Halbinsel, da er nach seiner langen Abwesenheit keinerlei Machtbasis in Peschawar besaß und somit als ungefährlich galt¹¹⁸¹.

Muṣṭafā Hāmid und ein Journalist der Zeitung al-Ittiḥād (für die Hāmid später auch Artikel schreiben sollte), von denen der Vorschlag für eine solche Fundraisingtour kam, organisierten die Reise¹¹⁸². Bereits in den Vereinigten Arabischen Emiraten überwachte der ägyptische Muslimbruder Mas‘ūd (nicht zu verwechseln mit Aḥmad Ṣāh Mas‘ūd) die Fundraisingtour des Afghanen und versuchte über Intrigen, Sayyāf von den Organisatoren der Reise um Hāmid zu entzweien. Hāmid warnte Sayyāf mehrfach, nicht den gleichen Fehler zu begehen wie die PLO, die sich aufgrund der Annahme staatlicher Gelder von den Interessen arabischer Staaten instrumentalisieren ließ. Doch kurz darauf wurde Sayyāf von einem schwarzen Auto abgeholt und ohne das Wissen Hāmids im Auftrag von Aḥmad Bādīb nach Saudi-Arabien gebracht. In Tā'if hielt er eine Rede auf der Islamischen Konferenz und bekam daraufhin mehrere Millionen Dollar¹¹⁸³. Nach der Rückkehr Sayyāfs zu Hāmid war alles anders. Nicht nur sein Name, sondern auch seine Einstellung. Zur Überraschung von Hāmid verkündete Sayyāf plötzlich, dass in Afghanistan keine Männer gebraucht wurden, sondern lediglich Waffen und Geld. Diese Meinung Sayyāfs „war ein tödlicher Schlag für unser Bestreben [arabische Beteiligung in Afghanistan], unsere Enttäuschung war tragisch“¹¹⁸⁴. Schließlich hatte Hāmid auf diese Tour seine Hoffnungen gesetzt. Statt die Araber durch einen Appell des rhetorisch begabten Sayyāfs an die „individuelle Pflicht“ aufzurütteln, verpasste er ihnen eine Beruhigungsspritze. Die Aussage Sayyāfs wiederholten die anderen Peschawar-Führer, denn keiner wollte eine Konkurrenz in Peschawar als Magnet für Gelder von der arabischen Halbinsel. Aber nicht nur das. Sayyāf kaufte kurzerhand die anderen Peschawar-Führer, so dass

1179 Edwards, David B. 2002, 218. Die Reaktivierung der „afghanischen Zelle“ fand am 02. Mai 1978 statt: Arif, Khalid Mahmud 1995, 307. Auch die islamische Partei Pakistans wurde recht schnell eingeschaltet. Kurz nach dem Tarakī-Putsch fand ein Treffen Zia ul-Haq mit den Führern der Ġam‘iyat-i Islāmī in Pakistan, Abu-l-A‘lā Mawdūdī, Miyān Tufāil und Qāzi Ḥusayn Aḥmad statt: Nasr 1994, 194f. Stimmte die Behauptung Hikmatyārs, er hätte den Ideologen der PDPA, Mir Akbar Khyber, in Kabul im April 1978 ermordet und nicht, wie die Gerüchteküche Kabuls vermutete, Dāwūds Leute oder die PDPA selbst, dann brachte Hikmatyār selbst die Ereignisse in Gang, die zum Putsch von Seiten Tarakīs gegen Dāwūd führten und damit den Weg zu einer Wiederbelebung des Interesses an der „afghanischen Zelle“ von Seiten Pakistans ebneten: ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 13, 31.

1180 Möglicherweise gab die Partei Hikmatyārs keine Waffen an die Stämme heraus und hintertrieb den Aufstand durch fingierte Briefe im Namen Moġaddedīs, so dass der Aufstand zu früh erfolgte: Edwards, David B. 2002, 150-158. Allerdings muss man bei diesen Anschuldigungen vorsichtig sein, denn wie ein ehemaliger KGB-Offizier berichtete, erstellte und verteilte der sowjetische Geheimdienst solche Nachrichten und Pamphlete im Namen Hikmatyārs, um diesen zu diffamieren und zu hintertreiben: Snegirev, Vladimir/ Samunin, Valery, The Dead End. The Road to Afghanistan [Virus A. How We Got Infected by the Invasion of Afghanistan], National Security Archive Electronic Briefing Book No. 396, Washington 2012, 140.

1181 Bell 2013, Anm. 135; Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 124-126.

1182 Im Folgenden: Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 126-131.

1183 Emadi, H., Dynamics of Political Development in Afghanistan. The British, Russian, and American Invasions, NY 2010, 139.

1184 Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 126.

diese zumindest vorerst Sayyāfs Ansichten gebetsmühlenartig wiederholten¹¹⁸⁵. Yūnus Khālīs war über die neuen Machtverhältnisse in Peschawar durch die Intervention der Sa‘ūdīs verärgert. Nach dem Bruch mit Sayyāf nahm er kein Blatt mehr vor den Mund: „Die Araber haben alles verdorben. Dem Ğihād drohte das Versagen als Folge ihrer Intervention. Sie kommen und gehen und jedes Mal hinterlassen sie Berge von Problemen“¹¹⁸⁶. Khālīs sprach das aus, was in Hāmīd bereits kurz nach der Tour vorging. Für ihn führte die Enttäuschung über den kurz zuvor noch hoch gelobten Sayyāf zum Bruch. Mit diesen ersten Vorbehalten gegen eine arabische Beteiligung am afghanischen Ğihād von Seiten Sayyāfs war auch eine Richtung im Verständnis der „soliden Basis“ eingeschlagen. Diese sollte nicht durch Araber gebildet werden, sondern durch Afghanen.

Der zweite Schritt auf dem Weg zu einem arabischen Verbindungsbüro war ein Gespräch Hāmīds mit einem pakistanischen Offizier in den Reihen seines Gastgebers in Paktia, Ğalāl ud-Dīn Haqqānī, das seine Hoffnung auf eine arabische Beteiligung wieder weckte¹¹⁸⁷. Dieser Offizier namens Rašīd gehörte dem internen Rivalen des pakistanischen Geheimdienstes an¹¹⁸⁸. Während die pakistanische Armee in Afghanistan keinen großflächigen Krieg anstrebte, das Engagement Pakistans lediglich im Sinne eines Guerilla-Krieges auf niedrigem Niveau halten wollte, bestand das Ziel von General Aḥtar im Sinne der CIA und dem persönlichen Freund Zia ul-Haq, Charles Wilson, darin, den Krieg immer deutlicher auszuweiten und in einen konventionellen Krieg mit permanenten Basen zu verwandeln. Auch vom Streit zwischen den pakistanischen Beratern Haqqānīs haben wir schon berichtet, wobei sich die Geheimdienst-Berater durchsetzen konnten¹¹⁸⁹. Nun sollte der unangenehme Gast der Armee beseitigt werden. Das Mittel, um Rašīd im Lager Haqqānīs zu diskreditieren, waren Araber. Diese genossen Anfang der 80er Jahre unter den Afghanen ein Art Heiligenstatus, denn stammten sie doch aus dem Lande des Propheten¹¹⁹⁰. Als (zufälligerweise?) eine Gruppe aus zehn religiös gelehrten Arabern im Lager Haqqānīs erschien, beschuldigten sie Rašīd des Unglaubens, denn dieser rauchte, trank Alkohol und hörte Musik: „Rašīd war wie betäubt“ von den Anschuldigungen¹¹⁹¹. Er verließ Haqqānī in Richtung Jalalabad. Dort kämpfte er an der Seite Naṣrallāh Maṣūrs. Da Rašīd jedoch keine Ruhe gab, sondern seine Ansichten zum Guerilla-Krieg in Zeitschriften in Peschawar veröffentlichte, wurde er schließlich von Arabern ganz aus Afghanistan vertrieben. Über seine kanadische Frau war er dazu in der Lage, rechtzeitig zu fliehen¹¹⁹².

Eine Bemerkung Hāmīds über einen dieser zehn Araber im Lager Haqqānīs ermöglicht die Identifizierung desjenigen, der Rašīd vertrieb. ‘Abdullāh ‘Abd al-Raḥmān war nicht nur ein Mitglied der Muslimbruderschaft, sondern auch ein Sayyāf-Mann. Einige Jahre später wurde al-Raḥmān damit beauftragt für Sayyāf eine umfassende Datei über alle Araber in Pakistan und Afghanistan anzulegen. Ob diese Datei tatsächlich die Grundlage für die Möglichkeit der Vertreibung und Verhaftung aller hier erfassten Araber Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre bildete, oder ob diese Behauptung von Hāmīd zur Diskreditierung Sayyāfs ersonnen wurde, mögen wir hier offen lassen¹¹⁹³. Auch Hāmīd sollte das Opfer von al-Raḥmān werden,

1185Im Vertrag der Peschawar-Führer vom 22.05.1983, der den erwähnten Vertrag „vor einem Jahr und neun Monaten“ bekräftigen sollte, heißt es: „Alle Anführer schworen ihre Treue gegenüber Prof. Sayyāf in Übereinstimmung mit der islamischen Šarī‘a“ (Der originale Vertrag: http://afghandata.org:8080/xmlui/handle/azu/17715/azu_afghan-islamic-unity_mujahidin_w.pdf).

1186Khālīs zitiert nach: Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 197.

1187Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 160.

1188Siehe: Anmerkung 1158.

1189Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 158f.

1190Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 42.

1191Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 187.

1192Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 159f.

1193Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 186. Fälschlicherweise hielt man in der Forschung diese Datei für „al-Qā‘ida“, was gestützt auf saudische, britische und französische Geheimdienstquellen (Burke 2004, 359/ Anmerkung 3; der ehemalige britische Außenminister Robin Cook, in: The Guardian, vom 08.07.2005; und der französische Geheimdienstoffizier und Verschwörungstheoretiker Pierre-Henry Bunel: Bunel, P.-H., al-Qaeda: The Data-

denn dieser war es angeblich, der nach der oben dargestellten, missglückten Präsentation des Projektes durch Abū Usāma in Peschawar verleumderische Gerüchte über Ḥāmid und dessen Spionagetätigkeit für die Sowjetunion streuen sollte¹¹⁹⁴. Aus diesen Hinweisen ergibt sich ein Muster im Hinblick auf ‘Abdullāh ‘Abd al-Raḥmān. Er kümmerte sich wohl im Auftrag Sayyāfs um unangenehme Individuen und Gruppen. Hinter der Diskreditierung und Vertreibung Rašīds stand deshalb wohl der Peschawar-Führer Sayyāf. Rašīd stand 1983 mit seiner Besessenheit von einer mobilen Guerilla-Taktik wohl einigen Leuten, vor allem aber Sayyāf, im Weg.

Vor dem Hintergrund der Verleumdungen gegen Rašīd in Ḥaqqānīs Lager in Paktia erwähnte Muṣṭafā Ḥāmid für das Jahr 1981 ein arabisches Verbindungsbüro¹¹⁹⁵. In einem Gespräch mit Rašīd beklagte dieser die mangelnde Zuverlässigkeit der Afghanen, die sich nicht einer militärischen Zielsetzung und Kommandostruktur unterordneten, sondern mehr von den Zielen ihres Stammes angetrieben waren. Aber vor allem beklagte er deren Gutgläubigkeit gegenüber religiösen Behauptungen von Seiten der von ihnen bewunderten Araber. Rašīd bedauerte folglich, dass die Afghanen im Lager Ḥaqqānīs den Behauptungen und Verleumdungen ‘Abdullāh ‘Abd al-Raḥmāns gegen ihn Glauben schenkten. Die Organisation der Araber in Afghanistan als einer von den Afghanen unabhängigen Einrichtung war deshalb aus militärischen und religiösen Gründen ganz im Sinne Rašīds. Erstens, militärisch betrachtet ließen sich die Araber nicht von einer Stammesherkunft beeindrucken, waren somit einfacher in eine militärische Kommandostruktur integrierbar und zweitens, eine Organisation sollte religiöse Anschuldigungen und Beschuldigungen durch Regeln einschränken. Wenn die Araber schon nach Sayyāfs „Beruhigungsspiel“ nicht en masse nach Afghanistan strömten, dann konnte doch eine kleine Elite dort einen Ğihād führen. Diese Vorhut-Elite sollte zwar autonom agieren, dennoch an der Seite der Afghanen kämpfen. Zusammen bildeten sie die „solide Basis“ für den Guerilla-Ğihād¹¹⁹⁶.

Die Zäsur für den dritten Schritt eines arabischen Verbindungsbüros bildete die Ankunft ‘Abdallāh ‘Azzāms im Frühjahr 1984 in Peschawar. Der Grund für sein Auftauchen bestand wohl darin, als Vermittler zwischen Sayyāf und den anderen Parteien (vor allem Khālīs) im Auftrag der Internationalen Bruderschaft und der Golfstaaten zu agieren¹¹⁹⁷. Sein sogleich bekundetes Interesse für die Front in Urgun, wo kurz zuvor im Sommer 1983 sein Freund Šaiḥ Tamīm kämpfte, bewies nochmals den Zusammenhang zwischen Tamīms Besuch in Afghanistan als Ursache für ‘Azzāms Interesse am Ğihād in Afghanistan. Im Winter 1983/84 hatte Ḥaqqānī in Urgun Verluste hinnehmen müssen, da er Zugeständnisse an einige Kommandeure Ḥikmatyārs machte. Schließlich erfuhr er, dass einer dieser Führer, Ḥālid Fārūqī, seinen Posten ohne Absprache mit Ḥaqqānī einfach verlassen hatte. Folge waren Gebietsgewinne der sowjetisch-afghanischen Armee¹¹⁹⁸. Als ‘Azzām im Frühjahr in Peschawar auftauchte, schickte er alarmiert von der Situation in Urgun sogleich einige junge Araber an die Front zu Ḥaqqānī. Aus dieser Geste entwickelte sich ein Programm von Seiten Ḥaqqānīs, das Ḥāmid in seinem Auftrag in Form eines Flyers ausarbeitete, um diesen als Werbung zu Fundraisingzwecken auf der arabischen Halbinsel einzusetzen: Eine kleine arabische Vorhut sollte an der Seite der Afghanen kämpfen¹¹⁹⁹. Die Nachfragen auf der arabischen Halbinsel

Base, Wayne Madsen Report and Global Research, vom 20.11.2005, auf: <http://www.globalresearch.ca/al-qaeda-the-database-2/24738>) zur Behauptung führte, al-Qā‘ida sei ursprünglich nichts anderes als eine Liste mit Namen und Daten gewesen: Rajan, V.G.J., Al Qaeda’s Global Crisis. The Islamic State, Takfir and the Genocide of Muslims, London/ NY 2015, 80.

1194Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 186.

1195Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 160.

1196Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 159f.

1197CIA (Hg.) The Afghan Resistance. Struggling for Unity, vom Juni 1987, 7, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T00314R000100150004-2.pdf>.

1198Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 210; South China Morning Post, vom 16.12.1983; The Standard (Hong Kong), vom 23.01.1984, in: Afghanistan Forum Newsletter 12/2, 1984.

1199Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 211; Muḥammad, Bāsil 1991, 100f. Trotz aller Kritik zeigte sich die Verbun-

fürten schließlich zur weiteren Ausarbeitung des Konzeptes einer Beteiligung junger Araber im Rahmen einer Organisation. Die Idee für eine solche Organisation, eben das arabische Verbindungsbüro, fand deshalb seinen Weg in das Projekt Ḥāmids. Die Begeisterung Šaiḥ Tamīms an Ḥaqqānīs Front in Urgun, das Interesse ‘Azzāms an dieser Front, die dortige Niederlage im Winter 1983/84, sowie die spontane Geste ‘Azzāms, die zu Fundraising-Zwecken genutzt wurde, waren die Schritte, aus denen die erste konkretere Ausarbeitung der Idee für ein arabisches Verbindungsbüro resultierte. Das Kernelement dieses Büros bestand aus der Synthese der Konzepte einer „Vorhut“ und der „soliden Basis“.

Das Interesse von Seiten der „Geldesel“ aus den Golfländern an Ḥaqqānīs (und Ḥāmids) Idee sowie an der Kritik von Seiten Tamīms gegenüber den Peschawar-Führern setzte auch den saudischen Favoriten der Bruderschaft Sayyāf unter Druck, eine eigene „feste Basis“ an der Front zu eröffnen, um interessierten Arabern hier einen Ġihād zu präsentieren¹²⁰⁰. Eine zunehmende Beteiligung junger Araber in Ḥaqqānīs Lager hätte Sayyāf möglicherweise die Unterstützung der Bruderschaft und damit der arabischen „Geldesel“ gekostet. Eine Weiterleitung der Spenden und damit eine Finanzierung des Rivalen Ḥaqqānīs kam für Sayyāf auch nicht in Frage. Um die Beliebtheit Ḥaqqānīs in Saudi-Arabien zu verhindern, lenkte er deshalb zunächst die jungen Araber an eine andere Front in der Nähe Kabuls. Šukrī Muḥammad Siddīqī war nicht nur ein Schüler Sayyāfs, sondern seine Front wurde ebenfalls vom pakistanischen Geheimdienst unterstützt. Doch auch hier zeigten sich relativ schnell die Probleme für Sayyāf, die er bereits von Ḥaqqānīs Front her kannte. Siddīqī wurde immer beliebter, so dass bereits einige arabische Stimmen eine direkte Finanzierung des Kommandeurs verlangten. Sayyāf musste eine andere Lösung finden. Er verfiel auf den ausgekochten Plan, eine eigene „potemkinsche“ Front in der Ġāğğī-Region zu errichten. Keine echte militärische „Basis“, keine echten Kämpfe, sondern alles nur mit minimalen finanziellen Mitteln vorgetäuscht. Ḥāmids Kommentar: „Ich sah es als eine Farce, eine Irreführung und eine Belastung für die Mittel der Araber sowie als einen Betrug gegenüber ihnen [...]. So war Ġāğğī eine Flucht Sayyāf vor dem Druck“¹²⁰¹. Zunächst schien jedoch alles glatt zu laufen, denn anders als Ḥāmid fielen Sayyāfs Geldgeber auf das „potemkinsche Dorf“ herein. Der Muslimbruder an Sayyāfs Ġāğğī-Front, al-Al‘āb al-Nārīyah, war begeistert, so dass die Spenden sich „wie ein Wasserfall“ über Sayyāf ergossen.

Im Sommer 1984 stieß Sayyāf allerdings wieder auf ein unerwartetes Problem: Das bereits erwähnte Projekt von Ḥāmid. Darunter befand sich auch als ein zentraler Punkt ein arabisches Verbindungsbüro. Über das Durchfallen des Projektes von Ḥāmid bei Sayyāf und dessen Gründe haben wir bereits berichtet. In einem arabischen Verbindungsbüro sah Sayyāf die Gefahr, dass seine „Zirkusspiele“ in Ġāğğī durch ein solches Kontrollorgan seiner Geldgeber vor Ort aufliegen würden. Im Juni 1984 schien das Projekt Ḥāmids gestorben zu sein. Die Gerüchte in Peschawar zwangen ihn sogar zur Flucht. Ḥāmid war jedoch der Schützling Ḥaqqānīs. Beide schlugen nun während der Pilgersaison gegen Sayyāf zurück. Ḥāmid besaß nicht nur die Unterstützung der zentralen Šaiḥs der Vereinigten Arabischen Emirate über seine (oben dargelegten) Verbindungen zur „ġamā‘a al-tablīgh“, sondern er war zugleich auch ein bekannter Journalist einer einschlägigen Zeitung Abū Dhabis. Zusammen mit Ḥaqqānī arbeitete er einen Artikel aus, in dem er die Peschawar-Partei-Führer, insbesondere Sayyāf angriff¹²⁰². Zentraler Vorwurf an Sayyāf war, dass er das Geld nicht für den afghanischen

denheit des „Ḥaqqānī-Netzwerks“ zu ‘Azzām noch Anfang der 90er Jahre. Das Magazin Ḥaqqānīs veröffentlichte in einer Serie ‘Azzāms „Roten Krebs“: MINBA AL-JIHAD, vom Juni 1990.

1200Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 224.

1201Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 222ff., 237.

1202Die ġamā‘a al-tablīgh (arab. „جماعة التبليغ“) unterstützte Ḥāmids Angriff gegen Sayyāf sicherlich nicht nur aufgrund der Beliebtheit Ḥaqqānīs in Abū Dhabi, sondern auch um dem Favoriten Saudi-Arabiens und damit Saudi-Arabien (aus dem die „ġamā‘a al-tablīgh“ schließlich 1979 vertrieben wurde) selbst zu schaden: al-Ṭā‘ī, Hāshim ‘Abd al-Razzāq Šāliḥ 2010, Kap. 4.2.4.4 [دور السلطة وعلماء الدين]; Kap. 5.1.4.4 [جماعة التبليغ]; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 34.

Widerstand ausgab, sondern sich Luxusvillen in Babi errichten ließ. Der Vorschlag Ḥāmid lautete wie erwartet, die Front-Kommandeure, darunter war bekanntlich Ḥaqqānī der wichtigste, direkt zu finanzieren und mit Waffen zu versorgen¹²⁰³. Sayyāf tat den beiden mit seiner Reaktion einen gefallen. In einem Telegramm an sein Büro in den Emiraten diffamierte er nicht nur Ḥāmid, sondern auch Ḥaqqānī. Die veröffentlichten Telegramme verstand dort allerdings keiner, denn Ḥaqqānī galt vor allem in Abū Dhābi nicht zuletzt vor dem Hintergrund von Ḥāmid's Zeitungsartikeln als Held. Kurzerhand organisierte Ḥaqqānī in den Emiraten eine Stiftung speziell für Ḥāmid, die (allerdings mit geringen Finanzmitteln ausgestattet) das Ziel verfolgte, ein arabisches Verbindungsbüro in Peschawar aufzubauen und zu unterstützen¹²⁰⁴. Die Namen der ersten Mitglieder des Büros sprachen Bände¹²⁰⁵. Erstens, Abū Ḥafṣ al-Maṣrī, der 1996 hinter Usāma bin Lādin die Nummer zwei in der Organisation al-Qā'ida werden sollte; zweitens, 'Abd al-Ṣabūr, bekannt unter seinem Namen Wādih al-Ḥāḡḡ, der 1998 im Zusammenhang mit den Anschlägen auf die US-Botschaften in Afrika im Namen al-Qā'idas festgenommen und von einem US-Gericht verurteilt werden sollte; drittens, Abū 'Ubaida, der zwar kein vollwertiges Mitglied des Büros war, jedoch die nächsten beiden Jahre bis 1986 als ein solches angesehen werden konnte. Abū 'Ubaida war zwischen 1986 und 1996 der Kopf der Organisation al-Qā'ida hinter Usāma bin Lādin. Woher diese kleine und zukunftsweisende Truppe plötzlich kam, muss wohl im Dunkeln bleiben. Der Bericht Ḥāmid's ist nicht besonders aufschlussreich. Demgemäß standen diese zentralen Figuren für die Entwicklung der Organisation al-Qā'ida ohne Vorankündigung und Erklärung in einem Haus Ḥaqqānī's in Peschawar. Dort traf Ḥāmid sie nach seiner Tour in Abū Dhābi Ende 1984 an: „Diese Gruppe wartete auf jemanden, der sie an die Front mitnahm“¹²⁰⁶. Zunächst begab sich die kleine Truppe aus Arabern zu dem bereits erwähnten pakistanischen Offizier Rašīd, der nach seiner Vertreibung aus dem Umfeld Ḥaqqānī's in Zusammenarbeit mit Naṣrallāh Maṣūr ein Ausbildungslager eröffnet hatte.

Danach konzentrierten sie sich im Sinne der Errichtung einer „Basis des Wissens in Peschawar“ auf den Aufbau einer (nicht-islamischen) Fachbibliothek zu militärischen Fragen, für die Bücher von Che Guevara, Mao Zedong oder auch deutscher Militärstrategen des Dritten Reiches übersetzt wurden¹²⁰⁷. Zentral für diese Guerilla-Militärstrategen und -Taktiker war das Verhältnis von „Basis“ und „Vorhut“¹²⁰⁸. Angezogen von dieser Bibliothek tauchte eine weiterer zukunftsweisender Name im Zusammenhang mit Ḥāmid's Büro auf: Abū al-Ḥariṭ. Die jordanische Gruppe um al-Ḥariṭ kämpfte Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre zusammen mit Ḥāmid und Ḥaqqānī um die Garnisonsstadt Khost. Aus einem Putsch innerhalb der Gruppe setzte sich der radikale Flügel unter Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī durch, der 2004 bekannt wurde für seine Radikalität im Kampf gegen die US-Truppen im Irak. Nach seiner Ermordung 2006 schufen sich die Amerikaner einen noch größeren Gegner, denn aus Zarqāwī's Gruppe

1203Der Artikel: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 250-257. Der Rest von Babi war laut den Erinnerungen von Muṣṭafā Ḥāmid's Ehefrau Anfang der 90er Jahre dagegen in einem schlechten Zustand: „Pabbi was really rugged – even by Afghanistan standards“ (Neighbour, S., 2010, 243).

1204Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 260f.

1205Diese und weitere Mitarbeiter Ḥāmid's: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 262f.

1206Ḥāmid. Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 57. Zumindest Abū 'Ubaida hatte bereits einige Kampferfahrung im Panḡšīr-Tal gesammelt: Combating Terrorism Center (Hg.), Abu Ubayda al-Banshiri, West Point 2011, auf: https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2011/06/Abu_Ubayda_al-Banshiri.pdf.

1207Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 260, 274

1208Zwar waren uns die Übersetzungen dieser Guerilla-Militärstrategen in Ḥāmid's Büro nicht zugänglich, so dass wir nicht sicher sagen können, ob dort unsere Begrifflichkeit auftauchte. In „offiziellen“ Übersetzungen tauchte unsere Begrifflichkeit in einigen starken Kontexten auf. In einer arabischen Übersetzung Ches wird die Verbindung zwischen der „Vorhut“ und der „Basis“ noch enger als im Sinne von arab. „qā'ida ṣulba“ (arab. „قاعدة صلبة“) ausgedrückt, nämlich mit arab. „asās“. Das läuft auf eine Verschmelzung der Elite-Vorhut mit der Bevölkerung hinaus, aus der laut der Textstelle der „neue Mensch“ (arab. „الإنسان الجديد“) geschaffen werden sollte: „ووضعت الأسس المتينة الصلبة من أجل بناء العالم الجديد والإنسان الجديد“ (Guevara, Ernesto Che, مقالات العسكرية [Militärische Schriften], o.O. o.J., 29, auf: <http://www.slideshare.net/Mountasser/ss-63067930>).

entwickelte sich nach einigen Rückschlägen der „Islamische Staat“. In den 80er Jahren veröffentlichte al-Ḥarīṭ Artikel in Ḥāmids Büro über militärische Fragen¹²⁰⁹. Auch soziologische Studien über Afghanistan, deren Bevölkerung und vor allem über die Flüchtlinge in Pakistan führte das Büro im Auftrag Naṣrallāh Maṣṣūr durch. Eine umfassende Studie produzierte Ḥāmid aufgrund fehlender Finanzmittel zusammen mit einem anderen Büro für Araber unter ‘Abdallāh ‘Azzām. Ḥāmids Büro bewegte sich folglich zwischen dem Vater der Taliban-Bewegung, Naṣrallāh Maṣṣūr, dem Kommandeur Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī in Paktia, dem Vater des „Islamischen Staates“, Abū al-Ḥarīṭ, sowie dem vermeintlichen Vater der Organisation al-Qā‘ida, ‘Abdallāh ‘Azzām und intellektuell zwischen den Konzepten der „Vorhut“ und der „soliden Basis“.

Damit kommen wir zum nächsten Schritt in der Entwicklung des arabischen Verbindungsbüros. Wir hatten schließlich eingangs erwähnt, bis 1986 existierten zwei Büros. Eines von diesen beiden sehen wir nun deutlich vor uns. Aber wie entstand nun das andere arabische Verbindungsbüro unter ‘Azzām? Kommen wir nochmals auf die gescheiterte Präsentation Ḥāmids im Mai/ Juni 1984 zu sprechen. Wenn Abū Usāmas Präsentation auch bei Sayyāf keinen positiven Eindruck hinterließ, so begeisterte er jedoch den einflussreichen saudischen Finanzier Sayyāfs namens Nizār und später auch den saudischen Militärattaché an der Botschaft in Islamabad (sowie Geheimdienstmann) Abū Ma‘āzan¹²¹⁰. Über deren Begeisterung, die andere hochrangige Araber in Peschawar teilten, entstand ein gewisser Druck auf Sayyāf, das Projekt in irgendeiner Form umzusetzen. Der Druck aus Saudi-Arabien sollte sich noch erhöhen, denn die Aktionen Ḥāmids und Ḥaqqānīs gegen Sayyāf (Zeitungsartikel und Verbindungsbüro) blieben nicht auf die Vereinigten Arabischen Emirate beschränkt. Während der Wallfahrt wurde der Artikel Ḥāmids auch in Saudi-Arabien verteilt. Ḥāmid schickte den Artikel an Abū Akram, dem damaligen Sekretär ‘Azzāms, mit dem Vermerk, ihn nicht zu verteilen: „Ich gab ‘Azzām eine Kopie [des Artikels], da wir [Ḥaqqānī und Ḥāmid] hofften, er [‘Azzām] würde unser Projekt finanziell unterstützen“¹²¹¹. ‘Azzām, der in Ḥāmids ursprünglichen Plänen als Leiter des arabischen Verbindungsbüros vorgesehen war, zeigte sich beeindruckt. Vielleicht war er von Abū Ma‘āzan oder von Nizār bereits von diesem Projekt in Islamabad unterrichtet worden. Die Begeisterung Nizārs und Abū Ma‘āzans für das Projekt übertrug sich auf diesem Wege möglicherweise auf ‘Azzām. Kurzerhand ignorierte dieser die Bitte Ḥāmids und ließ den Artikel in Mekka vervielfältigen und verteilen. Auch Sayyāf gab er den Artikel zu lesen, dessen Reaktion eindeutig war: „Das ist eine Verschwörung, um den Ġihād zu ermorden“¹²¹². Ein anderer Leser des Artikels sollte Sayyāf doch noch überzeugen. ‘Azzām gab den Artikel Turkīs „Mann“ Usāma bin Lādin zu lesen. Auch er war begeistert. Usāma prüfte das Projekt, wobei sich die Munitionsfabrik nach der Begutachtung eines deutschen Experten der Waffenindustrie aus ökonomischen Gründen als nicht haltbar erwies. Doch der andere zentrale Bestandteil des Projekts, das arabische Büro, erhielt bin Lādins ungeteilte Aufmerksamkeit¹²¹³. Er überredete Sayyāf, der sich wie Ḥaqqānī zur Ḥāġġ in Mekka befand, einem solchen Projekt zuzustimmen: „Sayyāf hatte keine andere Wahl als zuzustimmen“¹²¹⁴.

Ḥaqqānīs Rolle erschien an dieser Stelle etwas zwielichtig, denn er war es, der den Artikel in

1209Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 264.

1210Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 230; Ḥāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 17.

1211Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 70.

1212Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 70; Ḥāmid 1994, Bd. 1, 257. Zwei Jahre später erschien der Artikel auch mit einigen Veränderungen hinsichtlich der Angriffe auf Sayyāf in ‘Azzāms Zeitschrift AL-JIHAD in Peschawar.

1213Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 249f. Zwischen 1984 und 1985 traf sich Usāma über die Vermittlung seines Bruders Sālim mit Experten des deutschen Waffenfabrikanten Heckler & Koch, die ihm diese Idee aus ökonomischen Gründen wohl madig machten: Coll 2008, 326f.

1214Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 69. Die Kritik an Sayyāf von der arabischen Halbinsel bekam auch die CIA mit: CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 20.11.1984, 2f., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP96R01136R00130233010-7.pdf>.

Mekka an Abū Akram übergab. Leitete möglicherweise Ḥaqqānī die Bitte Ḥāmid nicht weiter, den Artikel unter Verschluss zu halten? Möglicherweise ermutigte er ‘Azzām noch dabei, den Artikel zu verteilen. Ein mögliches Motiv Ḥaqqānīs bestand darin, neben dem arabischen „Geldesel“ aus den Emiraten einen noch viel größeren und reicheren „Geldesel“ aus Saudi-Arabien an Land zu ziehen. Das Mittel hierzu stellte eben das Projekt und die Kritik an Sayyāf im Artikel Ḥāmid dar, der zu diesem Zeitpunkt noch der Favorit der Sa‘ūdīs war. Ḥāmid blieb dabei auf der Strecke, denn kam er als Autor des verleumderischen Artikels für eine Beteiligung geschweige denn für einen leitenden Posten seines eigenen Projektes nicht mehr in Frage. Die finanziell gering ausgestattete Stelle in einem arabischen Büro von Seiten der Emirate könnte deshalb als eine Art Beruhigungsspielle oder Abschiebeposten für Ḥāmid interpretiert werden. Der Artikel und Ḥāmid hatten ihre Schuldigkeit getan. Nachdem das Interesse bin Lādins geweckt war, bekam Ḥaqqānī einen eigenen arabischen „Geldesel“¹²¹⁵. In seine Paktia-Front sollten in den nächsten zwei Jahren die Hoffnungen und Gelder aus Saudi-Arabien, Pakistan und den USA fließen. Doch vorerst noch musste er das Geld mit Sayyāf teilen.

6) „Die Höhle der Araber in Afghanistan“: Sayyāfs und Ḥaqqānīs Versagen an der Ğāğğī-Front (1985-86)

Bevor die Gelder 1985 in Ḥaqqānīs Ğawar-Lager investiert wurden, setzten die Sa‘ūdīs noch einmal die Hoffnung in ihren Günstling Sayyāf. Nach den Anschuldigungen von Tamīm und Ḥāmid fungierte das arabische Verbindungsbüro als Art saudisches Kontrollorgan Sayyāfs vor Ort in Peschawar. Trotz dieser Bedrohung hoffte Sayyāf jedoch, die beiden Leiter des Verbindungsbüros, ‘Azzām und bin Lādin, vorzuführen. Aber nicht nur das. Bei allem Ärger über das Verbindungsbüro freute Sayyāf die Anwesenheit des vornehmen bin Lādins auch ein Stück weit, denn dieser besaß nicht nur Kontakte direkt ins saudische Königshaus, sondern er stammte auch aus einer reichen Familie: „Sayyāf fing in seinen Netzen viele arabische Fische und der größte Fisch, der sich in seinen Netzen in der frühen Phase des Aufbaus von Ğāğğī verfing, war Abū ‘Abdullāh [Usāma bin Lādin], der dort relativ spät im September 1984, etwa drei Wochen nach dem Auftritt unserer [Ḥāmid und Ḥaqqānīs] Krise mit Sayyāf auftauchte. Es besteht kein Zweifel, dass sich Sayyāf mit diesem kostbaren Fisch sehr glücklich fühlte“¹²¹⁶. Sayyāf freute sich jedoch zu früh. Usāma bin Lādin blieb nicht nur in Peschawar. Aḥmad Bādīb schickte seinen Mann, Usāma bin Lādin, an die Front, um die Kritik an Sayyāfs mangelhafte „Basen“ zu überprüfen¹²¹⁷: „Es gibt keinen Zweifel daran, dass der Besuch von Abū ‘Abdullāh [Usāma bin Lādin] unerwartet eine neue und entscheidende Seite für die arabische Rolle in Afghanistan geöffnet hat“¹²¹⁸.

Basis dieser Veränderungen war, dass bin Lādin vor dem Hintergrund seiner negativen Erfahrungen aus Syrien relativ schnell die Farce in Ğāğğī durchschaute: „Ich war überrascht, denn die Situation [in Ğāğğī] war sehr, sehr niedrig im Hinblick auf die Möglichkeiten“¹²¹⁹. Auch der Zufall trug einiges zur Erkenntnis bin Lādins bei, denn als er in Ğāğğī ankam, griff unerwartet die sowjetische Armee das „potemkinsche“ Lager an, so dass sich dort alles innerhalb kürzester Zeit in Chaos auflöste. Der erfahrene Bauunternehmer erkannte auch sofort, woran es in Ğāğğī mangelte: „Nachdem ich [Usāma bin Lādin] von meinem ersten Besuch aus Afghanistan [im September 1984] zurückkehrte, erhöhte sich meine Überzeugung

1215Ḥāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 14.

1216Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 238. „September 1984“ als Datum für das Erscheinen Usāma bin Lādins in Peschawar auch bei: Muḥammad, Bāsil 1991, 88.

1217Muḥammad, Bāsil 1991, 85. Die oft verbreitete These, die Sa‘ūdīs wollten die Reise bin Lādins an die Front verhindern, wohingegen ‘Azzām seinen „Schützling“ aufmunterte, wirkte vor dem Hintergrund von bin Lādins Reise unglaubwürdig.

1218Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 238.

1219Muḥammad, Bāsil 1991, 85; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 241, 243; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 229ff.

der Bedeutung von Straßen und Tunneln für die Muğāhidīn¹²²⁰. Solche Bauarbeiten hätten mit der Errichtung von „festen Basen“ ernst gemacht. Sayyāf war jedoch an einem wirklichen Krieg gar nicht interessiert. Die Fehler-Analyse bin Lādīns stellte insofern ein großes Problem für ihn dar: „Und so legte Abū ‘Abdullāh [Usāma bin Lādin] seine Hand auf die Wunde oder ganz nah an sie“¹²²¹. Doch Sayyāf konnte nochmals aufatmen, denn der lästige Vertreter Aḥmad Bādībs kehrte wieder nach Saudi-Arabien zurück und ‘Azzām, der die Leitung des Verbindungsbüros in Peschawar übernahm, hatte kein Interesse daran, den Finger in die wunden Stellen des afghanischen Ĝihād zu legen¹²²². Knapp ein Jahr später im März 1986 sah die Lage plötzlich ganz anders aus. Usāma bin Lādin tauchte wieder in Peschawar auf, trennte sich vom Büro ‘Azzāms und traf die „kühne und revolutionäre Entscheidung“, seine eigene „Basis“ für einen Ĝihād in Afghanistan zu errichten¹²²³. Mit dem Baugerät seiner Familie schuf er sich eine eigene Front in Ĝāğğī. Was bin Lādin zu diesem Schritt bewog, ist bis heute nicht ganz klar. Im Folgenden werden wir nun drei zentrale Forschungsthesen anhand der Quellen überprüfen. Was geschah also zwischen September 1984 und März 1986 zwischen Usāma bin Lādin und ‘Abdallāh ‘Azzām?

Die erste und bekannteste These besagt, hinter der Trennung von ‘Azzām und den Bauarbeiten in Ĝāğğī steckte ein sehr persönliches und religiös eingefärbtes, anti-modernes Motiv von Usāma bin Lādin. Auch wenn er schon seit frühester Jugend als sehr religiös galt, verfestigte sich demgemäß bei ihm Mitte der 80er Jahre eine bestimmte Interpretation dieser Religiosität, die für seine zukünftige Entwicklung entscheidend werden sollte. Es ging ihm darum, sich vom modernen und korrumpierenden Lebensstil zu distanzieren und stattdessen ein opferbereites, gottgefälliges Leben zu führen. In den Bergen Afghanistans befand sich der Spross aus reichem Haus weit ab von den Gefahren der Moderne. Trotz der Distanz vom korrumpierenden Luxus war ihm dieser Reichtum doch ganz nützlich. Mit viel Geld lebte er in Ĝāğğī seine persönlichen Jugendträume von einer romantischen Aussteigerexistenz in einer kampferprobten und opferbereiten Märtyrer-Kommune aus¹²²⁴. An dieser Erklärung ‘Azzāms besaßen nach 9/11 sehr viele Kommentatoren ein politisches Interesse¹²²⁵. Wir wollen uns hier zunächst auf zwei wichtige politische Gruppen beschränken.

Erstens, seine Familie, die in Saudi-Arabien über ihre engen Verbindungen zum Königshaus als politische Interessensgemeinschaft aufgefasst werden konnte (und immer noch kann). Carmen bin Lādin, eine Schwägerin Usāmas, und ‘Umar bin Lādin, ein Sohn Usāmas, betonten beide die ablehnende Haltung Usāmas gegenüber dem modernen, „korrumpierenden“ Lebensstil als dessen zentralem Kennzeichen. Diese Ablehnung trat demnach besonders seit Mitte der 80er Jahre heraus und führte zu Spannungen sowohl innerhalb der Großfamilie bin Lādin und auch innerhalb der Kleinfamilie Usāmas. Die ganze Familie litt demgemäß unter der „strengen Sicht“ Usāmas, der ein opferbereites und asketisches Leben predigte¹²²⁶.

Zweitens, das Königshaus selbst, das traditionell eine enge Verbindung zur Familie bin Lādin pflegte. Die Worte und Taten eines Sprösslings aus dem Hause bin Lādin fielen natürlich immer auch auf das Königshaus zurück. Die Bauarbeiten 1986 fanden folglich nicht im Einvernehmen mit dem Königshaus statt. Diese offizielle Sicht präsentierte Ĝamāl Ḥalīfa, ein

1220Muḥammad, Bāsil 1991, 87; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 244.

1221Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 244.

1222Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 242.

1223Muḥammad, Bāsil 1991, 198; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 230, 234.

1224Muḥammad, Bāsil 1991, 97; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 102. Die Kritik an den „Träumen vom Martyrium“ (so der Titel des Artikels) fand seinen Weg auch in die westliche Medien: Toronto Star, vom 27.06.1986.

1225Von selbst ernannten Verteidigern der Moderne, die in bin Lādin gegen einen obskuren mittelalterlichen Fanatiker eiferten, bis hin zu konservativen und linken Islam-Hassern war beinahe alles dabei. Ein Beispiel für das „Fanatiker“-Motiv hinter der Errichtung der Löwenhöhle von 1986: Bergen, P. L., *The Longest War. The Enduring Conflict between America and al-Qaeda*, NY 2011, 15.

1226bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 37 (auch Najwa deutete „Spannungen“ um 1985 in Bezug auf seine Arbeit in Afghanistan an), 43ff., 60f., 73. Die Spannungen führten Mitte der 80er Jahre zur Scheidung Carmens von Yeslam: bin Laden, Carmen 2004, 112, 271, 291; Coll 2008, 311f.

Schwager Usāmas und Mitglied der königsnahen Islamischen Weltliga. Ḥalīfa besuchte laut eigener Aussage die „Höhle“ 1986, um Usāma von einem weiteren Ausbau abzuhalten. Nach Ḥalīfas Einschätzung bedeutete die Tätigkeit seines Schwagers in Ġāġġī ein militärisch sinnloses Selbstmordkommando. Ein heftiger Streit war die Folge, so dass sich die Wege der zuvor engen Weggefährten trennten¹²²⁷. Subtext dieser Aussage Ḥalīfas war, bin Lādin hörte nicht auf seinen Freund, Vertrauten und Schwager, da er an einem militärischen oder politischen Nutzen seiner „Löwenhöhle“ gar nicht interessiert war, sondern er schuf mit vollem Bewusstsein ein Selbstmordkommando, um sein persönlich höchstes Ziel, den Märtyrertod, zu erreichen. Die „Löwenhöhle“ war nichts anderes als eine „Basis der Märtyrer“¹²²⁸. Beiden, der Familie bin Lādin und dem Königshaus, ging es mit der Betonung des persönlichen Märtyrer-Motivs für Usāma bin Lādins Bauarbeiten in Ġāġġī 1986 darum, sich von ihm zu distanzieren. Da es sich hier um Statements nach 9/11 handelte, ergibt sich natürlich der Verdacht, dass die Familie und das Königshaus ‘Azzāms frühe kritische Aussagen gegen bin Lādin nutzten, um eine Distanz schon so weit wie möglich vor 9/11 zurückzulegen. Immerhin bestand die Furcht, über eine mögliche Unterstützung des in Ungnade gefallenen bin Lādins für die Anschläge vom 11. September 2001 mit verantwortlich gemacht zu werden. Deshalb stellt sich uns nun hier die Frage, ob es Quellenhinweise gibt, die eine Unterstützung von Usāmas Ausbau von Ġāġġī zu einer eigenen „Basis“ in den Jahren 1985/ 86 nahe legen.

Zwei Quellenhinweise bestärken die Sicht, dass der Ausbau Ġāġġīs von Saudi-Arabien aus eine Unterstützung erfuhr. Erstens, das Baugerät stammte aus bin Lādins Großfamilie und zweitens, dieses Gerät transportierte die saudische Botschaft in Islamabad nach Afghanistan¹²²⁹. Es war sehr fragwürdig, ob Usāma das Gerät im Falle der Ablehnung von Seiten seiner Familie hätte bekommen können. Auch schien ein Transport des schweren Baugeräts unter den Hoheitszeichen der saudischen Botschaft ohne Zustimmung von Turkī relativ unwahrscheinlich¹²³⁰. Versuchen wir aus diesen beiden Hinweisen mit Hilfe der Quellen eine alternative Sicht auf die Bauarbeiten in Ġāġġī zu bekommen, die eben nicht vor dem Hintergrund eines persönlichen Motivs Usāma bin Lādins im Widerspruch zu seiner Familie oder zum Königshaus stattfanden, sondern mit deren Zustimmung und aktiver Unterstützung.

Nach seinem ersten Besuch in Ġāġġī Ende 1984 war bin Lādin vorerst das gesamte Jahr 1985 im Auftrag seiner Familie mit einem sehr wichtigen Prestigebauprojekt an der Moschee des Propheten in Madīna beschäftigt. Der Auftrag für die Unternehmerfamilie bin Lādin galt als Vertrauensbeweis von Seiten des Königshauses und die Mitarbeit Usāmas an dem Bauprojekt galt wiederum als Auszeichnung innerhalb der Großfamilie bin Lādin. Aber nicht nur das. Der Bauauftrag führte innerhalb der Großfamilie zu „einer Art Kräfteverschiebung“. Er bestärkte die religiöse Fraktion unter Bakr, der auch Usāma angehörte, auf Kosten der westlich orientierten Fraktion unter Yeslam¹²³¹. Bakr besaß von nun an über seine Kontakte zum Lieblingssohn des Königs, ‘Abd al-‘Azīz bin Fahd, eine privilegierte Position innerhalb der Familie. Die Mitarbeit an diesem Bauprojekt des nun hervorstechenden Bakrs bewies, dass sich Usāma nicht einfach nur „perfekt in die [Groß-]Familie integrierte“, sondern sich sogar eine

1227Interview Peter L. Bergen mit Ġamāl Ḥalīfa, in: Bergen, Peter L. 2006, 46, 51f. Ḥalīfa musste einen nachhaltigen Eindruck bei Bergen hinterlassen haben: Bergen 2011, 15.

1228Auch ‘Azzāms Magazin distanzierte sich Mitte 1987 vorsichtig vom „Durst nach dem Martyrium“ (AL-JIHAD, vom Juni 1987) in der „Löwenhöhle“, siehe auch: Anmerkung 1392. War das die Lehre aus der Kritik an ‘Azzāms übersteigter Darstellung des Martyriums im Jahr 1986?

1229Muḥammad, Bāsīl 1991, 87; Hegghammer, T., Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979, Cambridge 2010, 27 [gekürzte Form der ausführlichen Dissertation Hegghammers: Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006. The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism, Paris 2007].

1230Interview mit Turkī al-Faiṣal, in: Bergen, Peter L. 2006, 60; Clarke, Richard, Against All Enemies. Inside America’s War on Terror, NY 2004. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Clarke, Richard A., Against all Enemies. Der Insiderbericht über Amerikas Krieg gegen den Terror, Hamburg 2004, 82; Interview mit Aḥmad Bādīb, in: Wright 2007, 104.

1231Coll 2008, 214, 320ff.; bin Laden, Carmen 2004, 198, 291.

hervorragende Machtposition erarbeitet hatte¹²³². Seine eigene Kleinfamilie, die inzwischen mit drei Frauen allerdings schon recht angewachsen war, zog für diesen Auftrag sogar von Peschawar nach Madīna. Dort heiratete Usāma im Zusammenhang mit dem Bauauftrag zum Leid von Najwa (der ersten Frau Usāmas) seine vierte Frau¹²³³. Seine eigene Kleinfamilie stellte Usāma folglich hinter politischen, religiösen und wirtschaftlichen Anliegen der Großfamilie und des Königshauses zurück. Deshalb erstaunt es auch nicht, wenn Najwa bin Lādin in ihren Memoiren festhielt, dass neben der „charity work“ und dem Islam die Arbeit für das wichtigste Bauunternehmen Saudi-Arabiens für ihren Mann der zentrale Bestandteil seines Lebens darstellte. Schon seit Mitte der 70er Jahre, als Usāma noch ein Oberschüler an der al-Thagar war, sah er es als seine Pflicht an, nach dem Ende der Schule an schwierigen Bauprojekten im Unternehmen mitzuarbeiten: „Wenn die Schule beendet war, nahm er seine Pflicht im Bauunternehmen der Familie war. [...] Trotz seiner Jugend hatten seine älteren Brüder ein Vertrauen in seine Fähigkeiten, so dass sie ihn zum Leiter eines speziellen Bauprojekts ernannten“¹²³⁴.

‘Umar bin Lādin, ein Sohn von Usāmas erster Frau Najwa, bestätigte das große Pflichtgefühl seines Vaters gegenüber der Großfamilie sowie die in der Kleinfamilie gepflegte Unterordnung unter diese Pflicht und Loyalität. ‘Umar unternahm auch eine interessante psychologisch gefärbte Interpretation für das besonders bei seinem Vater ausgebildete Pflichtgefühl, das auch innerhalb der Großfamilie herausragte: Wie in der weitverzweigten Königsfamilie richtete sich auch in der Familie bin Lādin der Status der Kinder nach der Bedeutung der Mutter für das Oberhaupt Muḥammad. Usāmas Mutter ließ sich relativ schnell wieder von Muḥammad scheiden und heiratete einen Angestellten Muḥammads. Usāma gehörte damit nicht zu einem (mütterlichen) Zweig der Familie, dem eine hohe Stellung zukam. Im Gegensatz zu vielen anderen (Halb-)Brüdern und (Halb-)Schwestern der Großfamilie musste sich Usāma seinen Status über seine Fähigkeiten und über seine Loyalität erst erarbeiten: „Wie viele Kinder von geschiedenen Eltern fühlte er [Usāma] einen Verlust, denn er war nicht länger eng in die Familie seines Vaters eingebunden. Obwohl sich mein Vater nie beschwerte, glaubte man, dass er deutlich das Fehlen seinen Status fühlte [...]“¹²³⁵.

Zwei Dinge beeindruckten das Familienoberhaupt und Chef des großen und weitläufigen Unternehmens Sālim bin Lādin an Usāma: Zum einen seine mathematischen Fähigkeiten, die wohl bereits der Patriarch Muḥammad besaß und Usāmas Religiosität¹²³⁶. Die mathematischen Fähigkeiten führten zur genannten Einbeziehung Usāmas in die Bauprojekte der Familie, wobei er wohl ein besondere Vorliebe für das Graben von Tunneln besaß: „Er [Usāma] sagte mir [Najwa], dass er am liebsten sichere Tunnel durch den harten Stein der Berge in der saudischen Wüste grub“¹²³⁷. Die Vorliebe für den Tunnelbau machten ihn folglich zu einem geeigneten Kandidaten für Bauprojekte, in denen es um eben solche Tunnel wie in der Ġāggī-Region ging. Der erfahrene Tunnelbauer sah bei seinem Besuch in der Region Ende 1984 sofort, woran es mangelte. Gerade dieser Ausbau geschah deshalb „in Koordination mit seinen Brüdern in Saudi-Arabien, die die Eigentümer der riesigen Bin-Laden-Corporation waren und die ihm mit der Sendung von Grabungsausrüstung, große Bulldozer und elektrischen

1232bin Laden, Carmen 2004, 101.

1233bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 51-54.

1234bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 19.

1235bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 40. Allerdings ist fragwürdig, inwiefern ‘Umar bin Lādin tatsächlich in dem von ihm veröffentlichten Buch sein Sicht der Dinge zum Ausdruck brachte. Abgesehen von den starken politischen Interessen machte in den Fernsehinterviews vor allem ‘Umars britische Ehefrau einen sehr dominanten Eindruck. Der Zuschauer hat oft den Eindruck, dass diese Dominanz nicht nur mit den sprachlichen Problemen ‘Umars mit dem Englischen zusammenhing, sondern dass seine Frau ihm auch oft inhaltlich betrachtet das Sprechen „abnahm“: bin Lādin, ‘Umar, Interview, in: USA Today, vom 16.05.2011, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=70pVaSceP08>.

1236bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 26, 42.

1237bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 19.

als Gegengewicht zu den Gelehrten. Die Bruderschaft trug deshalb ihren Teil zur Prägung der Religiosität Usāmas bei. In der al-Thagar-Schule König Faiṣals führte ihn der bereits erwähnten syrische Muslimbruder in die Weltsicht der Bruderschaft ein, anschließend las er im ersten Universitätsjahr Saiyid Quṭb und hörte sich die Vorlesungen Muḥammad Quṭbs an. In der al-Thagar-Schule knüpfte bin Lādin auch die bereits erwähnten politischen Verbindungen zu Prinz Turkī al-Faiṣal. Vor dem Hintergrund dieser engen Verknüpfung von Politik, Religion und Bauarbeiten vor allem bei Usāma bin Lādin erstaunt es deshalb auch nicht, wenn der für seine Religiosität bekannte Usāma die religiös und politisch motivierten Bauaufträge in der Großfamilie bin Lādin erhielt. Seine Pflicht gegenüber der Großfamilie bin Lādin zu erfüllen, bedeutete folglich vor allem für die religiös-politischen Bauprojekte als zentrale Symbole der Identität des Landes loyal gegenüber dem Königshaus zu sein. In den Worten Usāmas zu seinen Söhnen: „Die bin Lādin Familie unterstützt die Königsfamilie. Mein eigener Vater [Muḥammad] war ein Vertrauter Freund unseres ersten Königs, ‘Abd al-‘Azīz. Jetzt unterstützten die Söhne unseres Vater die Söhne von ‘Abd al-‘Azīz“¹²⁴³. Ein solches Bauprojekt für die Königsfamilie stellte der Ausbau der Ġāġġī-Region 1986 dar. Gerade der Ausbau der pakistanisch-afghanischen Grenzregion zu einer „festen Basis“, die als Verteidigungslinie den Schutz der dort stationierten Kämpfer ermöglichen sollte, und eben nicht irgendwelche Märtyreraktionen, war Mitte der 80er Jahre ein Anliegen Turkī al-Faiṣals. Der Auftrag ging natürlich an den Mann, der nicht nur eine Art Spezialist für Tunnel und Höhlen war, sondern den er auch über seinen Stellvertreter kannte und der Mitte der 80er Jahre zur starken, religiösen Fraktion der Familie bin Lādin gehörte.

Nun die zweite bekannte These zur Motivation hinter Usāmas Höhlenarbeit in der Ġāġġī-Region 1986. Demgemäß wollte der religiöse Sa‘ūdī unter dem schädlichen Einfluss einiger „salafistischer“ Ägypter um Aiman al-Zawāhirī im Gegensatz zu ‘Abdallāh ‘Azzām, dass die Araber unter sich blieben und nicht mit den „abergläubischen“ oder sogar „ungläubigen“ Afghanen zusammen kämpften¹²⁴⁴. Ihre Gastgeber betrieben in der Auffassung vieler arabischer „Fanatiker“ Götzenverehrung, denn sie beteten Amulette und Gräber an. In der Schlacht ging es ihnen nicht um den Ġihād, dem Dienst an Gott, sondern um die Beute¹²⁴⁵. Unterstützung fand diese These über die bekannten (Rück-)Anschuldigungen vieler Afghanen gegen ihre arabischen Gäste. Diese waren demgemäß keine Muslime, sondern „Wahhabiten“ oder „Salafisten“, die den Islam über ihren „fanatischen“ Todes- und Märtyrer-Kult verzerrten¹²⁴⁶. Gegen diese These eines religiös geprägten Konflikts zwischen dem toleranten ‘Azzām und dem „fanatischen“ und anti-afghanischen bin Lādin sprechen zunächst zwei chronologische Schwächen: Erstens, Aiman al-Zawāhirī kam erst Ende 1986 in Peschawar an und entfaltete seine „Tanẓīm al-Ġihād“ erst im Laufe des Jahres 1987, nachdem er einige wichtige Araber rekrutieren konnte. Jedoch spielte weder er noch seine Organisation im Jahr 1986 eine größere Rolle¹²⁴⁷.

Zweitens, die sogenannten „Religionskriege“ zwischen Arabern und Afghanen in Peschawar begannen erst im Umfeld der Schlacht von Jalalabad 1989¹²⁴⁸. Die „Religionskriege“ bereits 1986 als den zentralen Kern für die Trennung zwischen ‘Azzām und bin Lādin anzunehmen, stellte höchstwahrscheinlich eine Rückprojektion aus späterer Zeit dar. Diesen zwei

1243bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar 2009, 82.

1244Scheuer, Michael, Through Our Enemies’ Eyes. Osama bin Laden, Radical Islam, and the Future of America, Washington 2007, 107f.; al-Zayyat, Montasser 2003, 47f.

1245‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.105; ‘Azzām, Mahmūd Sa‘ūd 2012, 51, 56.

1246Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 188; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 318; Dirāz, ‘Iṣām 1993, Kap. 11.1 [الكرامات العربي وسليبات تواجد الشباب العربي]; Farivar, Masood, Confessions of a Mullah Warrior, NY 2009, 2f. [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe auf: <https://de.scribd.com/book/247165366/Confessions-of-a-Mullah-Warrior-A-Memoir>].

1247al-Zawāhirī, Aiman 2010, 62-67; Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 194, 342f.

1248Hāmid, Muṣṭafā 1997, Bd. 4, 126. Auch wenn Muṣṭafā Hāmid von ersten Anzeichen dieses „Religionskrieges“ bereits für das Jahr 1983 berichtete, schwiegen seine Memoiren jedoch gerade für die Jahre 1985 und 1986 zu solchen Konflikten: Hāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 187f.

chronologischen Hinweisen können wir nun entnehmen, dass ‘Azzām und bin Lādin 1986 wahrscheinlich keinen religiösen Konflikt untereinander austrugen. Dennoch waren sie laut Bāsil Muḥammad 1986 unterschiedlicher Meinung, was die Afghanen betraf¹²⁴⁹. Wie wir aus der Erörterung der vorigen These wissen, reiste bin Lādin 1986 vor allem im Auftrag Turkīs aus politischen und militärischen Gründen nach Peschawar. Umfasste der stark politisch und militärisch eingefärbte Bauauftrag auch die Trennung der Araber von den Afghanen? War es dieser politische und militärische Auftrag an bin Lādin, den ‘Azzām nicht mittragen konnte?

Verlassen wir vor dem Hintergrund dieser Vermutung das gefährliche Terrain der „Religionskriege“ und begeben uns auf das politische und militärische Parkett. Das große Thema nicht nur in Peschawar Mitte der 80er Jahre war die Frage nach dem passenden Moment für einen Übergang von einem Guerilla- zu einem konventionellen Krieg mit der Einrichtung und Verteidigung fester Basen bzw. des rechten Mischungsverhältnisses zwischen den beiden Komponenten der Guerilla-Vorhut gegenüber der „soliden Basis“. Diesen Übergang bzw. diese Mischung in Paktia zu vollziehen und mit ihr zu experimentieren, war seit Ende 1985 das Projekt der CIA, des ISI und Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs. Die meisten kleinen Kommandeure verfolgten jedoch die Guerilla-Taktik ohne eine „feste Basis“ weiter, denn sie war der größte Garant für Beute. Die afghanischen Kämpfer lebten von dieser Beute, kauften sich Waffen davon, denn eine Unterstützung von Seiten ihres Herkunftsdorfes mit Lebensmitteln und Waffen war vor dem Hintergrund der Politik einer „verbrannten Erde“ von Seiten der Sowjetunion in Afghanistan nicht mehr möglich¹²⁵⁰. Die Herkunftsdörfer existierten schlicht weg nicht mehr, die Einwohner waren getötet worden oder sind nach Pakistan geflüchtet. Die Ernte blieb deshalb auf dem Feld oder wurde von afghanisch-marxistischen Truppen zerstört. Aber nicht nur die großen und kleinen Front-Kommandeure taten militärisch nicht das, was ihnen von Seiten der Sa‘ūdīs oder Pakistanis geraten wurde. Auch in der afghanischen Führung in Peschawar sah es recht düster aus. Die Parteien waren miteinander zerstritten und korrupt. Beispielsweise hatte sich Sayyāf von seinem neuen Reichtum ganz unverfroren und öffentlich nicht nur eine eigene luxuriöse Villa bauen lassen, sondern auch ein eigenes Stadtviertel in der Nähe Peschawars errichtet¹²⁵¹. Bei all dieser Korruption und Selbstbereicherung erschien es doch mehr als zweifelhaft, dass die Parteien eine Ausweitung des Konflikts mit Hilfe der Errichtung von „festen Basen“ zu organisieren in der Lage waren. Doch in Saudi-Arabien besaß Turkī im Sommer 1985 wohl noch eine gewisse Hoffnung, die Peschawar-Parteien und besonders den bisherigen Günstling Sayyāf politisch auf Vordermann zu bringen. Mitte Mai traf er in Peschawar ein und vermittelte zusammen mit Abū Ma‘āzan eine „Union“ zwischen den afghanischen Führern. Noch galt die „islamische Union als das Fundament, auf dem wir [Peschawar-Führer] das Haus Gottes“ bauten¹²⁵². Die Anwesenheit von Usāma bin Lādin, dem Vertrauten Turkīs und loyalen Verbündeten des Königshauses, war aufgrund dieser noch bestehenden Hoffnungen Turkīs im Jahr 1985 wohl nicht notwendig. Das sollte sich erst Ende des Jahres ändern. Halten wir fest, die „solide Basis“ verstand man 1985/86 auch im Sinne einer organisationstechnischen, militärischen und auch politischen Koordination der vielen mobilen und verstreuten afghanischen Widerstandssegmente. Diese Koordination sollten nun die Araber übernehmen.

Da Sayyāfs „feste Basis“ an der Front in Ġāğġī mehr Schein als Sein war und sich im Laufe

1249Muḥammad, Bāsil 1991, 200.

1250AL-JIHAD, vom September 1986; Kakar, M, Afghanistan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979-1982, Berkeley/ Los Angeles/ London 1997, 257. Vom wachsenden Unmut über die unzuverlässigen Guerilla-Einheiten von Seiten der Kommandanten berichtete Edward Girardet bereits in einem Artikel Mitte 1983: Christian Science Monitor, vom 29.09.1983, in: Afghanistan Forum Newsletter 12/1, 1984.

1251Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 221; Mamdani, M., Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror, NY 2005, 158; CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 30.04.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T01058R000406230001-1.pdf>.

1252Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 22; CIA (Hg.), Afghanistan, vom 30.05.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87M00539R001702570027-8.pdf>.

des Jahres als untauglich erwies, richteten sich die Blicke des pakistanischen Geheimdienstes und wahrscheinlich auch Turkīs nach dessen Besuch in Peschawar auf den bisher einzigen, ernst zu nehmenden Front-Kommandeur Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī in der Ğāġġī-Region. Diese Region war für die militärische Logistik von Peschawar ins Landesinnere zentral. Ḥaqqānīs „Zentrum“ sicherte die militärischen Transporte, die von Mīranšāh ihren Ausgang nahmen. Gut 60% des Materials gelangte über diesen Teil der „Pipeline“ nach Afghanistan¹²⁵³. Die afghanisch-sowjetische Offensiven zwischen 1985 und 1987 hatten nun zum Ziel, genau diesen Nachschubweg zu unterbinden und die Grenze zu Pakistan dicht zu machen. Insofern war es für den Planer im afghanischen Büro des pakistanischen Geheimdienstes ein Gebot der Notwendigkeit, von der mobilen Guerilla-Taktik einer „Vorhut“ zur großangelegten und konventionellen Verteidigung des Ğawar-Zentrums überzugehen. Ğawar sollte nun zügig von einem (mobileren) „Zentrum“ zu einer „festen“ militärischen „Basis“ umgebaut werden, die über Höhlen und Tunnel einen großangelegten Angriff des sowjetisch-afghanischen Militärs aushalten und abwehren konnte. Das logistische Einfallstor nach Afghanistan musste gehalten werden. Yousaf bat Ḥaqqānī Mitte 1985 zunächst darum, eine wichtige Stellung auf dem Berg Tūrġar einzunehmen¹²⁵⁴. Die Stellung stellte ein strategischer Ausgangspunkt für die Verteidigung Ğawars dar, da von hier aus der Flughafen der Garnisonsstadt Khost in Reichweite lag. Eine Kontrolle Tūrġars hätte mögliche Hubschrauberangriffe durch den stark gepanzerten Mi-24 dämpfen können. Der Angriff misslang jedoch, nicht zuletzt da Ḥaqqānī die taktischen Empfehlungen Yousafs ignorierte. Zudem provozierte er möglicherweise sogar den Gegenangriff des afghanischen Militärs. Im Rahmen einer großen Ostoffensive erfolgte Ende August/ Anfang September der Angriff von knapp 20.000 Soldaten aus Khost und Gardez¹²⁵⁵. Die Niederlage konnte nur knapp über den Einsatz zweier Panzer verhindert werden. Der Bruder Ḥaqqānīs, Maulawī Nizām al-Dīn, hielt das Ergebnis der Schlacht fest: Das sowieso nicht allzu große Vertrauen der Geldgeber und Förderer des afghanischen Widerstands, das Turkī noch zwei Monate zuvor in Peschawar mit der Vermittlung der „Union“ herzustellen bemüht war, hatte starke Kratzer bekommen. Keiner der anderen Parteien war dazu bereit, Ḥaqqānī zu unterstützen. Aber auch Ḥaqqānī selbst hatte seinen Teil zur Katastrophe beigetragen, schließlich ignorierte er die taktischen Empfehlungen Yousafs.

Turkī musste wohl nach der ersten Ğawar-Schlacht erkennen, dass die „Union“ nicht das erwünschte „Fundament“ war, auf dem der afghanische Widerstand Erfolge gegen die Sowjetunion erzielen konnte. Schmerzlich war diese Erkenntnis, da Turkī bereits kurz vor seinem Vermittlungsversuch im Mai 1985 zwischen den afghanischen Führern einen „Aufpasser“ an die Seite gestellt bekam. Der Sohn König Fahds, Sa‘ūd bin Fahd, erhielt im April 1985 den Posten als Turkīs Stellvertreter¹²⁵⁶. König Fahd war etwas nervös, was seine Investitionen in Afghanistan betrafen, denn die Vorwürfe gegen den Favoriten Sayyāf über Zeitungsartikel von Muṣṭafā Ḥāmid sowie auch von Seiten des Gesandten Usāma bin Lādins bei seiner Erkundungstour der Ğāġġī-Region im September 1984 waren noch nicht vergessen. Zudem sanken 1985 die Öl-Einnahmen, wodurch Einschnitte in Sozialausgaben notwendig wurden, was im Königshaus immer die Furcht vor inneren Unruhen beflügelte. Gleichzeitig stiegen die Ausgaben für die geheime Unterstützung globaler Stellvertreterkriege gegen die

1253 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 71, 103. Die Bedeutung Mīranšāhs für die „afghanischen Araber“: AL BUNYAN AL MARSUS, vom April/ Mai [Ramaḍān] 1988.

1254 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 101f. Diese Strategie sollte sich später bei der Einnahme Khosts 1990 als richtig erweisen: AL-JIHAD, vom April 1990.

1255 AL-JIHAD, vom August 1985. Neben Yousafs Darstellung gibt es einen kurzen Bericht über die Ğawar-Schlacht vom Bruder Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs: Haqani, Maulawi Nazamuddin, Zhawar One, in: Jalali, A.A./ Grau, L.W. (Hg.), The Other Side of the Mountain. Mujahideen Tactics in the Soviet-Afghan War, o.O. 1999, 317-321; CIA (Hg.), Special Intelligence Estimate (SNIE) 11/37-86. Soviet Tactics on a „political Solution“ in Afghanistan, vom 16.01.1986, 9, auf: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0005564722.pdf.

1256 Abir 1993, 106; Sabri, S., The House of Saud in Commerce. A Study of Royal Entrepreneurship in Saudi Arabia, Neu Delhi 2001, 85. Eine deutliche Kritik an der „Union“ in: Saudi Gazette, 04.09.1985.

Sowjetunion. Kurz gesagt, Fahd wollte wohl sicher stellen, dass seine Investitionen in Afghanistan gut angelegt waren. Als die Nachrichten von der Beinahe-Niederlage in Ġawar bekannt wurden, geriet Turkī unter Handlungsdruck. Man kann sich vorstellen, dass er über die Empfehlungen aus dem afghanischen Büro des pakistanischen Geheimdienstes recht froh war, denn nun war klar, was er tun konnte. Yousaf teilte die Einschätzung Usāma bin Lādins zu den Mängeln in der Ġāġġī-Region. Ḥaqqānīs „Zentrum“ fehlte es an einer Infrastruktur zur Verteidigung des Lagers. Als Yousaf Ġawar jedoch Ende 1985 besuchte, wurden seine Befehle vom Oktober 1985, das „Zentrum“ über Tunnel und Höhlen zu einer „Basis“ auszubauen, so gut wie nicht umgesetzt¹²⁵⁷. Er schlug Alarm und sollte recht behalten. Spätestens bei der zweiten Ġawar-Schlacht im April 1986 erwies sich, was für ein unzuverlässiger Bündnispartner Ḥaqqānī für Turkī war. Er hatte wieder die Befehle Yousafs ignoriert, Ġawar in eine „feste Basis“ umzubauen.

Es lag nahe, wen Turkī für das Projekt des Ausbaus der Ġāġġī-Region zu einer „soliden Basis“ schickte: Den Höhlenbaumeister Usāma bin Lādin. Er brach sein riesiges Bauprojekt in Madīna ab und reiste nach Afghanistan. Dieser plötzliche Abzug unterstrich die Dringlichkeit hinter dem Anliegen, denn nichts konnte für einen gläubigen Muslim wichtiger sein, als der Bau an der „soliden“ Moschee des Propheten¹²⁵⁸. Turkī erwartete von Usāma Ende 1985 sicherlich nicht nur den afghanischen Führern eine helfende Hand in Sachen militärischer Logistik und Waffenlieferungen zur Verfügung zu stellen. Aufgrund der Vorwürfe gegen Sayyāf und Ḥaqqānī war für die Sa‘ūdīs klar, dass die Region mit dem schweren Gerät der Bin-Laden-Corporation unter Führung von Usāma umgebaut werden sollte, um über eine eigene „Basis“ der Sa‘ūdīs vor Ort eine dauerhafte Kontrolle der Aktivitäten der afghanischen Führer zu ermöglichen¹²⁵⁹. Die These wäre nun, dass Usāma seit 1986 von der „Löwenhöhle“ aus im Auftrag Turkīs den ernsthaften Einsatz und das Engagement der Peschawar-Führer sicher stellte. Dazu war es notwendig, die „Löwenhöhle“ nicht mit dem unzuverlässigen Personal aus Afghanistan zu besetzen, das im Zweifelsfalle immer dem ihre Loyalität schenkte, der am meisten Beute garantierte, sondern mit eigenem Personal aus Saudi-Arabien. Usāma bin Lādins größter Vorteil für die Sa‘ūdīs war, Sayyāf konnte ihn nicht kaufen, denn schließlich besaß er genug. Seine Treue zum saudischen Königshaus war nicht verhandelbar¹²⁶⁰. Auch die Sa‘ūdīs, die bin Lādin in die Bergregion von zu Hause mitbrachte, stammten wie er selbst nicht aus „proletarischen“ Verhältnissen, die aufgrund ihrer Armut oder ihrer kulturellen oder politischen „Deprivation“ radikalisiert in Afghanistan die Waffen ergriffen. Eine Auswertung der Märtyrer-Biographien aus dieser Zeit ergibt vielmehr, dass zumindest bis zum Ausgang der 80er Jahre, bin Lādins Truppe sich aus der Elite Saudi-Arabiens formte¹²⁶¹. Halten wir fest: In der Ġāġġī-Region sollte ein Bündnis zwischen einer arabischen Elite und einer „soliden Basis“ aus afghanischen Kämpfern bestehen, die sich zwar gegenseitig unterstützen (und kontrollierten), jedoch ihre Autonomie und Eigenständigkeit nicht aufgeben sollten. Genau dieses Verständnis von einer „unvermischten“ Einheit zweier Seiten transportierte unsere Begrifflichkeit der „soliden Basis“.

Resultat der ersten Schlacht von Ġawar im Herbst 1985 war folglich das für Sayyāf sicherlich unangenehme Auftauchen Usāma bin Lādins, der ihn schließlich bereits 1984 vor Turkī

1257Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 104.

1258Der Begriff „solide“ für die Moschee des Propheten, siehe: Kapitel II., 12. Die bin Lādin Familie erklärte den plötzlichen Abzug 1985 allerdings damit, dass Usāma möglicherweise vor dem Hintergrund religiöser Einwände in Detailfragen des Bauprojektes „allen auf die Nerven ging“. Vor den genannten politischen Hintergründen und dem sonstigen Vertrauen für Bauprojekte von Seiten Sälims und Bakrs war diese Erklärung wohl eher unwahrscheinlich. Doch als Teil der Distanzierung der Großfamilie bin Lādin von Usāma und einer Verwicklung in den Afghanistan-Konflikt machte sie Sinn: Coll 2008, 321f.

1259Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 231.

1260Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 193.

1261Die gesammelten Märtyrer-Biographien, die in den 80er Jahren regelmäßig in ‘Azzāms al-Ġihād-Zeitschrift erschienen, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh, معا على الطريق [gemeinsam auf dem Weg], o.O. o.J., 1-288. Die vielen biographischen Angaben ermöglichen eine soziale Einordnung der „Märtyrer“.

schlecht gemacht hatte. Nun sollte der hochrangige Kritiker Sayyāfs diesen nicht nur unterstützen, sondern ihn auch kontrollieren. Die Herkunft der zweiten These und ihr politischer Hintergrund lässt sich nun erahnen. Das zunehmende Misstrauen der Sa‘ūdīs in die Fähigkeiten Sayyāfs und Ḥaqqānīs sowie die Eindrücke aus der Ğāğğī-Region vom September 1984 bildeten die Gründe für bin Lādins Vorbehalte gegenüber der afghanischen Führung. Der Vorwurf, bin Lādin wollte aus religiösen Gründen nicht mit den Afghanen zusammenarbeiten, war sicherlich Teil einer Diffamierungskampagne von Seiten Sayyāfs (und Ḥaqqānīs), von denen es so viele in Peschawar gegen alles und jeden gab, um den unangenehmen Kontrolleur und Kritiker los zu werden.

Auch wenn wir nun die politischen und militärischen Hintergründe für bin Lādins Bautätigkeit in Ğāğğī 1986 zur Errichtung einer eigenen arabischen Front nachvollziehen können, bleibt noch die Frage offen, ob dieser Auftrag überhaupt etwas mit der Distanzierung bin Lādins vom Büro ‘Azzāms zu tun hatte. Zunächst liegt natürlich nahe, dass bin Lādin sich bei seiner Ankunft in Peschawar irgendwann Anfang 1986 zunächst an ‘Azzāms Büro zur Unterstützung für seinen Auftrag wandte. Doch hier ergaben sich unerwartete Schwierigkeiten, denn der loyale Muslimbruder musste sich nun entscheiden zwischen dem Gesandten Turkīs, Usāma bin Lādin, und dem Vertreter der Muslimbruderschaft in Peschawar, Sayyāf. Es erstaunt nicht, dass ‘Azzām zunächst versuchte, einen Kompromiss in diesem Konflikt herbeizuführen. Er befürwortete eine Ausbildung der Araber auch aus religiösen Gründen, um sie auf die etwas anders gearteten Afghanen vorzubereiten, und zwar in einem eigenen „Basis“-Lager. Nach der Ausbildung sollten die Araber allerdings auf die afghanischen Front-Kommandeure verteilt werden¹²⁶². Aber bedeutete das nicht eine arabisch-afghanische „Mischung“ im Sinne von arab. „asās“? ‘Azzām war doch der große Protagonist von Quṭbs „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“).

7) „Verse des Barmherzigen im afghanischen Ğihād“: Das Dienstleistungsbüro im „soft underbelly“ der Sowjetunion (1984/85)

Damit wären wir bei der dritten These angelangt: Die Trennung von ‘Azzām ging auf die Korruptionsvorwürfe gegen dessen Büro zurück, die von Mitarbeitern des Büros selbst vorgebracht wurden¹²⁶³. Der Hauptagitator hinter dieser Anschuldigung war der einzige Vollzeitmitarbeiter in ‘Azzāms Büro, Abū Ḥağar al-‘Irāqī. Als bin Lādin in Peschawar ankam, berichtete ihm Abū Ḥağar nichts Gutes zu ‘Azzāms Büro, das bin Lādin immerhin mit einer Viertelmillion Dollar pro Monat finanzierte: „Ich [Abū Ḥağar] sah mich vor einem riesigen Haufen von Fehlern“¹²⁶⁴. Der Journalist Bāsil Muḥammad, ein Kollege Muṣṭafā Ḥāmid in den Emiraten sowie ein Muslimbruder, legte in seinem bekannten Buch zur frühen Geschichte der „Löwenhöhle“ bin Lādins in Ğāğğī einen solchen Zusammenhang nahe¹²⁶⁵. Aus vielen Interviews mit zentralen Protagonisten der frühen „afghanischen Araber“ (und z.T. spätere Mitglieder der Organisation al-Qā‘ida) baute Bāsil das Bild eines Versagens von ‘Azzāms

1262 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 27-30; ‘Azzām, ‘Abdallāh, في الجهاد, S. 6; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 314; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 236.

1263 Cragin, R.K., Early History of Al-Qaida, The Historical Journal 51/ 4, 2008, 1047-1067, hier: 1055; Wright 2007, 135. Ein Teil der Forschung folgte dieser These, denn tauchten Korruptionsvorwürfe gegenüber ‘Azzāms Büro auf einigen Dokumenten vom Sommer 1988 auf. Es handelte sich um Sitzungsprotokolle, die fälschlicherweise in der Forschung zu Gründungsdokumenten der Organisation al-Qā‘ida avancierten. Aufgrund dieser falschen Einschätzung der hohen Bedeutung dieser Dokumente bewertete man die dort fest gehaltenen Anschuldigungen gegen ‘Azzāms Büro als äußerst wichtig für die Etablierung einer vom Büro ‘Azzāms unabhängigen Organisation unter bin Lādin: Wright 2007, 131-137. Dagegen: Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 107ff. Die Dokumente, die 2002 in Sarajewo gefunden wurden, in einer englischen Übersetzung: Berger, J.M. (Hg.), Beatings and Bureaucracy. The Founding Memos of al-Qaeda, Intelwire Press 2012.

1264 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 235. Die Quellen blieben allerdings die Antwort schuldig, worin diese Fehler eigentlich genau bestanden.

1265 Muḥammad, Bāsil 1991, 195ff.; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 137.

Büro. Interesse an einer solchen Erklärung der Trennung bin Lādins von ‘Azzām hatte vor allem die Muslimbruderschaft (der wahrscheinlich auch Bāsil angehörte). Denn Resultat dieser Sicht war, dass der „Bote“ der Bruderschaft in Afghanistan, ‘Abdallāh ‘Azzām, selbst keine Schuld an der Korruption in seinem Büro hatte, sondern vielmehr das Opfer von Verschwörungen war und der zweite „Bote“ der Bruderschaft, Usāma bin Lādin, in Peschawar Anfang 1986 nicht im Zusammenhang mit den staatlichen Interessen Saudi-Arabiens erschien, sondern um die Dinge im Dienstleistungsbüro zu regeln¹²⁶⁶. Problematisch war diese Sicht, da es mit dem Eingeständnis der Unfähigkeit ihres Leiters, eine solche Organisation kompetent als Manager zu führen, Hand in Hand ging. Die Unfähigkeit fiel in Peschawar auf die Bruderschaft zurück, denn ‘Azzām war schließlich ein loyales Mitglied der Bruderschaft, genauso wie seine Mitarbeiter. Gehen wir folglich von einem strategischen Schuldeingeständnis der Bruderschaft aus, dann stellt sich die Frage, was eine Gruppe oder eine Organisation von einem solchen bewussten Eingeständnis hatte. Die Antwort: Über das Eingeständnis von Fehlern und die Auslieferung eines „Sündenbocks“ ließen sich noch größere Fehler oder Probleme vertuschen. Der Ankläger ist mit den gefundenen Fehlern zufrieden, da er glaubt, einige wenige Abtrünnige hätten den Namen der Bruderschaft für ihre persönliche Bereicherung missbraucht: „Der Name [der Bruderschaft] wurde gestohlen für die Zwecke des Betrugs“¹²⁶⁷. Folglich vermuten wir, hinter dem Schuldeingeständnis steckte ein gezieltes Ablenkungsmanöver. Aber von was wollte die Bruderschaft mit dem Eingeständnis der Korruption im Dienstleistungsbüro ‘Azzāms eigentlich ablenken?

Kommen wir nochmals zurück zu den Anschuldigungen: „Chaos, Inkompetenz und Verwirrung, Improvisation und Intoleranz“¹²⁶⁸. Sollte das wirklich der Grund für bin Lādins Abkehr von ‘Azzāms Büro gewesen sein, dann hätte er genauso gut sein Familienunternehmen kritisieren können. Alle diese Vorwürfe gegenüber ‘Azzāms Büro bis hin zur Bestechlichkeit finden sich auch in verschiedenen Anschuldigungen gegen die Firma bin Lādin wieder¹²⁶⁹. Diese Anschuldigungen hätten den erfahrenen Projektleiter im Bauunternehmen seiner Familie eigentlich weniger aus der Fassung bringen dürfen. Einige Hinweise ergaben auch, dass er recht schnell durchschaute, um was es ging. Einige Angestellte wie Abū Ḥaḡar wollten schlichtweg mehr Geld für ihre Tätigkeit im Büro ‘Azzāms¹²⁷⁰. Es war auch klar, was diese Angestellten sich von einer dauerhaften Anwesenheit bin Lādins vor Ort erhofften. Über die Vereinnahmung bin Lādins bestand die Möglichkeit, den arabischen „Geldesel“ zu schröpfen. Ohne den Einfluss der Bruderschaft über ‘Azzām auf bin Lādin, der diesen für sich vereinnahmte und von den Angestellten des Büros abschirmte, war ein direkter Zugang zum Geld des reichen Sa‘ūdīs natürlich eher möglich. Wenn die Korruptionsvorwürfe von Seiten der Angestellten sich nun gegen den Einfluss der Bruderschaft auf deren bisher loyalen Anhänger Usāma bin Lādin richteten, warum sollte die Bruderschaft die Korruptionsvorwürfe

1266 ‘Azzām und bin Lādin (1984) als „Boten der Bruderschaft“, die allerdings „nicht die Geheimnisse der Gruppe kennen“: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 208. ‘Abdallāh ‘Azzām war nicht zuletzt deshalb ein Opfer von Intrigen in seinem Büro, da er doch selbst die Probleme eingestand: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 284. Diese Sicht unterstützte ein Brief, den ‘Abdallāh ‘Azzām angeblich Anfang 1986 an Usāma bin Lādin schrieb. Er bat den Finanzier des Dienstleistungsbüros nach Peschawar zu kommen und sich persönlich um die Probleme vor Ort zu kümmern. Dieser von Steve Coll zitierte Brief (Coll 2008, 322) wäre sicherlich sehr interessant, leider ist weder die Quelle besonders zuverlässig (die „RAND-Corporation“ glänzt nicht gerade durch eine neutrale Forschungshaltung), noch ist der Brief dort (Coll 2008, 669/ Anmerkung 11) aufzufinden.

1267 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 241.

1268 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 233. Ein Beispiel: Eine Schiffsladung mit Waffen wurde viermal verrechnet, jedoch nur einmal ausgeliefert. Das Schiff lud einfach die Waffen nicht ab, sondern fuhr viermal in den Hafen von Karachi mit derselben Waffenladung ein: Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 76. ‘Azzāms Büro merkte entweder den Trick nicht oder der zuständige Mitarbeiter bekam einen Teil vom dadurch erzielten Gewinn ab.

1269 Coll 2008, 68, 134. Nicht nur in Saudi-Arabien, sondern auch ganz allgemein betrachtet, ist die Baubranche bis heute nicht unbedingt bekannt für ihre Unbestechlichkeit: Green, P., Disaster by Design. Corruption, Construction and Catastrophe, The British Journal of Criminology 45/ 4, 2005, 528-546.

1270 Muḥammad, Bāsil 1991, 198; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 232f.

dann zugeben? Betrachten wir nun die Tätigkeit des arabischen Büros kurz vor den Anschuldigungen und ordnen diese Tätigkeit in einen größeren politischen Zusammenhang ein. Der Leiter des afghanischen Büros des pakistanischen Geheimdienstes, Yousaf, beschrieb in seinen Memoiren, wie er und sein Vorgesetzter General Ahtar 1985 ihre Aufmerksamkeit dem Norden Afghanistans widmeten. Front-Kommandeure um Kabul sowie der inzwischen berühmte Mas'ūd erregten mit Erfolgen die Aufmerksamkeit Yousafs und Ahtars. Aber das war nicht alles. CIA-Direktor William Casey war gemäß der Auskunft Yousafs während seiner Aufenthalte bei Ahtar regelrecht besessen von einem Vorstoß in den „soft underbelly“ der Sowjetunion¹²⁷¹. Während Gust Avrakotos in der Afghanistan-Abteilung mit der Hilfe Michael Vickers das Konzept der „festen Basen“ in der Paktia-Region ausarbeitete, ging Casey bereits einen Schritt weiter. Beeinflusst wurde er wohl in dieser Hinsicht von einigen „rechten Bluthunden“ aus dem Pentagon wie Oliver North, Richard Perle und dessen Assistenten Elie Krakowski, einem Schüler Brzezinskis¹²⁷². Ganz offensichtlich knüpfte die Gruppe an das Henze-Projekt aus der Carter-Regierung an, denn schließlich ging es um Henzes zentrales Anliegen der Verbreitung von Propaganda in Zentralasien¹²⁷³. Aber nicht nur „rechte Bluthunde“ wirkten auf Casey ein.

Das Projekt Henzes könnte an den neuen Chef der Behörde, William Casey, nicht nur über die rechten „Thinktanks“, sondern direkt über seine eigene Behörde an ihn herangetragen worden sein¹²⁷⁴. Eine Verbindung zwischen Henze und Casey lässt sich aus den bisher veröffentlichten

1271 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 118, 122, 127. Casey kannte den Begriff von Churchill selbst, schließlich hatte der ehemalige OSS-Agent direkte Einblicke in die Telefongespräche zwischen Roosevelt und Churchill während des Zweiten Weltkriegs: Casey, William, *The Secret War Against Hitler*, Washington 1988, 7.

1272 Crile 2008, 388ff. Im Pentagon machte vor allem Elie Krakowski, ein Student Brzezinskis, der auch zur RAND-Familie gehörte und für Richard Perle arbeitete, Druck für eine Ausweitung des Krieges in Afghanistan: Krakowski, Elie D., *Afghanistan and Soviet Global Interests*, in: Klass, R. (Hg.), *The Great Game Revisited*, NY 1987, 161-186; Krakowski, Elie D., *US Policy on Afghanistan*, in: Shultz, R.D. u.a. (Hg.), *Guerilla Warfare and Counterinsurgency. US-Soviet Policy in the Third World*, Lexington 1989, 339-351; Krakowski, Elie, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode20/krakowski2.html>; Meher, J., *America's Afghanistan War. The Success that Failed*, Delhi 2004, 134. Möglicherweise besaß Krakowski über seine Mitgliedschaft in der Heritage-Foundation einen Draht zu Reagans National-Security-Adviser Richard V. Allen: www.heritage.org/about/staff/nonstaff/a/richard-allen; www.heritage.org/about/staff/nonstaff/k/elie-krakowski.

1273 *The Washington Times*, vom 08.12.1986. In einem TIME-Artikel wurde die Gruppe um North auch „Washington's Cowboys“ genannt (*TIME*, vom 17.11.1986); *New York Post*, vom 29.11.1986; CIA (Hg.), Jack Anderson's Washington Letter, vom Januar 1987, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP90-00965R000100110038-1.pdf>. Die Gerüchteküche entwarf eine enge Zusammenarbeit zwischen Oliver North und 'Abdallāh 'Azzām in Afghanistan. Diese Sicht basierte auf einer ungenauen Lesung der Quellen (z.B. von Wissing, D.A., *In Writing. Uncovering the Unexpected Hoosier State*, Bloomington 2015). Oliver North arbeitete nicht mit einem „'Abdallāh 'Azzām“, sondern mit einem „Abraham Azzam“, einem CIA-Agenten aus dem Libanon, zusammen, um mit dem Iran in Kontakt zu treten: U.S. Congress (Hg.), *Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair. With supplemental, Minority, and Additional Views*, Bd. 8, Washington 1987, 374. u.a.; U.S. Congress (Hg.), *Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair. With supplemental, Minority, and Additional Views*, Washington 1995, 361ff. u.a. Nichtsdestotrotz bleibt eine Zusammenarbeit im Rahmen des Iran-Contra-Deals zwischen der Oliver-North-Gruppe in der CIA und 'Azzām möglich, was zumindest nicht nur ein CIA- und Pentagon-Bericht aus dem Jahr 1987/ 88 nahe legte, sondern auch ein Kommentar Norths: FBIS, *Daily Report. Near East and South Asia*, vom 08.11.1987 (auch auf: <https://books.google.de/books?hl=de&id=rcXr-wjzjgC&dq=%22Abdullah+Azzam%22&focus=searchwithinvolume&q=Azzam>); Institute for Defense Studies and Analysis (Hg.), *Strategic Digest*, Bd. 18, Alexandria 1988, 76f.; North, Oliver, *Under Fire. An American Story*, NY 1992, 45ff.

1274 Dieser Weg kann sich zumindest auf die soziologische These der relativen Trägheit von Ideen und Konzepten im bürokratischen Kreislauf aus Papieren und Gegenpapieren innerhalb von Organisationen berufen: Peters, G., *The Problem of Bureaucratic Government*, *The Journal of Politics* 43/ 1, 1981, 56-82, hier: 81; Hannan, M.T./ Freeman, J.H., *Structural Inertia and Organizational Change*, *American Sociological Review* 49, 1984, 149-164. Eine Macht-Dynamik hinter dieser „bürokratischen Trägheit“ vermutet ganz dialektisch: Workman, S., *The Dynamics of Bureaucracy in the U.S. Government. How Congress and Federal Agencies Process Infor-*

US-Dokumenten zwar nicht direkt entnehmen. Allerdings hatte Casey wohl offensichtlich inhaltlich etwas für Henzes Propaganda-Kreuzzug gegen die Sowjetunion übrig, so dass er viel Geld investierte. Unter Casey wurden folglich die „Mühlen der Bürokratie“, an denen sich seinerzeit Henze abgearbeitet hatte, nicht nur beseitigt, sondern sie arbeiteten auf Hochtouren für den Propagandafeldzug (vor allem in Peshawar und Islamabad). Dieser entwickelte sich durch die Finanzspritze Caseys laut einem CIA-Dokument zum „größten, komplexesten und teuersten Unternehmen“ des Propagandazweiges der Agency (FBIS)¹²⁷⁵. Es ging dabei nicht nur um die Verteilung von Material in der Sowjetunion selbst, sondern auch um die Streuung von Desinformationen über die westlichen Massenmedien¹²⁷⁶. In den 80er Jahren arbeitete Henze mit Hilfe von rechten „Thinktanks“ (und wahrscheinlich auch mit Hilfe der CIA) besonders an diesem letzteren Projekt weiter. Zusammen mit einer von Casey äußerst geschätzten Journalistin, Claire Sterling, veröffentlichte Henze 1983 für „RAND“ ein Buch über den Attentatsversuch auf Papst Johannes Paul II. Die These dahinter knüpfte an ein Buch von Sterling aus dem Jahr 1979 an, das der Sowjetunion die Absicht unterstellte, terroristische Aktivitäten gegen den Westen in Szene zu setzen. In diesem Buch fiel auch der Begriff „soft underbelly“¹²⁷⁷. Aber am deutlichsten wurde die Kontinuität des Erbes von Henze in der „Agency“ unter Casey dadurch, dass der neue Leiter Henzes Propagandaprogramm einer Infiltration der Nordgrenze Afghanistans spätestens 1985 umsetzte und dafür den Begriff „soft underbelly“ verwendete¹²⁷⁸. Casey begann mit der Unterstützung der Gruppe um Perle und Krakowski den Schmuggel von Propagandamaterial über die Nordgrenze Afghanistans in die Sowjetunion (Usbekistan) hinein zu organisieren¹²⁷⁹.

Wir können Mitte der 80er Jahre folglich zwei Gruppen in der US-Politik gegenüber Afghanistan unterscheiden, die beide das Ziel verfolgten, den Konflikt zu intensivieren. Zusammen erreichten sie im März 1985 eine deutliche Entscheidung von Seiten des Präsidenten Ronald Reagan. Die „National Security Decision Directive 166“ autorisierte Maßnahmen, um die Sowjets aus Afghanistan mit Hilfe „aller verfügbaren Mitteln“ zu vertreiben¹²⁸⁰. Kurz gesagt ein Blankocheck. Die Mittel standen bereit, aber nun stellte sich die berühmte Frage, was tun? Zuerst „feste Basen“ in Paktia errichten, das war die Position der

mation and Solve Problems, NY 2015, 105.

1275Das Geld wurde demgemäß am 02.09.1982 zur Verfügung gestellt: Chandle, John D. [Laut dem Dokument: Chief of the FBIS Operations Group from 1978 to 1979], *The Brzezinski Initiative. FBIS and the Muslim World*, in: *The IC's Journal for the Intelligence Professionals*, o.D., 15-23, hier. 22, auf: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0005827377.pdf; *The New York Times*, vom 10.06.1984.

1276Reisch, A.A., *Hot Books in the Cold War. The CIA-Funded Secret Western Book Distribution Program Behind the Iron Curtain*, Budapest/ NY 2013, 11ff., 511f.; Ingelhart, L.E., *Press Freedoms. A Descriptive Calendar of Concepts, Events, and Court Actions, from 4000 B.C. To the Present*, NY/ London 1987, xiii;

1277The Wall Street Journal, vom 14.06.2004; Sterling, Claire, *The Terror Network. The Secret War of International Terrorism*, NY 1981, 268; CIA (Hg.), *Special National Intelligence Estimate 11-2-81 („Soviet Support for International Terrorism and Revolutionary Violence“)*, vom 27.05.1981, auf: <https://archive.org/details/Cia1981SovietSupportForInternationalTerrorismAndRevolutionaryViolence>; Henze, Paul B., *The Plot to Kill the Pope*, NY 1983, 55ff.; *The Washington Times*, vom 11.03.1983.

1278Busch, A. E., *Ronald Reagan and the Politics of Freedom*, NY u.a. 2001, 204; Khalid, A., *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, Berkley u.a. 2014, 116. Ahmad Rashid ging erst vom Jahr 1986 für ein solches Programm im „soft underbelly“ der Sowjetunion bei Casey aus: Rashid, A., *Taliban. The Power of Militant Islam in Afghanistan and Beyond*, NY/ London 2010, 129. Auch Crile verband den Begriff vor allem mit Casey: Crile 2003, 477. Ein Bennigsen-Schüler bereitete mit kräftigen Hinweisen auf Bennigsen die Propaganda-Aktion im Norden Afghanistans mit den bekannten Argumenten im Jahr 1983 vor: Bhattacharya, Sauri P., *Soviet Nationality Policy in Afghanistan*, *Asian Affairs* 15/ 2, 1984, 125-137.

1279Eine weitere Kontinuitätslinie von Henze (bzw. der Carter-Administration) zu Casey führte über den französischen Geheimdienst unter Alexandre de Marenches: Notin, Jean-Christophe, *La Guerre de l'ombre des Français en Afghanistan 1979-2011*, Paris 2011, 136f. Marenches war laut Alexander Cockburn möglicherweise mit Henze bekannt: *Nation*, vom 13.07.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP90-00965R000201170011-2.pdf>.

1280U.S. Government (Hg.), *NSDD 166, U.S. Policy, Programs and Strategy in Afghanistan*, 27.03.1985, auf: <https://reaganlibrary.archives.gov/archives/references/NSDDs.html>.

„Afghan Task Force“ um Charles Wilson und Gust Avrakotos, oder gleich in den „weichen Unterleib“ („soft underbelly“; vor allem Usbekistan brachte die Bennigsen-Schüler und Henze-Bekante Marie Broxup 1983 ins Spiel¹²⁸¹) der Sowjetunion mit einer kleinen, mobilen Elitetruppe hineinstoßen, das war die Position der „rechten Bluthunde“ wie Richard Perle oder William Casey. Zwar gab es Überschneidungen zwischen den beiden Gruppen, z.B. über die Geliebte Wilsons und rechte Diva aus Texas, Joanne Herring, die auch vom „weichen Unterleib“ der Sowjetunion berichtete oder eben über William Casey, der sowohl von Avrakotos beeindruckt war als auch von den „rechten Bluthunden“¹²⁸². Doch grundsätzlich lehnte Avrakotos (und Wilson) das „soft underbelly“-Projekt ab¹²⁸³.

Auch in Peschawar stellte sich diese Frage mit einem leicht veränderten Vokabular: Gleich einen direkten Ġihād führen oder sich zunächst darauf über den Ausbau einer „soliden Basis“ vorbereiten? Die Frage war äußerst brisant, da einige eifernde Araber die These verbreiteten, eine Vorbereitung für den Ġihād war eine „säkulare Tendenz“, denn der Ġihādi sollte sein Vertrauen allein in Gott setzen und eben nicht in eine Vorbereitung¹²⁸⁴. ‘Azzām war weitaus bekannt dafür, einen Kompromiss in dieser Frage anzustreben. Schließlich verstand er die „solide Basis“ auch im Sinne einer Ausbildung des Glaubens. Aber entscheidend war ‘Azzāms Argument, dass die Vorbereitung schon Teil des mehrstufigen Ġihād war: „Der Ġihād ist die Ausbildung“¹²⁸⁵. Vor dem Hintergrund einer solchen Kompromissbereitschaft in Sachen „solider Basis“ liegt auch die Vermutung nahe, dass sein Büro nicht nur am militärischen Ausbau der Ġāğğī-Front Sayyāfs ein Interesse besaß, sondern auch an einem „ideologischen“ Vorstoß in den „weichen Unterleib“ der Sowjetunion, um den Glauben der Muslime in „Zentralasien“ vorzubereiten. Einige Faktoren und Quellen sprechen nun für eine Zusammenarbeit zwischen Casey und dem Büro ‘Azzāms im Norden Afghanistans.

Erstens, wir wissen, dass das Büro ‘Azzāms den Schmuggel von Koran-Ausgaben über die

1281 Laut Broxup befand sich die Hauptstadt Usbekistans, Taschkent, aufgrund der Zusammenstöße zwischen Parcham- und Khalq-Studenten aus Afghanistan in Aufruhr. Vor allem die Khalq-Studenten sympathisierten wohl mit den Muğāhidīn in ihrer Heimat, berichteten davon der einheimischen Bevölkerung, um diese auf ihre Seite gegen die Parchamis zu ziehen. In diese konfliktgeladene Atmosphäre im Süden der Sowjetunion musste man demgemäß nur noch ein wenig Öl hineingießen: Broxup, Marie, *The Soviets in Afghanistan. The Anatomy of a Takeover*, *Central Asian Survey* 1/3, 1983, 83-108, hier: 99f. Marie Broxup im Henze-Archiv: Box/ Folder 217: 1.

1282 Glaubt man George Crile, dann war es vor allem die Öl-Millionärin aus Texas, die sich im Wahlkreis Wilsons für Pakistans Präsidenten Zia ul-Haq engagierte und Wilson vom Thema Afghanistan überzeugte: Crile 2008, 77-90; ebenso: Abbas, H., *Pakistan’s Drift into Extremism. Allah, the Army, and America’s War on Terror*, London/ NY 2005, 92. Joanne Herring war Mitglied einer rechten Frauenvereinigung, die eine harte Linie gegen die Sowjetunion verfolgte und über dieses Netzwerk einflussreiche Freunde für ihre Sache mobilisieren konnte. Darunter auch William Casey: Herring, Joanne King, *Diplomacy and Diamonds. My Wars from the Ballroom to the Battlefield*, NY/ Boston 2011, Kap. 19 [Cross-Dressing in Afghanistan]; Herring, Joanne, Interview, vom Juli 2011, auf: www.sfasu.edu/heritagecenter/5377.asp. Herring, Joanne, Interview, in: *The Sunday Telegraph*, vom 02.12.2007, auf: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1571233/How-Joanne-Herring-won-Charlie-Wilsons-War.html>: „Nicht in meinen wildesten Träumen hätte ich gedachte, dass ich im Unterleib [underbelly] des weltweiten Kampfes gegen die Dämonen des Kommunismus enden würde“.

1283 Avrakotos sah in der Gruppe um Perle, North und Krakowski „durchgeknallte Ultrakonservative“, „Idioten“ und „verdammte Arschlöcher“: Crile 2008, 389.

1284 Hāmīd, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 82. Hāmīd gehörte natürlich zu den Befürwortern dieser „säkularen Tendenz“ einer Vorbereitung für den Ġihād. Als einige Araber Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī von dieser „säkularen Tendenz“ abbringen wollten, kommentierte Hāmīd: „Ich weiß nicht, woher er [Ḥaqqānī] die Geduld nahm, [...] um sich alle diese Ausgießungen von Unsinn anzuhören“ (Hāmīd, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 188).

1285 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1993, 27; ‘Azzām, ‘Abdallāh, *إلان الجهاد*, S. 7: „Wir sehen Afghanistan ist ein drittes Haus“ zwischen dem „Haus des Islam“ und dem „Haus des Krieges“. Rückendeckung bekam er etwas später überraschenderweise von der ägyptischen „Tanzīm al-Ġihād“, für die ihr Vorsitzender Imām al-Šarīf ein Programm abfasste, in dem er die Gleichzeitigkeit von Ġihād und einer Vorbereitung für den Ġihād verteidigte. Das spricht nochmals dafür, dass es wohl nicht die Ägypter gewesen sein konnten, die sich bereits 1986 gegen ‘Azzām aussprachen und auf diese Weise Usāma bin Lādin von seinem „Mentor“ trennten: Bāsil Muḥammad 1991, 200. Das Vierstufige-Modell des Ġihād entnahm ‘Azzām Marwān Ḥadīd: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [كلمات], S.4f.

sowjetische Nordgrenze Afghanistans in die „islamischen Regionen“ seit Ende 1984 organisierte. Es ist relativ unwahrscheinlich, dass diese Organisationen, das Büro ‘Azzāms, der pakistanische Geheimdienst und die CIA unabhängig voneinander zur selben Zeit, am selben Ort, dasselbe Projekt verfolgten. Hāmid sprach zudem ganz offen davon, dass der Schmuggel von Propagandamaterial von ‘Azzāms Büro „im Rahmen des US-Projektes“ stattfand¹²⁸⁶. Zweitens, die verblüffende Namensähnlichkeit zwischen dem Leiter des Projekts im Bericht Yousafs, ein Usbeke namens al-Wālī Beg, sowie einem Mitarbeiter in ‘Azzāms Büro, ein Usbeke namens Wālī Khān (Kampfname: arab. „أسامة أزمراي“, DMG „Usāma Āzmarāi“)¹²⁸⁷. Wālī Khān oder al-Wālī Beg wurde vom pakistanischen, amerikanischen und britischen Geheimdienst in Sachen Sprengstoff ausgebildet, damit er verschiedene, militärisch wichtige Einrichtungen hinter der Grenze in die Luft jagen konnte. War es dieses Wissen um Sprengstoffe, das den Usbeken Usāma Āzmarāi alias Wālī Khān alias Wālī Beg Anfang der 90er Jahre dazu befähigte, eine große Wagenladung voll mit explosiven Stoffen zu produzieren, die in der Garage des World Trade Center an einem kalten Februartag des Jahres 1993 das gesamte Gebäude beinahe in die Luft gejagt hätte? Laut Muṣṭafā Hāmid war dieser Usāma Āzmarāi Teil einer Gruppe oder „Schule“, die sich nach der Schlacht von Jalalabad Anfang der 90er Jahre auf den „soft underbelly“ (arab. „البطن الرخو“) Amerikas konzentrierte¹²⁸⁸. Hatten die ehemaligen Adepten der CIA das amerikanische Projekt im Süden der Sowjetunion Anfang der 90er Jahre gegen ihren Ursprung umgewendet? Wir kommen darauf zurück.

Drittens, in einem Text ‘Azzāms, den er im Jahr 1984 verfasste, strich er zwei Programmpunkte seines Büros heraus. Zum einen die Errichtung einer „soliden Basis“ für das Haus des „islamischen Staates“ gegen die „Unwissenheit“ im „afghanischen Ġihād“ und zum anderen ein von einer kleinen „Vorhut“ ausgelöstes „Erdbeben“, das von der „Basis [قاعدة] in Paṅṅšīr“ den „Boden [الأرض] unter den Füßen Russlands“ oder in „Zentralasien“ durchschütteln sollte. Die semantische Nähe zwischen arab. „qā‘ida“, arab. „ard“ und engl. „underbelly“ verband nicht nur die beiden Programmpunkte ‘Azzāms miteinander, sondern legte sowohl eine Beziehung zum Ausbau der Paktia-Region unter Sayyāf als auch zu Caseys Projekt im Norden Afghanistans bzw. in „Zentralasien“ nahe¹²⁸⁹. Diese Verbindung zum Projekt Caseys verriet auch der Kontext dieser Textpassage. ‘Azzām erklärte das „Erdbeben“ als das Resultat von einem über Manipulation produzierten moralischen Umschwung der Russen,

1286Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 20. Siehe: Anmerkung 1273. Die Saudi Gazette behauptete zudem, Casey setzte „saudische Agenten“ ein, um die CIA in Sachen Afghanistan zu umgehen: Saudi Gazette, vom 28.09.1987.

1287Yousaf wies darauf hin, dass er den Namen veränderte. Behielt er nun den ersten Teil des Namens „al-Wālī“ bei und ersetzte nur den zweiten Teil des Namens? Zumindest entsprechen sich „Hān“ und „Beg“ von ihrer inhaltlichen Bedeutung. Beide Begriffe bezeichnen einen Anführer: Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 120; Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 138; Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, xvii. Zu Usāma Āzmarāi alias „Wālī Khān Amīn Šāh“: Dirāz, ‘Iṣām, العرب الأضمار بأسامة بن لادن يروي معارك مأسدة الأضمار العرب بأفغانستان [Usāma bin Lādin erzählt die Schlachten der Löwenhöhle der arabischen Unterstützer für Afghanistan], Kairo 1991, 31, 34, 54-61. In einem CIA-Dokument zu Afghanistan tauchte ein Drogenhändler bzw. -schmuggler namens „Wali Khan“ auf, der angeblich sowohl für Kabul als auch für Islamabad als Informant arbeitete: CIA (Hg.), Developments in Afghanistan, vom 07.03.1986, 19, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP89T01363R000200240004-2.pdf>. In einem weiteren CIA-Dokument aus den 90er Jahren lässt sich tatsächlich der von uns gesuchte „Wali Khan“ nachweisen: „(Asmarai) Aka Wali Khan Amin Shah“. Laut diesem Dokument reiste bin Lādin zum ersten Mal an der Seite Āzmarāis, „einem saudischen Staatsbürger und engen Vertrauten von Ramzi Ahmed ((Yousef))“, nach Afghanistan: Dokument 1997-04-18 (auf: <https://www.documentcloud.org/documents/368922-1997-04-18-terrorism-usama-bin-ladins-historical.html>), in: Elias-Sanborn, B. (Hg.), The Central Intelligence Agency's 9/11 File. Top Secret CIA Documents on Osama bin Laden Declassified, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 381, Washington 2012, auf: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB381/>.

1288Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 35: „البطن الأمريكى الرخو“.

1289‘Azzām, ‘Abdallāh 1986, 3, 24 (ähnlich nochmals in: AL-JIHAD, vom Juli 1985). Die semantische Verbindung lag über den Bezug von arab. „أرض“ und arab. „قاعدة“ als „unterstem Teil eines Hauses“ (folglich im Rahmen der Hausbaumetaphorik) nahe und auch über den gemeinsamen Bezug auf die „Erde“: Wehr 1976, 13. Zudem bilden die Adjektive arab. „šulba“ und engl. „soft“ ein Gegensatzpaar. Die „Basis in Paṅṅšīr“ im Kontext eines Artikels zu Aḥmad Šāh Mas‘ūd in: AL-JIHAD, vom Oktober 1985.

folglich ging es ihm um das Produkt einer Propagandaarbeit in der Sowjetunion. Aber auch direkte Übernahmen der Begrifflichkeit „soft underbelly“ ins Arabische (arab. „البطن الرخو“) lassen sich nicht erst für die 90er, sondern bereits für die 80er Jahre im Rahmen von ‘Azzāms Büro in den Quellen finden¹²⁹⁰. Höchstwahrscheinlich bestand folglich eine Kontinuität in der oppositionellen Begrifflichkeit „solide Basis“/ „soft underbelly“ im Rahmen des amerikanisch-islamischen Angriffs auf Zentralasien bis in die 90er Jahre hinein. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī verband zumindest beide Begrifflichkeiten Ende der 90er Jahre noch mit Zentralasien (und Amerika)¹²⁹¹.

Viertens, ‘Azzām berichtete von Gesprächen zwischen amerikanischen Vertretern der Carter-Regierung und afghanischen Führern, den Islam als Propagandawaffe gegen den Sozialismus aufzubauen. Auch wenn ‘Azzām sowohl gegen die amerikanischen Vertreter als auch gegen die Darstellung des Islam als einer Art „American Way of Life“ wettete, bewies diese Passage jedoch, dass bereits unter Henze die Kontakte nach Peschawar für den Propagandafeldzug im „soft underbelly“ der Sowjetunion hergestellt waren¹²⁹². Unsere These wäre folglich: ‘Azzāms Büro war zentral beteiligt am „soft underbelly“-Projekt des pakistanischen und amerikanischen Geheimdienstes im Norden Afghanistans, um nach einem solchen Vorstoß eine islamische, „solide Basis“ gegen die Sowjetunion in Zentralasien aufzubauen. Auffällig war nun die zeitliche Nähe zwischen der Beteiligung von ‘Azzāms Büro an der Schmuggelaktion im Norden Afghanistans bis Ende 1985 und die Trennung Usāma bin Lādins von ‘Azzāms Büro Anfang 1986. Bestand hier ein Zusammenhang?

8) „Die globale Verschwörung“: Das Ende des „soft underbelly“-Projekts (1986)

In einer weiteren Passage von ‘Azzāms Programmschrift forderte er die unentschlossenen Führer Amerikas dazu auf, nun schnell und entschlossen zu kämpfen. Ein Amerikaner, der sich 1984 bereits zu diesem Kampf entschlossen hatte, war der CIA-Direktor William Casey. Seit er seine Leidenschaften für die Freiheitskämpfer am Hindukusch gefunden hatte, stellte sich in Langley die Frage, wer die in Peschawar und Islamabad (in usbekischer Sprache) gedruckten Koran-Ausgaben, die Ğihād-Literatur sowie Prospekte mit Bildern von den Gräueltaten der Sowjets gegenüber den Muslimen aus dem Henze-Propagandaprogramm der Vorgängerregierung über die Grenze in die Sowjetunion schmuggeln sollte¹²⁹³. Der pakistanische Geheimdienst konnte seine Leute nicht schicken, denn wäre einer der Pakistanis beim Verteilen Koran-Ausgaben mit Bildern von afghanischen Opfern im Süden der Sowjetunion aufgegriffen worden, hätte das zu einer harten Reaktion der Roten Armee gegen Pakistan und damit auch gegen die USA geführt. Es ging folglich darum, mit dem Projekt nicht die „plausible Abstreitbarkeit“ der Beteiligung der USA am afghanischen Ğihād gegenüber der Sowjetunion zu gefährden¹²⁹⁴. Auch der Ansprechpartner des pakistanischen Geheimdienstes für den Kampf gegen die Sowjets in Afghanistan, die sieben Peschawar-Parteien, war nicht

1290Muḥammad, Bāsil 1991, 149.

1291al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, *أفغانستان والطالبان ومعركة الإسلام اليوم* [Afghanistan und die Taliban und die gegenwärtige Schlacht des Islam], Kabul 1998, 96, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_808.html; al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, *المسلمون في وسط آسيا ومعركة الإسلام المقبلة* [Die Muslime in Zentralasien und der kommende Kampf des Islam], o.O. 1999, 19.

1292Siehe: Anmerkung 1014. Die nachträgliche Distanzierung ‘Azzāms von dem Projekt, das er doch selbst seit Ende 1984 ausführen sollte, hing damit zusammen, dass er aufgrund dieses Projekts nach einem plötzlichen Umschwung in der amerikanischen Außenpolitik Ende 1985 in Ungnade fiel. ‘Azzāms Tätigkeiten waren plötzlich sehr lästig. Dazu später.

1293Brands, H., *Making the Unipolar Moment. US Foreign Policy and the Rise of the Post-Cold War Order*, Ithaca/ London 2016, 257f. Nicht nur Radiosendungen, sondern auch der Schmuggel von Propagandamaterial gehörten von Anfang an zum Propagandaprogramm Paul Henzes: Gates, Robert M. 1996, 91f.

1294U.S. Government (Hg.), *United States Policy toward Afghanistan*. Hearing before the Subcommittees on Europe and the Middle East and Asian and Pacific Affairs of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, One Hundred First Congress, Second Session, March 7, Bd. 4, Washington 1990, 99.

dazu in der Lage, Personal bereit zu stellen, denn im Norden Afghanistans hatten sie keinen Einfluss. Es musste jemand gefunden werden, der sowohl bei den Peschawar-Parteien eine Reputation besaß, denn das Material wurde in Peschawar gedruckt, als auch im Norden Afghanistans zum dortigen Kommandeur Aḥmad Šāh Mas‘ūd einen Kontakt herstellen konnte. Zudem musste diese Person den Transport des Materials über den Landweg durch das Stammesgebiet nach Norden logistisch anleiten. Folglich war eine Organisation hinter dieser Person von Nöten, die von den unterschiedlichsten Stämmen mit Anerkennung rechnen konnte. Die Araber waren die Lösung des Problems. Erstens, über die Betonung von deren „religiösem Fanatismus“ war die „plausible Verleumdung“ jeglicher Beteiligung Pakistans sehr gut möglich. Es handelte sich doch um arabische „Wahhabiten“ oder „Fundamentalisten“ bzw. „Salafisten“ (nicht gemäßigte, pakistanische Hanafis), die man bekanntlich vor dem Hintergrund ihres religiösen Eifers nicht unter Kontrolle bekam und die deshalb auf eigene Faust handelten¹²⁹⁵. Zweitens, Araber waren in allen Stämmen und Regionen Afghanistans zumindest noch Mitte der 80er Jahre (vor den „Religionskriegen“) als Sprecher der heiligen Sprache des Koran sowie als „Nachkommen des Gesandten Allahs“ willkommen¹²⁹⁶. Sie konnten deshalb bei der gefährlichen Reise quer durch das ganze Land nach Norden auf die notwendige Unterstützung von den ansässigen Stämmen hoffen. Allerdings mussten diese Araber auch gegenüber dem schiitischen Stamm der Hazara tolerant sein, denn ein guter Teil der Strecke führte durch deren Gebiet.

Casey leitete den Auftrag weiter an die saudische Hilfsorganisation „Roter Halbmond“, die am besten wissen mussten, welchen „Araber“ man auf diese heikle Mission schicken konnte. Der Leiter des „Roten Halbmonds“ und Mitglied der anti-kommunistischen Islamischen Weltliga in Mekka, Wā’il Ġulaydān, war „in Peschawar und Quetta für alle, die eine wichtige Rolle spielten, verantwortlich“¹²⁹⁷. Ġulaydān alias Abū Ḥasan al-Madanī hielt sich spätestens seit 1983 auch oft im „Islamischen Zentrum“ Tuscons (USA/ Arizona) als „Gesandter“ Saudi-Arabiens auf, um von dort Fundraising für den Ġihād in Afghanistan zu betreiben. Angeblich verteilte er von Tuscon aus seit 1985 auch das Magazin des Dienstleistungsbüros „AL-JIHAD“ in den USA¹²⁹⁸. Nun war es höchst unwahrscheinlich, dass ein Millionär aus einer der „großen Familien Saudi-Arabiens“ mit guten Kontakten in alle (westliche) Welt Anfang der 80er Jahre für Afghanistan in Arizona ohne Zustimmung der US-Behörden warb¹²⁹⁹. Die Zusammenarbeit zwischen den Hilfsorganisationen in Peschawar und den US-Behörden, die auch Crile in seinem Buch erwähnte, blieb in der Gemeinde der afghanischen Araber nicht unbemerkt. Auch nicht bei Muṣṭafā Ḥāmid: „Ich erreichte die Szene der afghanischen Araber, als Amerika sich entschied, sie zu nutzen“¹³⁰⁰. Ob die Kontakte zu Ġulaydān nun über die CIA, das FBI oder über das Außenministerium liefen, ist nicht ganz klar, jedoch äußerte sich Ġulaydān gegenüber ‘Azzām sehr optimistisch, was seine amerikanische Unterstützung für das Projekt in „Zentralasien“ betraf: „Der Chor in Amerika bringt uns in die Region Zentralasiens“¹³⁰¹.

1295 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 7.

1296 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 22.

1297 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 278; AL-JIHAD, vom Juni 1986. Eine Liste der zentralen muslimischen Hilfsorganisationen für Afghanistan in den 80er Jahren: Dirāz, ‘Iṣām 1993, Kap. 5.1 [عدالة القضية وحدها لا تكسب حربا].

1298 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 9; ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 27.

1299 ‘Abdallāh ‘Azzām erwähnte Wā’il Ġulaydān neben Usāma bin Lādin als Beispiel für Sa‘ūdīs „aus großen Familien“, die sich trotz ihrer hohen Herkunft nicht zu Schade waren, um sich am Ġihād in Afghanistan zu beteiligen: ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 2.

1300 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 78, 120. Die Hilfsorganisationen wurden auch die „andere Agency“ genannt: Crile 2008, 419-434.

1301 Der Satz ist etwas schwierig zu übersetzen, deshalb hier das Original: „أخذنا كورسا في أمريكا عن منطقة وسط آسيا“ [Über die vorbildliche Biographie], o.O. o.J., 22). Für die Kontakte zur CIA und (zum FBI) sprachen nicht nur das gemeinsame Projekt in Zentralasien, sondern auch die sehr schnell erworbenen und ausführlichen Kenntnisse der CIA über die „Tuscon-Zelle“ nach 9/11: CIA/ FBI Joint Analytic Report, Arizona. Long Term Nexus for Islamic Extremism, vom 15.05.2002, in: National Commission on the Terrorist Attacks Upon the United States (Hg.) 2004, 521/ Anmerkung 58; The New York Times, vom

‘Azzām war die perfekte Besetzung für den Auftrag Ğulaydāns, denn war er doch in den 80er Jahren berühmt für seine Bestrebungen, alle muslimische Glaubensrichtungen unter dem Banner des Ğihād im Sinne einer „soliden Basis“ anzuerkennen¹³⁰². Diese Toleranz umfasste auch den Schiismus (wir haben bereits von seinen Sympathien für die iranische Revolution berichtet). Ğulaydān, der natürlich um die Vorteile von ‘Azzāms Offenheit gegenüber allerlei Glaubensrichtungen im Islam wusste, gab den Auftrag deshalb an das Dienstleistungsbüro weiter.

Ende 1984 bestand das Anliegen des Dienstleistungsbüros darin, den Schmuggel von Propagandamaterial in Koran-Ausgaben über den Grenzfluss Amu in die Sowjetunion zu organisieren: „Die [arabische] Jugend kam an die Grenzen Russlands, und sie betraten Russland, Gott sei Dank dem Herrn der Welten. Sie traten über die Grenze der Sowjetunion“¹³⁰³. Auch über die Mengen des geschmuggelten Materials gab ‘Azzām später beredet Auskunft. Fünzig bis hunderttausend kleine und handliche Mini-Koran-Ausgaben wurden in Peschawar gedruckt, wobei vermutlich im „soft underbelly“ der Sowjetunion ungefähr ein Zehntel davon verteilt wurden. Bei einer solchen Menge benötigte das Büro die Unterstützung des örtlichen Kommandeurs, denn eine solche gefährliche Aktion von Mas‘ūds Einflussbereich ohne dessen Zustimmung oder Förderung durchzuführen, wäre undenkbar gewesen. Der Kontakt bestand schon seit geraumer Zeit, allerdings war der Kontaktmann, Abū ‘Āšim al-‘Irāqī, vor kurzem verstorben. Um den Kontakt für das Projekt weiterhin zu halten, schickte ‘Azzām nach einem kurzen Aufenthalt eines Algeriers (Sa‘īd al-Ĝazarī) einen weiteren Algerier, seinen späteren Schwiegersohn ‘Abdullāh Anas, im Winter 1984/ 85 in den Norden¹³⁰⁴. Als Muṣṭafā Ḥāmid bei seinem Treffen mit ‘Azzām im November 1984 von der Mission Anas‘ hörte, war er schockiert. Er hielt die schwierige Reise über die verschneiten Berge und durch feindliches Terrain für ein Selbstmordkommando. Ḥāmid bat ‘Azzām deshalb darum, den Befehl zurückzunehmen¹³⁰⁵. Was ‘Azzām Ḥāmid nicht offenbarte, war, dass er den Befehl nicht zurücknehmen konnte, denn er kam schließlich von sehr weit „oben“. Auch wenn die Prophezeiung Ḥāmids zunächst nicht ganz zutraf, denn trotz der harten Winterreise und eines längeren Verhörs von ‘Abdullāh Anas im Gebiet der Hazara von einem Kommandanten unter dem Bild Ḥomeinīs erreichte er wohlbehalten das Gebiet Mas‘ūds, sollte der Leiter des anderen arabischen Verbindungsbüros langfristig gesehen recht behalten¹³⁰⁶. Das ganze Projekt stellte sich Ende 1985 als ein „Selbstmordkommando“ für den Leiter ‘Abdallāh ‘Azzām und sein Büro heraus.

Möglicherweise bereits bei Anas‘ erster Reise, jedoch spätestens Mitte 1985 verschob sich der Zweck hinter dieser Mission. Etwas verschlüsselt berichtete ‘Azzām zum Zweck von Anas‘ erster Reise: „Die [arabische] Gemeinde kann, wenn sie will, die Basis der russischen Basen [قاعدة من قواعد الروس] erobern, sie kann aber nicht vorbeigehen an diesem Standpunkt, [...] denn

19.06.2002. Für die Kontakte über das Außenministerium sprach die positive Erwähnung von Charles Dunbar in ‘Azzāms Programmschrift für den afghanischen Ğihād von 1984: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1986, 26. Die Kontakte zum afghanischen Widerstand für das Jahr 1985 erwähnte Charles Dunbar: Dunbar, Charles, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/dunbar3.html>.

1302 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 190f.

1303 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 19. Yousaf sprach von 5.000 verteilten Mini-Koran-Ausgaben: Yousaf, Moḥammad/ Adkin, Mark 2001, 121. Ein Beispiel für diese Mini-Koran-Ausgaben auf dem Cover von: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Mai 1986.

1304 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 8, 22; ‘Azzām, ‘Abdallāh 2002, 15. Laut Anas ging es bei seiner ersten Mission zu Mas‘ūd 1984 darum, den Koran in arabischer Sprache zu rezitieren und zu erläutern. Anscheinend war er der einzige unter Mas‘ūds Leuten, der dazu in der Lage war. 1985 organisierte Anas die Reise weiterer Prediger in den Norden. Zwar berichtete er nicht explizit von einer Überschreitung der Nordgrenze in die Sowjetunion sowie den Schmuggel von Koran-Ausgaben über diese Grenze, aber die Grenzregion Sulṭān Širā tauchte immer wieder in seinem Bericht auf: Anas, ‘Abdallāh 2002, 20, 54f., 64.

1305 Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 295. Ḥāmid verdächtigte vor allem Sayyāf, dieses Projekt bewusst als „Selbstmordkommando“ für Araber entworfen zu haben.

1306 Anas, ‘Abdallāh 2002, 24f.

die Araber sind einfach die einzigen, die hinein- und hinausgehen können [...]“¹³⁰⁷. Übersetzen wir ‘Azzāms Aussage: Die Araber waren vor dem Hintergrund der oben erörterten Gründe alleine im Sinne einer „Vorhut“ dazu in der Lage, in die Sowjetunion hinein- und wieder hinauszugehen, um dadurch die „Basis der russischen Basen“, eben die Sowjetunion, zu erobern. Das klang militärischer als es der Schmuggel von Propagandaliteratur nahe legte. Tatsächlich wurde das Projekt im Zusammenhang mit der „Direktive 166“ Reagans 1985 ausgedehnt. Nun sollten auch Anschläge auf militärische Ziele oder damit in Verbindung stehenden Einrichtungen hinter dem Grenzfluss verübt werden¹³⁰⁸. Für eine solche riskante Aktion reichte allerdings nicht mehr der „religiöse Fanatismus“ der „Wahhabiten“ bzw. „Salafisten“ als Rechtfertigung aus, mit der man höchstens die Verteilung von religiösem Material legitimieren konnte. Ein Araber mit usbekischen Wurzeln stellte die perfekte Lösung dar, denn die Usbeken hatten allen Grund, sich gegen die Unterdrückung ihres muslimischen Glaubens mit Gewalt zur Wehr zu setzen. Attentate von Usbeken wie al-Wālī Ḥān oder al-Wālī Beg waren eine interne Sache der Sowjetunion und konnten nicht auf Araber oder Pakistanis zurückgeführt werden. Doch woher der Wind wehte, lernte der KGB wohl relativ schnell. ‘Abdullāh Anas, der für ‘Azzām nach Norden reiste, um dort laut der offiziellen Version den Tadschiken unter Mas‘ūd den Koran in der arabischen Sprache zu unterrichten, wurde im russischen Radio berühmt: „Deshalb hat Russland jetzt Angst, ja. Das Radio sendet in russisch-kommunistischen Sendungen gegen ‘Abdullāh Anas im Norden eine Warnung! Sie entschieden, dass sich die kommunistische Partei treffen sollte. Sie mussten ‘Abdullāh Anas töten, weil er ihnen eine Menge Pläne verdorben hat“¹³⁰⁹. Eine solche Angst der mächtigen Sowjetunion vor einem arabischen Koran-Lehrer bei Mas‘ūd? Natürlich nicht, die Angst in der Sowjetunion basierte auf dem Wissen des KGB über Anas’ Organisation von „terroristischen“ Aktivitäten in einem sensiblen militärischen Bereich, der den Nachschubweg der Sowjets nach Kabul sicherte.

Tatsächlich waren die Aussagen ‘Azzāms nicht übertrieben. Der „Terror“ zeigte den gewünschten Effekt, zeitigte aber unerwünschte weitere Folgen für die Falken in der US-Administration und in Peschawar. Russischen Rekruten zettelten einen Aufstand gegen ihre Einberufung im strategisch wichtigen, südlichen Militärdistrikt Turkmenistan an, so dass laut einem Tagebucheintrag von Gorbatschows Berater, Anatoly Chernyaev, im Kreml alle Alarmglocken zu läuten begannen¹³¹⁰. Zudem setzte die Kritik Gorbatschows am Afghanistan-Krieg mit seinem Hinweis auf anklagende Briefe aus der Bevölkerung die Falken im Kreml zusätzlich unter Druck. Auf der Genfer Konferenz Ende November 1985 sendete Gorbatschow wohl vor diesem Hintergrund der Aufstände in Turkmenistan Signale an die US-Regierungsvertreter, bereit für einen Rückzug der Truppen aus Afghanistan zu sein¹³¹¹. Die Hinweise beeindruckten vor allem Außenminister George Shultz. Mit Rückendeckung des mächtigen Außenministers war es nun den erklärten Gegnern des „soft underbelly“-Projekts im

1307 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 24. Etwas freie Übersetzung von arab. „al-ḥizb“ in dt. „Standpunkt“. Wörtliche Übersetzung von arab. „al-ḥizb“ wäre dt. „Partei“. Der Kontext legt die oben vorgeschlagene Übersetzung jedoch nahe. Eine militärische Mission bereits 1984 von Anas deutete auf dessen Kampfeinsatz hin: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [شهر], S. 26.

1308 Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 123; NSDD 166: U.S. Policy, Programs and Strategy in Afghanistan, 27.03.1985, auf: <https://reaganlibrary.archives.gov/archives/references/NSDDs.html>

1309 ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 24.

1310 Ein Tagebucheintrag Anatoly Chernyaev, vom 27.08.1985, in: Chernyaev, Anatoly, The Diary of Anatoly Chernyaev. Former Top Soviet Adviser’s Journal Chronicles Final Years of the Cold War. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 192, Washington 2006, 129, auf: www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB192/index.htm; ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص, S. 19.

1311 Schon zu Beginn des Jahres zeigten die Anschläge Wirkung. Gorbatschow ließ über einige unverfängliche, nicht hochrangige Kanäle seine Frustration in Sachen Afghanistan andeuten. Casey nahm die neuen und leisen Töne aus der Sowjetunion sofort wahr. Seine Interpretation richtete er an den Nationalen Sicherheitsberater Robert MaFarlane: CIA (Hg.), NSPG on Afghanistan, vom 25.03.1985, 30ff., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87B0034R000200280005-1.pdf>.

State-Department wie Charles Dunbar („Coordinator of Afghan Affairs“), Arnold Raphel (US-Botschafter in Pakistan) und vor allem Michael Armacost („Undersecretary of State“) möglich, die lang vorbereitete „Wende“ in der US-Außenpolitik heimlich, still und leise gegen die Konfrontationskoalition aus „rechten Bluthunden“ im Pentagon, der Wilson-Fraktion im Kongress und der Henze-Erben unter Casey in der CIA durchzusetzen¹³¹². Elie Krakowski notierte später verärgert: „Diese Veränderung in der US-Politik ging beinahe unbemerkt vonstatten“¹³¹³. Während die Falken wie Krakowski Kopf standen und über die Heritage-Foundation mit Beschuldigungen gegen das State Department um sich schossen, konnte nach einigen Tricks und Winkelzügen Shultz Stellvertreter John C. Whitehead am 13. Dezember 1985 in einer Rede die neue Politik verkünden: „Die Vereinigten Staaten haben fest unterstützt und werden weiterhin ein ausgehandelten Rückzug der sowjetischen Truppen unterstützen. In diesem Zusammenhang informierten wir [Außenministerium] den Generalsekretär [der UN], indem wir diese Woche von unserer Bereitschaft schrieben, die Rolle eines angemessenen Garanten im Kontext einer umfassenden und ausgeglichenen Regelung spielen zu wollen“¹³¹⁴. Das US-Außenministerium übte auch außenpolitisch Druck auf das pakistanisch-amerikanische Konfrontationsbündnis aus, um neben den innenpolitischen Gegnern auch Präsident Zia ul-Haq auf die neue Détente-Linie gegenüber der Sowjetunion einzuschwören. Das Druckmittel stellte das Atomprogramm Pakistans dar. Schon Ende der 70er Jahre setzte das US-Außenministerium, vor allem der Botschafter Arthur W. Hummel, Zia unter Druck, das Atomprogramm einzustellen¹³¹⁵. Als Pakistan jedoch in den Kreis der Bündnispartner für die Konfrontation der Sowjetunion am Persischen Golf aufgenommen worden war, schiefen diese Bestrebungen im Außenministerium ein. Der Artikel des Journalisten Seymour Hersh in der New York Times Ende 1984 mit Vorwürfen gegen die „sanfte“ Behandlung Pakistans in der Nuklearfrage schreckte nicht nur das „State“ aus dem Tiefschlaf auf, sondern weckten auch einige Zweifel im Weißen Haus über die Motive des zweifelhaften Bündnispartners. Seit September 1984 schmiedete wohl vor allem Michael Armacost über Ermittlungen zu den Bestrebungen Pakistans, eine Atombombe zu bauen, wieder an einer Anti-Pakistan-Koalition in Washington¹³¹⁶.

1312Scott, J.M., *Deciding to Intervene. The Reagan Doctrine and American Foreign Policy*, London 1996, 65; Dunbar, Charles, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/dunbar2.html>; <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/dunbar3.html>. Auch wenn Avrakotos die Mitarbeiter des State Department sicherlich nicht zu seinen Freunden zählte, war er zumindest erleichtert, dass er nun unerwartete Schützenhilfe gegen das von ihm ungeliebte Projekt im Norden Afghanistans bekam. Überzeugen musste er nicht nur William Casey, sondern auch seinen engsten Verbündeten im Kongress, Charles Wilson. Dieser unterstützte gegen Michael Armacosts ausdrückliche Empfehlung die CIA unter dem Deckmantel einiger amerikanischer Hilfsorganisationen bei ihrer „nobelsten Schmuggelaktion der Geschichte“: Crile 2008, 389f., 417, 427.

1313Krakowski, Elie D., *Red Star over Afghanistan*, *Global Affairs* 5/2, 1990, 113-132, hier: 130.

1314Whitehead, John C., *Afghanistan's Struggle for Freedom*, in: *The Department of State Bulletin* 2107, February 1986, 1-3, hier: 3. Neu an dieser Politik war die Bereitschaft der USA, sich überhaupt auf Verhandlungen unter der Führung von UN-Vertreter Diego Cordovez einzulassen. Das State Department sicherte die Bekanntheit der neuen US-Außenpolitik in eben demselben Bulletin vom Februar über den Abdruck eines bestätigten Statements von Präsident Ronald Reagan (vom 27.12.1985) gegenüber der Kritik des Pentagons ab: Reagan, Ronald, *Soviet Occupation of Afghanistan*. Presidents Statment, Dec. 27, 1985, in: *The Department of State Bulletin* 2107, February 1986, 22, auf: <https://archive.org/stream/departmentofstata1986unit#page/n119/mode/2up>.

1315Abdallāh ‘Azzām interpretierte Hummels Tätigkeiten in Pakistan als Teil der amerikanischen „Verschwörung gegen den afghanischen Ġihād“: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 47f.

1316Burr, W. (Hg.), *The United States and Pakistan's Quest for the Bomb. Newly Declassified Documents Disclose Carter Administration's Unsuccessful Efforts to Roll Back Islamabad's Secret Nuclear Program*. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 333, Washington 2010, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/nukevault/ebb333/>; Burr, W. (Hg.), *The United States and the Pakistani Bomb, 1984-1985. President Reagan, General Zia, Nazir Ahmad Vaid, and Seymour Hersh*. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 531, Washington 2015, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/nukevault/ebb531-U.S.-Pakistan-Nuclear-Relations.-1984-1985/>.

Im August 1985 wurde im Kongress der Solarz-Zusatzartikel verabschiedet, der der USA die Streichung jeglicher finanzieller Unterstützung für ein Land erlaubte, wenn dieses nachweislich eine Atombombe baute. Der Artikel war speziell gegen das von Wilson ermöglichte finanzielle Unterstützungspaket für Pakistans Hilfe gegen die Sowjetunion in Afghanistan zugeschnitten, denn kaum einen Monat nach der Verabschiedung des Solarz-Artikels berichtete das Außenministerium von Versuchen eines „geheimen Netzwerkes“ um den pakistanischen Wissenschaftler Abdul Qadeer Khan (‘Abd al-Qādir Ḥān), der in West-Deutschland an Material für die Bombe gelangen wollte¹³¹⁷. Diese Berichte erlaubten dem Außenministerium Druck auf Zia auszuüben, um in Pakistan die Rivalen des Generals zu fördern, die unter dem positiven Namen „demokratische Kräfte“ firmierten, und damit auch potentielle Bündnispartner für das Außenministerium innerhalb Pakistans aufzubauen. Der Druck führte zunächst zum gewünschten Erfolg. Ende 1985 wurde der Ausnahmezustand in Pakistan aufgehoben und Anfang 1986 der Bhutto-Mann Muḥammad Khan Junejo (Muḥammad Ḥān Ğuṇǰō) zum Premierminister einer zivilen Regierung ernannt¹³¹⁸.

Aber vor allem das anti-sowjetische Konfrontationsbündnis aus amerikanischem und pakistanischem Geheimdienst stand nun unter Druck. Weniger die „soliden Basen“ an der pakistanisch-afghanischen Grenze als vielmehr der Vorstoß in den „soft underbelly“ der Sowjetunion erregten die Wut Gorbatschows und musste gestoppt werden. Laut Yousaf bekam die CIA „kalte Füße“ und blies Ende 1985 das heikle Projekt im Norden Afghanistans ab¹³¹⁹. Zwar konnten die „rechten Bluthunde“ gegen das Außenministerium mit der Lieferung der „Stinger“-Raketen noch einmal einen Erfolg für sich verbuchen, zudem fand eine Fortsetzung der Aktivitäten der Gruppe um ‘Abdullāh Anas und Wālī Ḥān/ Beg im Süden der Sowjetunion kurze Zeit später heimlich mit Hilfe des britischen MI-6 statt. Doch dann holte das US-Außenministerium zu einem großen Schlag aus. Als der Namensgeber des Solarz-Artikels selbst, der US-Abgeordnete Stephen Solarz im Mai 1986 in Pakistan Zia ul-Haq damit drohte, dass es keine „Basis für die Beziehung“ zwischen den USA und Pakistan mehr gab und eine öffentliche Medienhetze gegen Pakistan einsetzte, da man hier angeblich die wertvollen Stinger-Raketen an „Terroristen“ weitergab, war nicht nur klar, dass sich die Stinger-Lieferung als Bumerang für die Konfrontationsfraktion in der US-Administration erwiesen hatte, sondern nun war auch das Lieblingsprojekt des afghanischen Büros unter Yousaf endgültig zu heiß geworden¹³²⁰. Aḥtar schickte Yousaf einige Zeit weg aus Islamabad und Rawalpindi, bis Gras über die Sache gewachsen war. Er durfte sich nun persönlich und vor Ort um den Ausbau von Ḥaqqānīs „Zentrum“ in Ğawar kümmern¹³²¹. Neben den Peschawar-Führern spürte besonders ‘Azzāms Büro nach dem Besuch Solarz die Folgen des Drucks vom US-Außenministerium,

1317Telegram from Department of State to Embassy Bonn, vom 19.09.1985 („Subject: Export of Uranium Enrichment equipment to Pakistan“); Telegram from Embassy Bonn to Department of State, vom 22.11.1985 („Subject: Export of Uranium Enrichment to Pakistan“). Die beiden Dokumente in: Burr, W. (Hg.), *Pakistan’s Illegal Nuclear Procurement Exposed in 1987. Arrest of Arshed Pervez Sparked Reagan Administration Debate over Sanctions*. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 446, Washington 2013, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/nukevault/ebb466/>.

1318Aus der Sicht eines Beraters von Benazir Bhutto: Haqqani, Husain, *Pakistan. Between Mosque and Military*, Washington 2005, 194.

1319Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 47f., 122f.; Crile 2008, 554. ‘Azzām verbot für die Zukunft seinen Kämpfern laut einem Bericht eines Afghanistanveterans das Mitführen der kleinen Koranausgaben in den Kampf, schließlich konnte man „den Sowjets in die Hände fallen“: Āzād, Naḡm al-Dīn, *ذكريات من جهاد مع الأفغان* [Erinnerungen an den Ğihād mit den Afghanen], o.O. o.J., 187f., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18613.html.

1320Cable from Embassy Islamabad to Department of State, vom 29.05.1986 („Subject: Nuclear: Solarz Conversation with GOP“), in: Burr, W. (Hg.) 2013, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/nukevault/ebb446/>; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 279; Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 113-117; Crile 2008, 484-487.

1321Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark 2001, 103f. Milton Bearden, der 1986 als Casey-Mann auf dem „Hof“ in Peschawar erschien, vermerkte, dass die neue Haltung zum „soft underbelly“-Projekt letztendlich zur Entlassung Yousafs führte: Bearden, Milton/ Risen, James, *The Main Enemy. The Inside Story of the CIA’s Final Showdown with the KGB*, NY 2003, 295f.

denn politisch folgte nun nicht nur das Zugeständnis Zias an seine größte innenpolitische Feindin Benazir Bhutto aus dem Exil zurückzukehren, sondern auch die Grenzen für freiwillige Kämpfer vor allem aus Saudi-Arabien dicht zu machen¹³²². Die Schließung bedrohte das arabische Dienstleistungsbüro 'Azzāms in seinen Grundfesten, denn der Zweck des Büros war es schließlich, die Anwerbung, die Reise und den Kampf arabischer Freiwilliger von Peschawar aus zu organisieren.

Während Yousaf aus der Schusslinie gebracht wurde, stand 'Azzām plötzlich ganz alleine da. Trotz seiner persönlich guten Beziehungen zu Zia ul-Haq, den er hoch schätzte und den er auch persönlich in seinem Haus besucht hatte, konnte ihn dieser nicht vor der pakistanischen Regierung unter Junejo bewahren: „Ich weiß, dass Zia vor allem wegen mir unter Druck stand, mich aus Pakistan“ abzuschieben¹³²³. Laut 'Azzām instrumentalisierten „westliche Diplomatenkreise“, 'Azzām nannte vor allem Michael Armacost mit Namen, Premierminister Junejo, um 'Azzām los zu werden. Damit lag er gar nicht so falsch. Junejo war tatsächlich der Mann des State Departments in Pakistan¹³²⁴. Aber auch die Bruderschaft stand unter Druck. Sayyāf nutzte die Lage aus und machte 'Azzām in Saudi-Arabien schlecht, schließlich war dessen Büro dem afghanischen Führer von Beginn an „ein Dorn im Auge“¹³²⁵: „Das Dienstleistungsbüro hatte viele Feinde, der erste von ihnen waren die fundamentalistischen Parteien“ unter der Führung Sayyāfs¹³²⁶. Zaynab al-Ġazālī höchstpersönlich reiste an, um den diffamierten 'Azzām zu retten. Sie handelte mit Zia aus, den loyalen Muslimbruder einige Monate lang nach Saudi-Arabien mitzunehmen, bis sich die Lage beruhigt hatte¹³²⁷. Während 'Azzām folglich im Sommer 1986, spätestens im Herbst aus Peschawar verschwand, war Usāma bin Lādin kurze Zeit vorher dort aufgetaucht¹³²⁸. Ein Zufall? Die Umstände seines Auftauchens schienen sehr dringlich zu sein, denn immerhin brach er das Prestigebauprojekt schlechthin in Mekka für die Reise nach Pakistan ab. Nun können wir die Dringlichkeit und Plötzlichkeit des Erscheinens Usāma bin Lādins sowie seine Trennung von 'Azzām im Jahr 1986 erklären. Der Grund für bin Lādins Auftauchen in Peschawar 1986 und seiner Distanzierung von 'Azzām war weder die jugendliche Märtyrer-Romantik bin Lādins, oder religiöse Vorbehalte gegenüber den Afghanen, auch nicht die Korruption in 'Azzāms Büro, sondern die Notwendigkeit, dass sich ein loyaler und angesehener Saudi persönlich um (politische) Schadensbegrenzung vor Ort kümmern musste.

Natürlich distanzierte sich bin Lādin öffentlich von dem in Ungnade gefallenem 'Azzām. Die

1322CIA (Hg.), Afghanistan. Resistance Views of Peace Negotiations, vom 18.04.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000202240001-0.pdf>; 'Azzām, 'Abdallāh 1989 [المعركة], S. 37. Bei ihrer Rückkehr im Juli 1986 empfing ein Verwandter Junejos und enger Vertrauter Zulfīqar Bhuttos dessen Tochter Benazir Bhutto mit einer Drohung in Richtung Zia ul-Haq: „Im Moment erntest du, was er [Vater Benazirs, Zulfīqar Bhutto] säte. Wenn die Zeit für dich kommt, dann erntest du deine eigene Ernte“ (Junejo, Chakar Ali Khan, Zulfīqar Ali Bhutto. A Memoir, Islamabad 1996, 88 [Seitenangaben gemäß E-Book-Ausgabe, auf: http://www.bhutto.org/images/books/Pictures/ZULFIKAR%20ALI%20BHUTTO_MEMOIR_CHAKIR_JUNEJO.pdf]).

1323'Azzām, 'Abdallāh 1988, 10f.

1324Memorandum from George P. Schultz to the President, vom Juni 1986, in: National Security Archive u.a. (Hg.) 2002, Bd. 1, Dokument 119. Armacost blieb für die Zukunft die große Zielscheibe für 'Azzām. Ein Beispiel: AL BUNYAN AL MARSUS, vom März 1988.

1325'Azzām, Maḥmūd Sa'īd 2012, 60, 65.

1326Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 233. Erschwerend kam hinzu, dass 'Azzāms Medienabteilung Sayyāf im Jahr 1985 zweimal verärgert hatte: Erstens mit der Absetzung des Verkaufs eines Propagandavideos Sayyāfs sowie zweitens mit der Gründung einer eigenen Zeitschrift AL-JIHAD, die Sayyāf als Konkurrenz zu seiner Zeitschrift auffasste und ihn deshalb verärgert hatte: Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 233.

1327'Azzām, Maḥmūd Sa'īd 2012, 61-63; AL BUNYAN AL MARSUS, vom August 1987. Ein Interview mit al-Ġazālī, in: AL-JIHAD, vom Januar 1986.

1328Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 297: „Die Führer aller Parteien reichten im Herbst letzten Jahres [1986] eine Beschwerde bei der pakistanischen Regierung [Zia, oder Junejo?] ein und forderten seine [Azzāms] Abschiebung aus Pakistan“.

offizielle Version bin Lādins und damit des Königshauses lautete: Korruption. Die wahren Gründe konnte man schließlich nicht heraus posaunen. Hätte man doch dadurch nicht nur die muslimischen Geldgeber über Verwicklungen des Büros in ein waghalsiges Geheimdienstprojekt verschreckt, sondern auch die „plausible Abstreitbarkeit“ Saudi-Arabiens und der USA gefährdet. Gerade dieses Dementi war jedoch nach den ersten Annäherungen zwischen den Supermächten Ende 1985 umso wichtiger. Doch ‘Azzām ließ sich nicht so einfach mundtot machen. Bereits im Dezember 1985 und dann nochmals im Sommer 1986 noch vor seiner „Abschiebung“ aus Pakistan nannte der frustrierte Fundraiser „Roß und Reiter“ seines Unglücks. Detailliert listete er die politischen Zusammenhänge der Détente zwischen der USA und der Sowjetunion Ende 1985 auf, die zu seiner persönlichen Misere und natürlich zur Misere der islamischen Bewegung in Afghanistan geführt hatten. Deutlich schoss er gegen seinen ehemaligen Förderer, die USA und vor allem die CIA: „Amerika gefiel es seit Beginn des Ġihād [in Afghanistan], dass dieser Ġihād den traditionellen russischen Feind zerbricht sowie seine Energie und Leistung untergräbt und zur gleichen Zeit die Kräfte der muslimischen ‘Frömmeler’ zerstört“¹³²⁹. Wahrscheinlich zum ersten Mal fielen in diesen Artikeln die Begriffe „Ungläubige“ und „Kreuzzügler“ (von arab. „ṣalībīn“: „الصليبيون“ oder „الصليبيون“) als einer feindseligen Bezeichnung für die USA innerhalb der Gemeinde der „afghanischen Araber“¹³³⁰. War es gerade dieser negativ gemeinte Begriff der „Kreuzzügler“, der das formal mit ihm verwandte arab. „ṣulba“ auf den Plan rief? Und verwies das semantische Feld der „Erde“ (arab. „ard“) nicht auf arab. „qā‘ida“? Ein Sprachspiel der „différance“ oder ein Machtspiel im Rahmen des „Great Game“? Wie dem auch sei. Alle feindseligen Wogen zwischen den streitbaren Verbündeten sollten sich 1987 nochmals glätten, als die Sowjetunion einen großen Feldzug in der Ġāġġī-Region plante, um ihre Verhandlungsposition in Genf mit einem Sieg zu stärken. Nun war ‘Abdallāh ‘Azzām wieder gefragt. Dennoch, die Saat der Zwietracht war bereits gesät. In einem weiteren Artikel vom Dezember 1986 kündigte er im Stile des berühmten ersten Satz in Marx’ Kommunistischem Manifest die zukünftige Entwicklung dieser Saat an: „Der Ġihād ist ein schreckliches Gespenst, das die Feinde Gottes verfolgt“¹³³¹.

9) „Über die Ausbildung und den Aufbau des Ġihād“: Strategie- und Taktik-Diskussionen im Vorfeld der Ġāġġī-Schlacht (1986/ 87)

In der Forschung gilt die „Schlacht von Ġāġġī“ (oder die „Schlacht vom Ramaḍān“, wie sie von bin Lādin genannt wurde) vom Mai/ Juni 1987 als ein selbst produzierter Mythos, aus dem die Organisation al-Qā‘ida hervorging. Kern dieses Mythos bildete demnach die völlige Überbewertung der Bedeutung des Widerstandes einiger weniger Araber gegenüber einigen wenigen Russen als Basis für den Rückzug der Sowjetunion aus Afghanistan im Frühjahr 1989: „Für sie [al-Qā‘ida] wurde der Kampf an der Löwenhöhle [in Ġāġġī] die Begründung des Mythos, dass sie die Supermacht [Sowjetunion] besiegten“¹³³². Die Verteidigung der Höhle, die man mit schweren Baumaschinen im Jahr zuvor errichtet hatte, bauschte die Gruppe um bin

1329 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 20, 28f. Der zweite Artikel trug auch den aussagekräftigen Titel: „Amerika und der Handel mit Blut“.

1330 AL-JIHAD, vom Juli 1985. Deshalb wohl auch ein ausführlicher Artikel zur Bedeutung des Kreuzes im Christentum: AL-JIHAD, vom August 1986.

1331 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 38. Diese anti-amerikanische Haltung ‘Azzāms zwischen Ende 1985 und Anfang 1987 lässt sich auch auf einem Foto erkennen, das ‘Azzām während einer Rede auf einer seiner Fundraisingtouren in dieser Zeit zeigt. Im Hintergrund ist ein Plakat, das die Sowjetunion, die USA und Israel als gemeinsame Bedrohung für Afghanistan darstellt: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1986. Die Botschaft kam über welche Wege auch immer bei der richtigen Adresse an. Im Dezember 1986 hielt ein Bericht der CIA die zunehmende Gefahr des „islamischen Fundamentalismus“ für die USA fest: „Die physische Gefahr für US-Interessen und -Personal wird deutlich zunehmen“ (CIA (Hg.), Islamic Fundamentalism in the Middle East and South Asia. Looking Ahead, vom Dezember 1986, 10, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP88T00096R000400460001-8.pdf>).

1332 Wright 2007, 120.

Lādin demgemäß mit Hilfe der Medientrommeln zu einem riesigen Sieg auf, so dass plötzlich Tausende von Jugendliche aus dem Nahen Osten nach Afghanistan pilgerten, um sich „den Helden“ der Schlacht anzuschließen¹³³³. Die intellektuelle Begründung zu diesem Mythos lieferte laut dieser These ‘Abdallāh ‘Azzām, der bereits 1986 (zum ersten Mal in seiner Schrift „Verse des Barmherzigen“ möglicherweise bereit in der ersten Ausgabe von 1984, aber sicher in der Ausgabe von 1986) zaghaft, dann deutlich in einem Artikel sowie einem Text vom März und April 1987 kurz vor der Ramaḍān-Schlacht von der Notwendigkeit einer „soliden Basis“ sprach. Knapp ein Jahr später, gemäß der Forschung kurz vor der Gründung der Organisation al-Qā‘ida, forderte er diese „solide Basis“ in einem weiteren Artikel nochmals ein¹³³⁴. Liest man dagegen einen von al-Qā‘ida selbst zusammengestellten Bericht, der die Erinnerungen zentraler Protagonisten der Schlacht umfasste, ist man zunächst erstaunt über die zurückhaltende Bewertung. Es lässt sich kein Triumph-Geschrei finden, keine Selbstbeweihräucherung oder eine übertriebene und unwahrscheinliche Darstellung von Zahlen, Daten und Fakten. Vielmehr bietet sich dem Leser ein nüchterner Bericht, der auch die Probleme, Schwierigkeiten und Kontroversen der teilnehmenden Protagonisten nicht verschwiegen. Am Ende findet sich eine vorsichtige Bilanz: „Eine der wichtigsten Lehren [der Schlacht vom Ramaḍān] ist eine Lehre der gesamten islamischen Geschichte: dass die direkte Konfrontation des Feindes auf einer militärischen Basis der beste Weg darstellt, jeglicher Unterdrückung ein Ende zu setzen“¹³³⁵. Auch die Erinnerungen bin Lādins zur Schlacht in Ġāġġī glänzten nicht durch Übertreibung der eigenen Taten, sondern bin Lādin übte sich wie die anderen, nüchternen Berichte der Augenzeugen der Schlacht in Zurückhaltung. Das Lob gehörte in seiner Erinnerung nicht der Organisation al-Qā‘ida oder ihm selbst, sondern allein Gott: „Gott ist größer als die Russen und ihre Streitkräfte“¹³³⁶. Die Erinnerungen der zwei zentralen Protagonisten, die kurz nach der Schlacht im al-Ġihād-Magazin ‘Abdallāh ‘Azzāms erschienen, übten sich ebenso in Bescheidenheit. Abū Ḥafṣ beschränkte sich auf die Darstellung der militärischen Details. Nur an einer Stelle ließ sich Abū ‘Ubaida zu einer deutlichen Akzentuierung hinreißen: „Eine härtere Schlacht gegen den Feind und den feindlichen Widerstand sah ich nie“¹³³⁷. Bei all dieser Zurückhaltung stellt sich deshalb die Frage, ob die Behauptung der Forschung nun richtig ist, die Organisation al-Qā‘ida entstand aus der Mystifikation ihres Erfolges gegen die Rote Armee während der Ramaḍān-Schlacht in Ġāġġī im Jahr 1987. Zu unserer Überraschung scheinen die wenigen zeitgenössischen amerikanischen Quellen zunächst einmal die Sicht al-Qā‘idas zu bestätigen. In einem der wenigen CIA-Dokumente finden wir einen Hinweis darauf, warum diese Schlacht zumindest nicht ganz unwichtig gewesen sein konnte: „Während der intensiven Kämpfe in den letzten Monaten – die schwersten dieses Jahr – haben die Aufständischen verbesserte Kampffähigkeiten demonstriert [...]. Die Wahrnehmung der Aufständischen, dass sie die sowjetischen Kräfte in einem relative großangelegten, konventionellen Kampf zum Stehen gebracht haben, hebt sich deutlich vom Fehlschlag im letzten Frühling ab, die logistische Basis in Zhawar Killi zu halten“¹³³⁸.

1333Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 98.

1334‘Azzām, ‘Abdallāh, *آيات الرحمن في جهاد الأفغان* [Zeichen von al-Raḥmān im afghanischen Ġihād], o.O. o.J., 26. Die Druckausgabe: ‘Azzām, ‘Abdallāh, *آيات الرحمن في جهاد الأفغان*, Amman 1986; AL-JIHAD, vom März 1987, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 42-44; ‘Azzām, ‘Abdallāh, *الحق بالقافل* [etwas freie Übersetzung Heggammers: Schließ dich der Karawane an], Peschawar 1987, 1, 6. Übersetzung: Kepel 2005, 193-211. Eine weitere deutliche Erwähnung und Beschreibung in einem Artikel vom Januar 1988 im al-Ġihād-Magazin: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 65. Der ausführliche Artikel mit dem Titel „al-qā‘ida al-ṣulba“ (arab. „القاعدة الصلبة“) vom April 1988 im al-Ġihād-Magazin: ‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 70.

1335Der Bericht in: ‘Azzām, ‘Abdallāh 2003, 77-120, hier: 118.

1336bin Lādin, Usāma, *معركة رمضان* [Schlacht vom Ramaḍān], o.O. 2014, 3, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_865.html.

1337AL-JIHAD, vom Juli 1987.

1338CIA (Hg.), National Intelligence Daily, vom 06.06.1987, 8, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP88T00963R000100040001-4.pdf>. In dem Dokument

Es geht folglich um eine strategische und taktische Veränderung im Vergleich zur Ğawar-Schlacht, die, wenn wir al-Qā'idas Selbstbild ernst nehmen, eben dieser Organisation zuzuschreiben war. Da die Organisation al-Qā'ida ihre Aufgabe vor allem militärisch interpretiert hat (dazu später), wollen wir sie auch als eine militärische Organisation ernst nehmen. Eine militärische Organisation ergibt sich, wenn sie zwei Fragestellungen (oder: Probleme) für eine Gruppe regelt: Erstens, welche Taktik wenden wir an, um einen Kampf zu führen; zweitens, welches militärische oder politische Ziel wollen wir erreichen (die sogenannte „Strategie“). Jede militärische Organisation ist folglich dazu angehalten, sich aus einem Set von Möglichkeiten innerhalb dieser Bereiche zu entscheiden und zwar für eine ganz bestimmte Strategie, eine ganz bestimmte Taktik usw. Die Phase der Entscheidungsfindung ist ganz allgemein in jeder militärischen Organisation (je nach der Festigkeit ihrer sozialen Kopplung, d.h. nach ihrer Hierarchisierung und Bürokratisierung in abnehmendem Maße) von Konflikten zwischen unterschiedlichen Fraktionen geprägt, die jeweils eine andere Möglichkeit präferieren¹³³⁹. Von diesem militärischen Verständnis her ergibt sich die Frage, ob die Schlacht in Ğāġġī von 1987 einen Beitrag zur Entscheidungsfindung für eine ganz bestimmte Strategie und Taktik leistete, die erstens eine organisatorische Regelung für die Zukunft erforderte und zweitens möglicherweise eine Fraktion der Gruppe um bin Lādin stärkte. Die Bildung der Organisation al-Qā'ida (ihre Hierarchisierung und Bürokratisierung, d.h. ihre „feste Kopplung“) und die Konfliktregelung innerhalb dieser militärischen Organisation, das wäre die These, gingen 1987 eng nebeneinander her.

Beschäftigen wir uns deshalb mit den beiden Fraktionen um bin Lādin und deren jeweiliger Einstellung zu taktischen und strategischen Fragen im Vorfeld der Ğāġġī-Schlacht vom April 1987. Beginnen wir mit der Taktik. Wir haben hier schon eine gewisse Vorarbeit geleistet. Der Offizier Rašīd als Vertreter des pakistanischen Militärs stritt sich mit Kollegen aus dem pakistanischen Geheimdienst über die Taktik in Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs Lager Ğawar. Während Rašīd die Guerilla-Taktik (engl. „hit-and-run“) einer kleinen und mobilen Elitetruppe befürwortete, die im Sinne der Armee war, vertraten die Vertreter des ISI (pakistanischer Geheimdienst) ein konventionellen Verteidigungskrieg von „festen Basen“. Rašīd zog den Kürzeren und wurde über die religiösen Anschuldigungen einiger Araber aus dem Lager Ḥaqqānīs vertrieben. Er schloss sich daraufhin Našrallāh Maṣṣūr an.

Maulawī Maṣṣūr war Anfang der 80er Jahre ein Kommandeur der Partei Muḥammad Nabī Muḥammadis, einem traditionellen Gelehrten in Afghanistan, der im Gegensatz zum Sufi-Heiligen Moġaddedī eine orthodoxere Religionsrichtung vertrat. Die Partei Nabīs erwies sich jedoch als äußerst korrupt, was vor allem am Sohn Nabīs, Aḥmad, lag. 1981 trennte sich Maulawī Maṣṣūr auf einer Sitzung in Peschawar von der Partei Nabīs. Auf dieser Sitzung, der auch Muṣṭafā Ḥāmid beiwohnte, zählte Maṣṣūr alle Probleme der Peschawar-Parteien auf. Seine Schlussfolgerung daraus war: „Ich sehe die Lösung darin, neue Generationen von Studenten [arab. „طالب,“] der Šarī'a-Wissenschaft zu schaffen, die die Verantwortung für die zukünftige Führung übernehmen sollen“¹³⁴⁰. Die Sitzung markierte den Beginn der Taliban-Bewegung, die sich in den 90er Jahren gegen die restlichen Parteiführer durchsetzen sollte.

ist zudem die Rede von lediglich 55 Toten auf Seiten Sayyāfs und im Gegensatz dazu von einer Vielzahl an Toten auf der sowjetischen Seite. Auffällig ist, dass viele Dokumente der CIA zu Afghanistan genau für diesen Zeitraum des Frühjahrs/ Sommers 1987 gesperrt sind. Die wenigen, zugänglichen Quellen beruhen laut eigenen Angaben auf den Darstellungen der Peschawar-Führer: U.S. Information Agency (Hg.), Afghanistan Chronology 1987, Washington 1988, 18, auf: <http://afghandata.org:8080/xmlui/handle/azu/3226>. Sayyāf schätzte hier die Bedeutung der Schlacht vor Reportern als äußerst hoch ein: „Sayyaf said it was the most severe battle this year with the most massive high altitude bombing by the Soviets“. Auch die Motivation hinter der Schlacht laut Sayyāf offenbarte die große Bedeutung, die er der Schlacht zuschrieb. Demgemäß wollten die Sowjets Sayyāf gefangen nehmen: Afghanistan Forum Newsletter 15/ 4, 1987, 8. Auch ein Artikel von Gavin Bells für die „TIMES“ schätzte die Bedeutung der Schlacht sehr hoch ein: „[...] the most intense fighting of the seven-year war“ (Der Artikeln in: Afghanistan Forum Newsletter 15/ 5, 1987, 9).

1339Kohl 2009, 160-188.

1340Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 51.

Allerdings ohne ihren Gründer, denn Maulawi Maṣṣūr wurde 1993 wahrscheinlich von einem bezahlten Mörder aus dem Lager Gulbiddīn Ḥikmatyārs umgebracht. Für Maṣṣūr veröffentlichte Rašīd Artikel zur Guerilla-Taktik in dessen Magazin „al-Sūrat“, die Ḥāmid vom Persischen ins Arabische übersetzte und in die Fachbibliothek seines Büros stellte oder für seine Zeitungsartikel verwendete. Dabei blieb es nicht. 1984 gründete Maṣṣūr das Qais-Lager, in dem der Leiter Rašīd eine „große Zahl von Studenten [ṭālibān] Maulawi Maṣṣūrs“ aufnahm und unterrichtete¹³⁴¹. Darunter befand sich auch die kleine Truppe aus dem Büro Muṣṭafā Ḥāmid sowie Ḥāmid selbst. Im Qais-Lager schrieb Ḥāmid unter dem Eindruck der Lehren Rašīds den oben erwähnten, kritischen Artikel gegen Sayyāf, den Ḥaqqānī für seine Fundraisingtour in Saudi-Arabien eingesetzt hatte. Damit wäre die Herkunft der Guerilla-Taktik-Fraktion einer kleinen „Vorhut“ in der späteren Organisation al-Qā‘ida geklärt. Es handelte sich um die Übertragung eines taktischen Konfliktes zwischen dem Geheimdienst und der Armee Pakistans auf Ḥaqqānīs Lager in Ġawar und von hier auf Ḥāmid’s Büro. Während die Führung um Ḥaqqānī der Taktik des Geheimdienstes folgte, war Ḥāmid und seine Gruppe von der Guerilla-Taktik der pakistanischen Armee angetan. Möglicherweise hatte die Guerilla-Fraktion um Ḥāmid auch bereits schon vor ihrem Aufenthalt in Qais über die in Ägypten der 60er Jahre populären Guerilla-Lehren Che Guevaras, in denen es um das Verhältnis zwischen einer „Vorhut“ und einer „Militär-Basis“ (in der arabischen Übersetzung „Ches“: arab. „الطليعة“ und „القاعدة العسكرية“) ging, ein gewisses positives Vorverständnis für Rašīds Unterricht. Wohl nicht umsonst lautete Abū Ḥaṣṣ Spitzname „Kommandante“¹³⁴². Wie gelangte nun diese („Che“-)Fraktion mit ihrer Präferenz für die Guerilla-Taktik einer „Vorhut“ ausgehend von einer „militärischen Basis“ nun in die Organisation al-Qā‘ida?

Mitte Mai 1986 trafen sich die Mitarbeiter von Ḥāmid’s Büro in Mīranšāh, um ein militärisches Projekt zu besprechen, das die Gruppe bereits im Jahr 1985 verfolgt hatte. Diesen Auftrag bekam die Gruppe im Vorfeld der Ġawar-Schlacht von Ḥaqqānī zugewiesen. Zusammen mit Abū Ḥaṣṣ und Abū ‘Ubaida befand sich Ḥāmid im Lager Ḥaqqānīs, um die Situation in Khost zu besichtigen. Die Araber nahmen während ihres Aufenthaltes auch an Kämpfen teil, wobei Abū Ḥaṣṣ und Abū ‘Ubaida, später die Nummer zwei und Nummer drei der Organisation al-Qā‘ida, unter den Leuten Ḥaqqānīs als die „wahnsinnigen Araber“ galten¹³⁴³. Wie wir bereits gesehen haben, bestand für Ḥaqqānī im Vorfeld der Schlacht die Aufgabe darin, den Berg Tūrġar als strategische Ausgangsposition für die Bombardierung des Flughafens von Khost einzunehmen. Das misslang jedoch. Ḥāmid’s Büro sollte nun eine alternative Stellung für einen Raketenbeschuss des Flughafens finden und durchführen. Dazu schlossen sich die „wahnsinnigen Araber“ einer Kampftruppe aus Waziristan an, die mit Ḥaqqānī verbündet war. Zusammen mit dem afghanischen Artillerie-Offizier ‘Abd al-Malik, der eine Ausbildung in der US-Armee erhalten hatte, und einem Textil-Händler aus Saudi-Arabien kartographierte die Gruppe die Gegend, positionierte ihre Raketen und schoss auch erfolgreich Anfang Juni 1985 ein Zivilflugzeug aus Indien ab. Abū Ḥaṣṣ sang vor Freude ein Volkslied aus seiner Heimat

1341 Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 56; Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 279.

1342 Siehe: Anmerkung 1208. Zur Rezeption „Ches“ im Kairo der 60er Jahre im Zuge von al-Nāšīrs außenpolitischer Rolle als arabischer Frontmann in der Dritten Welt gemäß den Memoiren ‘Abd al-Ḥusain Ša‘bān: Ša‘bān, ‘Abd al-Ḥusain, جيفارا وعبدالناسر: أحلام الكبار! كوبا, Teil 7 [Guevara und ‘Abd al-Nāšīr. Die großen kubanischen Träume], in: al-Ḥiwār, vom 16.12.2009, auf: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=195476>. Die pakistanische Armee wurde in ihrem Kampf gegen Aufstände in Balochistan und in Bengalen während der 70er Jahre mit der Guerilla-Taktik und -Strategie Guevaras praktisch vertraut gemacht. Guevara wurde sogar für die pakistanische Armee übersetzt. Diese lernte von den Guerilla-Aufständischen und setzten die Lehren (Ches) selbst in Kaschmir ein: Akbar, M.S., The Redefined Dimensions of Baloch Nationalist Movement, Bloomington 2011, 267ff.; Singh, B.M., Exploding the Pakistan Bogy, in: Karim, A. (Hg.), Indo-Pak Relations. Viewpoints 1989-1996, Neu Delhi 1996, 19-30, hier: 23; Ali, T., The Duel. Pakistan on the Flight Path of American Power, NY u.a. 2008, 45. Möglicherweise wurde Abū ‘Ubaida während seines Aufenthaltes im Panġšīr-Tal Anfang der 80er Jahre (daher sein Spitzname: „al-Banšīr“) mit den Guerilla-Taktiken Maṣ‘ūds im Sinne Guevaras vertraut (Girardet, Edward 1981, 1f.).

1343 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 46.

Alexandrien, während „die Sicherheitslage in Khost zu vibrieren“ begann¹³⁴⁴. Auch wenn die Sowjetunion eine Offensive unabhängig von den Raketen der Gruppe Hāmids geplant hatte, war der Angriff Mitte 1985 auf Ğawar in seiner Intensität und Konzentration von Seiten der afghanischen Armee sicherlich auch eine Folge des Flughafenprojektes Hāmids im Sommer 1985. Die Schlacht bekam die Gruppe allerdings nicht mehr mit, denn am Ende des Sommers gingen die „wahnsinnigen Araber“ in den Heimaturlaub nach Ägypten.

Anfang 1986 kehrten Abū ‘Ubaida und Hāmīd nach Ğawar zurück. „Das Gespenst der Tragödie [der ersten Ğawar-Schlacht] hing noch über ihnen [in Ğawar]“, was die beiden Araber jedoch nicht davon abhielt, ihren Widerspruch gegen die Taktik Ḥaqqānīs einzulegen. Dieser sollte, wie wir bereits gesehen haben, das „Zentrum“ (arab. „markaz“) in Ğawar zu einer „Basis“ (arab. „qā’ida“) bzw. „einer soliden und uneinnehmbaren Festung“¹³⁴⁵ ausbauen, um sie gegen den bevorstehenden Angriff der afghanischen Armee zu halten. Abū ‘Ubaida und Muṣṭafā Hāmīd, die beide von den Taktik-Schulungen Rašīds im Qais-Lager geprägt waren, schlugen Ḥaqqānī vor, das Lager zu räumen, ansonsten „wird dieser Ort als Todesfalle dienen“¹³⁴⁶. Als er nach einer Intervention seines Kommandeurs Maulawī Yūnus die Idee der Räumung ablehnte, realisierte vor allem Abū ‘Ubaida, welchem Zweck das Flughafenprojekt gedient hatte. Auch wenn es auf den ersten Blick der „hit-and-run“-Guerilla-Taktik entsprach, interpretierte Abū ‘Ubaida das Projekt im Rückblick lediglich als Instrument, um Ḥaqqānīs Ğawar-Basis zu unterstützen und auszubauen. Von einem Gleichgewicht zwischen einer Guerilla-Vorhut und einem militärischen Basis-Lager zur Unterstützung der „Vorhut“ konnte keine Rede mehr sein, vielmehr diente die Vorhut nur dem höheren Zweck des festen Basislagers. Diese Interpretation überzeugte auch Abū Ḥafṣ im Rahmen einer Diskussion mit Muṣṭafā Hāmīd, einem weiteren Mitarbeiter des Büros, ‘Abd al-Raḥmān al-Maṣrī, und 35 Arabern in einem Gästehaus ‘Abdallāh ‘Azzāms in Mīranšāh. Abū ‘Ubaida führte aus, dass es nicht sinnvoll war, Ğawar bis zuletzt zu verteidigen. Ihm schwebten dagegen kleine Hinterhalte vor. Deshalb war auch klar, das Flughafenprojekt hatte für Abū ‘Ubaida keine Zukunft. Er appellierte an die Gruppe: „Ğawar ist nicht der richtige Ort für uns“¹³⁴⁷. Doch als der Angriff der sowjetisch-afghanischen Armee auf Ğawar begann, stellten die Araber in Mīranšāh ihre Auseinandersetzungen zurück. Aus der Ferne waren Explosionen zu hören. Draußen beobachteten sie, wie eine riesige Rauchwolke in der Gegend Ğawars in den Himmel aufstieg. Hāmīds Gruppe reagierte am schnellsten. Sie fuhren nach Ğawar, um die Situation vor Ort zu besichtigen und an den Kämpfen im März/ April 1986 teilzunehmen. Die Lektion in Ğawar „war der Schlüssel zum Erfolg für sie [Abū Ḥafṣ/ Abū ‘Ubaida] in der Schlacht von Ğāğğī“ ein Jahr später¹³⁴⁸.

1344Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 74.

1345BBC, vom 06.05.1986, in: BBC (Hg.), Summary of World Broadcast. Far East, Bd. 3, London 1986. In einem CIA-Dokument ist von Ğawar als einer „support base“ die Rede: CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 24.06.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000302630001-6.pdf>. Diese Bezeichnung passte zur religiös eingefärbten Selbstbezeichnung der „Löwenhöhle“ als „Unterstützungsbasis“ (arab. „ansār al-qā’ida“).

1346Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 136. Auch Yousef Bodansky, ein Journalist mit guten Kontakten zur CIA, deutete diese Diskussionen an der afghanisch-pakistanischen Grenze um die richtige Taktik in einem Artikel an: The Washington Times, vom 29.04.1986.

1347Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 130. Dieser taktische Wandel von einem konventionellen Verteidigungskrieg von großen Basen hin zu mobileren Kampfformen nach der Ğawar-Schlacht bei den „Aufständischen“ sah auch die CIA voraus: CIA (Hg.), Near East and Sout East Review, vom 23.05.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87T00289R000301270001-6.pdf>. Auch das State Department zog diese Schlussfolgerungen aus der erfolglosen Schlacht und befürwortete die Rückkehr zu einer Guerilla-Taktik: „This costly but temporary setback may have discouraged further use of large supply bases, which, like Zhawar, will always be vulnerable to Soviet firepower“ (U.S. Department of State (Hg.), Afghanistan. Seven Years of Soviet Occupation. Special Report No. 155, Washington 1986, 6).

1348Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 133. Gemäß einem „Guerilla commander Rahim Wardak“ handelte es sich um „the heaviest areal bombardment on mujahideen positions in southeastern Afghanistan since the struggle began“. Zudem begannen die Sowjets zum ersten Mal „large scale night raids“: Afghanistan Forum Newsletter

Am Ende des Sommers 1986 diskutierte die Gruppe in Mīranšāh unter dem Eindruck der beinahe katastrophalen Niederlage von Ḥaqqānī in Ġawar 1986 sowie der Erfahrungen mit einem weiteren Projekt Ḥaqqānīs um Gardez, die Zukunft des Büros. An den Positionen hatte sich seit den Auseinandersetzungen im April nichts verändert. Das Gardez-Projekt konnte den größten Kritiker Ḥaqqānīs, Abū ‘Ubaida, nicht überzeugen, denn nach den Erfahrungen vom Frühjahr 1986 stellte es nichts weiter als eine Kopie des Flughafen-Projektes in Khost dar. Schon während ihres Aufenthaltes in einem Dorf bei Gardez entstanden starke Spannungen innerhalb der Gruppe, vor allem nachdem eine Truppe Sa‘ūdīs aus dem Dienstleistungsbüro Abdalla ‘Azzāms auftauchte. Abū ‘Ubaida bekam ein unmoralisches Angebot für eine Zusammenarbeit mit dem Dienstleistungsbüro, wenn er sich von Hāmīd lossagte¹³⁴⁹. Noch blieb Abū ‘Ubaida bei Hāmīd, doch während der Diskussion in Mīranšāh wahrscheinlich Ende August/ Anfang September 1986 wollte sich Abū ‘Ubaida von Ḥaqqānī trennen, während Muṣṭafā Hāmīd und ‘Abd al-Raḥmān al-Maṣrī am Flughafenprojekt festhielten. Ein plötzlicher Telefonanruf unterbrach die wahrscheinlich heftige Diskussion. Abū Ḥālīd al-Maṣrī aus Peschawar war mit einem verlockenden Angebot am Apparat. Er schlug den arabischen Helden von Ġawar vor, sich an einem Projekt Usāma bin Lādīns in Ġāġġī zu beteiligen¹³⁵⁰. Als Helden hatten sich die beiden einen gewissen Namen unter den Arabern gemacht, denn schließlich wurden sowohl Abū ‘Ubaida als auch Abū Ḥafṣ in Ġawar nach einigen erfolgreichen Hinterhalten verletzt¹³⁵¹.

An bin Lādīns Ohr gelangte der Ruhm der beiden Mitglieder aus Hāmīds Büro wahrscheinlich über Abū Wā’il Ġulaydān (alias Abū Ḥasan al-Madanī), der nicht nur Leiter des „Roten Halbmonds“ war, sondern auch ein Mitglied des außenpolitischen Arms des saudischen Netzwerkes der Muslimbrüder, der Islamischen Weltliga. Er befand sich unter den Diskutierenden in Mīranšāh im April 1986 kurz vor der Schlacht von Ġawar. Auch er sah die Rauchwolke im Westen aufsteigen und war relativ schnell vor Ort. Bei einem Luftangriff wurde Ġulaydān in einer einstürzenden Höhle eingeschlossen und konnte erst nach sechs Stunden in der Dunkelheit durch eine zweite Bombe seinen „Weg ans Licht“ bahnen¹³⁵². Die einzigen Araber, die Abū Wā’il Ġulaydān vor Ort bewundern konnte, waren Abū Ḥafṣ und Abū ‘Ubaida, die neben Verbänden der pakistanischen Armee kämpften, während Ḥaqqānīs Männer (und auch Sayyāfs Leute in Front-Nähe) wohl bereits geflohen waren und alles mitnahmen, was nicht niet und nagelfest war, um es als Beute auf dem Schwarzmarkt zu verkaufen¹³⁵³. Abū ‘Ubaida und Abū Ḥafṣ waren vom Angebot Abū Ḥālīds begeistert, denn dieser lockte die beiden mit dem nach Ġāġġī, was sie in Ġawar vermisst hatten: Die Guerilla-Taktik. Hāmīds Einwände gegen das Angebot sollten sich als richtig erweisen, denn eine Guerilla-Taktik war in der Löwenhöhle bin Lādīns überhaupt nicht möglich. In Wirklichkeit „war der [militärische] Plan Abū Ḥālīds komplett konventionell“¹³⁵⁴. Dennoch liefen die beiden zu Usāma bin Lādīn

14/ 3, 1986, 9. Ebenso: CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 15.04.1986, 2, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000202210001-3.pdf>.

1349Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 203, 222.

1350Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 243.

1351Den Ruhm von Abū ‘Ubaida besang ‘Azzām in seinem Magazin: AL-JIHAD, vom Mai 1986. Möglicherweise war der Ruhm der beiden Araber weniger das Produkt einer militärischen Heldentat, sondern vielmehr auch der sowjetischen Propagandaarbeit. Nach der Einnahme Ġawars, das man kurz darauf wieder räumen musste, schlachtete das sowjetische Fernsehen die „Eroberung der uneinnehmbaren Muġāhidīn-Basis Ġawar“ („взятие «неприступной» базы моджахедов Джавара“) auf Anraten General Varennikovs ordentlich aus: Varennikov, Valentin 2001, auf: http://www.bookfb2.ru/book32/280131_fb2. Gemäß sowjetisch-afghanischen Angaben kamen 700 Kämpfer der Gegenseite ums Leben. Die Peschawar-Führer sprachen dagegen lediglich von 100 Toten. Ebenso schwanken die Zahlen der eingesetzten sowjetisch-afghanischen Truppen zwischen 10.000 (laut den Peschawar-Führern) und lediglich 1.000 (laut sowjetischen Angaben): Afghanistan Forum Newsletter 14/ 3, 1986, 8f.

1352Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 138.

1353Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 239.

1354Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 245.

über. Sie versprachen Ḥāmid zwar, nach dem Kampf in Ġāġġī wieder zurückzukehren, „tatsächlich verließ er [Abū Ḥafṣ] uns ein für alle Mal. So tat es auch Abū ‘Ubaida, der angeblich für Abū ‘Abdullāh [Usāma bin Lādin] auf einer temporären Basis arbeitete“¹³⁵⁵.

Ob der reiche Saudi nun einfach nur besser bezahlte als Ḥāmids Büro oder ob Abū ‘Ubaida tatsächlich eine bessere Umsetzung seiner persönlichen Überzeugungen für den afghanischen Ġihād mit Usāma bin Lādin zu erkennen glaubte, mögen wir offen lassen. Zumindest musste Abū ‘Ubaida im Herbst während vieler Diskussionsrunden in Islamabad über das Projekt der Löwenhöhle erkennen, dass die Guerilla-Taktik trotz anders lautender Behauptungen Abū Ḥālids bei seinem Telefonanruf noch nicht fest stand. Diese prominent von den Arabern in Pakistan und Afghanistan besuchten Islamabad-Diskussionsrunden waren nicht nur entscheidend für die zukünftige Taktik, sondern auch für die Frage, inwiefern eine Zusammenarbeit bin Lādins mit ‘Abdallāh ‘Azzām überhaupt noch stattfinden sollte¹³⁵⁶. Beide Diskussionsfragen, die Taktik- und die Personal-Frage ‘Abdallāh ‘Azzām, hingen in gewisser Weise miteinander zusammen. Um die Sache noch komplizierter zu machen, kamen zu alledem noch zwei umstrittene strategische Fragen hinzu. Erweitern wir deshalb zunächst unser Bild von den taktischen Fragen in Islamabad Ende 1986 um die Strategieprobleme in derselben Runde, bevor wir uns der Personalie ‘Abdallāh ‘Azzām widmen.

Ein strategisches Problem für die Organisation der Araber im afghanischen Ġihād bildete von Beginn an die Frage nach einem vorbereitenden Training für einen Einsatz an der Front. Bereits Ḥāmids erste Konfrontation mit einigen Arabern in Urgun machte deutlich, wie stark diese militärische Strategiefrage mit religiösen Untertönen versehen war. Ein militärisches Ausbildungstraining war demgemäß gar nicht notwendig, da Gott über Leben und Tod entschied. Das Märtyrertum anzustreben war doch wünschenswert, insofern waren militärische Erwägungen über die Effizienz bestimmter Operationen gar nicht notwendig. Eine hohe Todeszahl war kein negatives, sondern ein positives Ergebnis, deshalb war Training Zeitverschwendung, die Kommandeure waren vielmehr dazu verpflichtet, die Araber sofort in den Kampf zu schicken¹³⁵⁷. Diese religiösen Argumente, die militärische Überlegungen geradezu auf den Kopf stellten, taten ihre Wirkung, so dass die Araber aufgrund des von einigen wenigen praktizierten Todes- oder Märtyrerkultes, den die Afghanen nun überhaupt nicht nachvollziehen konnten, als „verrückt“ verschrien waren. Der Märtyrerkult, der ein militärisches Training für Zeitverschwendung hielt, traf auf drei begünstigende Faktoren¹³⁵⁸. Erstens, viele junge Araber hatten einfach keine Zeit für ein intensives Training, denn sie waren lediglich als „Ġihād-Touristen“ einen Sommer lang während der Semesterferien in Afghanistan. Die kurze Zeitspanne wollten die Jugendlichen natürlich mit Abenteuer an der Front füllen und nicht mit einem strengen Trainingslager-Leben. Zweitens, es fehlte an den Fronten oft an Männern. Die Afghanen waren nicht unbedingt zuverlässige Kämpfer, was die Umsetzung komplizierter militärischer Pläne betraf. Sie verließen eine Schlacht, wenn zu Hause die Ernte eingefahren werden musste, wenn Feiertage anstanden oder auch Familienfeste. Die arabischen Studenten waren hier zuverlässiger. Drittens, die Peschawar-Parteiführer begeisterten sich überhaupt nicht über Trainingslager für Araber. Eine permanente Anwesenheit von Arabern bedeutete nicht nur eine eigene Machtbasis, sondern auch ein

1355Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 243.

1356Zwar behauptete Muṣṭafā Ḥāmid in seinem Interview-Band mit Leah Farrell (Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 95) teilgenommen zu haben, doch warum berichtete er dann nichts darüber in seinen arabischen Memoiren? Auch die ausführliche Präsentation des Höhlenprojektes von Abū ‘Ubaida in Ḥāmids Büro Anfang 1987 wäre sinnlos gewesen, wenn Ḥāmid das Projekt bereits gekannt hätte: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 312. Dagegen berichtete Ḥāmid ab diesem Zeitpunkt Ende 1986 immer öfters von seiner Außenseiterstellung innerhalb der Arabergemeinde zusammen mit ‘Abd al-Raḥmān al-Maṣrī. Der Tod seines letzten Freundes stellte für Ḥāmid insofern ein regelrechter Schock dar. Das „Martyrium“ al-Maṣrīs auch groß im Magazin ‘Azzāms: AL-JIHAD, vom Oktober 1987.

1357Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 188.

1358Der Begriff „jihad tourism“: Kepel, G., Jihad. The Trail of Political Islam, Cambridge 2002, 148.

Konkurrenzunternehmen für Spendengelder von der arabischen Halbinsel. Insofern stellte die immer wiederholte Aussage der Peschawar-Führer, sie bräuchten keine Männer, sondern Geld, kein Zufall dar, sondern hing an eben dieser Angst vor Konkurrenz.

Doch selbst die Ğihād-Touristen brauchten ein gewisses Mindestmaß an Kenntnissen. Beispielsweise sollten sie wissen, wie man ein Gewehr abfeuerte, oder wie man sich an der Front schützte. Auch wenn Sayyāfs Fronten mehr Schein waren als Sein, und damit den wertvollen und spendablen Gästen vor allem aus Saudi-Arabien nichts geschehen sollte, konnte die Front in Ğāġġī doch das ein- oder andere Mal gefährlich werden. Sayyāf unterstütze folglich mit Hilfe des reichen saudischen Geldgebers Šāliḥ Kamāl die Errichtung des Ausbildungslagers mit dem Namen „Badr“ (nach der berühmten Schlacht des Propheten Muḥammad). Das Lager befand sich in Babi, der Residenz Sayyāfs, so dass er die Entwicklungen kontrollieren konnte. Der lagererfahrene ‘Abdallāh ‘Azzām bildete das Aushängeschild für die Farce in Badr, denn in Wirklichkeit ging es wohl darum, die Ğihād-Touristen zu kontrollieren, ihnen ein bis zwei kleine Schlachten zu präsentieren, und Sayyāf in Propagandavideos als großen Schlachten-Lenker zu präsentieren, damit sie ordentlich spendeten. Ein umfassendes militärisches Training stand nicht auf dem Programm, denn das hätte die Touristen auf dumme Gedanken bringen können¹³⁵⁹. Vielmehr ging es ‘Azzām darum, eine „solide Basis“ im Glauben unter den arabischen Jugendlichen zu schaffen, über deren Einsatz letztendlich Sayyāf zu entscheiden hatte¹³⁶⁰. Der Plan Sayyāfs schien auch aufzugehen, bis die Ğawar-Schlacht vom April 1986 ihm einen Strich durch die Rechnung machte. Letztendlich wurde den Touristen von Badr in Ğawar deutlich vor Augen geführt, was ihnen fehlte und möglicherweise bewusst vorenthalten wurde: Training¹³⁶¹. Die Jugendlichen im Lager bedrängten ‘Azzām, eine Truppe zusammenzustellen, um an der Schlacht in Ğawar teilzunehmen. Diese Truppe erwies sich jedoch als eine „Witz-Truppe“, denn sie war nicht einmal dazu in der Lage, gemeinsam zu marschieren. Kurz gesagt, sie verpassten die Schlacht aufgrund ihrer eigenen Unfähigkeit und einiger Intrigen Ḥaqqānīs und Sayyāfs: „So endete der Ğihād“ für die „Witz-Truppe“, bevor er begonnen hatte¹³⁶².

Die frustrierten Jugendlichen aus dem Badr-Lager wandten sich nun an Usāma bin Lādin und klagten ihm ihr Leid. Sie wollten das Bataillon, das für die Ğawar-Schlacht zusammengestellt worden war, nicht von ‘Azzām wieder auflösen lassen¹³⁶³. Solche Klagen erreichten ihn wohl schon im Frühjahr vor der zweiten Ğawar-Schlacht, schließlich war das Thema der Vernachlässigung der Ğāġġī-Front bereits auf dem Treffen in Mīranšāh zwischen Ḥāmids Büro und den arabischen Jugendlichen unter ‘Azzāms Fittichen heiß diskutiert worden. Verantwortlich für das neue Bewusstsein unter den arabischen Jugendlichen in Mīranšāh war wohl das Badr-Lager, das trotz der anderen Intentionen Sayyāfs und ‘Azzāms die „Idee des Trainings unter den arabischen Afghanen in Peschawar“ verbreitete¹³⁶⁴. Vor dem Hintergrund dieses neuen Bewusstseins unter den Jugendlichen und der damit zusammenhängenden Klagen gegen ‘Azzāms Prioritäten im Norden Afghanistans ließ sich wohl auch Abū Ḥaġar al-‘Irāqīs Behauptung einordnen, die Idee für ein von ‘Azzām getrenntes, eigenes Projekt Usāma bin Lādins, das eben das militärische Training in den Vordergrund stellte, entstand im März 1986. Spätestens jedoch nach der Ğawar-Schlacht im April musste bin Lādin über die nun ganz offenen und dringenden Bitten der Jugendlichen erkennen, dass die Prioritäten des Büros anders lagen, als er es sich wünschte. Wahrscheinlich fühlte sich bin Lādin wieder an seine negativen Erfahrungen in Syrien erinnert, wo auch das Geld nicht die Front erreicht hatte. Statt die festen Basen an der Ğāġġī-Front mit einer militärisch gut ausgebildeten Truppe zu unterstützen, konzentrierte sich ‘Azzām lieber auf die Schaffung einer theologisch versierten

1359Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 81f.; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 233.

1360Uktūbir, vom März/ April 1986.

1361Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 238.

1362Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 140.

1363Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 140.

1364Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 82; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 137.

„Witz-Truppe“ unter dem Kommando Sayyāfs. Der Finanzier des Dienstleistungsbüros beschwerte sich nicht zum ersten Mal bei ‘Azzām, was eigentlich mit seinem Geld geschah. Mit diesen Drohungen stand ‘Azzāms Finanzierungsgrundlage auf dem Spiel. Der Schauplatz für eine Verteidigung seiner Zurückhaltung in der Ğawar-Schlacht waren die saudischen Massenmedien. Saudische Jugendliche, die das Desaster in Ğawar selbst erlebt hatten, berichteten in den Medien über ihre Erlebnisse. Dabei richtete sich ihre Frustration vor allem auf die verzerrten Darstellungen in ‘Azzāms Text „Verse des Barmherzigen“. In Wirklichkeit gab es keine Engel, die die Jugendlichen retteten, auch der Märtyrertod war wohl nicht ganz so blumig, wie ihn ‘Azzām darstellte. Die Sache löste einen regelrechten Skandal aus¹³⁶⁵. Zunächst setzte sich ‘Azzām in seinem Ğihād-Magazin zur Wehr. In zwei Artikeln in der Mai- und Juni-Ausgabe berichtete er aus seiner Sicht von der Ğawar-Schlacht. Er war doch schnell auf die Forderungen der Jugendlichen im Badr-Lager eingegangen und hatte sie nach Ğawar geschickt, doch was änderten schon tausend Mann gegenüber der russischen Übermacht. Im zweiten Artikel verbot er sich eine allzu offene Kritik: „Wir müssen uns unserer Religion, Großzügigkeit und Männlichkeit schämen, wenn wir denken, mit Kritik und langen Zungen ihre Wunden [zu heilen]“¹³⁶⁶.

Um die Gemüter und vor allem seinen Finanzier bin Lādin zu beruhigen, holte ‘Azzām einen allgemein anerkannten Ausbilder, Abū Burhān al-Sūrī, nach Pakistan, der bereits in den Lagern um Syrien die junge Bruderschaft Anfang der 80er Jahre für den Ğihād gegen al-Asad ausgebildet hatte. Abū Burhān nahm seinen Auftrag allerdings ernster als es von ihm erwartet wurde. Statt es bei der „Witz-Truppe“ zu belassen, und lediglich nur so zu tun, als ob er etwas unternahm, bot er im Sommer 1986 ein kompetentes militärisches Training im dafür extra neu eingerichteten Lager „Sada“ (arab. „صدى“, DMG „Ṣadā“, dt. „Echo“) an¹³⁶⁷. Eine solche Ernsthaftigkeit besorgte nicht nur Sayyāf, sondern auch die saudische Regierung, denn in Sada lernten saudische Jugendliche möglicherweise für ‘Azzāms Projekt im Norden Afghanistans, wie sie Sprengstoffe herstellten und auch einsetzten¹³⁶⁸. Eine solche Ausbildung war jedoch Mitte 1986, nachdem sich der politische Wind in den sowjetisch-amerikanischen Beziehungen gedreht hatte, sehr heikel. Sayyāf nutzte Abū Burhāns Engagement für seine Zwecke gegen das unerwünschte Sada-Lager aus. Er intrigierte gegen dessen Leiter, ‘Abdallāh ‘Azzām, indem er die heiklen Inhalte des Trainings an das saudische Königshaus weitergab und von der „pakistanischen Regierung“ ‘Azzāms Abschiebung forderte.

Doch vorher versuchte ‘Azzām noch in einem letzten Versuch, Sayyāf entgegenzukommen. Er tauschte den fähigen Trainer Abū Burhān gegen einen bekannten, aber wohl nichtsnutzigen Trainer aus Jordanien, Nūr al-Dīn, aus (Abū Burhān tauchte kurze Zeit später in der „Löwenhöhle“ auf)¹³⁶⁹. Das verärgerte jedoch den Finanzier ‘Azzāms, Usāma bin Lādin, der Abū Burhāns Fähigkeiten schätzte. Nun brach die Wut über seinen ehemaligen „Mentor“,

1365Muḥammad, Bāsil 1991, 65-68; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1986, 14; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 284, 286f.; Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 139, 232, 238.

1366‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 26-28, hier: 28. Die propagandistische Ausschlichtung der Ğawar-Schlacht auch in ‘Azzāms anderem Magazin: AL BUNYAN AL MARSUS, vom August 1986 (siehe: Bildergalerie).

1367Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 67f. Ein Foto vom Krankenhauskomplex des Sada-Lagers aus dem Jahr 1988: AL BUNYAN AL MARSUS, vom April [Ramādān] 1988.

1368Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 86. Die Anschuldigungen stimmten wohl. Abū Burhāns berühmte „Enzyklopädie“ beinhaltete detaillierte Anweisungen zum Umgang mit Sprengstoffen. Eine Seite aus der „Enzyklopädie“ Abū Burhāns zum Bombenbau mit anschaulichen Abbildungen findet man in unserer Bildergalerie: Maktab al-Khidmāt [Dienstleistungsbüro: Abū Burhān al-Sūrī], الموسوعة الجهادية [Ğihād-Enzyklopädie], Bd. 2: الأمن والاستخبارات [Sicherheit und Intelligenz], Peschawar o.J., 506, 518, 636, 936, auf: https://archive.org/details/Al_mawsoaa_Al_jihadya_02.

1369Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 83. Der neue Trainer aus Jordanien mit dem Namen Nur al-Dīn stammte wohl aus einer prominenten jordanischen Familie mit Kontakten in die höchsten politischen Kreise: Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 236; ‘Azzām, ‘Abdallāh 1994, 102. Für ‘Azzāms Zeitschrift hatte al-Dīn bereits Artikel verfasst, z.B.: AL-JIHAD, vom Oktober 1985.

‘Abdallāh ‘Azzām, endgültig wie eine Explosion durch die ansonsten höfliche Fassade bin Lādins hindurch: „‘Abdullāh [bin Lādin] begann dann [endgültig] sich in die Richtung einer Trennung der Arbeit [von ‘Azzām] und in eine neue Richtung zu bewegen“¹³⁷⁰. Nun hatte ‘Azzām endgültig ausgespielt. Usāma bin Lādin stoppte nicht nur seine monatlichen Zahlungen an das Büro, sondern hob auch nicht mehr länger seine schützende Hand über ‘Azzām. Im Herbst verließ der Star-Fundraiser den „Hof“ in Peschawar in Richtung Saudi Arabien.

10) „Der Kampf am Felsentor“: Die Schlacht von Ġāğġī und die „Peschawar-Gespräche“ (1987)

Doch wenn Sayyāf gedacht hätte, mit ‘Azzām nun das arabische Problem einer eigenständigen „Basis“ los zu haben, hatte er sich getäuscht. Als der vormalige Liebling der saudischen Medien im Sommer 1986 ins Kreuzfeuer geriet, befand sich dessen Finanzier bin Lādin, wenn er nicht gerade in Madīna und Mekka an Projekten seiner Familie im Auftrag des Königshauses arbeitete, in Ġāğġī¹³⁷¹. Dort baute er mit Unterstützung der Geräte seiner Familie als auch mit Hilfe der Mitarbeiter aus dem Familienunternehmen für Sayyāf Tunnel und Straßen. Neben den Arbeitern waren in Ġāğġī auch zwei Kämpfer zu finden, von denen uns einer schon bekannt ist: Usāma Āzmarāi aus dem Dienstleistungsbüro ‘Abdallāh ‘Azzāms. Er sollte zusammen mit einem weiteren Mitarbeiter ‘Azzāms die Baustelle beschützen. Was nun genau die Motive für die beiden Kämpfer waren, die Gegend zu erkunden, ist nicht ganz klar. Aber vor dem politischen Hintergrund des Sommers 1986, in dem sich die saudische Regierung über die Machenschaften im Sada-Lager empörte, war es wohl keine Langeweile der beiden Kämpfer die Gegend auszukundschaften oder eine persönliche Marotte ihres Arbeitgebers bin Lādin, ein eigenes Lager zu errichten, sondern wahrscheinlich eher das Interesse des saudischen Königshauses, ein Alternativ-Lager zu Sada zu eröffnen. Für diese Version eines Auftrags an bin Lādin von Seiten des Königshauses, im Besonderen von Turkī, sprach auch das Engagement von Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī in der Löwenhöhle¹³⁷². Im September 1986 fanden die beiden Kämpfer, die bin Lādin wohl aus dem Dienstleistungsbüro ‘Azzāms mitgenommen hatte, einen Bergzug, auf dessen Kamm das nördliche Tal überblickt werden konnte. Weitere militärische Vorzüge des Bergzuges waren die unmittelbare Nähe zur pakistanischen Grenze, sowie die relativ einfache Überwachung der südlichen Flanke im Rücken des Bergkamms, der nur über einen Zugang von Seiten der pakistanischen Seite einzunehmen war: „Die Brüder kehrten mit einem Video zurück und ich [Usāma bin Lādin] fand sie [die Stellung auf dem Bergkamm] wie sie [die Brüder] sie beschrieben hatten. Die feindlichen Stellungen waren sichtbar, jedes Individuum konnte beobachtet werden, Bewegungen der feindlichen Soldaten, Panzer und die Versorgungslinien. Ich fragte: Warum bleiben die Muğāhidīn nicht in dieser Region“¹³⁷³. Im Oktober 1986 begann der Ausbau des Bergkamms zu „einer Festung“¹³⁷⁴. Sayyāf erkannte nun wahrscheinlich, was er mit der Diffamierung und Abschiebung ‘Azzāms angerichtet hatte. Damit weckte er erst bin Lādins Ambitionen, eine eigene arabische „Basis“ zu errichten. Die „Löwenhöhle“ an der Front war ein viel größeres Problem für Sayyāf als es das viel leichter zu kontrollierende Sada-Lager je gewesen war. Was tun, um den unangenehmen Kritiker von der Ġāğġī-Front los zu werden. Sayyāf verfiel auf einen machiavellistischen Plan, in dem er ‘Azzām als Gegner bin Lādins wieder aufbaute. Über Sayyāfs Kontakte zur Internationalen Bruderschaft sicherte er eine neue Geldquelle für

1370Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 236.

1371‘Azzām, ‘Abdallāh 2003, 93.

1372AL-JIHAD, vom Juni 1987; AL-JIHAD, vom Juli 1987; Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 237. Wir erinnern nochmals daran, dass Tamīm 1983 im Auftrag des saudischen Königshauses die Lage an der Front im Sinne des syrischen Netzwerks loyaler Anhänger im Lager Turkīs erkundete.

1373Mohammd, Bāsil 1991, 89.

1374Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 240; Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 90f.

‘Azzām. Das führte ihn zu einem Deal mit der jordanischen Bruderschaft, die sich von ihrem loyalen Mitglied seit seinem Abgang aus der Universität Amman distanziert hatte. Zusammen mit ehemaligen Mitarbeitern der PLO übernahmen die Jordanier sein Büro. Die Wiederbelebung des Dienstleistungsbüros stellte folglich einen Akt der jordanischen Bruderschaft dar, um „ihre Hände in die Eingeweide des Projektes von Dr. ‘Azzām“ zu stecken¹³⁷⁵. Um die Spenden aus Saudi-Arabien auch vom Königshaus zu sichern, finanzierte die jordanische Bruderschaft als Reaktion auf die kochende Medienempörung auf der Halbinsel über ‘Azzāms verzerrende Darstellung der Ġawar-Schlacht sowie über die Korruptionsvorwürfe im Büro des allseits bekannten Star-Fundraisers eine Gegenkampagne. Im Zentrum dieser Medienkampagne standen die beiden Vorwürfe, bei bin Lādins arabischer Truppe in der „Löwenhöhle“ handelte es sich um religiöse Fanatiker und Terroristen.

Die Bedenken einiger amerikanischer Geheimdienstmitarbeiter zur Weitergabe der Stinger-Raketen an potentielle „Terroristen“ kam da ganz recht. In der medialen Schmutzkampagne erschien zum ersten Mal das Bild von Usāma bin Lādin in den dunkelsten Farben als einem Förderer des Terrorismus, dessen arabische „Terrortruppe“ mit den gefährlichen und hochmodernen Waffen aus den USA zu allem bereit waren¹³⁷⁶. Diese radikale Bereitschaft nährte sich laut den Anschuldigungen aus dem religiösen Fanatismus der „Löwenhöhlen“-Bewohner. Aber nicht nur das. Der „Salafismus“ dieser „Extremisten“ führte auch zur Verachtung der Araber gegenüber den Afghanen als „Polytheisten“ und „Ungläubige“ (arab. „takfir“). Nur deshalb wollten die Araber um bin Lādin ihre eigene „Basis“ aufbauen. Von diesen Anschuldigungen profitierte vor allem Sayyāf. Er ging sogar soweit, die Araber um bin Lādin nach der Ġāġġī-Schlacht im Frühjahr 1987 direkt vor dem König als „Extremisten“ und „Terroristen“ anzuschwärzen¹³⁷⁷. Natürlich war Sayyāf darum bemüht, über die Einschleusung von Afghanen ins Lager bin Lādins, dessen Effizienz als Kontrollorgan seiner Front im Auftrag Turkīs zu unterlaufen¹³⁷⁸. Doch wie so häufig tauchten die politischen Motive für die Anschuldigung im Medienrausch gar nicht auf. Geradezu absurd erschien die mediale Präsentation ‘Azzāms als dem Gegenbild des arabischen Eigenbrödlertums an der Front in Afghanistan. Obwohl er doch das Sada-Lager ausschließlich für Araber aufgebaut hatte, wurde ‘Azzām in den Medien im Gegensatz zu bin Lādin als großer Einheitsstifter zwischen Arabern und Afghanen gefeiert¹³⁷⁹.

Die Wiederbelebung des Dienstleistungsbüros über die jordanische Bruderschaft sowie das mediale Gewitter gegen bin Lādin und die Löwenhöhle in Saudi-Arabien führte in Islamabad zu heftigen Diskussionen zwischen den Arabern. Im Auftrag ‘Azzāms sowie im Interesse Sayyāfs sprachen einige Gesandte auf den Diskussionsrunden in Islamabad bei Usāma vor, um ihn dazu zu überreden, das Ġāġġī-Projekt doch aufzugeben und wieder zur Tagesordnung überzugehen. Unerwartete Unterstützung gegen das Projekt bin Lādins erhielten ‘Azzām und Sayyāf in Islamabad von den Männern Hāmids. Sogar der legendäre Abū Usāma sprach bei bin Lādin vor¹³⁸⁰. Auch wenn Abū Usāma, Abū ‘Ubaida und Abū Ḥafṣ ‘Azzāms Meinung teilten, das Projekt zumindest in dieser Form nicht durchzuführen, so vertraten sie diese Position aus einem anderen Grund¹³⁸¹. Abū ‘Ubaida und Abū Ḥafṣ argumentierten für eine Guerilla-Taktik, die jedoch bei einem Ausbau des Bergkamms zu einer Festung nicht durchführbar war. Unter Einbeziehung des taktischen Vorgehens vertraten die beiden eine dritte Variante des Begriffs der „soliden Basis“. Strategisch betrachtet legten die Hāmids-Männer zwar im Unterschied zu ‘Azzām (und in Übereinstimmung mit bin Lādin) in den Islamabad-Diskussionen den

1375Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 306.

1376Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 279.

1377Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 269.

1378Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 240, 246.

1379Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 236; Hāmīd, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 82. Die Ablehnung eines gemeinsamen Lagers ging wohl auch sehr stark von den Afghanen aus: Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 234.

1380Hāmīd, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 240.

1381Hāmīd, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 93ff.

Schwerpunkt auf eine militärische und nicht auf eine religiöse Ausbildung, jedoch sollte diese Ausbildung nicht an der Front erfolgen. Die Löwenhöhle war nämlich sehr zum Missfallen der beiden zugleich Front- und Ausbildungslager¹³⁸². Für diese Ausbildung hatte Usāma bin Lādin die beiden bewährten Kämpfer der Ġawar-Schlacht vorgesehen. Sie sollten die jugendlichen Draufgänger im Lager beruhigen und disziplinieren, denn diese wollten ganz kopflos in den Krieg ziehen, ohne ihre Zeit mit militärischem Training zu verschwenden¹³⁸³. Doch es war aus Sicht Abū 'Ubaidas und Abū Ḥafṣ' sinnlos, den Jugendlichen eine militärische Ausbildung im Sinne der Guerilla-Taktik zu geben, wenn die Guerilla-Taktik in der Löwenhöhle gar nicht möglich war. Eine „Basis“ (arab. „qā'ida“) für den Ġihād als Rückzugsraum war zwar durchaus zu empfehlen, jedoch keine völlig fixierte und immobile „solide Basis“, die wortwörtlich in Stein gehauen war und deshalb der sehr flexiblen und beweglichen „hit-and-run“-Taktik widersprach.

Als sich nach dem legendären Abū Usāma sogar bin Lādins Schulfreund Ġamāl Ḥāšūqī gegen die Löwenhöhle wandte, gab Usāma bin Lādin wohl nach. Doch dann veränderte er plötzlich wieder seine Meinung¹³⁸⁴. Was war passiert? Als die Pläne einer großen Sowjet-Offensive zur Abstützung der sowjetischen Positionen auf den Verhandlungen in Genf bekannt wurden, änderte sich im anderen Lager des Kalten Krieges der allgemeine Wind. Auf der Agenda stand nun sogar bei den Tauben wie Charles Dunbar die Konfrontation. Casey schickte seinen Mann, Milton Bearden, um Ġawar fit für einen Verteidigungskrieg zu machen¹³⁸⁵. Auch auf der Agenda der saudischen Bündnispartner gegen die Sowjetunion in Afghanistan stand nun wieder offen die Konfrontation. Usāma bin Lādin sollte nun die „Basis“ an der vordersten Front gegen die Offensive halten, damit die Sowjetunion 1987 nicht mit einem Zeichen der Stärke in die Genfer-Verhandlungen eintreten konnte¹³⁸⁶. Um die neue Einheit öffentlich zu demonstrieren und zu begründen, schrieb 'Azzām im Dezember 1986 und im Frühjahr 1987 Artikel, in denen der Begriff der „soliden Basis“ eine zentrale Rolle spielte. Zunächst verteidigte 'Azzām seinen Fokus im Sada-Lager auf die spirituelle und religiöse Ausbildung, die die Jugendlichen vor allem nach der zweiten Ġawar-Schlacht heftig kritisiert hatten. Die Kritik in den Worten Muṣṭafā Ḥāmid: „Tatsächlich schuf 'Azzām in den frühen Tagen von Sada, vor der Ankunft Abū Burhān al-Sūrīs, eine Moschee und kein Trainingslager“¹³⁸⁷. Gegen diese Kritik baute 'Azzām theologisch und historisch den Begriff der „soliden Basis“ auf, den er bereits in seinem umstrittenen Text „Verse des Barmherzigen“ für Afghanistan eingesetzt hatte. Bevor der Prophet Muḥammad seinen Ġihād in Szene setzte, musste er sich eine „solide Basis“ im Glauben unter seinen Mitstreitern schaffen, so dass die Psyche oder Seele der zukünftigen Kämpfer den Erschütterungen und Strapazen des Krieges für den Körper standhielt¹³⁸⁸. Das bewies schließlich auch 'Azzāms Erfahrung mit der fehlenden „soliden Basis“ in den Lagern der linken Palästinenser 1970. Hätten alle Palästinenser nicht unter „dem

1382Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 90f.

1383Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 97; Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 302f. Ein Beispiel für den „kopflosen“ Willen zum Kampf von Tamīm al-'Adnānī, der im März 1987 während der Abwesenheit bin Lādins die Kämpfer in der Löwenhöhle gegen den Befehl bin Lādins zu einem Kampf animieren konnte: 'Azzām, 'Abdallāh 2003, 38f.

1384Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 95; Muḥammad, Bāsil 1991, 90.

1385Dunbar, Charles, Afghanistan in 1986. The Balance Endures, Asian Survey 27/ 2, 1987, 127-142 (auch auf: <http://afghandata.org:8080/xmllui/handle/azu/3212>). Bearden, Milton 2003, 215f. Auch Bennigsen machte in einem Artikel für die New York Times nochmals mobil, indem er auf die zunehmenden Aufstände muslimischer Minderheiten in der Sowjetunion vor dem Hintergrund einer möglichen Eskalation in Afghanistan hinwies: Bennigsen, Alexandre, The Long Shadow of anti-soviet Rioting, in: Afghanistan Forum Newsletter 15/ 1, 1987, 10.

1386Im Dezember tauchte sogar der ehemalige Trainer Sadas, Abū Burhān al-Sūrī, in der Löwenhöhle auf: Abū Maḥmūd al-Sūrīs Bericht, in: 'Azzām, 'Abdallāh 2003, 103f.

1387Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 84.

1388'Azzām, 'Abdallāh 1986, 26; AL-JIHAD, vom 23.05.1986, in: 'Azzām, 'Abdallāh 1989 [المعركة], S. 26; 'Azzām, 'Abdallāh, قصص, S. 28; 'Azzām, 'Abdallāh 1992, 37-39; 'Azzām, 'Abdallāh 1993, 27-29.

Banner der Unwissenheit“ gekämpft, sondern auf einer „soliden Basis“, die nicht irgendwelche unverständlichen linken Parolen, sondern den Glauben der Kämpfer an die Sache Allahs gefördert hätte, wäre der Ġihād möglicherweise geglückt und ein islamischer Staat in Palästina bereits Wirklichkeit. Mit der Schaffung einer „soliden Basis“ in Sada hatte ‘Azzām die militärische Ausbildung nicht vernachlässigt, sondern diese vielmehr vorbereitet¹³⁸⁹.

Der Begriff stellte folglich Ende 1986/ Anfang 1987 viel mehr dar als eine einfache Verteidigung von ‘Azzāms Position. Er war ein Kompromissvorschlag zwischen einer umfassenden militärischen und einer religiösen Ausbildung, auf die sich ‘Azzām bisher im Sada-Lager hauptsächlich konzentriert hatte. Der Kompromiss beinhaltete einen Vorschlag, wie die Arbeit zwischen dem Sada-Lager und der „Löwenhöhle“ geteilt werden konnte. Während ‘Azzām im Sada-Lager in einem ersten Schritt die „solide Basis“ (d.h. eine Mischung aus Religions- und Militärunterricht, Theorie und Praxis) bei den arabischen Freiwilligen schuf, sollten sie in einem zweiten Schritt an die Front beispielsweise zur „Löwenhöhle“ kommen. Hier ging es dann nicht mehr um eine künstliche, didaktische Reduktion, um den Muğāhid in einem geschützten und eingehetzten Raum zu erschaffen, sondern hier sollte er entfesselt werden. Mit anderen Worten: Die „solide Basis“ war nichts anderes als die „Vorhut“. Der Unterschied zwischen beiden war ein rein zeitlicher, pädagogischer und dialektischer, kein fundamentaler. Um die Seiten jedoch nicht allzu deutlich zu „vermischen“, so dass Abū ‘Ubaida und Abū Ḥaḥḥ an der Front die Ausbildung übernehmen konnten und ‘Azzāms Lager damit überflüssig wurde, gebrauchte ‘Azzām anders als die „Che“-Fans den Qā‘ida-Begriff und nicht arab. „asās“.

Doch auch der Guerilla-Taktiker favorisierte den Qā‘ida-Begriff, um „eine Basis für den Ġihād zu bauen“, denn dieser sicherte die rein arabische Identität der „Löwenhöhle“ trotz der Zusammenarbeit mit den Afghanen¹³⁹⁰. Von einer Aufteilung der Sada-Azubis auf die afghanischen Front-Lager war plötzlich keine Rede mehr. Vielmehr bildeten die beiden arabischen „Basen“ laut ‘Azzām zusammen eine „solide Basis“, wie sie der Prophet Muḥammad in Madīna als Synthese aus der Mekka- (sprich dem Sada-Lager) und Madīna-Phase (der Löwenhöhle) als Ausgangspunkt für die Eroberung und Etablierung eines islamischen Staates auf der arabischen Halbinsel und darüber hinaus erschuf: „Eine solide Basis und ein Ausgangspunkt für die Aktion des islamischen Ġihād in allen Teilen der islamischen Welt, um sie von den Ungläubigen zu befreien“¹³⁹¹. Ohne diese Hilfe von Sada war die „Löwenhöhle“ nichts weiter als ein Himmelfahrtskommando, eine Verschwendung von Leben, eine „Basis der Märtyrer“¹³⁹². Auch der Altmeister der Bruderschaft, Muḥammad Quṭb, unterstützte zusammen mit einem weiteren uns bekannten Muslimbruder Muṣṭafā Mashhūr von Saudi Arabien aus ‘Azzāms theologisch-historische Synthese-Ausführungen zum Begriff der „soliden Basis“ (die demgemäß die Synthese aus einer elitären „Vorhut“ und einer breiteren „Basis“ darstellte), bereitete ihm möglicherweise sogar den Weg. In einem Buch, das Ende 1986 in Saudi-Arabien erschien, aktualisierte er die Begrifflichkeit, um die abstrakten Ausführungen ‘Azzāms mit einigen Emotionen zu unterfüttern. Er erinnerte nochmals an die Tragödie von Hama. Im afghanischen Ġihād sollten nicht die gleichen Fehler wiederholte werden wie in Syrien. Nun galt es vor allem zusammenzuhalten. Genau das besagte auch in der Auslegung Quṭbs der Begriff der „soliden Basis“, nämlich eine Festigkeit vor dem Chaos des internen Streites, des Bürgerkriegs der Muslime untereinander (arab. „fītna“)¹³⁹³.

1389 ‘Azzām, ‘Abdallāh 1992, 108f.; al-Muṣawwar, vom Mai/ August 1987.

1390 Vorsichtig kritisch zu dieser „Basis des Ġihāds“ äußerte sich das Magazin ‘Azzāms: AL-JIHAD, vom Juni 1987.

1391 ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة, S. 9.

1392 AL-JIHAD, vom Juli 1987: „شهداء قاعدة“. Das war nicht unbedingt positiv gemeint, denn in einer kommenden Ausgabe des Magazins distanzierte sich der saudische „Kontrolleur“ ‘Azzāms Abū Ma‘āzan vorsichtig vom „Märtyrertum“: AL-JIHAD, vom November 1987.

1393 Quṭb, Muḥammad 1997 [ND von 1986], 390ff., 410; Quṭb, Muḥammad, مفاهيم ينبغي ان تصحح [Konzepte, die korrigiert werden sollten], Kairo 1987, 372, 383, 385f.; Mashhūr, Muṣṭafā, تساؤلات على طريق [Fragen auf dem

Die Reihen schlossen sich folglich wieder zu einer militaristisch verstandenen „soliden Basis“, als der Feind zum Schlag ausholte. Das traf jedoch nicht so ganz auf Sayyāf zu¹³⁹⁴. Zuerst musste man ihn laut Abū Ḥaḥṣ regelrecht zur Front tragen, die eingeschlossenen und bedrängten Kämpfer in der „Löwenhöhle“ schrieben ihm angeblich drei Briefe, bevor er reagierte: „Die Größe der Schlacht und die Höhe der Opfer [erforderten] [...] eine islamische Schwere in der Schlacht und die Notwendigkeit [die Anstrengungen] zu erhöhen“¹³⁹⁵. Anschließend hintertrieb Sayyāf während dem Höhepunkt der Schlacht Ende Mai die Kampf Bemühungen an der Front, indem er militärische Unterstützung gezielt zurückhielt und Rückzugsbefehle ausgab. Der Erfolg gegen die vorrückenden Speznaz-Einheiten kam deshalb nicht durch Sayyāf, sondern trotz Sayyāf zustande. Verantwortlich hierfür waren wohl Abū ‘Ubaida und vor allem Abū Ḥaḥṣ. Die beiden blieben trotz bin Lādins gegensätzlicher taktischer und strategischer Vorstellung für die Löwenhöhle nach den Gesprächen in Islamabad bei diesem, angeblich um Schlimmeres zu verhindern¹³⁹⁶. Die beiden Trainer, die möglicherweise nicht für den aktiven Kampf vorgesehen waren, griffen gegen die von Sayyāf initiierten Rückzugsbefehle Usāma bin Lādins mit dem Hinweis auf ein koranisch legitimes Widerspruchsrecht gegen die Befehle des Kommandeurs in den Kampf ein: Es herrschte „Aufruhr und Streit in der Mitte der Führung des hinteren Lagers von Sayyāf. Sie waren noch mit der Erörterung des Widerspruchrechts beschäftigt [...] [als Abū Ḥaḥṣ] den erfolgreichsten und populärsten Hinterhalt der Araber in Afghanistan“ durchführte¹³⁹⁷. Abū ‘Ubaida und Abū Ḥaḥṣ kehrten unter dem Einfluss Abū Maḥmūd al-Sūrīs (einem kampfgeprobten Syrien-Veteran, der vor dem Hintergrund seiner negativen Erfahrungen wohl wusste, warum man Befehle von „oben“ besser ignorierte) kurzerhand zur bewährten Guerilla-Taktik zurück, umgingen in der Dunkelheit die Linien der vorrückenden Speznaz und griffen dann von den hinteren Flanken an¹³⁹⁸. Abū ‘Ubaida gab die überraschende Nachricht vom Erfolg über Funk an bin Lādin weiter: „Gott ist groß! Gott ist groß! Ich übermittle gute Nachrichten! Wir haben das russische Kommando getötet! Ihre Körper übersäen den Boden unter unseren Füßen!“¹³⁹⁹. Die Folgen der Ġāġġī-Schlacht zeigten sich bereits Mitte Juni 1987 bei einem „historischen Treffen“ der zentralen Figuren vor Ort. Der nun zur Legende gewordene Abū Ḥaḥṣ sollte Sayyāf, ‘Azzām und Tamīm im Auftrag bin Lādins Bericht zur Schlacht erstatten¹⁴⁰⁰. Als Abū Ḥaḥṣ geendet hatte, wollte er wieder an die Front. Doch Sayyāf piffte ihn zurück: „Es gibt jetzt eine bewaffnete Gruppe von Afghanen“, die die Situation an der Front übernehmen sollten. Mit

Weg], Kairo 1986, 59, 70; Mashhūr, Muṣṭafā, *من التيار الإسلامي إلى شعب مصر* [von der islamischen Bewegung zum Volk Ägyptens], Kairo 1988, 90, 92, 94, 97, 108. Der Bezug zu Hama war 1986 kein Zufall. In diesem Jahr teilte sich die syrische Muslimbruderschaft im Exil endgültig in den Zweig unter al-Dīn im Irak und unter al-Ghuddah in Saudi-Arabien. Möglicherweise war der Bezug Qutbs auch auf diese Spaltung gerichtet, die er über die Betonung der „soliden Basis“ vor dem Hintergrund des gemeinsamen, sowjetischen Feindes zu überwinden trachtete. Es war deshalb wohl auch kein Zufall, dass al-Asad 1986 von einer „soliden Basis“ sprach und die Bücher der saudischen Syrien-Clique auch in Damaskus erschienen (siehe Anmerkungen: 430; 1409). Weitere „Sympathisanten“ und Mitglieder der Bruderschaft veröffentlichten 1986ff. ihre Bücher zur „soliden Basis“ wie Bassām ‘Asalī, ‘Abd al-Hādī Nāṣif, Ġābir Rizq (siehe: Quellenverzeichnis). Auch von der traditionellen Gelehrtenschaft Saudi-Arabiens erfolgte wohl eine Unterstützung: Ḥiġāzī, Salīm ‘Abdallāh, *منهج الاعلام الحديث في صلح الحديبية* [Die Methode der islamischen Medien in der Versöhnung al-Ḥudaybiyahs], Jiddah 1986, 61, 144.

1394Afghanistan Forum Newsletter 15/ 3, 1987, 28 (auch auf: <http://afghandata.org:8080/xmlui/handle/azu/6453>): Pakistan Army (Hg.), Pakistan Army Journal 28, 1987, 29. Die Steigerung des aggressiven Tons gegenüber der Sowjetunion Anfang 1987 ist auch in ‘Azzāms Magazin zu beobachten. Auf dem Cover ist die rituelle Verbrennung einer sowjetischen Flagge zu sehen. Im Heft wird Einheit demonstriert. Alle zentralen Führer (auch und besonders Sayyāf) reden unablässig vom Ġihād: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Januar 1987.

1395Der Bericht von Abū Ḥaḥṣ al-Filasṭīnī zur Ġāġġī-Schlacht in: AL-JIHAD, vom Juli 1987.

1396Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 97; Muḥammad, Bāsil 1991, 98f.

1397Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 250f.

1398Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 248f.

1399Usāma bin Lādin, in: ‘Azzām, ‘Abdallāh 2003, 118.

1400Das „historische Treffen“: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 255f.

anderen Worten: Abū Ḥaḥṣ hatte nichts mehr zu sagen, sondern sich den Befehlen Sayyāfs und der Afghanen vor Ort unterzuordnen. Was Sayyāf zu dieser Provokation gegenüber dem Held der Ġāġġī-Schlacht bewog, teilte Ḥāmid mit: „Abū Ḥaḥṣ wurde nach den großen Erfolgen schnell eine harte Nummer, die schwer zu überwinden war“¹⁴⁰¹. Selbst ‘Azzām kam um diese „harte Nummer“ nicht mehr herum. In der Juli-Ausgabe des Ġihād-Magazins erschien nicht nur ein großer Bericht zu Abū Ḥaḥṣ sowie dessen Erinnerungen an die Schlacht, sondern der Held von Ġāġġī schmückte sogar in einer großen Porträtaufnahme das Cover des Magazins¹⁴⁰². Kurz gesagt, Sayyāf hatte Angst seine Macht und natürlich seine finanziellen Zuwendungen aus Saudi-Arabien im Angesicht des militärischen Erfolgs von Abū Ḥaḥṣ zu verlieren. Es gingen sogar Gerüchte über einen Ermordungsversuch gegen Abū Ḥaḥṣ von Sayyāf um¹⁴⁰³. Immerhin waren Abū ‘Ubaida und Abū Ḥaḥṣ nicht gut auf Sayyāf zu sprechen, der die vereinbarte Hilfe während der Schlacht einfach verweigert hatte. Aus der Sicht Ḥāmid hatte Sayyāf vorgehabt, den sowjetischen Angriff auf Ġāġġī auszunutzen, um die lästigen Araber los zu werden. Die unschöne Arbeit nahmen ihm glücklicherweise die Sowjets ab. Diese Hoffnung bildete den Hintergrund für Sayyāf, im Dezember nicht mehr auf die Verteilung der Araber aus dem Sada-Lager auf die afghanischen Fronten zu bestehen. Konzentriert auf die vorderste Front in der Löwenhöhle war es sehr wahrscheinlich, dass er die Araber über den bevorstehenden sowjetischen Angriff auf einen Schlag los bekam. Als sich jedoch ein Erfolg der Araber bereits andeutete, bestand er auf den Rückzug aus der Löwenhöhle, um den Sieg der Araber zu sabotieren. Nachdem sich die Hoffnungen Sayyāfs auf eine Niederlage der Araber jedoch nicht erfüllt hatten, bestand er wieder auf die Aufteilung der Araber auf die afghanischen Fronten unter afghanischem Kommando.

Abū Ḥaḥṣ fürchtete durch eine solche Auflösung und Kontrolle Sayyāfs das zu zerstören, was sich nach der Ġāġġī-Schlacht andeutete, nämlich eine effektive Front unter arabischem Kommando. Er antwortete deshalb kurz: „Ich kann nicht mit den Afghanen zusammenarbeiten“¹⁴⁰⁴. Usāma bin Lādin rettete die angespannte Atmosphäre mit einem Kompromiss. Der populäre Abū Ḥaḥṣ sollte ein eigenes Kommando über einige wenige Araber erhalten. Vorerst war die Situation gerettet, doch weiterer Streit war vorprogrammiert. Die Wut der beiden Ḥāmid-Männer richtete sich nicht nur gegen Sayyāf, sondern auch gegen ‘Azzām, der sich während der Schlacht im Lager Sayyāfs aufhielt und die Rückzugsbefehle unterstützt hatte. Nach der Schlacht wollte er natürlich seine Männer wieder zurück nach Sada holen, damit sie nun an der Seite der Afghanen kämpften. Diese Unterstützungsleistung der Araber für die Afghanen nicht unabhängig von diesen, sondern an deren Seite stellte er im Ġihād-Magazin als die Lehre aus der Schlacht dar: „In diesem Kampf schälte sich deutlich die Rolle der Araber [im afghanischen Ġihād] heraus“, nämlich eine unterstützende, theoretische Funktion als „Erzieher“ der Afghanen. In der Praxis, sprich im Kampf kam es dagegen auf eine „Vereinigung“ mit den Afghanen an¹⁴⁰⁵. Für dieses Erziehungsziel machte ‘Azzām nun gegen die Löwenhöhle mobil. Ende 1987 traf er sich auf der „International Conference on Afghan Education“ mit Politikern und Intellektuellen aus der islamischen Welt und hielt auch eine Rede. Zudem gründete er in Konkurrenz zum militärischen Verständnis der arabischen „Unterstützter“ (arab. „anṣār“) in der Löwenhöhle eine Schule („مدرسة أنصار العرب“, oder: Al-Arabia-Public-School“) und eine Universität („المدرسة الأنصا العلمي“, oder „Ansar-High-Institute“), um den Charakter der arabischen „Unterstützung“ für die Afghanen mit einem

1401Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 254.

1402Das Coverbild (daneben ist im Magazin noch ein weiteres Bild von Abū Ḥaḥṣ zu sehen) von der Juli-Ausgabe des al-Ġihād-Magazins (in der Bildergalerie im Anhang) ist bisher von der Forschung nicht zur Kenntnis genommen worden. Die bisher einzigen veröffentlichten und seltenen Bilder der späteren Nr. 2 von al-Qā‘ida stammten vom Ende der 90er Jahre. Zudem erfahren wir den „echten“ Namen von Abū Ḥaḥṣ: Ḥāšim Ḥānī Maṣṣūr): AL-JIHAD, vom Juli 1987.

1403Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 240, 256.

1404Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 255.

1405AL-JIHAD, vom Juni 1987.

Erziehungsimpetus neu zu definieren. Die Dezember-Ausgabe des Ġihād-Magazins wartete natürlich auch prominent mit diesem Erziehungsthema auf. Beinahe alle Artikel drehten sich um die Erziehung¹⁴⁰⁶.

Doch die meisten arabischen Jugendlichen waren erpicht darauf, beim populären Feldherrn Abū Ḥaḥṣ zu bleiben. Dieser Popularität musste auch bin Lādin seinen Tribut zollen. Für die beiden Ägypter hatte gerade die Ġāġġī-Schlacht gezeigt, wie wichtig eine intensive, militärische Ausbildung war. Das konnte nicht jeder. Während ‘Abdallāh ‘Azzām in seinem Sada-Lager jeden aufnahm, ob er nun körperlich diszipliniert war oder nicht, um eine breite „solide Basis“ unter den arabischen Jugendlichen zusammen mit den Afghanen zu schaffen, waren die beiden Ägypter darauf aus, eine kleine, rein arabische Auswahl, eine „Vorhut“ auszubilden. Körperliche Fitness und militärische Disziplin waren für ‘Azzām nicht die zentralen Kriterien, sondern vielmehr die mentale Bereitschaft, sich für die „da‘wa“ zu öffnen sowie sich dem Kommando der Afghanen (besonders Sayyāfs) zu unterstellen. In einem Bericht vom September 1987 skizzierte Abū ‘Ubaida für bin Lādin die Zukunft einer „tanẓīm“, die eben nicht jeden aufnahm, um eine breite „solide Basis“ zu bilden, sondern in einer primär „militärischen Basis“ einen kleinen Kreis an disziplinierten Kämpfern ausbildete¹⁴⁰⁷. Bereits Anfang 1987 schlug Abū ‘Ubaida in Anlehnung an einen berühmten Begriff aus arabischen Übersetzungen von „Ches“ Guerilla-Lehren bin Lādin eine solche „militärische Basis“ (arab. „القاعدة العسكرية“, DMG „al-qā‘ida al-‘askarīya“) vor, doch erst mit der Reputation der beiden Ägypter nach der Schlacht von Ġāġġī wurden die Vorschläge ernsthaft diskutiert. Die Löwenhöhle diente demgemäß in Zukunft nicht mehr als Frontlager für die Sada-Azubis unter der Kontrolle von ‘Azzām und Sayyāf, sondern wurde zu einem Frühwarn- und Überwachungssystem umfunktioniert. Im Gebiet hinter der Löwenhöhle sollte dagegen eine „militärische Basis“ entstehen, die das Areal der Löwenhöhle für einen Guerilla-Krieg nutzte. Als Gerüchte von der „geheimen“ Militärorganisation „al-Qā‘ida al-‘Askarīya“ unter bin Lādin an das Ohr ‘Abdallāh ‘Azzāms drangen, verband er im Laufe der Debatte in Peschawar Ende 1987 bzw. Anfang 1988 seine Konzeption, die eben nicht nur den militärischen, sondern auch den theologisch-staatlichen Aspekt im Auge hatte, mit der Begrifflichkeit der „soliden Basis“. Sowohl militärisch als auch politisch sollten die Araber lediglich unterstützend für die Afghanen wirken. Die „militärische Basis“ konnte daher nicht allein von Arabern besetzt sein, sondern diese befand sich (der Begriff tauchte wohl nicht zufällig in ‘Azzāms Magazin Ende 1987 auf) nach einem Bündnis Sayyāfs mit dem Feldkommandeur im Norden bei Aḥmad Šāh Mas‘ūd¹⁴⁰⁸.

1406AL-JIHAD, vom Dezember 1987. Hier auch Artikel und Bilder zur „Schule der arabischen Helfer“ sowie zur „International Conference on Afghan Education“. Die Universität der „Helfer“ erst in der nächsten Ausgabe des Magazins: AL-JIHAD, vom Januar 1988. Gegen eine solche Unterordnung der Araber unter ein afghanisches Kommando wehrten sich auf einer intellektuellen Ebene (gegen unsere Begrifflichkeit) einige saudische Šaiḥs: Hegghammer, T., The Rise of Muslim Foreign Fighters. Islam and the Globalization of Jihad, International Security 35/ 3, 2010/ 11, 53-94, hier. 74ff.

1407Der Bericht Abū ‘Ubaidas, in: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 259. Die Idee, eine „tanẓīm“ zu bilden, hing sicherlich auch mit der Ankunft der „Tanẓīm al-Ġihād“ in Peschawar zusammen. Zawāhirī war dazu in der Lage, Abū Ḥaḥṣ zumindest kurzfristig für seine Organisation zu rekrutierten. Abū ‘Ubaida war dagegen schon bei seiner Ankunft Mitglied von Zawāhirīs Organisation: Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 105, 111, 119ff. Die Rolle der Ägypter in den „Peschawar Gesprächen“: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 343. Die unklare Lage der Peschawar-Gespräche im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Organisation al-Qā‘ida führte Abū Ḥaḥṣ dazu, mehrmals in die Organisation al-Qā‘ida ein- und aus ihr auszutreten. Der Ein- und Austritt in bzw. aus al-Qā‘ida ging mit seinem Ein- und Austritt in bzw. aus der „Tanẓīm al-Ġihād“ einher: Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 117.

1408‘Abd Rabbih, Nabīḥ, قائد الجهاد الأفغاني : عبد رب الرسول سياف [‘Abd al-Rasūl Sayyāf. Führer des afghanischen Ġihād], Amman 1987, 20ff.; AL BUNIAN AL MARSUS, vom November/ Dezember 1987. Kaplan, Robert D., Soldiers of God. With Islamic Warriors in Afghanistan and Pakistan, NY 2001, 167f. Der amerikanische Journalist Robert D. Kaplan tourte in den 80er Jahren durch Afghanistan und Pakistan, besaß relativ gute Kontakte zu den Peschawar-Führern und hatte demnach einen tiefen Einblick in die Situation. Deshalb behandeln wir ihn als Quelle. Ähnlich: National Commission on Terrorist Attacks 2004, 205.

Halten wir fest: Nicht der Erfolg der Schlacht von Ġāġġī, sondern die knappe Niederlage, die über den Widerstand Abū ‘Ubaidas und Abū Ḥafṣ gegen die Befehle der eigenen Kommandeure noch einmal umgewendet worden war, ermöglichte es den beiden Ḥāmid-Männern, ihre taktischen und strategischen Vorstellungen von einer flexiblen, arabischen Militär-Basis im Sinne einer „Organisation“ für den Ġihād nach der Schlacht gegen die Konzeption ‘Azzāms hinter dem Begriff der „soliden Basis“ durchzusetzen. Die Ḥāmid-Fraktion triumphierte folglich über die ‘Azzām-Fraktion, die sich beide in der Löwenhöhle unter der Führung bin Lādins versammelt hatten. Taktisch hieß das, den Fokus von einer konventionellen Kriegsführung, die auch bin Lādin als passionierter Tunnelgräber eigentlich befürwortete, auf eine Guerilla-Taktik umzustellen. Strategisch bedeutete der Sieg der Ḥāmid-Gruppe, sich auf die Vorbereitung für den Ġihād mit Hilfe eines militärischen und weniger religiös-politischen Trainings zu konzentrieren. Zur Absicherung dieser beiden Schwerpunkte wurde im Rahmen der „Peschawar-Gespräche“ nach dem Vorbild der ägyptischen „Tanẓīm al-Ġihād“ spätestens im Herbst 1987 die „Organisation al-Qā‘ida“ geschaffen, die in ihrem Namen nicht mehr das Adjektiv arab. „ṣulba“ als Ausdruck für die Kombination aus konventioneller Kriegsführung und spiritueller-religiöser Ausbildung für „jeden“ als Grundlage einer breiten Staatsbildung in Afghanistan enthielt. Es ging folglich nicht um das Ziel, eine breite Bevölkerung im „Glauben“ an den islamischen Staat über die „da‘wa“ zu überzeugen und zu erziehen, sondern eine kleine, nicht mit den Afghanen „vermischte“, sondern rein arabische „Vorhut“ für die militärische Eroberung auszubilden. Der Fokus auf die militärische (und weniger religiöse) Ausbildung kam eben mit diesem Adjektiv (arab. „al-‘askarīya“, dt. „Militär“) zum Ausdruck. Die Organisation al-Qā‘ida entstand folglich 1987 als Abgrenzung und nicht, wie in der Forschungsliteratur behauptet, als Umsetzung dieses von ‘Azzām und der Bruderschaft befürwortete Konzept der „soliden Basis“¹⁴⁰⁹. Doch das gewichtige Erbe der „soliden Basis“ lastete von Anfang bis zum Ende auf der Organisation al-Qā‘ida.

11) „Verrat auf dem Weg“: 1988 als „Jahr der großen Katastrophen“?

Das Jahr 1988 gilt bis heute in der Forschung als das Gründungsjahr al-Qā‘idas. Bei unserem Blick in die Quellen haben wir bereits bemerkt, dass diese Organisation jedoch in den Jahren 1986-1987 entstanden ist. Dennoch ist das Jahr 1988 für uns aus zwei Gründen von besonderem Interesse. Erstens, ‘Azzām verfasste seinen berühmt gewordenen Artikel zur „soliden Basis“. Auch wenn der Artikel, wie wir bereits gesehen haben, nicht die „Blaupause“ für die Organisation al-Qā‘ida gewesen sein konnte, war der Artikel doch sicherlich vor dem Hintergrund der Zusammenarbeit zwischen ‘Azzāms Sada-Lager und Abū ‘Ubaidas Organisation der „militärischen Basis“ in der „Löwenhöhle“ im Jahr 1987 auf diese Organisation bezogen. Zweitens, eine unserer wichtigsten Quellen, Muṣṭafā Ḥāmid, bezeichnete das Jahr 1988 als „das Jahr der großen Katastrophen“ für die „afghanischen Araber“. Bei dieser Bewertung des Jahres spielte die 1987 bei allen an Afghanistan interessierten Arabern zur Berühmtheit gekommene Organisation Abū ‘Ubaidas eine zentrale Rolle. Wie hängen nun diese „Katastrophen“, der Artikel ‘Azzāms zur „soliden Basis“ und die Entwicklung der Organisation al-Qā‘ida im Jahr 1988 miteinander zusammen?

Am 27. Dezember 1987 traf sich Muṣṭafā Ḥāmid zum ersten Mal mit Usāma bin Lādin¹⁴¹⁰. Obwohl Ḥāmid allen Grund hatte, über den reichen Saudi verärgert zu sein, schließlich hatte

1409Einen ähnlichen Erklärungsansatz vertrat auch der spätere Präsident Pakistans, der Ende der 90er Jahre gute Kontakte zu den Taliban unterhielt: Musharraf, Pervez, In the Line of Fire. A Memoir, NY 2006, 219f. Die intellektuelle und finanzielle Unterstützung für ‘Azzāms „solide Basis“ durch die Internationale Bruderschaft, vor allem durch die Syrien-Clique in Saudi-Arabien, wurde nicht nur durch Muḥammad Quṭb deutlich: ‘Al-wān, ‘Abd Allāh Nāṣih, الشباب المسلم في مواجهة التحديات [Die muslimische Jugend angesichts der Herausforderungen], Damaskus 1988, 85f., 104, 284, 290, 338. Siehe: Anmerkung 2084.

1410Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 342, 346ff.

dieser im Herbst 1987 endgültig Ḥāmid's ganzes Büropersonal für seine neue „Geheimorganisation“ abgeworben, lud er ihn zu sich nach Hause ein. Ḥāmid sah über die Differenzen hinweg, denn er brauchte dringend Geld, um die Front seines Gastgebers und engen Verbündeten in Khost, Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, zu stützen. Über Abū 'Ubaida und Abū Ḥafṣ, zu denen Ḥāmid weiterhin einen engen Kontakt pflegte, erreichte er, dass der reiche Saudi im Anschluss an die große Araberversammlung in Mīranšāh einige Zeit für Ḥāmid's Präsentation aufbrachte. Leider folgte bin Lādīn's Kontrolleur, der Peschawar-Führer Sayyāf, ihm auf dem Fuße. Der afghanische Warlord, der immer noch eifersüchtig auf seinen „Geldesel“ aufpasste, und nicht bereit war, einem gefährlichen Konkurrenten wie Ḥaqqānī Gelder zu überlassen, sabotierte die Sitzung mit „oberflächlichen, manchmal gefährlichen Zweifeln und Bedenken“¹⁴¹¹. Kurz zuvor hatte er vor al-'Adnānī, 'Azzām (und wahrscheinlich auch vor bin Lādīn) Stärke demonstriert. Auf einer Militärparade bewies er deutlich, dass es sich lohnte, in ihn und sein militärisches Personal zu investieren¹⁴¹². Das Ergebnis der Sitzung war deshalb nicht überraschend: „Abū 'Abdullāh [Usāma bin Lādīn] war sehr verwirrt“. Doch Ḥāmid schaffte es, am nächsten Tag nochmals bin Lādīn's Zeit in Anspruch zu nehmen. Er stellte ihm die strategische Bedeutung Khost's dar und erklärte die entscheidende Rolle des Flughafens als zentrale Versorgungsbasis für die afghanisch-sowjetische Garnison. Auch wenn am 29.12.1987 die Kommandozentrale Ḥaqqānī's in Khost beinahe in die Hände der sowjetisch-afghanischen Armee fiel, schien bin Lādīn zunächst mit anderen Dingen beschäftigt. Er reiste aus Mīranšāh zu Gesprächen mit dem afghanischen Partei-Führer Ġilānī sowie mit Nūr al-Dīn von der jordanischen Bruderschaft ab¹⁴¹³.

Einige Tage später erhielt Ḥāmid eine überraschende Antwort in Bezug auf eine mögliche Unterstützung der Khost-Front von bin Lādīn über Abū Ḥafṣ. Nicht nur seine Front sollte von bin Lādīn nicht unterstützt werden, sondern alle afghanischen Fronten erhielten in Zukunft keine Zuwendungen mehr von Seiten des Sa'ūdīs. Den Grund für diese plötzliche Abwendung verriet Abū Ḥafṣ: „Im Land der Perser [Afghanistan]“ fand überhaupt kein richtiger Ġihād statt, denn die Afghanen verstanden nichts vom Islam. Der wahre Ġihād fand an anderen Fronten wie in Ägypten statt. Allerdings war Afghanistan als „Basis“ für die Ausbildung von Kämpfern für den Ġihād der „Vorhut“ an anderen Fronten vorgesehen¹⁴¹⁴. Was diese plötzliche Wendung in der Haltung bin Lādīn's gegenüber Afghanistan bewirkt hatte, erfuhr Ḥāmid erst einige Zeit später. Es hing mit der Schlacht von Ġāġġī, aber noch vielmehr mit den Gesprächen in Mīranšāh Ende Dezember zusammen. Nach der Schlacht von Ġāġġī wuchsen die Vorbehalte von Seiten der „Jugend“ sowie von Seiten Abū 'Ubaidas und Abū Ḥafṣ' gegenüber Sayyāf, der Bruderschaft und 'Abdallāh 'Azzām aufgrund von deren mangelhafter (oder sogar verweigerten) Unterstützung für die Löwenhöhle. Die beiden Ägypter versuchten bin Lādīn von ihrer Position zu überzeugen, doch auch 'Azzām und Sayyāf taten einiges, um ihren Einfluss auf den Saudi zu sichern. Die Versammlung der Araber Ende Dezember in Mīranšāh bildete ein Höhepunkt während einer ganzen Reihe von Gesprächen, den sogenannten „Peschawar-Gesprächen“, aus denen ein merkwürdiges Organisationsgebilde der Araber in Afghanistan und Pakistan erwuchs¹⁴¹⁵. Das sogenannte „Peschawar Beratungskonzil“ vereinte in seiner Führung alle zentralen arabischen Institutionen: 'Abdallāh 'Azzām als Vertreter der

1411 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 348.

1412 AL BUNIAN AL MARSUS, vom November/ Dezember 1987.

1413 Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, 351; Rahmany, Dr. Khalil R., Where the Bear Met the Lion. Afghanistan 1978-92, Bloomington 2014, 77; The New York Times, vom 10.12.1989. In Telegrammen an Khālīs berichtete Ḥaqqānī im Dezember 1989 vor allem von Luftangriffen: AFGP-2002-008582.

1414 Abū Ḥafṣ am 05.01.1989 an Muṣṭafā Ḥāmid: Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 13; Muḥammad, Bāsil 1991, 84f.

1415 Die US-Armee fand in Afghanistan ein Notizbuch mit interessanten Eintragungen (Dokument: AFGP-2002-600086). Bisher hat das „Combating Terrorism Center“ die Notizen weder datieren noch eine Erklärung für deren Entstehungshintergrund anbieten können (AFGP-2002-600086-Summary). Der Inhalt der Notizen, die erwähnten Personen und vor allem das Argument, die Araber müssten aus Afghanistan ausreisen, da hier kein Ġihād mehr ausgefochten wurde, lässt den Schluss zu, es handelte sich hier um Notizen aus dem „Peschawar-Beratungskonzil“ oder aus den „Peschawar-Gesprächen“.

Bruderschaft erhielt den Titel „Emir von Sada“, Wā'il Ğulaydān als Vertreter Saudi-Arabiens war der „Emir von Peschawar“, Abū 'Ubaida als Vertreter der Ägypter („Tanẓīm al-Ĝihād“ und Hāmids Büro) war der „Emir der Militärkommission“¹⁴¹⁶. Das Konzil stellte ein ausgewogenes, aber auch komplexes und widersprüchliches Gebilde dar, das den Einfluss auf Usāma bin Lādin, dem „Emir der Araber“, koordinierte¹⁴¹⁷.

Der Streit unter den „Emiren“ um die Gunst und die Zuwendung bin Lādins ging jedoch trotz dieser Konstruktion weiter, denn schließlich verfolgten sie alle jeweils andere Ziele. Zwischen Wā'il Ğulaydān und Abū 'Ubaida entwickelte sich Ende 1987 ein kurzfristiger Schnittpunkt in ihrer Gegnerschaft zu 'Abdallāh 'Azzām. Der Grund für Wā'il Ğulaydāns Vorbehalte gegenüber 'Azzām hatte indirekt mit dessen Palästina-Engagement zu tun. Es gingen Gerüchte um, wonach in 'Azzāms „Sada“-Lager mit Sprengstoffen experimentiert wurde. Eine solche Ausbildung bedrohte die staatlichen Interessen Saudi-Arabiens, immerhin konnten die Sprengstoffe von Oppositionellen gegen das Königreich auch in Saudi-Arabien zu Anschlügen verwendet werden. Als der israelische Geheimdienst nach einem Anschlag von Palästinensern in Israel von deren Ausbildung in „Sada“ erfuhr, schickten sie eine Drohung nach Saudi-Arabien¹⁴¹⁸. Ein willkommener Anlass um gegen das Lager und gegen 'Azzām vorzugehen. Die pakistanische Polizei schloss „Sada“ zunächst¹⁴¹⁹. Wā'il Ğulaydān wurde daraufhin zum stellvertretenden „Emir von Sada“ ernannt, um zukünftig das Ausbildungsprogramm dort besser überwachen zu können¹⁴²⁰. Daneben erreichten die Ägypter im „Konzil“ am 07.01.1988 die Eröffnung eines weiteren Ausbildungslagers in Warsak (nahe Peschawars), wofür sie den berühmten Abū Usāma gewinnen konnten¹⁴²¹. Hier hatte 'Azzāms nichts zu sagen.

Mit der Dominanz von Wā'il Ğulaydān und Abū 'Ubaida innerhalb des „Konzils“ Anfang 1988 setzten diese auch ihre Ziele durch. Diese unterschieden sich fundamental von den Zielen 'Azzāms, der über die doch relativ merkwürdige Konstruktion der Errichtung eines islamischen Staates in Afghanistan eine „solide Basis“ für den Kampf im fernen Palästina erreichen wollte. Hinter diesem theoretischen Konstrukt verbarg sich das politische Interesse 'Azzāms, für seine Unterstützung Sayyāfs von diesem etwas im Gegenzug zu erhalten¹⁴²². Gegen das Projekt der „offenen Fronten“ (die sich nicht auf Palästina bezog) machte 'Azzām deshalb mit der Organisation gelehriger Konferenzen mit vielen Anführern und Intellektuellen aus der islamischen Welt praktisch und mit Artikeln theoretisch mobil. Im Fokus sollte weiterhin zunächst Afghanistan bleiben, denn nach dem Ĝihād erfolgte erst die eigentliche Arbeit,

1416Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 122f.; Barnett R. Rubin behauptete, 'Azzām leitete das Beratungskonzil, ohne jedoch einen Beleg für seine Aussage anzuführen: Rubin, B.R., Afghanistan from the Cold War Through the War on Terror, Oxford/ NY 2013, 81.

1417Auch die afghanischen Peschawar-Führer waren möglicherweise am „Beratungskonzil“ beteiligt, das legten zumindest ein Bericht über die Beratungen im Magazin 'Azzāms nahe. Hier sind zudem auf einem Foto die Peschawar-Führer zu sehen: AL-JIHAD, vom Mai 1988.

1418Diese Sicht bestätigte ein ehemaliger israelischer Geheimdienstmitarbeiter: Shpiro, Shlomo, Israeli Intelligence and al-Qaeda, International Journal of Intelligence and CounterIntelligence 25/ 2, 2012, 240-259, hier: 241.

1419Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 72, 99; Hāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 141.

1420Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 89.

1421Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 16.

1422al-Waṭan al-'Arabī, vom Januar/ Februar 1988; Ein Journalist mit guten Kontakten ins saudische Königshaus und auch in die Familie bin Lādin über die Rolle Wā'il Ğulaydāns in Peschawar Ende der 80er Jahre gegen 'Azzām: Hāšūqğī, Ğamāl, أهداف ضخمة من دون برامج أو خلايا [Die Organisation al-Qā'ida. Große Ziele ohne Programme oder Zellen], in: al-Hayāt, vom 12.10.1998, auf: http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat_INT/1998/10/12/-تنظيم-القاعدة-أهداف-ضخمة-من-دون-برامج-أو-خلايا.html; Hāšūqğī, Ğamāl, ليس لنا علاقة بابن لادن ومصادر أموالنا معروفة [Wir haben keine Verbindung zu bin Lādin und die Quellen unseres Geldes sind uns bekannt], in: al-Aawsat, vom 16.10.2001, auf: <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=61849&issueno=8358>; Hāšūqğī, Ğamāl, لماذا جمع الأميركيون بين "سعد الفقيه" و"عادل بترجي"? [Warum verbinden die Amerikaner „Sa'd Faqīh“ und „'Ādil Batrağī“], in: al-Ittiḥād, vom 28.12.2004, auf: <http://www.alittihad.ae/mobile/wajhatdetails.php?id=8922>. Im Folgenden: Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 66; Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 34f.

nämlich die Staatsbildung. Nach dem Aufbau eines Staates in Afghanistan kam Palästina an die Reihe¹⁴²³. Der Vertreter Saudi-Arabiens, Wā'il Ğulaydān, besaß dagegen nach den deutlichen Signalen Gorbatschows an Washington im Oktober 1987 - auf die Bedingung einer „positiven Neutralität“ in Afghanistan für den Rückzug zu verzichten, so dass der Weg für das Genfer Abkommen im April 1988 und damit für den Abzug der sowjetischen Truppen schon bereit lag - keine großen Interessen mehr an Afghanistan¹⁴²⁴. Ein ambitioniertes Projekt wie die Errichtung eines islamischen Staates in Afghanistan war Ğulaydān wohl zu aufwendig. Der zukünftige Ğihād zeichnete sich dagegen im Süd-Jemen ab. In der unmittelbaren Nachbarschaft Saudi-Arabiens befand sich ein kommunistischer, von der Sowjetunion unterstützter Staat, von dem sich das Königshaus bedroht sah. Gemäß Brzezinski ein Teil der „arc of crisis“ der Sowjetunion¹⁴²⁵. Ende 1987 zogen hier dunkle Gewitterwolken auf, als im nicht klar festgelegten Grenzgebiet zwischen dem westlich orientierten Norden und dem sozialistischen Süden bei Shabwa und Marib sowjetische und westliche Öl-Firmen aneinandergerieten. Der Norden und der Süden ließen Truppen aufmarschieren¹⁴²⁶. Für Abū 'Ubaida und Abū Ḥafṣ stand dagegen Ägypten im Blickpunkt ihres Interesses. Demnach waren die Pläne bereits auf dem Tisch, einen Stützpunkt im Sudan zu errichten, um von hier Waffen über die Wüste nach Süd-Ägypten zum Bündnispartner der „Tanẓīm al-Ğihād“, der „Islamischen Gruppe“, zu schmuggeln. Zudem gab es im Süden des Landes eine Grenze zu einem sozialistischen Staat, Äthiopien, wo ebenso wie in Afghanistan die Sowjetunion bekämpft werden konnte. Zu diesem Zweck, den Ğihād gegen die Sowjetunion im Sudan fortzusetzen, warb Ḥasan al-Turabi unter den Arabern in Peschawar¹⁴²⁷. Für Afghanistan interessierten sich die Ägypter weniger, vor allem da sich eine solche attraktive Alternative anbot. Das Lager in Warsak war der Ausdruck für den zentralen Einfluss der „Ägypter“ unter Abū 'Ubaida und Abū Ḥafṣ auf Usāma bin Lādin. Seit April 1987 suchten diese beiden über „al-Qā'ida“ eine unabhängige Organisationsstruktur vom „Konzil“ zu schaffen, um damit den Einfluss 'Azzāms und auch Saudi-Arabiens auf bin Lādin zu umgehen. Abū 'Ubaida war „Emir“ der Militärkommission von „al-Qā'ida“, der „Tanẓīm al-Ğihād“ und des „Peschawar-Beratungskonzils“, zudem behielt er eine einflussreiche Position in Ḥāmids Büro bei¹⁴²⁸. Er stellte folglich die zentrale Figur dar, der die entscheidenden Posten aller wichtigen Araber-Institutionen in Peschawar in sich vereinigte.

Doch zunächst geriet auch das Lager in Warsak in das Kreuzfeuer der Kritik. Der Trainer Abū

1423Die Konferenz zur Frage nach einem „weltweiten Ğihād“ (arab. „الجهاد العالمية“): AL-JIHAD, vom Februar 1988. Eine weitere Konferenz zum „Emirat Afghanistan“ im Sinne eines „islamischen Staates“ (arab. „الدولة الإسلامية“): AL-JIHAD, vom August 1988; AL BUNYAN AL MARSUS, vom April/ Mai [Ramaḍān] 1988. Zudem die Artikel „Vom Ğihād zum Staat“ (arab. „من الجهاد إلى الدولة“) und „Von der da'wa zum Staat“ (arab. „من الدعوة إلى الدولة“) von 'Azzām: AL-JIHAD, vom Juli 1988; AL-JIHAD, vom Oktober 1988. Die Präferenz für Palästina wurde in den Magazinen AL-JIHAD in den Jahren 1987/ 88 generell durch die große Abbildung der al-Aqsa Moschee auf der dritten oder vierten Seite deutlich. Zudem ein Vergleich der Situation in Afghanistan und in Palästina: AL-JIHAD, vom Mai 1988.

1424Zartman, W./ Aurik, J., Power Strategies in De-Escalation, in: Kriesberg, L. (Hg.), Timing the De-Escalation of International Crisis, NY 1991, 174. Der Text des Genfer Abkommens in: Cordovez, Diego S./ Harrison, Selig S. Harrison 1995, 389-397.

1425Lenczowski, George 1979, 796-820, hier: 816f. Dagegen betonte das 'Azzām-Magazin AL BUNYAN AL MARSUS mit drastischem Kartenmaterial, dass die sowjetische Militärbedrohung für Saudi-Arabien nicht über den Jemen, sondern über Afghanistan und den Iran kam: AL BUNYAN AL MARSUS, vom März 1988 (siehe: Bildergalerie).

1426Saudi Gazette, vom 20.01.1986; Saudi Gazette, vom 08.08.1987; Toronto Star, vom 15.04.1987; The Wall Street Journal, vom 15.12.1987; Über die neue sowjetische Politik der Perestroika waren bereits interne Machtkämpfe in der Führungsriege des Südens ausgebrochen, was die Situation am Grenzgebiet zusätzlich verschärfte: Brehony, N., Yemen Divided. The Story of a Failing State in South Arabia, London/ NY 2011, 168-174.

1427AL-JIHAD, vom Dezember 1987. Ḥasan al-Turabi war bereits groß auf dem Cover der Ausgabe zu sehen.

1428Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 117, 123, 129.

Usāma hatte es gewagt, die afghanischen Führer zu kritisieren¹⁴²⁹. Die Nähe des Lagers zu Peschawar ermöglichte es Sayyāf, ein kontrollierendes Auge auf die dortigen Aktivitäten zu behalten. Informanten berichteten ihm von der Kritik Abū Usāmas. Abū ‘Ubaida lernte aus diesem Fehler. Im März kontaktierte er Muṣṭafā Hāmid, versprach ihm eine geringfügige finanzielle und personelle Unterstützung der Khost-Front von Seiten al-Qā‘idas, um dafür einen Stützpunkt im Einflussbereich Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānīs errichten zu dürfen¹⁴³⁰. Ziel Abū ‘Ubaidas war es, dem Auge und Ohr Sayyāfs zu entkommen. Auch einen hochwertigen und qualifizierten Ersatz beschaffte er für den Ausfall Abū Usāmas: ‘Alī Muḥammad alias „Hydra“. Ein aus Ägypten stammender, amerikanischer Offizier der elitären Spezial-Einheiten in Fort Bragg, der für die CIA bereits in Süd-Amerika (für die „Contras“) als Ausbilder gearbeitet hatte und nun wahrscheinlich wieder für die CIA die „Tanẓīm“ sowie „al-Qā‘ida“ für ihren zukünftigen Einsatz im Süd-Jemen und in Äthiopien (ausgehend von Basen in Eritrea und im Sudan) nicht nur in Guerilla-Taktiken unterrichtete, sondern auch den Umgang mit Sprengstoffen und die damit zusammenhängende Vorbereitung und Durchführung von (Sprengstoff-)Anschlägen weitergab. Die Ausbildung „Hydras“ stellte ein „Quantensprung in jeder Hinsicht“ dar¹⁴³¹. Ein Schüler ‘Alī Muḥammads war der zukünftige Kopf der Anschläge auf die US-Botschaften in Nairobi und Dar as-Salām von 1998, Fāḍil Hārūn, den wir später noch näher kennen lernen werden¹⁴³². Seit dem April 1988 errichtete al-Qā‘ida für den Unterricht ‘Alī Muḥammads im Einflussbereich Ḥaqqānīs und Ḥikmatyārs einige Lager wie „Ġihādwal“, „al-Fārūq“ und daneben weitere, kleinere Speziallager. Nun können wir auch den Artikel zur „soliden Basis“ von ‘Azzām in seinem al-Ġihād-Magazin, vom April 1988 besser einordnen¹⁴³³. Als er sich im Wettbewerb um den Einfluss auf bin Lādin gegenüber seinem Konkurrenten, Abū ‘Ubaida und dessen Organisation, zurückgeworfen sah, machte er über den Begriff der „soliden Basis“, die er ja schließlich in seinem „Sada“-Lager im Gegensatz zu den rein militärischen Lagern Abū ‘Ubaidas aufbaute, ideologisch mobil. Er ließ unsere Begrifflichkeit wohl im Rahmen einer Konferenz mit den Peschawar-Führern fallen, die in Islamabad und Peschawar den Angriff auf Kabul planten und sich über die Rolle der Araber bei dieser Offensive Gedanken machten¹⁴³⁴. Die Spitze gegen Amerika („Nun, da Amerika versucht, die Früchte des Ġihād zu veruntreuen“¹⁴³⁵) richtete sich in diesem Zusammenhang höchstwahrscheinlich gegen den vermeintlichen CIA-Mann (und angeblichen Triple-Agenten: CIA, Ägypten und al-Qā‘ida) ‘Alī Muḥammad, dessen

1429Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 67.

1430Hāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 64.

1431Hāmid, Muṣṭafā 2002, Bd. 6, 25; Hārūn, Fāḍil 2009, Bd. 1, 120f, 162; Henze, Paul B., Is there Hope for the Horn of Africa? Reflections on the Political and Economic Impasses, Santa Monica 1988, 15ff.; Henze-Archiv: Box/Folder 172: 7-8 („Yemen, 1989“).

1432Die beiden dicken Bände von Fāḍil Hārūn hat die Forschung (im CTC) bisher nur ansatzweise gesichtet: Lahoud, N., Beware of Imitators. al-Qa‘ida through the lens of its Confidential Secretary, West Point 2012.

1433‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 70-72.

1434AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990. Auch ‘Azzām wandte sich Anfang 1988 wie Abū ‘Ubaida in Richtung Ḥaqqānī, möglicherweise um ebenso dem Einfluss Sayyāfs zu entkommen oder um die Khost-Front in die Kabul-Offensive im Sinne einer breiten „soliden Basis“ einzubeziehen. Zumindest tauchten Anfang 1988 zum ersten Mal größere (und positiv gehaltene) Berichte über die Khost-Front in ‘Azzāms Magazinen auf, in denen auch zu Hāmid’s Flughafen-Projekt Stellung genommen wurde: AL BUNYAN AL MARSUS, vom März 1988; AL-JIHAD, vom Januar 1988.

1435‘Azzām, ‘Abdallāh 1989 [المعركة], S. 72. Das ganze Magazin ‘Azzāms vom Frühjahr 1988 machte textuell und visuell gegen die USA mobil. Schon auf dem Cover war das zu sehen. In einer Karikatur wird eine gemeinsame Verschwörung der USA, der Sowjetunion und Israel gegen Afghanistan drastische nahe gelegt: AL BUNYAN AL MARSUS, vom März 1988. Das propagandistische Instrument dieser Verschwörung, auch die Muġāhidīn in Afghanistan nach dem Willen der „Verschwörer“ zu manipulieren, war laut einer weiteren Karikatur in der besagten Ausgabe BBC. Auch im al-Ġihād-Magazin wurde diese „Verschwörung“ thematisiert. Auf dem Cover (und im Heft selbst ein Bericht) der März-Ausgabe waren Gorbatschow und Reagan in trauriger Einigkeit zu sehen: AL-JIHAD, vom März 1988.

Ausbildung von allen Arabern in Peschawar in den höchsten Tönen gelobt wurde¹⁴³⁶. Über ‘Azzāms Vorwürfe an den elitären und rein militärischen Charakter dieser Ausbildung, über die keine religiös (und auch politisch) verstandene „solide Basis“ unter der Jugend zu bilden möglich war, stellte eine Aufforderung an bin Lādin und Saudi-Arabien dar, sein Sada-Lager wieder zu eröffnen, um die breite Front der Peschawar-Führer in ihrer Kabul-Offensive zu unterstützen. Die Konsequenz einer weiteren Unterstützung Abū ‘Ubaidas bestand doch gerade darin, die arabischen „Eigenbrödler“ weiter zu fördern und damit die Kabul-Offensive zu hintertreiben. Auch gegen ‘Ubaidas Unterstützer, Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, schoss ‘Azzām in diesem Zusammenhang. Ḥaqqānī sei ein Kommunist, er selbst, ‘Azzām, habe Briefe des Kabuler Regimes bei Ḥaqqānī gesehen. Damit gefährde der Frontkommandeur die Offensive gegen Kabul, die er schließlich nicht wirklich wolle¹⁴³⁷.

Bereits Ende Juni hatte sich die Führung des Konzils mit den Peschawar-Führern in Islamabad zum Austausch in Sachen Genfer Abkommen getroffen¹⁴³⁸. Auch über den Fall ‘Azzām (und Sada) wurde gesprochen. Die ‘Ubaida-Fraktion beschwerte sich lauthals bei bin Lādin über den Querulanten und Querschläger ‘Azzām. Kurz darauf fiel die Entscheidung. Kopien der Sitzungsprotokolle des Konzils vom August 1988 zur Klärung der Zukunft von Sada wurden 2002 bei einer Razzia der Behörden in einer Organisation unter der Führung Wā’il Ğulaydāns in Sarajevo entdeckt und fälschlicherweise als Gründungsdokumente der Organisation al-Qā’ida interpretiert¹⁴³⁹. Trotz aller Beschwerden konnte man ‘Azzām und sein Lager nicht völlig ignorieren. Denn als im Sommer 1988 sich eine Masse an begeisterten Jugendlichen nach Peschawar ergoss, die von der propagandistischen Ausschachtung der Ğāğğī-Schlacht angezogen worden waren, stellte die Wiedereröffnung Sadas auch ohne ‘Azzāms Zutun eine Sache der Notwendigkeit dar¹⁴⁴⁰. Das Sada-Lager genauso wie die Löwenhöhle sollten in Zukunft Test-Lager werden, aus dem die Elite für die Speziallager al-Qā’idas bei Ğawar rekrutiert wurde.

Das Jahr 1988 stellte aus der Sicht Abū ‘Ubaidas kein „Jahr der großen Katastrophen“ dar, in dem sich die große „Verschwörung“ der beiden Supermächte des Jahres 1989 ankündigte, sondern die Organisation al-Qā’ida konnte ihren Einfluss auf bin Lādin ausbauen und sich von ‘Azzāms Einfluss und Konzept der Errichtung einer breiten, „soliden Basis“ (zusammen mit den Afghanen) weitgehend lösen¹⁴⁴¹. Auch ‘Abdallāh ‘Azzām hatte letztlich seinen Willen erreicht. Das Sada-Lager öffnete wieder seine Pforten. Hier war es ihm möglich, neben der militärischen Ausrichtung der Azubis eine fundierte religiöse Ausbildung anzubieten, um eine „solide Basis“ zu errichten. Auch der Warlord Sayyāf konnte recht zufrieden mit dem Erreichten sein. Seinen Anspruch auf Mitbestimmung in den Araberlagern hatte er zwar nicht vollständig durchgesetzt, die Elitelager al-Qā’idas entglitten seiner Kontrolle, doch auf die „Test-Lager“ und vor allem auf den Mythos, die „Löwenhöhle“ (und damit zumindest auf einen Teil der „soliden Basis“), setzte er seinen Zugriff durch¹⁴⁴². Aber an welcher Stelle der

1436Siehe: Anmerkung 1958.

1437Saudi Gazette, vom 07.05.1988; al-Majallah, vom Mai/ Juni 1988.

1438Afghan Jihad, vom April/ Juni 1988, 271.

1439Die Hilfsorganisation „Benevolence International Foundation“ wurde speziell zur Unterstützung der arabischen Kämpfer im Bosnien-Konflikt gegründet, war jedoch kein Teil von „al-Qā’ida“, wie in der Forschung behauptet: Kohlmann 2004, 10. Al-Qā’ida beteiligte sich nicht am bosnischen Ğihād, was Anschuldigungen aus der saudischen Bruderschaft gegenüber bin Lādin, der seinem „Traum“ von einem islamischen Staat in der Wüste (Sudan) nachhing, statt in Bosnien zu kämpfen, bestätigten. Diese Aussage in einem Propagandavideo des „Dienstleistungsbüros“, siehe: Anmerkung 1749. Die angeblichen „Gründungsdokumente“ al-Qā’idas: „Tareekh Osama 122-123“, vom 11.08.1988, auf: <http://intelfiles.egoplex.com/1988-08-11-founding-of-a-qaeda.pdf>. Die weiteren Dokumente: Berger, J.M. (Hg.) 2012. Die falsche Einschätzung der Dokumente vor allem durch das Buch von Lawrence Wright: Wright 2007, 131ff. Dagegen: Ḥāmid, Muṣṭafā/ Farrall, Leah 2015, 108ff.

1440Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 116.

1441Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 3, 5: „1988: Das Jahr der großen Katastrophen“.

1442Uktūbir, vom Oktober 1988.

internen Entwicklungen der Arabergemeinde deutete sich nun die „große Katastrophe“ an, von der Hāmid sprach?

Seine Antwort: Alle diese Lager sowie das Beratungskonzil waren nicht darauf angelegt, den großen Strom der von Ğāğġī begeisterten Jugendlichen auf den Ğihād in Afghanistan vorzubereiten. Jeder kochte sein eigenes Machtsüppchen und verfolgte meist egoistische Ziele, die nichts mit der Errichtung eines islamischen Staates in Afghanistan zu tun hatten. Insofern waren die Jugendlichen nicht auf die große Schlacht im kommenden Jahr entsprechend vorbereitet worden. Man hatte sich auf eine militärische Ausbildung konzentriert, die sich nicht mit Guerilla-Taktiken, geschweige denn mit konventionellen Kriegsstrategien, sondern mit Sprengstoffen oder Religion beschäftigte oder bloß eine reine „Zirkus“-Veranstaltung darstellten, um an das Geld der Jugendlichen und ihrer Gönner zu kommen. Die jeweilige Ausbildung war auf das politische Programm der Veranstalter der Lager zugeschnitten. In den al-Qā'ida-Lagern ging es beispielsweise darum, die Jugendlichen dazu in die Lage zu versetzen, Anschläge in Ägypten zu fabrizieren. 'Azzām dagegen dachte mit seiner religiösen Komponente ganz im Sinne des trotzkistischen Marxismus daran, eine Bewusstseinsbildung unter den Jugendlichen herzustellen, damit diese eine Art „friedliche Revolution“ in Palästina in Gang brachten: Das Programm der „Intifada“. Als die „Hölle von Jalalabad“ begann, waren die jugendlichen Kämpfer laut Hāmid nicht vorbereitet.

Kommen wir nun auf Hāmids Intention hinter dieser Kritik zu sprechen. Natürlich entbehrte seine Analyse nicht einer gewissen Klarheit in der Einschätzung und einer profunden Kenntnis der politischen und militärischen Lage in Afghanistan. Doch seine Analyse war voreingenommen. Auch er kochte sein Machtsüppchen, genauso wie die anderen Araberfraktionen. Auch er verfolgte seine Ziele. All das, was er der Arabergemeinde vorwarf, traf auch auf ihn zu. Sein Ziel bestand darin, seinem Gönner in Ğawar, Ğalāl ud-Dīn Ḥaqqānī, die Gelder, Ressourcen und arabischen Kämpfer zuzuführen, um dessen Machtbasis in Paktia als „Basis“ eines zukünftigen islamischen Staates zu fördern. Die unterschwellige Behauptung Hāmids lautete, dass nur Ḥaqqānī dazu in der Lage war, den Strom der freiwilligen Jugendlichen entsprechend für die kommenden Aufgaben auszubilden, schließlich befürwortete der Feldkommandeur schon seit 1983 einen Taktikwechsel, nämlich eine Mischung aus einem konventionellen Krieg und einem Guerilla-Krieg. Das hatte Hāmid doch deutlich im ersten Band seiner Schriften für den Beginn der 80er Jahre herausgearbeitet. Die Botschaft an seine Leser lautete folglich, mit der Unterstützung von bin Lādin für Ḥaqqānī und nicht für 'Azzām, Sayyāf oder Abū 'Ubaida, die alle demgemäß im Gegensatz zum selbstlosen Ḥaqqānī egoistische Interessen verfolgten, hätte man die „Hölle von Jalalabad“ im Jahr 1989 vermeiden können.

VII. Fazit: Die solide Basis des islamischen Staates (1953-1988)

Unser Ausgangspunkt bildete eine vor allem nach 9/11 verbreitete Ansicht, nach der 'Abdallāh 'Azzām als der „geistige Vater“ hinter der Organisation al-Qā'ida galt. Zur Begründung dieser These berief man sich auf einen Artikel, den 'Azzām kurze Zeit vor der vermeintlichen Gründung der Organisation im Sommer 1988 geschrieben hatte. Er forderte in diesem Artikel eine „solide Basis“, die gemäß Thomas Hegghammer 'Azzāms ehemaliger Student, Usāma bin Lādin, mit seiner Organisation in die Tat umzusetzen gedachte. Diesen personalen, sozialen und ideologischen Zusammenhang haben wir in dieser Arbeit untersucht und ihn zum Teil bestätigt, jedoch auch zu einem nicht geringen Teil korrigiert.

Dazu haben wir zunächst mit dem Repertoire der Begriffs- und Ideengeschichte („conceptual history“, Kap. II) die arabische Komposition „al-qā'ida al-sulba“ untersucht, um zu sehen, ob tatsächlich 'Azzām der „Schöpfer“ dieser Idee bzw. Begrifflichkeit war. Das Ergebnis dieser Untersuchung überrascht. Die Idee hinter der Begrifflichkeit lässt sich makrohistorisch (bis in die Spätantike) in sehr problematische Gefilde zurückführen, die komplexe Zusammenhänge beispielsweise zwischen Leib und Seele thematisierten. Zur Veranschaulichung dieser Zusammenhänge bemühten wir die bekannte Rhizom-Metapher. Unserer Meinung nach das ein „natürliches“, anschauliches Gebilde, das Kontinuität und Diskontinuität zu kombinieren in der Lage ist. In einem Rhizom streuten die Ideen transkulturell („Graeco-Arabica“) und nicht kulturintern (im Sinne eines Kulturblocks), so dass der „natürlich“ wirkende Kulturbegriff und seine aktuelle Bedeutung im Sinne einer Grenze zwischen Morgenland und Abendland, Islam und Christentum, selbst „unnatürlich“ und „schwankend“ erschien. Beide Begriffsbestandteile („solide“ und „Basis“) wiesen dabei einen problematischen Ideengehalt auf, der sich der Aufgabe gestellt hat, einen zentralen (sicherlich anthropologisch fundierten) Widerspruch zu bearbeiten: Nämlich, die Verbindung zweier Entitäten bzw. zweier Systeme, die sich eigentlich konträr gegenüberstehen, als Voraussetzung für die Dauer von politisch-religiösen Gebilden. Für das „Zusammendenken“ von Widersprüchen war eine gewisse „Härte“ von Nöten, die die widersprüchliche Basis zusammenhielt. Die Frage stellte sich nur, wie stark die Kontrahenten in ihrer Zusammenarbeit als Einheit vorzustellen sind. Sollten sie ihre Identität („unvermischt“) im Sinne von Bündnispartnern beibehalten oder sollten sie ineinander aufgehen („vermischt“) und damit eine neue Identität („der neue Mensch“) bilden? Oder war beides nötig, Einheit und Differenz? Wenn ja, wo genau sollte man sich „vermischen“ und wo die eigene Identität wahren? Wie stark sollte die Identität im Sinne einer harten Differenz ausgebildet sein?

Die Begriffskomposition selbst, die diese beiden Seiten und damit auch das Problem pointiert „auf den Begriff“ brachte bzw. zusammenfasste, entstand mit (doch recht deutlicher) Anknüpfung an den erarbeiteten ideenhistorischen Hintergrund erst im Jahre 1953 im Kontext eines Machtkampfes innerhalb der Muslimbruderschaft (zumindest ist die Komposition mit aller Sicherheit erst in diesem Jahr nachzuweisen). Als „Erfinder“ der Komposition kann demnach Saiyid Quṭb gelten, der mit Hilfe unserer Begrifflichkeit eine Fraktion innerhalb der Bruderschaft ideologisch zu unterstützen trachtete. Abdallah 'Azzām hat sich somit nicht als „Urheber“ der Begrifflichkeit/ Idee erwiesen, sondern er bewegte sich selbst, wie es Abū Muṣ'ab al-Sūrī andeutete, im Rahmen einer der vier „Schulen des islamischen Erwachens“, als dessen zentrale Gallionsfigur neben Saiyid vor allem dessen Bruder Muḥammad Quṭb angesehen werden kann.

Allerdings tauchte die Begrifflichkeit deutlich erstmalig in den 80er Jahren in Muḥammads Schriften auf und quantitativ prominent erst in den 90er Jahren. Auffällig war dieses erstmalige, qualitativ bemerkenswerte Erscheinen, da es in einem starken Kontext mit dem Massaker in Hama 1982 in Verbindung stand. Im nächsten Schritt haben wir deshalb dieses Scheitern der Durchsetzung unserer Begrifflichkeit in die politische „Realität“ mit Hilfe der Systemtheorie und ihrer Präferenz für das „Innen“ (Autopoiesis) gegenüber dem „Außen“

(Umwelt des Systems) vor allem im Syrien der 70er/ 80er Jahre untersucht¹⁴⁴³. Entscheidend für diese Untersuchung war der poststrukturalistische Fokus auf das politische System und seinem Medium der Macht. Es erwies sich dabei, dass sich unsere Begriffskomposition in ihrer Semantik den politischen Machtkämpfen anpasste oder diesen zum Teil sogar (ganz im Sinne des Poststrukturalismus) vorausging, wobei der semantische Kern der Komposition, die Verbindung zweier sich widersprechender Entitäten, bestehen blieb¹⁴⁴⁴.

In internen Machtkämpfen rieb sich die Internationale Muslimbruderschaft in den 70er Jahren im Rahmen des Kalten Krieges erst an der Seite, dann gegen den sowjetischen „Block“ im Nahen Osten auf, wobei sich das Machtproblem ideologisch als Phasen- und Synthesenproblem zwischen Ğihād und „da‘wa“ bzw. zwischen „Vorhut“ und „solider Basis“ präsentierte. Die Bruderschaft befand sich dabei innerhalb des politischen Systems (im nationalen „Segment“ Syrien) an einer sensiblen Scharnierstelle zwischen dem politischen Zentrum (dem „Feind“), das als Projektionsfläche politischer Ängste und als Rechtfertigungsfigur für die Machtambitionen von einzelnen Fraktionen innerhalb der Bruderschaft fungierte, und der Peripherie, den (oft paramilitärischen) Splittergruppen, die die jeweiligen Machtfaktionen intern für sich beanspruchten oder gegenüber dem politischen Zentrum extern als Kontrastfolie für die Selbstdarstellung als moderierende Kraft nutzten. Vor diesem abstrakten und transnationalen Fokus (im Nahen Osten) ergab sich eine interessante Erkenntnis, die die Forschung mit ihrem Blick auf die einzelnen Nationalstaaten des Nahen Ostens bisher nicht gesehen hat: Der Zusammenhang zwischen dem Sadat-Mord, dem „Ğihād“ der Bruderschaft in Syrien und dem arabischen Kalten Krieg, der nach Hama 1982 von einem regionalen zu einem globalen und Niveau mit nun deutlich antisowjetischen Tönen (vor Hama enthielt unsere Begrifflichkeit seit 1953 die Option eines Bündnisses der Bruderschaft mit Kommunisten) fortschritt. Zentral für diesen Globalisierungsprozess war unsere Begrifflichkeit der „soliden Basis“, denn wollte man nun in Afghanistan das besser machen, was man in Syrien verpasst hatte: Die Bruderschaft zog die Lehre, dass vor einem „globalen Ğihād“ eine „solide Basis“ im Sinne einer breiten, religiös-politischen Erziehung („da‘wa“) zur Loyalität gegenüber der Bruderschaft gebildet werden sollte. Zugleich war diese „solide Basis“ auch militärisch auszubilden. Folglich ging es um eine Synthese zwischen der „soliden Basis“ und dem Ğihād. Dagegen war für die enttäuschten Jugendlichen aus den Lagern der Bruderschaft um Syrien meist klar, dass man sich zunächst auf eine militärische Ausbildung konzentrieren musste, die sich von der politischen Korruption der Bruderschaft frei zu machen hatte. Dazwischen „schwebten“ ideologisch, personal und sozial vielfältige Kombinationsvarianten dieser beiden extremen Pole. Beide Pole und ihre Mischformen begegneten sich in den 80er Jahren in Afghanistan wieder.

In unserem letzten Schritt untersuchten wir diese anti-sowjetische Globalisierung der „soliden Basis“ in Afghanistan, zugleich der nächste Versuch einer politischen „Realisierung“ dieser Konzeption nach zwei gescheiterten Versuchen (wobei dem zweiten Versuch in Hama schon ein gewisses Tragödienformat zukam). Methodisch fügten wir dem bisherigen Repertoire die Organisationstheorie hinzu, mit deren Hilfe wir die administrative Machtkämpfe aus Papieren und Gegenpapieren auf einem globalen Niveau betrachteten. Ergiebig erwies sich dabei die Einbeziehung der US-amerikanischen Perspektive bzw. Quellen neben den bisher weitgehend

1443Hegel, G.W.F., Hegel, G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1989, 274ff. [§140f.]; Luhmann, N., Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: Luhmann, N., Reden und Aufsätze, Stuttgart 2001, 137-158; Albrecht, A., Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800, Berlin/ NY 2005, 42; Lyotard, J.-F., Political Writings, London 2003, 107; Smith, J.H., Of Spirit(s) and Will(s), in: Barnett, S. (Hg.), Hegel after Derrida, London/ NY 1998, 64-90, hier: 89; Nassehi, A., Das Identische „ist“ das Nicht-Identische, Zeitschrift für Soziologie 22/ 6, 1993, 477-481.

1444Taylor, C., Foucault on Freedom and Truth, Political Theory 12/2, 1984, 152-183, hier: 168; Leezenberg, M., Power and Political Spirituality. Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran, in: Neubauer, J. (Hg.), Cultural History after Foucault, NY 1999, 63-80, hier: 76/ Anmerkung 16.

arabischen Quellen. Zwischen beiden Perspektiven bzw. Quellenkollektiven ergab sich eine rhizomatische Kreuzung und Streuung, was nicht nur das nunmehr globale Niveau der „soliden Basis“ zum Ausdruck brachte, sondern eben auch ihre aus heutiger Sicht (nach 9/11) ganz erstaunliche administrative Verbindung im Kontext des Kalten Krieges zwischen späteren (nach 9/11 und z.T. in den 90er Jahren) Feinden. Dieser Zusammenhang ging zwar gemäß den bisher zugänglichen Quellen nie so weit, dass sich ein „direkter Draht“ zwischen der US-Administration und den „afghanischen Arabern“ entwickelte, dennoch kamen sich die beiden Seiten über einige personale (z.B. Ḥaqqānī), organisationstechnische (z.B. ‘Azzāms Beteiligung am „soft underbelly“-Projekt der CIA) und militärische (feste Basislager in Paktia für schwere Waffen) Schnittpunkte erheblich nahe. Organisationstechnisch erschienen dabei neben den im vorigen Teil bereits herausgearbeiteten internen Machtkämpfen als zentralem Antrieb für die Evolution unsere Begrifflichkeit Ängste und Verschwörungstheorien.

Die Mühlen der Bürokratie mahlten demgemäß ihr Mehl durch Ängste: Die Angst vor dem „soliden Block“ des Kommunismus, die Angst vor dem „soliden Ğihād“ in Zentralasien, die Angst vor einer Instrumentalisierung der Araber als „Geldesel“, die Angst vor dem falschen Glauben der abergläubischen Afghanen oder umgekehrt der „Wahhabiten“, die Angst davor, die „goldene Gelegenheit“ in Afghanistan zu verpassen, oder die Kurve von Kabul nach Jerusalem (von der Peripherie ins Zentrum der muslimischen Welt) nicht zu bekommen, die Angst vor einer Verschwörung der Supermächte in Genf. Diese Ängste betrafen die Solidität des Feindes und konträr dazu die eigene Weichheit („soft underbelly“) bzw. Schwäche. Diese Ängste führten zu Gegenmaßnahmen: Die Bildung einer „soliden Basis“ mit dem Ziel, den Spieß herumzudrehen, d.h. die Weichheit des Feindes auszunutzen. Abstrakt formuliert: Unsicherheit führte zur Organisationsbildung; oder noch abstrakter: Reduktion von Komplexität. Die Frage war dann nur noch, wie sich die Angst in der Organisationsbildung manifestierte. Sowohl in der US-Administration als auch unter den Arabern in Peschawar gab es mehrere Fraktionen, die sich in ihrer organisationstechnischen Umsetzung (oder „Bekämpfung“) der Ängste ähnelten. Interessant für uns war die ‘Azzām-Fraktion, die nach einigem Hin und Her, spätestens jedoch nach der Schlacht von Ğāġġī 1987 weniger auf die militärische Komponente setzte, sondern sich nun erst recht auf die Bildung einer „soliden Basis“ im Glauben unter den Arabern (im Sinne einer religiösen und politischen Loyalität gegenüber der Bruderschaft) konzentrieren wollte (Synthese). Theologisch musste eine „unvermischter“) „solider Glaube“ (im Sinne der Muslimbruderschaft) unter den arabischen Freiwilligen gebildet werden, damit diese sich nicht wie in den Lagern der Palästinenser von alternativen Ideologien instrumentalisieren ließen; in militärischer Hinsicht konnten sich die Araber dem Kommando der Afghanen unterstellen und an deren Seite kämpfen.

Das Militärische wollte dagegen die ‘Ubaida-Fraktion nicht den Afghanen überlassen. Abū ‘Ubaida wollte keine „solide Basis“ im Glauben und erst recht keine Loyalität gegenüber der als korrupt angesehenen Muslimbruderschaft schaffen, sondern eine kampferprobte „rein“ arabische Elitetruppe bilden, um dadurch militärisch die eigene, arabische Identität zu erhalten. Das Kämpfen sollte nach Ğāġġī zudem für die Araber nicht vorbei sein und auch nicht nach Jerusalem oder nach Kabul gelenkt werden (wie bei ‘Azzām), was schließlich 1988 eine anti-israelische und anti-amerikanische Stoßrichtung bedeutet hätte. Unsere Begrifflichkeit und ihre Disseminationen entwickelten vor allem innerhalb der ‘Azzām-Fraktion, nach dem „Verrat“ der Amerikaner im Rahmen des „soft underbelly“-Projektes 1985/ 86, zwar anti-amerikanische Züge, doch bis 1989 dominierten deutlich die anti-sowjetischen Töne. Deshalb wollte sich Abū ‘Ubaidas „militärische Basis“ weiterhin auf den Kampf gegen die Sowjetunion konzentrieren, allerdings nicht mehr in Afghanistan, sondern weltweit (Das entsprach sicherlich einer konfrontationsorientierten Machtfraktion innerhalb der US-Administration). Schließlich konnte in Afghanistan, an der Peripherie der muslimischen Welt, keine wirkliche islamische Staatsbildung, die dem Kampf der arabischen Elite folgen sollte, vonstatten gehen, sondern eben nur im Zentrum. Um ihre organisationstechnischen Ziele umzusetzen, benötigten

beide Fraktionen die Ressourcen und die Kontakte des in Saudi-Arabien einflussreichen Usāma bin Lādin. Zwar hielten sich beide Fraktionen in ihrem Einfluss auf „UBL“ im Rahmen des sogenannten „Peschawar-Beratungskonzil“ 1987 noch die Waage, doch 1988 veränderten sich die Machtverhältnisse zugunsten Abū ‘Ubaidas.

Nun sind wir auch in der Lage, unsere Ausgangsfrage zu beantworten: Unsere Begrifflichkeit stellte keine Erfindung ‘Azzāms dar, auch wenn er in den 80er Jahren sicherlich nach M. Quṭb der zentrale Vertreter dieser „Schule des islamischen Erwachens“ war. Die Organisation al-Qā’ida baute zwar auf dieser Begrifflichkeit ideologisch, politisch, organisationstechnisch und auch personell auf (makrohistorisch war sie in den Tiefen der Ideengeschichte innerhalb der Begrifflichkeit ‘Azzāms verankert), doch vertrat sie zugleich eine andere Nuance. Abū ‘Ubaida grenzte sich mit seiner Organisation al-Qā’ida über den Zusatz „militärisch“ von ‘Azzām ab, knüpfte sogleich mit dem zweiten Begriffsbestandteil nicht nur ideologisch, sondern auch politisch, militärisch und religiös betrachtet an die „vierte Schule des islamischen Erwachens“ an. Eine „solide Basis“, das war bereits die Lehre für die Jugend, die sich nach Hama von der Bruderschaft abgewandt hatte, sollte nicht das primäre Ziel sein, sondern eine (a-politische und a-religiöse) „militärische Basis“ und zwar auf einem globalen Niveau, schließlich hatte die Fixierung auf die Systemrationalität der „soliden Basis“ in Hama zur menschlichen Katastrophe geführt.

Unsere Quellen haben sich nicht immer als einfach erwiesen. Nicht nur weil es an einigen zentralen Stellen nur wenige Quellen gegeben hat (z.B. Muṣṭafā Hāmid) und wir die Quellen über den schwierigeren Weg der textinternen Kritik auseinandernehmen mussten („close reading“, bei Hāmid z.B. seine Ḥaqqānī-Iran-Connection), sondern auch weil unsere Begrifflichkeit sich häufig „verborg“ (man denke an die Betonung der Mündlichkeit von Seiten Quṭbs) oder bei ihrer Verfolgung oft auf den ersten Blick vermeintliche „Holzwege“ (um es mit Heidegger zu sagen) eingeschlagen hat, die sich lange Zeit einer zu den Quellen passenden Deutung versperrten bzw. einer Einordnung in das zuvor Erarbeitete zunächst widersprachen. Auch der Hang zur Geheimniskrämerei, zur Ver- und Entstellung, die unserer Begrifflichkeit (und den dazu verwendeten Quellen) eigen zu sein scheint, verlieh ihr oft die Aura des Unglaublichen. Trotz der schwierigen „Holzwege“ ergab sich am Ende (im Jahr 1988) dennoch eine logisch nachvollziehbare Erkenntnis, die tatsächlich (mit Hilfe einer selbst zusammengestellten Methoden- und Theoriemischung) eine für die Forschung neue, makrohistorische und globalgeschichtliche (rhizomatische) Linie aufgezeigt hat.

Bringen wir unser Ergebnis nochmals mit Hilfe des abstrakten Jargons der Systemtheorie auf den Punkt¹⁴⁴⁵: Die „solide Basis“ bedeutete die Kombination aus Geschlossenheit (Identität, „unvermischt“) und Offenheit (Einheit, „vermischt“) eines Systems. Für beide dialektische Pole prägte Niklas Luhmann eine interessante Begrifflichkeit: Interpenetration bzw. strukturelle Kopplung¹⁴⁴⁶. Beide Pole (in der strukturellen Kopplung) „Zusammenzudenken“ führt notwendigerweise in Widersprüche hinein. Diese Widersprüche bilden gemäß Luhmann die Grundlage für die Entfaltung sozialer Komplexität, an der sich wiederum Systemmechanismen (Ideologie-, Organisations- und Systembildung) abarbeiten können. Wird die Komplexität aus der „fundamentalen“ Paradoxie zwischen Geschlossenheit und Offenheit nicht hinreichend reduziert, z.B. über eine „strukturelle Kopplung“, nimmt das Chaos überhand („9/11“). Ganz im Sinne der Chaostheorie entsteht dieses Chaos aus kleinen Anfängen, die nicht recht mit den großen Wirkungen zusammenzupassen scheinen¹⁴⁴⁷. An der Stelle einer der

1445Zum problematischen Verhältnis zwischen Geschichtswissenschaft und Systemtheorie: Ziemann, B., *The Theory of Functional Differentiation and the History of Modern Society. Reflections on the Reception of Systems Theory in Recent Historiography*, *Soziale Systeme* 13/ 1+2, 2007, 220-229.

1446Luhmann, N., *Operational Closure and Structural Coupling. The differentiation of the Legal System*, *Cardozo Law Review* 13/2, 1992, 1419-1441; Corsi, G., „Geräuschlos und unbemerkt“. Zur Paradoxie struktureller Kopplung, *Soziale Systeme* 7/2, 2001, 253-266; Lieckweg, T., *Strukturelle Kopplung von Funktionssystemen „über“ Organisation*, *Soziale Systeme* 7/2, 2001, 267-289.

1447Herbst, L., *Komplexität und Chaos. Grundzüge einer Theorie der Geschichte*, München 2004, 24, 204f.

menschlichen Vernunft entgegenstehenden Kausalität (Differenz zwischen Ursache und Wirkung) setzen sich Verschwörungstheorien fest: Große Wirkungen mussten große Ursachen haben! Genau dieses Phänomen begegnet uns bei der weiteren Verfolgung unserer Begrifflichkeit durch die 90er Jahre.

Die Geschichte der „soliden Basis“ war deshalb 1988 noch nicht zu Ende. Sie sollte für den sogenannten „Wendepunkt der Weltgeschichte“ am 11. September 2001 eine gewisse Rolle spielen, denn schließlich entwickelten sich aus den relativ kleinen anti-amerikanischen Tönen innerhalb unserer Begrifflichkeit, die in den 80er Jahren schließlich noch von anti-sowjetischen Tönen geprägt war, eine deutliche Stoßrichtung gegen die USA. Gerade diejenige Organisation, die sich zunächst gegenüber ‘Azzāms neuen Tönen gesperrt hatte, sollte dessen „Erbe“ fortsetzen. Doch das erforderte eine ganze Reihe von Veränderungen. Bei allen Veränderungen semantischer oder politischer Natur vor 1988 blieb eine Sache klar: Es ging darum, eine „solide Basis“ für den „islamischen Staat“ zu schaffen. Dieser Zusammenhang sollte erst nach 1988 problematisch werden.

XIV. Quellen- und Literaturverzeichnis

1) Quellen

- ‘Abd Rabbih, Nabīh, قائد الجهاد الأفغاني, [‘Abd al-Rasūl Sayyāf. Führer des afghanischen Ġihād], Amman 1987.
- ‘Abdullāh, Aḥmad, The Student Movement and National Politics in Egypt, London 1985.
- Abdel-Nasser, Gamal, The Philosophy of the Revolution, Kairo o.J.
- ‘Ābidīn, ‘Abd al-Ḥakīm, محافظة الإسماعيلية, [Die Geschichte der Muslimbruderschaft in der Provinz Ismailia], o.O. 2011.
- Abū Imām, القاعدة خوارج [Die Ḥārīḡīten-Basis], o.O. o.J. [um 2013], auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_23715.html.
- Abū Ṭālib, Ḥasan, الوحدة اليمنية: دراسات في عمليات التحول من التشظير الى الوحدة حسن, [Die jemenitische Einheit. Studien zum Prozess der Transformation von der Teilung zur Einheit], Beirut 1994.
- ‘Affānī, Saiyid ibn Ḥusain, واقدها القدس وافتتاحه [Um mich an Gespräche über das heiligste Jerusalem zu erinnern], Kairo 2001.
- ‘Aflaq, Mīṣīl, نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران, [Der Ausgangspunkt. Reden nach dem 5. Juni], Beirut 1971.
- Aḥmad, Rif‘at Saiyid, وثائق وتنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات, [Dokumente und Vorschriften der islamischen Wut in den siebziger Jahren], Kairo 1987.
- Akol, Lam, SPLM/ SPLA. The Nasir Declaration, NY u.a. 2003.
- Al Jazeera, Pakistan’s bin Lādin Dossier, in: Al Jazeera English, vom 08.07.2013, auf: <http://www.aljazeera.com/indepth/spotlight/binladenfiles/>.
- al-‘Āl, ‘Alī ‘Abd, رفاعي سرور. من الجهاد إلى التنظير [Rifā‘ī Surūr. Vom Ġihād zur Theorie], in: Arab Times Blog, o.D., auf: http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?ArticleID=13254.
- al-‘Adl, Saif, عمليات الكماندوز الأمريكي في أفغانستان [US-Operationen in Afghanistan], Teile 1-4, vom 29.12.2008.
- al-‘Adl, Saif, المقاومة الإسلامية ضد الغزو الأمريكي لقتدهار والدروس المستفادة [Der islamische Widerstand gegen die US-Invasion in Kandahar und die Lehren], vom 29.12.2008.
- al-‘Adl, Saif, Brief an Ḥālid Šaiḡ Muḥammad, o.O. 2002, auf: <https://www.ctc.usma.edu/posts/al-adl-letter-original-language-2>.
- al-‘Adl, Saif, ها نحن نعود [Hier kommen wir], Kandahar 1998.
- al-‘Adl, Saif, مبادئ الأمن [Sicherheitsprinzipien], o.O. [wahrscheinlich Tora Bora bei Jalalabad] o.J. [wahrscheinlich 1996/ 97].
- al-‘Adl, Saif, تجربتي مع أبي مصعب الزرقاوي [Meine Erfahrung mit Abū Muṣ‘ab al-Zarqāwī], o.O. [wahrscheinlich Teheran] o.J. [wahrscheinlich 2008].
- al-‘Asalī, Bassām, الحرب والحضارة [Der Krieg und die Zivilisation], Beirut 1979.
- al-‘Asalī, Bassām, المسلمون في البوسنة والهرسك [Die Muslime in Bosnien-Herzegowina], Beirut 1993.
- al-‘Asalī, Bassām, الصراع السياسي على نهج الثورة الجزائرية [Die politischen Konflikte im Konzept der algerischen Revolution], Beirut 1982.
- al-‘Asalī, Bassām, عمرو بن العاص [‘Amr ibn al-‘Āṣ], Beirut 1979.
- al-‘Asalī, Bassām, فن الحرب الإسلامي [Die islamische Kunst des Krieges], Beirut 1988.
- al-‘Asalī, Bassām, خير الدين بربروس والجهاد في البحر [Qahir al-Dīn Barbarossa und der Ġihād zur See], Beirut 1980.
- al-‘Awwā, Salwā Muḥammad, الجماعة الإسلامية في مصر [Die islamische Gruppe in Ägypten], Kairo 2006.
- al-‘Azīm, Shandī ‘Abd, سيرة سياسية. سيرة صدام حسين. [Šaddām Ḥusain. Eine politische Biographie], Kairo 1991.
- al-‘Azīz, ‘Abd al-Qādir ‘Abd [alias Imām al-Šarīf oder Dr. Faḍl], العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله [Der unentbehrliche Führer der Vorbereitung für den Ġihād auf dem Weg Gottes], Peschawar 1990.
- al-‘Azīz, ‘Abd al-Qādir ‘Abd [Saiyid Imām al-Šarīf oder Dr. Faḍl], Enzyklopädie auf dem Weg zum erhabenen Wissen, o.O. [wahrscheinlich Peschawar] o.J. [wahrscheinlich 1993].
- al-‘Azīz, Rifā‘ī ‘Abd/ al-Wāhid, Ḥusain ‘Abd, الوعي العربي ووحدة مصر وليبيا [Das arabische Bewusstsein und die Einheit von Ägypten und Libyen], Kairo 1973.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Laṭīf, مذكرات عبد اللطيف البغدادي [Erinnerungen ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī], Bd. 1, Kairo 1977.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Laṭīf, مذكرات عبد اللطيف البغدادي [Erinnerungen ‘Abd al-Latif ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī], Bd. 2, Kairo 1977.
- al-Bahnasāwī, Sālim ‘Alī, شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر [falsche Vorstellungen über das zeitgenössische islamische Denken], Kairo 1989.
- al-Bahri, Nasser, Dans L’Ombre de Ben Laden. Révélations des son garde du Korps repent, Neuilly-sur-Seine Cedex 2010.
- al-Bannā, Ḥasan, مذكرات الدعوة والداعية [Erinnerungen an die da‘wa und den Anruf], Kairo 1979.

- al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 2 [Hadith 876-1772].
Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997.
- al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 3 [Hadith 1773-2737].
Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997.
- al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 4 [Hadith 2738-3648].
Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997.
- al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 6 [Hadith 4474-5062].
Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997.
- al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Arabic-English, Bd. 8 [Hadith 5970-6860].
Translated by M.M. Khan, Riyāḍ 1997.
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات سورية. الإخوان المسلمون في سورية. [die Muslimbruderschaft in Syrien. Erinnerungen und Notizen], Bd. 1: 1954 مذكرات وذكريات ما قبل التأسيس وحتى عام 1954 [Vor der Gründung bis ins Jahr 1954], Kairo 2010.
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات سورية. الإخوان المسلمون في سورية. [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 3: 1977 مذكرات وذكريات (العلوي) من عام 1963 حتى عام 1977 [Die alawitische Baath-Herrschaft von 1963 bis 1977], Kairo 2010.
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات سورية. الإخوان المسلمون في سورية. [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 4: 1983 سنوات المجازر المرعبة من عام 1977 وحتى عام 1983 [Jahre der schrecklichen Massaker von 1977 bis 1983], Kairo 2010.
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, مذكرات وذكريات سورية. الإخوان المسلمون في سورية. [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Notizen und Erinnerungen], Bd. 5: العلاقات السياسية لجماعة الإخوان في ثمانينيات القرن العشرين وما بعدها [Die politischen Beziehungen der Muslimbruderschaft in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts und darüber hinaus], Kairo 2010.
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, Interview, Teil 6, in: al-Jazeera, vom 17.10.2012, auf:
<http://www.aljazeera.net/programs/centurywitness/2012/10/17/6> عدنان-سعد-الدين-عصر-الإخوان-المسلمين-في-سوريا-ج 6
- al-Dīn, ‘Adnān Sa‘d, Interview, Teil 7, vom 11.01.2012, auf:
<http://www.aljazeera.net/programs/centurywitness/2012/11/1/7> عدنان-سعد-الدين-عصر-الإخوان-المسلمين-في-سوريا-ج 7
- al-Fiqī, al-Shaykh Muḥammad Ḥāmid, حاجة الأمة إلى الإصلاح [Bedarf der Nation für Reformen], in: مجلة الهدي النبوي [Magazin der prophetischen Führung], Bd. 4/ 41, 1359 [entspricht: 1940].
- al-Fiqī, al-Shaykh Muḥammad Ḥāmid, وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر [Interpretation: Und als wir zu den Engeln sprachen, werft euch vor Adam nieder, da warfen sie sich nieder bis auf den Teufel, der weigerte sich und war hochmütig, Sure 2, 34], in: مجلة الهدي النبوي [Magazin der prophetischen Führung], Bd. 4/ 30, 1358 [entspricht: 1939].
- al-Fārābī, Abū Nasr Muḥammad, كتاب عن علم [lat. „De Scientiis“], Beirut 1996.
- al-Fārābī, Abū Nasr Muḥammad, Über die Wissenschaften. De Scientiis, nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen herausgegeben und übersetzt von F. Schupp, Lateinisch-Deutsch, Hamburg 2005.
- al-Futūḥ, ‘Abd al-Mun‘im Abū, شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر 1970-1984 [Ein Zeugnis für die Geschichte der islamischen Bewegung in Ägypten 1970-1984], Kairo 2012.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, إحياء علوم الدين [Wiederbelebung der Religion], o.O. o.J.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, Der Erretter aus dem Irrtum. Al-Munqid min ad-dalal. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von A.E.A.E. Elschazli, Hamburg 1988.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, Die Nische der Lichter. Miskat al-anwar. Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von A.E.A.E. Elschazli, Hamburg 1987.
- al-Ġazālī, Muḥammad, الإسلام والاستبداد السياسي [Der Islam und die politische Willkür], Kairo 1961.
- al-Ġazālī, Muḥammad, الإسلام والطاقات المحتملة [Der Islam und mögliche Energien], Kairo 1964.
- al-Ġazālī, Muḥammad, عقيدة المسلم [Glaube des Muslim], Kairo 1965.
- al-Ġazālī, Muḥammad, دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين [Verteidigung des Glaubens und das Gesetz gegen Kritik des Islam von den Orientalisten], Kairo 1963.
- al-Ġazālī, Muḥammad, في موكب الدعوة [Über die Prozession der da‘wa] Kairo 1965.
- al-Ġazālī, Muḥammad, هذا الدين [Diese Religion], Kairo 1966.
- al-Ġazālī, Muḥammad, حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة [Die Menschenrechte, die Lehren des Islam und die Erklärung der Vereinten Nationen], Kairo 1963.
- al-Ġazālī, Muḥammad, الجانب العاطفي من الإسلام: بحث في الخلق والسلوك والتصوف [Der emotionale Aspekt des Islam. Die Suche in Sitten, Verhalten und Mystik], Kairo 1977.
- al-Ġazālī, Muḥammad, مع الله: دراسات في الدعوة والدعاة [Mit Gott. Studien zu den Predigern und den Predigten], Kairo 1965.
- al-Ġazālī, Muḥammad, ظلام من الغرب [Die Dunkelheit des Westens], Kairo 1965.
- al-Ġazālī, Zaynab, أيام من حياتي [Tage meines Lebens], Beirut 1978.
- al-Khālīd, Zuhayr, القاعدة الصلبة الواعية من المهاجرين والأنصار [Die solide Basis zwischen Einwanderern und Unterstützern], Madīna 1976.

- al-Khālīd, Zuhayr, Die solide Basis der Einwanderer und Unterstützer vor den rauen Prüfungen nach dem Tod des Gesandten Allahs, Friede sei mit ihm], Madīna 1977.
- al-Ḥālīdī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ, سيد قطب الشهيد الحي [Der lebendige Märtyrer Saiyid Qutb], Amman 1981.
- al-Ḥuḍaybī, Ḥasan, دعاة لا قضاة [Prediger, nicht Richter], Kairo 1977.
- al-Ḥawrānī, Akram, حمة في مذكرات أكرم الحوراني [Erinnerungen Akram al-Ḥawrānīs], Kairo 2000.
- al-Ḥusainī, ‘Abd al-Razzāq Kammūnah, منية الراغبين في طبقات النسابين [Die Bereitschaft zu sterben in der Adelschicht], Naḡaf 1972.
- al-Ikhwān al-Muslimīn (Hg.), رؤية الحركة الإسلامية للإصلاح في الأردن [Eine Vision für die Reform der islamischen Bewegung in Jordanien], Amman 2005.
- al-‘Irāqī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, بيان تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين حول استشهاد الشيخ الزرقاوي [Erklärung von al-Qā‘ida in Mesopotamien über das Martyrium von Šaiḥ Zaraqāwī], Bagdad o.D., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_1797.html.
- al-Is‘ād, Abū Muḥammad, السعودية والإخوان المسلمون [Saudi-Arabien und die Muslimbruderschaft], Kairo 1995.
- al-Ġammāl, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im, التفسير الفريد للقرآن المجيد [Die einzigartige Interpretation des glorreichen Koran], Bd. 1, Kairo 1973.
- al-Ġazarī, Abū Muslim, لمن يريد أن يعرف ما يجري في الجزائر [Für alle diejenigen, die wissen wollen, was in Algerien passiert], o.O. 2005.
- Ibn-al-Kalbi, Hishām, The Book of Idols. Being a Translation from the Arabic of The Kitāb al-Aṣnām. Translated with Introduction and Notes by N. A. Faris, Princeton 1952.
- al-Kindī, Ya‘qūb ibn Ishāq, al-Kindī’s Metaphysics. A Translation of Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī’s Treatise „On First Philosophy“ (fī al-Faslafah al-Ula), NY 1974.
- al-Kindī, Ya‘qūb ibn Ishāq, رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات [Brief al-Kindīs über den Grund, dass die Altvorderen die fünf Formen den Elementen zugeschrieben haben], in: Rida, M. A. Abū (Hg.), رسائل الكندي الفلسفية [Briefe al-Kindīs zur Philosophie], Frankfurt a.M. 1999.
- al-Maḡīd, ‘Abd Aḥmad, الإخوان وعبد الناصر القصة الكاملة لتنظيم 1965م [Die Bruderschaft und ‘Abd al-Nāṣir. Die ganze Geschichte der Organisation 1965], Kairo 1991.
- al-Maḡīd, ‘Abd Aḥmad, سيد قطب بين مؤيديه ومعارضيه [Saiyid Qutb zwischen seinen Befürwortern und Gegnern], Kairo 2005.
- al-Maḡīdī, Abū Muḥammad ‘Āṣim ibn Muḥammad, محمد سالم الرّحال [Muḥammad Sālim al-Raḥḥāl], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12421.html.
- al-Maḡīdī, Abū ‘Ubaida/ al-Anṣārī, Abū Ḥālīd (Hg.), شهداء في زمن الغربة [Märtyrer im Exil], Afghanistan 2005.
- al-Maṣrī, Abū Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān, نقاط الارتكاز بين الشهيد سيد قطب وفضيلة الشيخ أسامة بن لادن. تقديم الشيخ أبي محمد المقدسي [Verbindungspunkte zwischen dem Märtyrer Saiyid Qutb und dem tugendhaften Šaiḥ Usāma bin Lādin], o.O. 2009.
- al-Mūrītānī, Abū Ḥafṣ, العمل الإسلامي بين دواعي الاجتماع ودعاة النزاع [Die islamische Aktion zwischen den Befürwortern der Annäherung und den Befürwortern des Konflikts], o.O. [wahrscheinlich Kandahar] O.J. [wahrscheinlich 1998].
- al-Mūrītānī, Abū Ḥafṣ, Interview, in: al-Jazeera, vom 20.10.2012, auf: <http://www.aljazeera.net/programms/today-interview/2012/10/12/1-أبو-حفص-لامور-يتاني-هجمات-11-سبتمبر-ج>.
- al-Mūrītānī, Abū Ḥafṣ, Interview, in: al-Jazeera, vom 20.10.2012, auf: <http://www.aljazeera.net/programms/today-interview/2012/10/12/1-أبو-حفص-لامور-يتاني-هجمات-11-سبتمبر-ج>.
- al-Mūrītānī, Abū Ḥafṣ, Interview, vom 20.10.2012, auf: <http://www.aljazeera.net/programms/today-interview/2012/10/12/1-أبو-حفص-لامور-يتاني-هجمات-11-سبتمبر-ج>.
- al-Mūrītānī, Abū Ḥafṣ, [Tränen in der Mekka-Zeit], o.O. 2010.
- al-Muhāḡir, Abū ‘Abdullāh, أعلام السنة المنشورة في صفات الطائفة المنصورة [Wissen der Sunna, das in der siegreichen Sekte verbreitet ist], o.O. o.J.
- al-Muhāḡir, Abū ‘Abdullāh, مسائل من فقه الجهاد [Fragen zur Rechtsprechung des Ġihād], o.O. o.J.
- al-Muquddam, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ismā‘īl, المهدي [Der Mahdī], Alexandrien 2004.
- al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, الدولة الإسلامية [Der islamische Staat], Beirut 1953.
- al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, Political Thoughts, London 1999.
- al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, The Political Concepts of Hizb ut-Tahrir 1969. Translated from the Arabic, o.O. o.J..
- al-Nabhānī, Taqī al-Dīn, Thinking (at-tafkeer), London 1973.
- al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq Ibn, Kitab al-Fihrist, mit Anmerkungen hg. von G. Flügel, Leipzig 1872.
- al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq Ibn, The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, Bd. 2, NY/ London 1970.
- al-Nafīs, ‘Alī Ibn-al-Ḥazm Ibn, شرح تشريح القانون لابن سينا [Erklärung der Anatomie des „Kanons“ von Ibn Sīnā], hg. von Kataia, S./ Galiunji, B., Kairo 1408 [entspricht: 1988].
- al-Naḡdī, Abū Sa‘d, تجربة شباب عربي مؤمن. قاتل قوى الظلم والكفر والإلحاد في أفغانستان. مأسدة الانصار [Die Erfahrung der jungen arabischen Gläubigen, die die Kräfte der Ungerechtigkeit, der Untreue und des Atheismus in Afghanistan bekämpft haben. Die Löwenhöhle], o.O. o.J., auf: <http://www.muslim.org/vb/showthread.php?190903--تجربة-شباب-عربي-مؤمن-قاتل-قوى-الظلم-والكفر-والإلحاد-في-أفغانستان-مأسدة-الانصار>; <http://www.archive.org/download/alhal2-rm/alhal2-rm.rm>.

- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, الفكر والطريق. عبد الناصر. [‘Abd al-Nāṣir. Das Denken und der Weg], Kairo 1972.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Adresses by President Gamal Abdel Nasser from 23 December, 1963, to 1 May 1969, Kairo 1969.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر [Der vollständige Satz von Reden und Erklärungen von Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir], 3. Bde., Kairo 2007.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Interview, in: The Listener 75, vom 19.05.1966.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede an der Universität Kairo, vom 06.08.1966, auf: http://nasser.bibalex.org/Data/GR09_1/Speeches/1966/660806_monaqashat.htm.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede bei der Konferenz der Sozialistischen Union beim Jahrestag der Nationalisierung des Suez-Kanals, vom 22.03.1966, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1161&lang=ar>.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede bei der Sozialistischen Union anlässlich des 13. Jahrestages der Revolution, vom 22.07.1965, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1129>.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede in al-Maḥalla al-Kubrā anlässlich des Festes der Arbeiter, vom 01.05.1966, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1163&lang=ar>.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede Präsident Ġamāl ‘Abd al-Nāṣirs zum 17. Jahrestag der Revolution bei der Eröffnung der dritten Tagung der Nationalen Konferenz, vom 23.07.1969, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1261>.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede anlässlich des dritten Jahrestages der Revolution, vom 22.07.1955, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=379&lang=ar>.
- al-Nāṣir, Ġamāl ‘Abd, Rede über die Nationale Verfassung an der Universität Kairo, vom 21.05.1962, auf: <http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1015>.
- al-Nayrīzī, al-Faḍl b. Ḥātim, كتاب الاصول لافليديس. Codex Leidensis 399. Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschschadschii cum commentariis Narizii, hg. von R. O. Besthorn/ J. L. Heiberg, Copenhagen 1897 [Bd. 1], 1900 [Bd. 2], 1905 [Bd. 3].
- al-Qandahārī, Abū Ġa‘far, ذكريات عرب افغان [Erinnerungen der arabischen Afghanen], Kairo 2002.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة, Kairo 1992 [al-Qaraḍāwī, Yūsuf, Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase, Kairo 1992].
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, مذكرات القرضاوي [Erinnerungen al-Qaraḍāwīs], o.O. o.J., auf: www.qaradawi.net/new/seera/225-2014-01-26-18-27-52/6107-16-.
- al-Qāsimī, Abū Ṭalāl, Interview, in: al-Ahali, vom 09.02.1994.
- al-Qaṭarī, Ḥamad, من اعلام المجاهدين في البوسنة والهرسك [Informationen zu den Muğāhidīn in Bosnien-Herzegowina], o.O. o.J., auf: <https://saaid.net/Doat/hamad/1.htm>; <https://saaid.net/Doat/hamad/1/21>.
- al-Raḥmān, Dr. Aḥmad al-Ḥāğğ ‘Abd, في رحاب الدعوة وتجارب الحياة [Über die Wiederherstellung der da‘wa und die Erfahrungen des Lebens], Teil 3, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/104436>.
- al-Raḥmān, Dr. Aḥmad al-Ḥāğğ ‘Abd, في رحاب الدعوة وتجارب الحياة [Über die Wiederherstellung der da‘wa und die Erfahrungen des Lebens], Teil 4, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/104511>.
- al-Raḥmān, Dr. Aḥmad al-Ḥāğğ ‘Abd, في رحاب الدعوة وتجارب الحياة [Über die Wiederherstellung der da‘wa und die Erfahrungen des Lebens], Teil 5, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/104731>.
- al-Raḥmān, Dr. Aḥmad al-Ḥāğğ ‘Abd, في رحاب الدعوة وتجارب الحياة [Über die Wiederherstellung der da‘wa und die Erfahrungen des Lebens], Teil 6, auf: <http://sahafaty.net/news761660.htm>.
- al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd, مرافعة الشيخ عمر عبد الرحمن. في قضية الجهاد. كلمة حق [Ein wahres Wort. Plädoyer des Šaiḥ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān im Gerichts-Fall des Ġihād], Kairo 1985.
- al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd, موقف القرآن من خصومه [Position des Koran von seinen Gegnern], Kairo 2006 [Neuaufgabe von 1973].
- al-Raḥmān, ‘Umar ‘Abd, شهادتي للتاريخ [Zeugnisse der Geschichte], Kopenhagen 2011.
- al-Ra‘ūf, ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd, أرغمت فاروق على التنازل عن العرش. مذكرات الأستاذ عبد المنعم عبدالرؤف [Fārūq wurde zur Abdankung gezwungen. Erinnerungen von ‘Abd al-Mun‘im Rawuf], Kairo 1988.
- al-Rīmāwī, ‘Abdallāh Muḥammad, البيان القومي الثوري [das nationale revolutionäre Manifest], Bd. 2, Kairo 1966.
- al-Sā‘idī, Abū al-Munḍir, عبد الله عزام... الليلة الأخيرة [‘Abdallāh ‘Azzām...Die letzte Nacht], o.O. o.J.
- al-Šabbāğh, Maḥmūd, حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين [Die Wahrheit der geheimen Organisation und ihre Rolle bei der Mission der Muslimbruderschaft], Kairo 1989.
- al-Sādāt, Anwar, كتاب الرئيس أنور السادات [das Buch des Präsidenten Anwar al-Sādāt], Kairo 1971.
- al-Sādāt, Anwar, مجموعة خطب وأحاديث الرئيس محمد أنور السادات في الفترة من يوليو إلى سبتمبر 1978 [Reden und Sprüche von Präsident Muḥammad Anwar al-Sādāt, in der Zeit von Juli bis Dezember 1978], Kairo 1979.
- al-Sadat, Anwar, Speeches and Interviews by President Anwar El Sadat, Bd. 7/ 1, Kairo 1977.
- al-Sadat, Anwar, Speeches by President Anwar el Sadat, Bd. 5/ 1, Kairo 1972.
- al-Šāyim, Muḥammad, شهداء الدعوة الإسلامية في القرن العشرين [Die Märtyrer der da‘wa im 20. Jahrhundert], Kairo 1992.
- al-Salāmūnī, Hishām, 1977-1968 دراسة وثائقية للحركة الطلابية والسادات. الجيل الذي واجه عبد الناصر والسادات. [Die Generation, die ‘Abd al-Nāṣir und al-Sadat konfrontierte. Studien und Dokumente der Studentenbewegung 1968-1977], Kairo 1999.
- al-Šarwī, Maḥmūd ‘Abd al-‘Azīz, تنظيم (1965) الزلزال والصحو [Die Organisation 1965. Erwachen und Erdbeben], 2 Bde.,

Kairo 2004.

- al-Šarwī, Muḥammad, (من عام 1942م – 1975م), Kairo 2006.
- al-Sattār, al-Sa‘īd ‘Abd, تجرّبتني مع الإخوان من الدعوة إلى التنظيم السري [Meine Erfahrung mit der Bruderschaft. Von der da‘wa bis zur Geheimorganisation], Kairo 2009.
- al-Šarīf, Kāmil, الإخوان المسلمون في حرب فلسطين [Die Muslimbruderschaft im Palästinakrieg], Kairo 1951.
- al-Šarīf, Imām Saiyid, حوار مع الدكتور فضل [Interview mit Dr. Fadl], al-Ḥayāt, vom 7.12.2007-13.12.2007.
- al-Šarīf, Iman, Interview, in: al-Ḥayāt, vom 30.08.2007.
- al-Sītī, ‘Abbās, في قافلة الإخوان المسلمين [Die Muslimbruderschaft in einem Konvoi], 4 Bde., Kairo 1986ff.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab [Pseudonym: ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm], دعوة المقاومة الإسلامية العالمية [Aufruf des globalen Islamischen Widerstandes], o.O. 2004.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab [Pseudonym: ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm], الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا [Die islamische Ḡihād-Revolution in Syrien], Bd. 1: التجربة والعبرة. الأم وأمال [Die Erfahrung und Lehre. Schmerz und Hoffnung]; Bd. 2: الفكر والمنهج [Das Denken und die Forschung], o.O. 1991.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, أفغانستان والطالبان ومعركة الإسلام اليوم [Afghanistan und die Taliban und die gegenwärtige Schlacht des Islam], Kabul 1998.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, أهل السنة في الشام في مواجهة النصرانية والصليبية واليهود [Sunniten in Syrien im Angesicht der Nuṣayrīs, der Kreuzzüge und der Juden], o.O. o.J. [2000 oder 2003].
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, المسلمون في وسط آسيا ومعركة الإسلام المقبلة [Die Muslime in Zentralasien und der kommende Kampf des Islam], o.O. 1999.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, النظام العالمي الجديد [Die neue Weltordnung], o.O. 2014.
- al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, التجربة الجزائرية [Die algerische Erfahrung], o.O. 2014.
- al-Ṭā‘ī, Ḥāshim ‘Abd al-Razzāq Ṣāliḥ, التيار الإسلامي في الخليج العربي [Die Islamische Bewegung im arabischen Golf], Beirut 2010.
- al-Ṭabarī, Abū Ḡa‘far Muḥammad ibn Ḡarīr, Annales auctore Abu Djafar Muḥammad Ibn Djarir al-Ṭabarī [Ta‘rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk], Prima Series, Bd. 5, hg. von M.J. De Goeje, Leiden 1893.
- al-Ṭabarī, Abū Ḡa‘far Muḥammad ibn Ḡarīr, Annales auctore Abū Djafar Muḥammad Ibn Djarir al-Ṭabarī [Ta‘rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk], Prima Series, Bd. 6, hg. von M.J. De Goeje, Leiden 1898.
- al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Garir, جامع البيان عن تأويل أي القرآن [Sammlung von Aussagen zur Interpretation der Verse des Koran, kurz: Tafsīr al-Ṭabarī], 12 Bde., Beirut 1997, Sure 7/ Vers 172, auf: <http://www.quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura7-aya172.html>.
- al-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī, Bd. 1: General Introduction and From the Creation to the Flood, NY 1989.
- al-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation, Bd. 14: The Conquest of Iran A.D. 641-643/ A.H. 21-23, NY 1994.
- al-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation, Bd. 15: The Crisis of the Early Caliphate. The Reign of Uthman A.D. 644-656/ A.H. 24-35, NY 1995.
- al-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation, Bd. 5: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen, NY 1999.
- al-Ṭantāwī, ‘Alī Muṣṭafā Mohmmmed, ذكريات [Erinnerungen], Bd. 1, Ḡidda 1987.
- al-Ṭantāwī, ‘Alī, تعريف عام بدين الإسلام [Allgemeine Definition der Religion des Islam], Damaskus 1402 [entspricht: 1982] [ND: Amman 1969].
- al-Turabi, Ḥasan, Interview, New Perspectives Quarterly 9/ 3, 1992, 52-55.
- al-Turabi, Ḥasan, The Islamic Awakening’s New Wave, New Perspectives Quarterly 10/ 3, 1993.
- al-Turabi, Hassan Abdullah, Islam as a Pan-National Movement and Nation-States. An Islamic Doctrine on Human Association, Islamica 1/ 2, 1993, 10-14
- al-Ṭūsī, Abū Ḡa‘far Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr ad-Dīn, هذا كتاب اقليدس [Dies ist ein Buch von Euklid], Istanbul 1216 [1801/02].
- al-Ṭūsī, Abū Ḡa‘far Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr ad-Dīn, كتاب تحرير أصول لأقليدس. Euclidis Elementorum geometricorum libri tredecim. Extraditione doctissimi Nasiridini Tusini nunc primum Arabice impressi, Romae 1594.
- al-‘Utaibī, Ḡuhaimān, Schriften, auf: https://archive.org/details/JEHAD_1.
- ‘Alwān, ‘Abd Allāh Nāṣiḥ, الشباب المسلم في مواجهة التحديات [Die muslimische Jugend angesichts der Herausforderungen], Damaskus 1993 [1988].
- al-Zahrānī, Fāris Shuwayl, مجدد الزمان وقاهر الأمريكان. أسامة بن لادن. [Erneuerer der Zeit und Überwinder der Amerikaner], o.O. [es wir die arabische Halbinsel genannt] 2002.
- al-Zarqāwī, Abū Muṣ‘ab, Brief an bin Lādin, in: Council on Foreign Relations, vom 01.02.2004, auf: <http://www.cfr.org/iraq/letter-abu-musab-al-zarqawi-osama-bin-laden/p9863>.
- al-Zawāhirī, Aiman, الإخوان المسلمون في ستين عاما. الحصاد المر. [Bittere Ernte für die Muslimbruderschaft in 60 Jahren], o.O. 1988.
- al-Zawāhirī, Aiman, الكتاب الأسود. قصة تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك [Das Schwarz-Buch. Geschichte der Folter von Muslimen in der Ära von Ḥusnī Mubārak], o.O. 1992.

- al-Zawāhirī, Aiman, التبرئة [Entlastung], o.O. 2008.
- al-Zawāhirī, Aiman, Brief an Abū Bakr al-Baġdādī, in: Al Jazeera English, vom 09.06.2013, auf: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/06/2013699425657882.html>;
<http://s3.documentcloud.org/documents/710588/translation-of-Aiman-al-Zawahiris-letter.pdf>.
- al-Zawāhirī, Aiman, فرسان تحت راية النبي [Ritter unter dem Prophetenbanner], o.O. 2001.
- al-Zawāhirī, Aiman, الطبعة الثانية. فرسان تحت راية النبي. [Ritter unter dem Prophetenbanner. Zweite Auflage] o.O. 2010.
- al-Zawāhirī, Aiman, Interview, in: k.A. [wahrscheinlich: al-Ḥayāt], 1419 [entspricht: 1998].
- al-Zawāhirī, Dr. Aiman, Exoneration. A Treatise on the Exoneration of the Nation of the Pen and Sword of the denigrating Charge of being Irresolute and Weak, o.O. 2008.
- al-Zayyāt, Muntazar, Abū Ṭalāl al-Qāsimī, in: al-Ḥayāt, vom 05.09.2000.
- al-Zayyāt, Montasser, The Road to Al-Qaeda. The Story of bin Laden's Right-Hand Man, London 2003.
- al-Zindānī, 'Abd al-Maġīd, كتاب التوحيد [Das Buch von der Einheit], Bd. 3, Kairo 1985.
- 'Allām, Fu'ād, المنشئة إلى المنصة. الإخوان وأنا. [Die Bruderschaft und Ich. Von Manshia zum Podium], Kairo 1996.
- Alexandrien, Heron von, Codex Constantinopolitanus Palath. Veterris No. 1, hg. von E.M. Bruins, Bd. 2, Leiden 1964.
- Alexandrien, Pappus von, Die Sammlung des Pappus von Alexandrien. Siebentes und achtes Buch, hg. C.I. Gerhardt, Halle 1871.
- Alexandrini, Pappi, Collectionis quae subsunt, Bd. 3/ 1, hg. von F. Huitsch, Berolini [Berlin] 1878.
- Alexijewitsch, Swetlana, Zinkjungen. Afghanistan und die Folgen, Berlin 2007.
- 'Alī, 'Abd al-Raḥīm, الإخوان المسلمون والإرهاب تنظيم الفنية العسكرية كان صنيفة الإخوان [Die Geheimakten der Bruderschaft. Die Muslimbruderschaft und der Terrorismus der militärisch-technischen Organisation war eine Schöpfung der Muslimbruderschaft], in: al-Ahram, vom 13.11.2010.
- Allan, P. u.a. (Hg.), Sowjetische Geheimdokumente zum Afghanistankrieg (1978-1991), Zürich 1995.
- American Enterprise Institute for Public Policy Research (Hg.), AEI Annual Report, Washington 2001.
- American University of Beirut (Hg.), Arab Political Documents, Beirut 1965.
- 'Āmilī, Abū Sa'd, الدعوة و التنظيم؛ بين السرية و الجهرية [Die da'wa und die Tanzīm. Zwischen Geheimhaltung und Offenheit], o.O. o.J.
- 'Āmilī, Abū Sa'd, منير التوحيد و الجهاد - طباعة مادة [Wenngleich sie hinausgehen wollen, bereiten sie für ihn mehrere Dinge vor], o.O. o.J.
- Amīn, 'Ādil, أول محاولة انقلابية لإقامة الدولة الإسلامية في العصر الحديث [Sāliḥ Sarīyah und seine Agenten in Ägypten. Stürmung der Militärfachhochschule im Jahr 1974. Der erste Putsch-Versuch, um einen islamischen Staat in der modernen Zeit zu etablieren], Kairo 1997.
- Amīn, Sādiq, الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية [Die islamische da'wa als rechtliche Pflicht und als Bedürfnis des Menschen], Ṣan'ā' 2005.
- Amin, Samir, A Life looking Forward. Memoirs of an Independent Marxist, London/ NY 2006.
- Amīnī, Muḥammad Hādī, معجم المطبوعات النجفية [Veröffentlichung des Naġaf-Lexikon], Naġaf 1966.
- Amini, Muḥammad Taqī/ Ali, Syed Aḥmad, The Agrarian System of Islam, New Delhi 1991.
- Amnesty International (Hg.), Amnesty International Report 1993. This Report covers the Period January to December 1992, London 1993.
- Amstutz, Bruce J., Afghanistan. The First Five Years of Soviet Occupation, Washington 1986.
- Anas, 'Abdullāh, ولادة من الأفغان العرب. سيرة عبدالله أنس بين مسعود و عبد الله عزام [Die Geburt der afghanischen Araber. Leben von 'Abdullāh Anas zwischen Mas'ūd und 'Abdullāh 'Azzām], London 2002.
- Andrew, Christopher, M./ Mitrokhin, Vasili, The World Was Going Our Way. The KGB and the Battle for the Third World, NY 2005.
- 'Aqīl, 'Abdullāh, علماء أعلام عرفتهم. من أعلام الدعوة الإسلامية في سوريا [Ich kannte den Gelehrten. Informationen über die islamische da'wa in Syrien], Kairo o.J. [wahrscheinlich 2013].
- Aquinatis, S. Thomae [Thomas von Aquin], Questiones Disputatae et Questiones Duodecim Quodlibetales, Bd. 4, De Veritate 2, London 1900.
- Arabisch Sozialistische Union, Diskussion zur Sitzung des Allgemeinen Nationalkongresses der Arabisch Sozialistischen Union, vom 14.09.1968, auf: http://nasser.bibalex.org/Data/GR09_1/Speeches/1968/680914_monaqashat.htm.
- Arabisch Sozialistische Union, Erste Sitzung des Zentral-Komitees der Arabisch Sozialistischen Union, vom 03.10.1968, auf: <http://nasser.bibalex.org/Data/Docs/Sessions/v1/Galsa1.htm>.
- Arbatov, Georgi A., The System. An Insider's Life in Soviet Politics, NY 1992.
- Archimedes, Apanta archaion keimenon, metaphrasis, scholia, Bd. 2, hg. von E. S. Stamatou/ K. G. Triantaphyllopoulos, Athen 1973.
- Arens, Moshe, Broken Covenant. American Foreign Policy and the Crisis Between the U.S. and Israel, NY 1995.
- Arif, Khalid Mahmud, Working with Zia. Pakistan's Power Politics 1977-1988, Oxford u.a. 1995.
- Aristoteles, Minor Works [hier: On Plants]. [Griechische Edition und] Translated by W.S. Hett, Cambridge 1936.
- Aristoteles, Parts of Animals with an English Translation by A.L. Peck. Movements of Animals/ Progression of Animals with an English Translation by E.S. Forster, London/ Cambridge 1961.

- Aron, Leon, The Soviet Union's soft underbelly. Muslim Central Asia, Global Affairs 5/ 4, 1990, 31-62.
- Artikel IV der syrischen Verfassung von 1920, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/1920_دستور_سوري.
- ‘Āshūr, Aḥmad ‘Īsā, المعاملات في الفقه الميسر في المعاملات [Fiqh-Unterstützung bei Transaktionen], Kairo 1974.
- ‘Assāf, Maḥmūd, مع الإمام الشهيد حسن البنا [Mit dem Imam-Märtyrer Ḥasan al-Bannā], Kairo 1993.
- ‘Ashmawi, Ḥasan, حصاد الأيام أو مذكرات هارب [Gute Ernte-Tage oder das Flucht-Tagebuch], Kairo 1991.
- ‘Uthmān, Wā‘il, 1975-1968 هندسة القاهرة. هندسة الحركة الطلابية. [Geheimnisse der Studentenbewegung. Die technische Fakultät Kairo 1968-1975], Kairo 1976.
- Atiyah's Letter to Zarqāwī, auf: <https://www.ctc.usma.edu/posts/atiyahs-letter-to-Zarqawi-original-language-2>.
- ‘Uthmān, Fathī Amīn, 1959-1892, 1378-1310, مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية، محمد حامد الفقي. o.O. o.J.
- ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, Interview, vom 01.07.2007, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/pages/74934328-754d-4443-927e-a9b8bd230bea>.
- ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, كلمات [Wörter], Bd. 1, Aachen 2010.
- ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, من بقايا الأيام [Von den Resten der Tage], Bd. 2, Aachen 2010.
- ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, من بقايا الأيام [von den Resten der Tage], Bonn 1986.
- ‘Aṭṭār, ‘Iṣām, سطور من رسالة إلى الإخوة الأحبة في الشام [Zeilen einer Nachricht an die geliebten Brüder in der Levante], Aachen 1994.
- Atwan, Abdel Bari, The Secret History of al-Qā‘ida, London 2006.
- Atwan, Abdel Bari, Islamic State. The Digital Caliphate, Oakland 2015.
- Awey, Šaiḥ Ḥasan Ḍāḥir, أمير المجاهدين في القرن الأفريقي. مكتب الدعوة والإعلام للحزب الإسلامي. [Emir der Muğāhidīn am Horn von Afrika. Büro der da‘wa und der Medien der islamischen Partei], Mogadischu [Maqādīšū] 2010.
- Āzād, Nağm al-Dīn, ذكريات من جهاد مع الأفغان [Erinnerungen an den Ġihād mit den Afghanen], o.O. o.J.
- Azrael, Jeremy R., Emergent Nationality Problems in the USSR, Santa Monica 1977.
- ‘Izzah, ‘Abdullāh Abū, مع الحركة الإسلامية في الدول العربية [Mit der islamischen Bewegung in den arabischen Ländern], Kuwait-Stadt 1986.
- Azzam Publications (Hg.), The Martyrs of Afghanistan, o.O. o.J. [wahrscheinlich 2002].
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, إعلان الجهاد [Erklärungen des Ġihād], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, آيات الرحمن في جهاد الأفغان [Zeichen von al-Raḥmān im afghanischen Ġihād], o.O. o.J. [Die Druckausgabe: ‘Azzām, ‘Abdallāh, آيات الرحمن في جهاد الأفغان, Amman 1986].
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, العقيدة وأثرها في بناء الجيل [Der Glaube und seine Auswirkungen auf die Erziehung der Generation], Amman 1975.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, الأسئلة والأجوبة الجهادية [Fragen und Antworten zum Ġihād], Peschawar o.J. [wahrscheinlich: 1989].
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, الحق بالقافل [Schließ dich der Karawane an], Peschawar 1987.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, الإسلام ومستقبل البشرية [der Islam und die menschliche Zukunft], Peschawar 1993 [ND von 1980].
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, القمة الشامخة؛ في رثاء الشيخ تميم العدناني [Der Königliche Gipfel; Über die Klage Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, السرطان الأحمر [Der rote Krebs], Peschawar 1990.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, الشهيد مروان حديد. من هو؟ [der Märtyrer Marwān Ḥadīd. Wer ist er?], in: مجله صوت الجهاد [Magazin: Stimme des Ġihād], vom Februar 2004.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, عملاق الفكر الإسلامي؛ الشهيد سيد قطب [Riesen des islamischen Denkens. Der Märtyrer Saiyid Qutb], Peschawar o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, بشارات النصر [Das Versprechen des Sieges], Peschawar 1988.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, ذكريات فلسطين [Erinnerungen an Palästina], Gaza 2002.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, في الجهاد آداب وأحكام [Über den Ġihād in der Philologie und Rechtswissenschaft], Peschawar o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, في السيرة عبرة [Über die vorbildliche Biographie], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, التامر العالمي [Die globale Verschwörung], Peschawar o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, في التربية الجهادية والبناء [Über die Ausbildung des Ġihād und den Aufbau], Peschawar 1992.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, في خضم المعركة [Mitten in der Schlacht], Peschawar 1989.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, في ظلال سورة التوبة [Im Schatten der Sura „Reue“], Peschawar 1994.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, حماس. الجذور التاريخية والميثاق [Hammas. Historische Wurzeln und die Charta], Peschawar 1990.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, كلمات من خط النار [Wörter aus der ersten Linie des Feuers], Peschawar 1989.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, لم أصب بمثلك قط؛ في رثاء الشيخ تميم العدناني [Ich hatte noch nie jemanden wie dich; Eine Elegie über Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, معا على الطريق [gemeinsam auf dem Weg], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, مقدمة في الهجرة والاعداد [Einführung in die Hiğra und die Vorbereitung], Peschawar 1993.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, قصص واحداث في أفغانستان [Geschichten und Ereignisse in Afghanistan], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, شهر بين العملاقة [Monate zwischen den Riesen], Peschawar 1989.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, تأبين الشيخ تميم العدناني [Die Beerdigung von Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānī], o.O. o.J.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, The Lofty Mountain, London 2003.
- ‘Azzām, Fāyiz, الشيخ عبدالله عزام. بين الميلاد و الستشهاد [‘Abdallāh ‘Azzām. Zwischen Geburt und Martyrium], in: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990.

- ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Jazeera, vom 27.02.2003, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/infocus/2005/1/10/2-عبد-الله-عز-ام-ح>.
- ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Watan Voice, vom 28.04.2006, auf: <https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2006/04/28/43591.html>.
- ‘Azzām, Ḥadhīfah, Interview, in: al-Watan Voice, vom 28.07.2005, auf: <https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2005/07/28/25812.html>.
- ‘Azzām, Maḥmūd Sa‘īd, المجاهد الشهيد عبدالله يوسف عزام [Mein Šaiḥ, den ich kannte. Der Muğāhid-Märtyrer ‘Abdullāh Yūsuf ‘Azzām], Gaza 1433 [entspricht 2012].
- Babar, Nasirullah Khan, Mr. Bhutto as Prime Minister, in: Panhwar, S.H. (Hg.), Zulfikar Ali Bhutto. Recollections and Remembrances, Karachi 1993, 89-99.
- Bacon, Francis, The Works of Francis Bacon. Baron of Verulam, Siscount St. Alban and Lord High Chancellor of England, Bd. 7, London 1826.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), الأفلاطونية المحدثه عند العرب [Neuplatonismus bei den Arabern], Kairo 1955.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), طباع الحيوان ارسطوطاليس [Aristoteles. Über die Teile der Tiere], Kuwait [al-Kuwayt] 1977.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (Hg.), منطق ارسطو [Die Kategorien von Aristoteles], Kairo 1948.
- Bādīb, Aḥmad, Interview, in: al-Masry al-Youm, vom 25.11.2009, auf: <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=234483>.
- Badr, Muḥammad Badr, سطور من حياة المجاهدة زينب الغزالي [Linien des Lebens der Muğāhida Zaynab al-Ġazālī], Kairo o.J.
- Baer, Robert, Sleeping with the Devil. How Washington Sold Our Soul for Saudi Crude, NY 2003.
- Bāḥith Tārīkhī [arab. „باحث تاريخي“, dt. „Historische Forscher“], صلة الإخوان بها [Die Frage nach der Wahrheit der militärisch-technischen Anschlags 1974 und die Verbindung der Bruderschaft zu ihm], o.O. o.J.
- Bakr, ‘Abd al-Waḥḥāb, 1950-1921 أضواء على النشاط الشيوعي في مصر [Höhepunkte der kommunistischen Tätigkeit in Ägypten 1921-1950], Kairo 1983.
- Ball, George W., The Past Has Another Pattern, NY 1982.
- Baring, Evelyn Earl of Cromer, Modern Egypt, NY 1916.
- Barlantī, ‘Abd al-Hāmid, وأنا المشير [Der Marschall und ich], Kairo 1992.
- Bāshā, Ḥasan Abū, مذكرات حسن أبو باشا. في الأمن والسياسة [Memoiren von Ḥasan Abū Bāshā. Über Sicherheit und Politik], Kairo 1990.
- Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, S.P.N., Opera Omnia Quae Exstat, Bd. 1, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857.
- Batraḡī, ‘Ādil ‘Abd al-Ġalīl, أخطر ١٤ يوما في تاريخ أفغانستان [Eroberung und Niederlage. Erhellung von 14 Tagen in der Geschichte Afghanistans], o.O. 1993.
- Baur, Ferdinand Christian, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1836.
- Bayānūnī, Muḥammad Abū al-Faṭḥ, المدخل إلى علم الدعوة : دراسة منهجية شاملة لتأليف [Einführung in die Wissenschaft der dawa. Eine umfassende methodologische Studie], Beirut 1991.
- Bhattacharya, Sauri P., Soviet Nationality Policy in Afghanistan, Asian Affairs 15/ 2, 1984, 125-137.
- Battle, J. (Hg.), The Iraq War, Part 1: The U.S. Prepares for Conflict, 2001. National Security Archives Electronic Briefing Book No. 326, Washington 2010.
- Battle, J. (Hg.), U.S. Propaganda in the Middle East. The Early Cold War Version. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 78, Washington 2002.
- Bearden, Milton, Afghanistan. Graveyard of Empires, Foreign Affairs 80/ 6, 2001, 17-30.
- Bearden, Milton/ Risen, James, The Main Enemy. The Inside Story of the CIA’s Final Showdown with the KGB, NY 2003.
- Belmonte, M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1969-1976, Bd. E-4, Documents on Iran and Iraq, 1969-1972, Washington 2006.
- Bennigsen, Alexandre A./ Wimbush, Enders S., Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World, Chicago/ London 1979.
- Bennigsen, Alexandre/ Quelquejay, Chantal, Les Mouvements Nationaux chez les Musulmans de Russie. Le „Sultangalievisme“ au Tatarstan, Paris/ La Haye 1960.
- Bennigsen, Alexandre u.a., Turco-Tatar Past, Soviet Present. Studies Presented to Alexandre Bennigsen, Paris 1986.
- Bennigsen, Alexandre, Afghanistan and the Muslims of the USSR, in: Klass, R. (Hg.), Afghanistan. The Great Game Revisited, NY 1987, 287-299.
- Bennigsen, Alexandre, Soviet Muslims and the World of Islam, in: The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1980, 10-16.
- Bennigsen, Alexandre, The Nature of Ethnic Consciousness in Soviet Central Asia. Paper delivered at the Conference on Soviet Central Asia: Trends and Prospects, organized by the International Communications Agency, October 1978, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/ Folder 163: 13.
- Bennigsen, Alexandre, The Soviet Union and Muslim Guerilla Wars, 1920-1981, Santa Monica 1981.

- Bennigsen, Alexandre, *Traditionalist Ideologies in the USSR. Muslim Sufi Brotherhoods, Old Believers and Hasidic Jewry*, Washington 1979.
- Bennigsen, Alexandre/ Broxup, Marie, *The Islamic Threat to the Soviet State*, NY 2003 [ND von 1983].
- Bennigsen, Alexandre/ Lemerrier-Quellejey, Chantal, *Islam in the Soviet Union*, London 1967.
- Bennigsen, Alexandre/ Lemerrier-Quellejey, Chantal, *Islam in the Soviet Union*, NY 1967.
- Bennigsen, Alexandre/ Lemerrier-Quellejey, Chantal, *Muslim Religious Conservatism and Dissent in the USSR, Religion in Communist Lands* 6/4, 1978, 153-161.
- Bennigsen, Alexandre/ Lemerrier-Quellejey, Chantal, *Sultan Galiev. Le Père de la Révolution Tiers-Mondiste*, Paris 1986.
- Bennigsen, Alexandre/ Quellejey, Chantal, *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and Their Linguistic Problems*, London 1961.
- Bergen, Peter L., *The Osama bin Lādin I Know. An Oral History of Al-Qaeda's Leader*, NY/ London/ Toronto 2006.
- Berger, J.M. (Hg.), *Beatings and Bureaucracy. The Founding Memos of al-Qaeda*, Intelwire Press 2012.
- Berger, J.M. (Hg.), *Islamic Extremism in Egypt. A Sourcebook for Researchers*, Bd. 1, Intelwire Press 2007.
- Berger, J.M. (Hg.), *The Siege at Mecca. A Sourcebook for Researchers. Declassified State Department Cables concerning the 1979 Attack on the Grand Mosque*, Intelwire Press 2006.
- Berger, J.M., *The Alleged 1994 Assassination Attempt on Osama bin Lādin. Declassified State Department Cable Adds Color to Little Known Sudan Incident*, vom 12.08.2007, auf: http://intelwire.egoplex.com/2007_08_12_exclusives.html.
- Bergsträsser, G., *Hunain ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen. Zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt*, Leipzig 1925.
- Bhutto, Benazir, *Daughter of the East. An Autobiography*, NY u.a. 2008 [Neuaufgabe von 1988].
- Bhutto, Benazir, *Reconciliation. Islam, Democracy, and the West*, NY u.a. 2008.
- Bhutto, Benazir, TV-Interview, in: Simpson, J., *Afghanistan. The Squandered Victory* (1989) [Dokumentarfilm], vom 08.04.2016, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=WGHvZFL5bk>.
- bin Laden, Carmen, *Inside the Kingdom. My Life in Saudi Arabia*, NY 2004.
- bin Lādin, Maryam Muḥammad 'Awad, *دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول الأيلخانيين* [Ibn Taimīyas Rolle im Ġihād gegen den Mongolen al-Ailhaniin], Mekka [Umm-al-Qura-Universität] 1983.
- bin Laden, Najwa/ bin Laden, Omar, *Growing Up bin Laden. Osama's Wife and Son Take us inside their Secret World*, hg. von J. Sasson, Oxford 2009.
- bin Lādin, 'Umar, Interview, in: USA Today, vom 16.05.2011, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=70pVaSceP08>.
- bin Lādin, Usāma, August 1996. *Ladenese Epistle. Declaration of War*, in: Greenberg, K.J. (Hg.), *Al Qaeda Now. Understanding Today's Terrorists*, Cambridge 2005, 159-191.
- bin Lādin, Usāma, *Erklärung der „World Islamic Front“ in englischer Übersetzung*, vom 23.02.1998: <http://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>.
- bin Lādin, Usāma, Interview, in: ABC, vom 28.05.1998, auf: <http://www.pbs.org/wghb/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html>.
- bin Lādin, Usāma, Interview, in: ABC, vom 28.05.1998, auf: <http://www.pbs.org/wghb/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html>.
- bin Lādin, Usāma, *Letter from bin Laden*, West Point 2013, auf: <https://www.ctc.usama.edu/wp-content/uploads/2013/10/Letter-from-Bin-Laden-Translation.pdf>.
- bin Lādin, Usāma, *معركة رمضان* [Schlacht vom Ramaḍān], o.O. 2014.
- bin Lādin, Usāma, *Osama bin Laden's Homage to the 19 Students* (December 26, 2001), in: Atkins, S. (Hg.), *The 9/11 Encyclopedia*, Bd. 1, Santa Barbara u.a. 2011, 656.
- bin Lādin, Usāma, *توجيهات منهجية* [Methode der Führung], Teil 2, o.O. 1423 [entspricht: 2002].
- Blanton, T./ Byrna, M./ Jones, N. (Hg.), *The Osama bin Laden File. National Security Electronic Briefing Book No. 343*, Washington 2011.
- Boethii, Anicii Manlii Roquati Severini, *De Institutione Arithmetica*, Libri Duo. *De Institutione Musica*, Libri Quinque, hg. von Godofredus Friedlein, Lipsiae [Leipzig] 1867.
- Bohn, Michael K., *Nerve Center. Inside the White House Situation Room*, Washington 2003.
- Buṭrus Ġālī, Buṭrus, *المعدل في العلوم السياسية* [Einführung in die Politikwissenschaft], Kairo 1974.
- Buṭrus Ġālī, Buṭrus, *السياسة الدولية* [Internationale Politik] 7/ 23-26, 1971.
- Buṭrus Ġālī, Buṭrus, *السياسة الدولية* [Internationale Politik] 8/ 27-30, 1972.
- Buṭrus Ġālī, Buṭrus, *السياسة الدولية* [Internationale Politik] 11/ 39-42, 1975.
- Buṭrus Ġālī, Buṭrus, *1990-1983. السياسة الخارجية المصرية*. [Die ägyptische Außenpolitik, 1983-1990], Kairo 1991.
- Boutros-Ghali, Boutros, *Egypt's Road to Jerusalem. A Diplomat's Story of the Struggle for Peace in the Middle East*, NY 1997.
- Brown, P., *The Manual of Domninus*, *The Harvard Review of Philosophy* VIII, 2000, 82-100.
- Broxup, Marie, *The Soviets in Afghanistan. The Anatomy of a Takeover*, *Central Asian Survey* 1/3, 1983, 83-108.
- Brzezinski, Zbigniew, *Ideology and Power in Soviet Politics*, NY 1976.

- Brzezinski, Zbigniew, Interview, vom 13.06.1996, auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/brzezinski2.html>.
- Brzezinski, Zbigniew, Iran. The Crescent of Crises, in: TIME-Magazine, vom 15.01.1979.
- Brzezinski, Zbigniew, Paul Henze. A Eulogy prepared for delivery at a Memorial Service held on 17 July 2011 in northern Virginia, auf: www.rferl.org/info/henze-brzezinski/1891.html.
- Brzezinski, Zbigniew, Power and Principle. Memoirs of the National Security Adviser 1977-1981, NY 1983.
- Brzezinski, Zbigniew, The Cold War and Its Aftermath, Foreign Affairs 71/ 4, 31-49.
- Buchanan, Patrick J., A Republic, not an Empire. Reclaiming America's Destiny, Washington 1999.
- Buchanan, Patrick J., Address to the Republican National Convention, vom 22.08.1992, auf: <http://www.americanrhetoric.com/speeches/patrickbuchanan1992mc.htm>.
- Buchanan, Patrick J., Culture War Speech. Address to the Republican National Convent, vom 17.08.1992, auf: <http://voicesofdemocracy.umd.edu/buchanan-culture-war-speech-speech-text/>.
- Buhūfī, Manṣūr ibn Yūnus ibn Ṣalāh al-Dīn, كشف القناع عن متن الإقناع [schwierige Übersetzung: Durchleuchtung des Schleiers zur Stärkung der Überzeugung], Bd. 6, Ryad 1968.
- Bundesministerium des Inneren, Betrifft: Verfassungsschutz '81, Bonn 1981.
- Burdett, A.L.P. (Hg.), Islamic Movements in the Arab World 1913-1966. Archive Editions, Bd. 1: 1913-1924, Slough 1998.
- Burke, Edmund, Burke Selected Works, Bd. 1: Thoughts on the Present Discontents. The Two Speeches on America, Oxford 1888.
- Burke, Edmund, The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Bd. 1, Boston 1826.
- Burke, Edmund, The Works of the Right Honourable Edmund Burke, Bd. 5, Boston 1826.
- Burr, W. (Hg.), Kissinger to Ford: „Smash“ Rumsfeld. Newly Declassified Telecons Show Conflict during Ford Years over Arms Control, Détente, Leaks, Angola. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 454, Washington 2014.
- Burr, W. (Hg.), Pakistan's Illegal Nuclear Procurement Exposed in 1987. Arrest of Arshed Pervez Sparked Reagan Administration Debate over Sanctions. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 446, Washington 2013.
- Burr, W. (Hg.), The United States and Pakistan's Quest for the Bomb. Newly Declassified Documents Disclose Carter Administration's Unsuccessful Efforts to Roll Back Islamabad's Secret Nuclear Program. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 333, Washington 2010.
- Burr, W. (Hg.), The United States and the Pakistani Bomb, 1984-1985. President Reagan, General Zia, Nazir Ahmad Vaid, and Seymour Hersh. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 531, Washington 2015.
- Busard, H.L.L., The First Latin Translation of Euclid's Elements Commonly Ascribed to Adelard of Bath, Wettern 1983.
- Bush, George H.W., Adress Before a Joint Session of Congress, vom 11.09.1990, auf: <http://millercenter.org/president/bush/speeches/speech-3425>.
- Bush, George, Public Papers of the Presidents of the United States. George Bush 1992-93, January 1 to July 31, 1992, Washington 1993.
- Bush, George W., Decision Points, NY 2010.
- Bush, George W., Remarks by the President Upon Arrival, vom 16.09.2001, auf: <https://georgewhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>.
- Bush, George W., Statement by the President in His Address to the Nation, vom 11.09.2001, auf: <https://georgewhitehouse.archives.gov/news/release/2001/09/20010911-16.html>.
- Bush, George W., Transcript of President Bush's Address, vom 21.09.2001, auf: <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/>.
- Bush, George W.H., All The Best. My Life in Letters and other Writings, NY u.a. 2013.
- Bush, George/ Scowcroft, Brent, A World Transformed, NY 1998.
- Byrd, Senator Robert, Losing America. Confronting a Reckless and Arrogant Presidency, NY 2004.
- Cabel from PAKISTAN ISLAMABAD to DEPARTMENT OF STATE, vom 24.04.1975, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1975ISLAMA03649_b.html.
- Cable from UNITED ARAB EMIRATES ABU DHABI to SECRETARY OF STATE, vom 15.12.2004 („Subject: Abu Dhabi Emirates Restructuring“), auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/04ABUDHABI4586_a.html.
- Capella, Martianus, De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Et De Septem Artibus Liberalibus, Lib. VII, §§ 721-724 und §741. Edition: hg. von Ulrich Friedrich Kopp, Frankfurt a.M. 1836.
- Captain H.F.S. Amery, English-Arabic Vocabulary for the Use of Officials in the Anglo-Egyptian Sudan. Compiled by the Department of the Egyptian Army, Cairo 1905.
- Carle, Glenn L., Interrogator. In den Verhörkellern der CIA, Reinbek bei Hamburg 2012.
- Carney, Timothy, The Sudan. Political Islam and Terrorism, in: Rotberg, R.I. (Hg.), Battling Terrorism in the Horn of Africa, Cambridge/ Washington 2005, 119-140.
- Carrel, Alexis, الإنسان ذلك المجهول [Der Mensch. Das unbekannte Wesen], Kairo 1940.

- Carrel, Alexis, Man, The Unknown, NY 1939.
- Carson, Johnnie, Kenya. The Struggle against Terrorism, in: Rotberg, R.I. (Hg.), Battling Terrorism in the Horn of Africa, Cambridge/ Washington 2005, 173-192.
- Carter, Jimmy, Global Development Cooperation. Time for Change, in: Carter, J./ Butrus Gālī, B., Conference for Global Development Cooperation. Conference Report Series 4/ 2, Atlanta 1992, 8-13.
- Carter, Jimmy, Keeping Faith. Memoirs of a President, NY 1982.
- Carter, Jimmy, Public Papers of the Presidents of the United States, Jimmy Carter, Bd. 2: June 30 to December 31, 1978, Washington 1979.
- Carter, Jimmy, White House Diary, NY 2010.
- Casey, William, The Secret War Against Hitler, Washington 1988.
- CIA (Hg.) The Afghan Resistance. Struggling for Unity, vom Juni 1987, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T00314R000100150004-2.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 15.04.1986, 2, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000202210001-3.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 20.11.1984, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP96R01136R00130233010-7.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 24.06.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000302630001-6.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan Situation Report, vom 30.04.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T01058R000406230001-1.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan, vom 30.05.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87M00539R001702570027-8.pdf>.
- CIA (Hg.), Afghanistan. Resistance Views of Peace Negotiations, vom 18.04.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T01017R000202240001-0.pdf>.
- CIA (Hg.), Bin Laden's Bookshelf. Letter to Professor Mustafa Hamid, auf: <https://www.dni.gov/files/documents/ubl2016/english/Letter%20to%20Professor%20Mustafa%20Hamid.pdf>.
- CIA (Hg.) Central Intelligence Agency Intelligence Report, Terrorism. Sanitized Version of Threat Report, vom 24.08.2001, auf: <https://documentcloud.org/documents/369173-2001-08-24-terrorism-sanitized-version-of-threat.html>.
- CIA (Hg.), Developments in Afghanistan, vom 07.03.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP89T01363R000200240004-2.pdf>.
- CIA (Hg.), Egypt. Crisis in the Moslem Brotherhood, vom 22.01.1954, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP81-01036R000100110071-1.pdf>.
- CIA (Hg.), Egyptian Foreign Policy in the 1980s, vom 17.03.1981, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP0600412R000200150001-2.pdf>.
- CIA (Hg.), Intentions and Capabilities. Estimates on Soviet Strategic Forces, 1950-1983, Washington 1996.
- CIA (Hg.), Iraq. The Uses of Terror, vom Februar 1982, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83B00232R000100040005-4.pdf>.
- CIA (Hg.), Islamic Fundamentalism in the Middle East and South Asia. Looking Ahead, vom Dezember 1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP88T00096R000400460001-8.pdf>.
- CIA (Hg.), Jack Anderson's Washington Letter, vom Januar 1987, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP90-00965R000100110038-1.pdf>.
- CIA (Hg.), Jordan and Its Arab Neighbours, vom Dezember 1983, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP84S00927R000200140002-6.pdf>.
- CIA (Hg.), National Intelligence Daily, vom 06.06.1987, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP88T00963R000100040001-4.pdf>.
- CIA (Hg.), Near East and Sout East Review, vom 23.05.1986, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87T00289R000301270001-6.pdf>.
- CIA (Hg.), Near East/ North Africa Report, vom 30.06.1982, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00850R000500080076-5.pdf>.
- CIA (Hg.), Near East/ North African Report, vom 02.12.1980, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00850R000300060003-9.pdf>.
- CIA (Hg.), NSPG on Afghanistan, vom 25.03.1985, 30ff., auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP87B0034R000200280005-1.pdf>.
- CIA (Hg.), Special Collection. President Carter ant the Role of Intelligence in the Camp David Accords. Asad's Opposition to Sadat's Peace Initiative, vom 30.12.1977, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/1977-12-30b.pdf>.
- CIA (Hg.), Special National Intelligence Estimate 11-2-81 („Soviet Support for International Terrorism and Revolutionary Violence“), vom 27.05.1981.
- CIA (Hg.), Special Intelligence Estimate (SNIE) 11/37-86. Soviet Tactics on a „political Solution“ in Afghanistan, vom

16.01.1986, auf: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0005564722.pdf.

CIA (Hg.), Syria. Assad's Grip on Power, vom August 1983, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP84S00927R000100040005-5.pdf>.

CIA (Hg.), Syria. Problems, Prospects for Succession, The Societ Role, vom 29.06.1980, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83B01027R000200020021-1.pdf>.

CIA (Hg.), Syria. Sunni Opposition to the Minority Alawite Regime, vom Juni 1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T00587R000200220002-2.pdf>.

CIA (Hg.), The Afghan Resistance. Arming for Effectiveness, vom 01.10.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86T00587R000400480003-1.pdf>.

CIA (Hg.), The Insurgent Supply Network in Afghanistan. Building an effective System, vom August 1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP90T01298R00030031000-7.pdf>.

CIA (Hg.), The Muslim Brotherhood and Arab Politics, vom Oktober 1982, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP83S00854R000200040001-0.pdf>.

CIA (Hg.), The Syrian Threat to Jordan, vom 06.03.1985, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP85T01058R000405930001-5.pdf>.

CIA (Hg.), Thoughts on the Sucession in Egypt, vom 29.09.1970, auf: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP79R00904A001500020003-3.pdf>.

Cole, B., The Caliphate's Scholar-in-Arms, vom 09.06.2014, auf: <http://www.jihadica.com/the-caliphate%e2%80%99s-scholar-in-arms/>.

Chandle, John D., The Brzezinski Initiative. FBIS and the Muslim World, in: The IC's Journal for the Intelligence Professionals, o.D., 15-23, hier. 22, auf: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0005827377.pdf.

Cheney, Dick, In my Time. A Personal and Political Memoir, NY u.a. 2011.

Cheney, Dick, Interview, in: NBC, vom 16.09.2001, auf: https://www.youtube.com/watch?v_Ibdl2OogFBI.

Chernyaev, Anatoly C., My Six Years with Gorbachev, University Park 2000.

Chernyaev, Anatoly, The Diary of Anatoly Chernyaev. Former Top Soviet Adviser's Journal Chronicles Final Years of the Cold War. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 192, Washington 2006.

Chernyayev, Anatoly, The Diary of Anantoly Chernyayev. 1985. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 192, Washington 2006.

Christoper, Warren, Chances of a Lifetime. A Memoir, NY 2001.

Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV A.D. 488-775. Translated from Syriac with Notes and Introduction by A. Harrak, Toronto 1999.

Cirilius Alexandrinus, Comentarii in Lucam, Bd. 2, Irvine 2008 (Thesaurus Linguae Graecae, 4090116).

Cirillus Alexandrinus 2008 („De adoratione“), 52; De sancta trinitate, Irvine 2008 (Thesaurus Linguae Graecae, 4090123).

Cirillus Alexandrinus, De adoratione et cultu in spiritu et veritate, Irvine 2008 (Thesaurus Linguae Graece, 4090096).

Clarke, Richard, Against All Enemies. Inside America's War on Terror, NY 2004. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Clarke, Richard A., Against all Enemies. Der Insiderbericht über Amerikas Krieg gegen den Terror, Hamburg 2004.

Clinton, Bill, Mein Leben, Berlin/ München 2004.

Cogan, Charles, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/cogan1.html>.

Cogan, Charles, The new American Intelligence. An Epiphany, Cambridge 1993.

Cohen, Herman J., Finding Friend in Congress, Africa Report 40, 1995, 13-16.

Cohen, Herman J., Intervening in Africa. Superpower Peacemaking in a Troubled Continent, NY 2000.

Collin Legum, (Hg.), Africa Contemporary Record. Annual Survey and Documents, Bd. 7, London 1975.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), Abu 'Ubayda al-Banshiri, o.D., auf: https://ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2011/06/Abu_Ubayda_al-Banshiri.pdf.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-000103-Trans: bin Lādin, Usāma, Open Letter to King Fahd.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-000103: bin Laden, Usāma, Open Letter to King Fahd.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-00111: al-Sūrī, Abū Muṣ'ab, Letters to Abū Khabab.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-003676: bin Lādin, Usāma, Declaration of Jihad against the Americans Occupying the Land of the two Holiest Sites.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-003677: al-'Adl, Saif [?], Ciphers and Status of bin Lādin's Security.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-008582: Ḥaqqani, Jalaludin, Communication Log#2.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-008681-24: Hezb-E-Islami, Letter about Establishing an Office in Iran.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600002: al-'Adl, Saif, Security of Principals Squads.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600053: Ḥāmid, Muṣṭafā [?], Five Letters to the Africa Corps.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600086: Peshawar Council [?], Meeting Notes.

Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600104: al-Islam, Saif, The Ogaden File. Operation Holding

- (al-Msk).
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600106: al-Sharqi, Abū Ata, Letter from Jihadwal.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600110: Anonymus, Situation Report from Somalia.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600113: al-‘Adl, Saif, A Short Report on the Trip from Nairobi.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600114: al-‘Adl, Saif, Report.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600321: bin Lādin, Usāma, Letter to Mullah Muhammed Umar.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-600966: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, Call to Jihad against the Syrian Regime.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-602383_Translation: al-Sūrī, Abū Muṣ‘ab, Afghanistan, the Taliban, and the Battle fro Islam Today.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800073: bin Lādin and Faruq Letters.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800517: Muslim World League [?], Ziad Barre and Events in Somalia.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800581: al-Sharqi, Abū Ata, Reports from Afghanistan.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800597: al-Maṣrī, Abū Ḥafṣ, Report on Operations in Somalia.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800600: al-Maṣrī, Abū Ḥafṣ, Report on the Needs of the Muğāhidīn in Somalia.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800621: Anonymus, Letters on al-Qā‘ida’s Operaions in Africa.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800639: Anonymus, A Quick Review of the Current Political Situation.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), AFGP-2002-800640: Anonymus, Abū Belal’s Report on Jihad in Somalia.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), ISGQ-2005-00024493: Iraqī Intelligence Service, Reports on al-Qā‘ida Threats in Djibuti.
- Combating Terrorism Center [CTC] (Hg.), SOCOM-2012-0000009: bin Lādin, Usāma, A Suggestion to Change the Name of al-Qā‘ida.
- Constas, N., Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations, Leiden/ Boston 2003.
- Copernicito, Nicolai [Kopernikus, Nikolaus], De Revolutionibus Orbium Coelestium, Basiliae [Basel] 1543.
- Cordovez, Diego/ Harrison, Selig S., Out of Afghanistan. The Inside Story of the Soviet Withdrawal, NY/ Oxford 1995.
- Cragg, Kenneth, The Intellectual Impact of Communism upon Contemporary Islam, Middle East Journal 8/ 2, 1954, 127-138.
- Cyrelli Alexandriene Archiepiscopi, Opera Quae Reperiri Potuerunt Omnia, Bd. 2, hg. von J.-P. Migne, Paris 1864.
- Cyrellus Hierosolymitanus Archiepiscopus Hierosolymitani, Opera quae extant omnia, Bd. 1, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857.
- Daiber, H. (Hg.), Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung, Wiesbaden 1980.
- Damascius, Damascius’ Problems and Solutions Concerning First Principles, translated from the Greek by S. Ahabel-Rappe, Oxford/ NY 2010.
- Damascius, The Philosophical History. [Greek] Text with Translation and Notes by P. Athanasiadi, Athens 1999.
- Dasūqī, ‘Abduh Muṣṭafā, جماعة الإخوان المسلمين وعلاقتها بأفغانستان [Die Muslimbruderschaft und ihre Beziehungen zu Afghanistan], o.O. O.J.
- Dasūqī, ‘Abduh Muṣṭafā, زينب الغزالي في عيون الآخرين [Zaynab al-Ġazālī in den Augen der anderen], o.O. o.J.
- Descartes, René, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences/ Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen, Französisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Ostwald, Stuttgart 2009.
- Descartes, René, حديث الطريقة [Diskurs über die Methode], Beirut 2008.
- Descartes, René, مقال عن المنهج, Beirut 1968.
- Descartes, René, مقال عن المنهج لاحكام العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم [Diskurs über die Methode. Um die Führung des Geistes zu schärfen und nach der Wahrheit in der Wissenschaft zu suchen], Kairo 1985.
- Descartes, René, Oeuvres de Desartes, Bd. 11, hg. von V. Cousin, Paris 1824.
- Descartes, René, قواعد لتوجيه الفكر [Regeln zur Führung der Gedanken], Tunis 2001.
- Descartes, René, Regulae ad directionem ingenii, hg. von A. Buchenau, Leipzig 1907.
- Deutscher Bundestag (Hg.), Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Berichte und Dokumentation, Wiesbaden 2001.
- Diadochi, Procli, In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii, hg. von G. Friedlein, Lipsiae [Leipzig] 1873.
- Diadochus, Proclus, In Platonis Timaeum Commentaria, hg. von E. Diehl, Bd. 1, Lipsiae [Leipzig] 1903.
- Diadochus, Proclus, In Platonis Timaeum Commentaria, hg. von E. Diehl, Bd. 2, Lipsiae [Leipzig] 1905.
- Din, Khaled Mohi El, Memoires of a Revolution, Kairo 1995.
- Dobrynin, Anatolyi, In Confidence. Moscow’s Ambassador to America’s six Cold War Presidents (1962-1986), NY 1995.
- Dirāz, ‘Iṣām, العائدون من أفغانستان [Rückkehrer aus Afghanistan], Kairo 1993.

- Dirāz, ‘Iṣām, أسامة بن لادن يروي معارك مأسدة الأنصار العرب بأفغانستان [Usāma bin Lādin erzählt die Schlachten der Löwenhöhle der arabischen Unterstützer für Afghanistan], Kairo 1991.
- Dirāz, ‘Iṣām, مأساة الإنسان في أفغانستان [Die humane Tragödie in Afghanistan], Kairo 1991.
- Dirāz, ‘Iṣām, ملحمة المجاهدين العرب في أفغانستان [Der Epos der arabischen Mudschāhidīn in Afghanistan], Madinat al-Ashir min Ramadan [Ägypten] 1989.
- Dunbar, Charles, Afghanistan in 1986. The Balance Endures, *Asian Survey* 27/ 2, 1987, 127-142.
- Dunbar, Charles, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/dunbar2.html>.
- Dunbar, Charles, Interview, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-20/dunbar3.html>.
- Durant, W./ Durant, A., قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 10: روسو والثورة [engl. The Age of Rousseau], Beirut 1988.
- Durant, Will, *Adventures in Genius*, NY 1931.
- Durant, Will, *The Story of Civilizations*, Bd. 1: Our Oriental Heritage. Being a History of Civilization in Egypt and the Near East to the death of Alexander, and in India, China and Japan from the Beginning to our own Day, NY 1942 [Neuaufgabe von 1935].
- Durant, Will, *The Story of Civilizations*, Bd. 4: The Age of Faith. A History of Medieval Civilization. Christian, Islamic, and Judaic. From Constantine to Dante. A.D. 325-1300, NY 1935.
- Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 1: التراث الشرقي [engl. The Eastern Heritage], Beirut 1988.
- Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 2: حياة اليونان [engl. The Life of Greece], Beirut 1988.
- Durant, Will/ Ariel, قصة الحضارات [Geschichte der Zivilisationen], Bd. 4: عصر الإيمان [engl. The Age of Faith], Beirut 1988.
- Ebied, R.Y./ Thomas, D. (Hg.), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi’s Response* [Arabische Edition der Briefe], Leiden/ Boston 2006.
- Edwards, David B., *Before Taliban. Genealogies of the Afghan Jihad*, Berkley/ Los Angeles/ London 2002.
- El-Gamasy, Mohamed Abdel Ghani, *The October War. Memoirs of Field Marshal El-Gamasy of Egypt*, Cairo 1993.
- Elias-Sanborn, B. (Hg.), *The Central Intelligence Agency’s 9/11 File. Top Secret CIA Documents on Osama bin Laden Declassified*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 381, Washington 2012.
- El-Sadat, Anwar, *In Search of Identity. An Autobiography*, NY u.a. 1978.
- El-Sadat, Anwar, *Unterwegs zur Gerechtigkeit*, Wien/ München/ Zürich 1982.
- El-Shazlyly, General Saad, *The Crossing of Suez. The October War 1973*, London 1980.
- Elias-Samborn, B. (Hg.), *The Central Intelligence Agency’s 9/11 File. National Security Archive Electronic Briefing Book No. 381*, Washington 2012.
- Elias-Sanborn, B. (Hg.), *The Haqqani History. Bin Ladin’s Advocate Inside the Taliban*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 389, Washington 2012.
- Elias, B. (Hg.), *1998 Missile Strikes on bin Laden May Have Backfired*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 253, Washington 2008.
- Elias, B. (Hg.), *The Taliban Biography. The Structure and Leadership of the Taliban 1996-2002*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 295, Washington 2009.
- Elias, B. (Hg.), *The Taliban File Part IV. Mullah ‘Umar Called Washington in 1998*, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 134, Washington 2004.
- Elias, B. (Hg.), *Update. The Taliban File Part IV. Pre-9/11 U-S. Attempts to Drive bin Laden Out of Afghanistan Repeatedly Unsuccessful, Documents Show, Update to National Security Archive Electronic Briefing Book No. 134*, Washington 2005.
- Euclides, *Precarissimus liber elementorum Euclidis per spicacissimi. In artem Geometrie incipit quam foelicissime. Elementa geometriae. Adelardus Bathensis*, hg. von Johannes Campanus, Vicentiae [Vicenza] 1491 [Nachdruck von 1482].
- Eusebii Pamphili, *Caesareae Palaestinae Episcopi, Praeparatio Evangelica*, in: *Opera Omnia Quae Exstant*, hg. von J.-P. Migne, Bd. 3, Paris 1857.
- Eversmann, Matt, *Operation Gothic Serpent*, in: Eversmann, M./ Schilling, D. (Hg.), *The Battle of Mogadishu. Firsthand Accounts from the Men of Task Force Ranger*, NY 2004, 3-35.
- ‘Izzat, Aḥmad, ما لم يقله الأستاذ منتصر الزيات [Abū Ṭalāl al-Qāsimī, was Muntazar al-Zayyāt nicht über ihn sagte], o.O. o.J., auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_18585.html.
- Faḍlī, Faḍl al-Raḥmān, شهيد الحاج مولوي نصرالله منصور صاحب [Shahīd al-Ḥāḡḡ Maulawī Naṣrallāh Maṣṣūr Saḥīb], in: *Taliban-News*, vom 24.02.2014, auf: <http://talibnews.com/archives/773>.
- Farah al-Ṣūmālī, Ṣaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 4, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/87662>.
- Farah al-Ṣūmālī, Ṣaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 6, auf:

- <http://arabic.alshahid.net/columnists/88917>.
- Farah al-Šūmālī, Šaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 7, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/90123>.
- Farah al-Šūmālī, Šaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 7, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/90123>.
- Farah al-Šūmālī, Šaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 8, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/94826>.
- Farah al-Šūmālī, Šaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 8, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/94826>.
- Farah al-Šūmālī, Šaiḥ ‘Abd al-Qādir Nūr, مذكرات دعوة [da‘wa-Tagebuch], Teil 9, auf: <http://arabic.alshahid.net/columnists/96774>.
- Faraġ, Muḥammad ‘Abd al-Salām, الجهاد الفريضة الغائبة [Der Ġihād. Die vernachlässigte Pflicht], Kairo 1982.
- Faraġ, Muḥammad ‘Abd al-Salām, Ġihād. The Absent Obligation, Birmingham 2000.
- Faraġ, Muḥammad, النظرية والتطبيق. الاستراتيجية العسكرية الإسلامية [Islamische Militärstrategie. Theorie und Praxis], Kairo 1975.
- Fāris, Muḥammad ‘Abd al-Qādir Abū, صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن [Seiten der politischen Geschichte der Muslimbruderschaft in Jordanien], Amman 2000.
- Farid, Abdel Magid, Nasser. The Final Years, Ithaca 1994.
- Farivar, Masood, Confessions of a Mullah Warrior, NY 2009.
- Fauzī, Maḥmūd, كيف اغتلتنا السادات. عبود الزمر. [‘Abbūd al-Zumar. Wie wir Sādāt ermordet haben], Kairo 1993.
- FBIS [Foreign Broadcast Information Service] (Hg.), Compilation of Usama Bin Ladin Statements 1994 – January 2004, o.O. 2004.
- Ford, Gerald, R., A Time to Heal. The Autobiography of Gerald R. Ford, NY 1979.
- Foreign Broadcast Information Service (FBIS), Daily Report 216-223: Soviet Union, Washington 1990.
- Franks, Tommy, American Soldier, NY 2004.
- Freeh, Louis J., MY FBI. Bringing Down the Mafia, Investigating Bill Clinton, and Fighting the War on Terror, NY 2005.
- Fukuyama, Francis, The End of History and the Last Man, NY u.a. 2006 [ND von 1992].
- Fukuyama, Francis, The End of History?, The National Interest 16, 1989, 3-18.
- Fuller, Graham, Algeria. The Next Fundamentalist State?, Stanta Monica 1996.
- Galenī, De Placitis Hippocratis et Platonis. Editit in Liguam Anglicam [auch griechische Edition] vertit, commentus est, P. De Lacy, Berlin 2005.
- Gandhi, S. (Hg.), The September 11th Sourcebooks, Bd. 7: The Taliban File, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 97, Washington 2003.
- Garejev, Mahmut A., Afghanistan nach dem Abzug der sowjetischen Truppen, Zürich 1996.
- Garofalo, I. (Hg.), Galenus. Anatomicarum admonstrationum libri qui supersunt novem. Earundem interpretatio Arabica Ḥunaino Isaaci filio ascripta, Bd. 2: Libros V-IX continens, Naples 2000.
- Gates, Robert M., From the Shadows. The Ultimate Insider’s Story of Five Presidents and How They Won the Cold War, NY 1996.
- Gates, Robert M., Soviet Sinology An Untapped Source for Kremlin Views and Disputes Relating to Contemporary Events in China, Washington 1974.
- Generalsekretariat der Akademie für islamische Studien [الامانة العامة لمجعة البحث الإسلامية] (Hg.), ثائق مشروع الدستور الإسلامي, الذي وضعه الأزهر عام 1977م [Dokumente des Projekts für die Entwicklung einer Islamischen Verfassung 1977], Kairo 1977.
- Geraseni Phytagorei, Nicomachi [Nikomachus von Geresia], Introductionis Arithmeticae Libri II, hg. von R. Hoche, Lipsiae [Leipzig] 1866.
- Gibbon, Edward, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Bd. 8, Philadelphia 1816.
- Girardet, Edward, With the Resistance in Afghanistan, Christian Science Monitor 4, 1981, 1-28.
- Gleichen, Lieutenant-Colonel Count, The Anglo-Egyptian Sudan. A Compendium Prepared by Officers of the Sudan Government, London 1905.
- Gorbachev, Michael, On My Country and The World, NY 2000.
- Gorbachev, Mikhail S., تفكير جديد لبلادنا ولالعالم. [Perestroika. Neues Denken für unser Land und für die Welt], Kairo 1989.
- Gorbachev, Mikhail S., Ibrannye rechi i stati [Ausgewählte Reden und Artikel], Moskau 1987.
- Gorbachev, Mikhail S., Oktjabr i perestroika. Revoliutsiia prodolzhaetsia. Doklad na sovmeštnom torzhestvennom zasedanii Tsentralnogo Komiteta KPSS, Verkhovnogo Soveta SSSR i Verkhovnogo Seveta RSFSR, posviashchennom 70-letiiu Velikoi Oktjabrskoi sotsialisticheskoi revoliutsii, v Kremlevskom Dvortse sez dov 2 noambria 1987 goda [erschienen auf Englisch unter dem Titel: „October and perestroika. The Revolution continues. Report by the General Secretary of the CPSU Central Committee at the jubilee meeting of the Central Committee of the CPSU, the Supreme Soviet of the USSR and the Supreme Soviet of the RSFSR to mark the 70th anniversary

- of the Great October Socialist Revolution, November 2, 1987], Moskau 1987.
- Gorbachev, Mikhail S., Perestroika. New Thinking for our Country and the World, NY 1988.
- Gorbachev, Mikhail, On My Country and the World, NY 2000.
- Graham, Billy, Ask Billy Graham. The World's Best-Loved Preacher Answers Your Most Important Questions, Nashville 2007.
- Grenier, Robert L., 88 Days to Kandahar. A CIA Diary, NY 2015.
- Guevara, Ernesto Che, Latinoamericana. Tagebuch einer Motorradreise 1951/ 52, Köln 1994.
- Guevara, Ernesto Che, مقالات العسكرية [Militärische Schriften], o.O. o.J.
- Hackenburg, C., An Arabic-to-English Translation of the Religious Debate between the Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi, Diss., Ohio 2009.
- Haddad, George M., Revolutions and Military Rule in the Middle East. The Arab States, Bd. 3/ 2: Egypt, The Sudan, Yemen and Libya, NY 1973.
- Hadīd, Marwān, ديوان القائد والشهيد مروان حديد [Diwan des Führers und Märtyrers Marwān Hadīd], Damaskus 1983.
- Ḥafāḡī, ‘Abd al-Ḥalīm, عندما غابت الشمس [Als die Sonne unterging], Kairo 2006 [Erste Auflage: al-Manšūra 1979].
- Hake, A. E. (Hg.), The Journals of Major-Gen. C. G. Gordon, C.B., at Khartoum, London 1885.
- Ḥakīm, Ḥasan ‘Īsā, الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن [al-Ṭūsī Abū Ga‘far Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥasan, 385-460], 460-385, Naḡaf 1975.
- Ḥālīd, Muḥammad Ḥālīd, رجال حول الرسول [Männer des Propheten], Bd. 1, Kairo 1964 [ND von 1955].
- Ḥālīl, Nihād Muḥammad Sa‘dī al-Ṣaiḥ, حركة الإخوان المسلمين في قطاع غزة. 1967-1987 [Bewegung der Muslimbruderschaft im Gaza-Streifen 1967-1987], Gaza 2011.
- Ḥamad, Muḥammad Sālim, 1991-1980 تدمر شاهد ومشهود [Tadmur-Palmyra gesehen und nicht vergessen 1980-1991], Kairo 1998.
- Hamadi, Muḥammad E., The Making of an Islamic Political Leader. Conversations with Hasan al-Turabi, Oxford 1998.
- Ḥāmid, Muḥammad, Gespräch mit Marwān Hadīd, o.D. [Sommer 1964], auf: <http://islamport.com/w/amm/Web/2542/663.htm>.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 1: خمسة عشر طلقات على طريق الله [Fünfzehn Schüsse auf Allahs Weg], Khost [Fārūq-Lager] 1994.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 2: معركة بوابة الصحريّة [Schlacht am Felsentor], Khost [Fārūq-Lager] 1995.
- Ḥāmid, Muḥafā, 2002-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan, 1979-2002], Bd. 3: خيانة على الطريق [Verrat auf dem Weg], Khost [Khost-Lager] 1995.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan, 1979-1992], Bd. 4: حماقة كبيرة أو حرب الماعز [Die große Torheit oder der Krieg der Ziegen], Kandahar 1997.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 5: المطار تسعين [Der Flughafen 90], Khost 1998.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 6: الصليب في سماء قندهار [Kreuz im Himmel über Kandahar], o.O. [wahrscheinlich Teheran] 2002.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 7: حرب المطاريد غير التقليدية [Krieg der Vertreibung ohne Regeln], o.O. o.J.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 8: فتح خوست [Die Eroberung Khosts], Mīranšāh 1991.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 9: تساقط المدن و سقوط النظام [Befreiung der Städte und Sturz des Regimes], o.O. o.J.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 10: مشروع طاجيكستان [Ġihād zwischen den Flüssen. Das Tadschikistan-Projekt], o.O. o.J.
- Ḥāmid, Mutsafa, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 11: حرب الأفيون الثالثة [Der dritte Opiumkrieg], o.O. o.J.
- Ḥāmid, Muḥafā, 1992-1979 من حوادث المجاهدين العرب في أفغانستان [Über die Geschichten der arabischen Muḡāhidīn in Afghanistan], Bd. 12: السائرون نياما [Die Schlafwandler], o.O. [wahrscheinlich Sydney] o.J. [wahrscheinlich: 2009].
- Ḥāmid, Muḥafā/ Farrall, Leah, The Arabs at War in Afghanistan, London 2015.
- Ḥammūdah, Ḥusain, أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون [Geheimnisse der Freien Offiziere und die Muslimbruderschaft], Kairo 1985.
- Khān, Muḥammad ‘Alī Āl al-Sayyid ‘Alī, أبو طالب وبنوه [Abū Talib und seine Söhne], Naḡaf 1969.
- Haqani, Maulawi Nazamuddin, Zhawar One, in: Jalali, A.A./ Grau, L.W. (Hg.), The Other Side of the Mountain. Mujahideen Tactics in the Soviet-Afghan War, o.O. 1999, 317-321.
- Haqqani, Husain, Pakistan. Between Mosque and Military, Washington 2005.
- Haqqani, Sirajudeen, Ansar al-Mujahideen English Forum. Translation and Languages Department presents an English Translation of the Questionnaire of the Members of Ansar al-Mujahideen Arabic Forum with the Commander, Sheikh

- Sirajudeen Haqqani, o.O. o.J.
- Harsch, Joseph C., Contemporary Foreign Policy in Historical Perspective, in: Naval War College Review 25/ 2/ 240, 1972, 10-18.
- Hart, Howart Phillips, A Life for a Life. A Memoir. My Career in Espionage Working for the Central Intelligence Agency, o.O. 2015.
- Hārūn, Fādīl, قصة فاضل هارون. الحرب على الإسلام. [Der Krieg gegen den Islam. Die Geschichte von Fādīl Hārūn], 2 Bde., o.O. 2009.
- Hāšim, Ṣalāh, الشهادات لظهور الجماعة الإسلامية في مصر [Zeugnisse zur Entstehung der islamischen Gruppe in Ägypten], o.D., auf: www.murajaat.com/trajuaat_akra_data/14.DOC.
- Hasan, Muḥammad, موقف الإسلاميين من قضية فلسطين [Positionen der Islamisten in der Palästina-Frage], Amman 1995.
- Hawwā, Sa'īd Muḥammad, مع ذكريات ومواقف خاصة. الشيخ سعيد حوى. [Šaiḥ Sa'īd Hawwā. Erinnerungen und besondere Perspektiven], in: Maḡallāt al-Nūr, vom 21.10.2010, auf: <http://www.saidhawwa.com/Portals/Content/?info=YVdROU5USTBk52ZFhKalpUMVRkV0pRWVdkbEpuUjVjR1U5TVNZPSt1.plx>.
- Hawwā, Sa'īd, هذه التجربة وهذه الشهادات [Diese Erfahrungen und diese Zeugnisse], Kairo 1987.
- Heikal, Muḥammad, Das Kairo-Dossier. Aus den Geheimpapieren des Gamal Abdel Nasser, Wien/ München/ Zürich 1972.
- Heikal, Muḥammad, Sadat. Das Ende eines Pharaos. Eine politische Biographie, Düsseldorf/ Wien 1984.
- Heikal, Muḥammad, Sphinx und Kommissar. Der sowjetische Einfluss in der arabischen Welt, Frankfurt u.a. 1980 [Das Original erschien 1978].
- Henze, Paul B., Alphabet Changes in Soviet Central Asia and Communist China, Journal of The Royal Central Asian Society 44/2, 1957, 124-136.
- Henze, Paul B., Correspondance File, 1944-2009: Brzezinski, Zbigniew, 1965-2009, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.), Inventory of the Paul B. Henze Papers, Collection Number 2005C42, Hoover Institution Archives/ Stanford University 2011, Box/ Folder 2: 3-39.
- Henze, Paul B., Correspondence File, 1944-2009: Bennigsen, Alexandre, 1980-1987, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/Folder 2: 1.
- Henze, Paul B., Correspondence File, 1944-2009: Seton-Watson, Hugh and Mary, 1958-1996, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/Folder 5: 1-8.
- Henze, Paul B., Declassified U.S. Government Records, 1970s-1980: May 2015 release of records, 1970s-1980. Includes material related to U.S. Military and economic assistance to Ethiopia in the 1970s and a list of Ehtiopians in leadership positions, as well as materials written for the National Security Council and Zbigniew Brzezinski in 1977 and 1980, and a memo on Soviet supported clandestine radios, in: Golden, J./ Yamada, R. 2011, Box/ Folder 264: 6-7.
- Henze, Paul B., Interview, o.D., auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/henze2.html>.
- Henze, Paul B., Interview, o.D., auf: <http://nsarchive.gwu/coldwar/interviews/episode-17/henze1.html>.
- Henze, Paul B., Is there Hope for the Horn of Africa? Reflections on the Political and Economic Impasses, Santa Monica 1988.
- Henze, Paul B., Layers of Time. A History of Ethiopia, NY 2000.
- Henze, Paul B., Nationalism and Communism, Problems of Communism 28, 1979, 91-97.
- Henze, Paul B., Politics and Alphabets in Inner Asia, Journal of The Royal Central Asian Society 43/ 1, 1956, 29-51.
- Henze, Paul B., The Economic Development of Soviet Central Asia to the Eve of World War II: An Examination of Soviet Methods as applied to a Semi-Colonial Area, o.O. 1950.
- Henze, Paul B., The Plot to Kill the Pope, NY 1983.
- Henze, Paul B., The United States and the Horn of Africa. History and Current Challenge, Santa Monica 1990.
- Henze, Paul B., Xingjiang and Ex-Soviet Central Asia. Impressions of Chinese Turkestan, Santa Monica 1995.
- Henze, Paul, B., Reports and Lectures: Soviet Central Asia. The Importance of Short-Wave Broadcasting in the Native Languages of Soviet Central Asia, 1965, in: Golden, J./ Yamada, R. (Hg.) 2011, Box/ Folder 25: 3.
- Herbart, Johann Friedrich, Sämtliche Werke, hg. von G. Hartenstein, Bd. 10: Schriften zur Pädagogik, Erster Theil, Leipzig 1851.
- Herring, Joanne King, Diplomacy and Diamonds. My Wars from the Ballroom to the Battlefield, NY/ Boston 2011.
- Herring, Joanne, Interview, in: The Sunday Telegraph, vom 02.12.2007, auf: <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1571233/How-Joanne-Herring-won-Charlie-Wilsons-War.html>.
- Herring, Joanne, Interview, vom Juli 2011, auf: www.sfasu.edu/heritagecenter/5377.asp.
- Ḥikmatyār, Gulbiddīn, Jihad-i Afghanistan [Urdu: جهاد اور افغانستان], Karachi 2001.
- Ḥiḡāzī, Salīm 'Abdallāh, منهج الاعلام الاسلامي في صلح الحديبية [Die Methode der islamischen Medien in der Versöhnung al-Ḥudaybīyahs], Jiddah 1986
- Ḥilmī, Muṣṭafā, قواعد المنهج السلفي والنسق الاسلامي في مسائل الالهية والعالم والانسان عند شيخ الاسلام ابن تيمية [Die Regeln der Salafiyya-Konzepte und der islamische Lehrplan in Sachen der Göttlichkeit, der Welt und des Menschen bei Šaiḥ al-Islam Ibn Taimīya], Kairo 1976.
- Historical Office of the Secretary of Defense (Hg.), Public Statements of Donald H. Rumsfeld, Secretary of Defense,

- 2001, Washington 2001.
- Hormats, Dr. Robert („Under Secretary of State for Economic, Energy, and Agricultural Affairs“), Interview an der George Mason University School of Public Policy/ Arlington, vom 07.03.2011, auf: <https://history.state.gov/conferences/2011-foreign-economic-policy/hormats>.
- Ḥusnī, Ḥamādah, 1971-1963 عبد الناصر والتنظيم الطبيعي السري [‘Abd al-Nāṣir und die geheime Vorhut-Organisation 1963-1971], Beirut 2008.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 1: Foundations of Foreign Policy, Washington 2014.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 2: Human Rights and Humanitarian Affairs, Washington 2013.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1981-1988, Bd. 3: Soviet Union, January 1981-January 1983, Washington 2016.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 6: Soviet Union, Washington 2013.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 13: China, Washington 2013.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1977-1980, Bd. 20, Eastern Europe, 1977-1980, Washington 2015.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1977-1980, Bd. 21: Cyprus; Turkey; Greece, Washington 2014.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1977-1980, Bd. 30, Washington 2016.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 33, SALT II, 1972-1980, Washington 2013.
- Howard, A.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 35: National Security Policy, 1973-1976, Washington 2014.
- Human Rights Watch (Hg.), Afghanistan. The Massacre in Mazar-i-Sharif, o.O. 1998.
- Human Rights Watch Afrika (Hg.), Civilian Devastation. Abuses by All Parties in the War in Southern Sudan, o.O. 1993, auf: <https://www.hrw.org/reports/1993/sudan/>.
- Human Rights Internet Reporter (Hg.), Bd. 15: Sudan, o.O. 1994.
- Huntington, Samuel P., American Politics. The Promise of Disharmony, Harvard 1981.
- Huntington, Samuel P., Democracy’s Third Wave, Journal of Democracy 2/ 2, 1991, 12-34.
- Huntington, Samuel P., Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/ Wien 1998.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Ramaking of World Order, NY 1996.
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Ramaking of World Order, NY 1998 [zweite Auflage].
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs 73/ 3, 1993, 22-49.
- Huntington, Samuel P., Vorlesung, vom 20. Oktober 1992, auf: <http://www.c-span.org/video/?33350-1/clash-civilizations>.
- Huntington, Samuel P., Who Are We? Die Krise der amerikanischen Identität, München 2006.
- Huntington, Samuel P., WHO ARE WE?, NY 2004.
- Hussein, Rashid Muḥammad, The Progress of the Jihad Movement in Ogadin, in: Nida ul-Islam (Australia) 12, März/ April 1996.
- Ḥusain, Ṭāhā, الديمقراطية كتاب لم يكتمل لطفه حسين [Die Demokratie veröffentlichte ein Buch von Dr. Ṭāhā Ḥusain nicht], Gaza 2008.
- Ḥusain, Ṭāhā, المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسي [Alle Werke des Autors Ṭāhā Ḥusain], Beirut 1973.
- Hussein, Taha, An Egyptian Childhood. The Autobiography of Taha Hussein. Translated by E.H. Paxton, London 1932.
- Hyland, William, Mortal Rivals, NY 1987.
- Iamblichus, The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers. Attributed to Iamblichus, translated from the Greek by R. Waterfield, Michigan 1988.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh, Imam Muhammad Bin Abdul Wahhab. His Life and Mission, Riyadh 1997.
- Ibn Qaiyim al-Ḡauziya, الطب النبوي [Prophetische Medizin], o.O. 2007.
- Ibn Qaiyim al-Ḡauziya, إعلام الموقعين عن رب العالمين [Belehrung der Verfasser rechtlicher Dokumente über den Herrn alles Seins], o.O. o.J.
- Ibn Qaiyim al-Ḡauziya, زاد المعاد في هدي خير العباد [Ausstattungen für das Jenseits], o.O. o.J.
- Ibn Ishak, Muḥammad/ Ibn Hisham, ‘Abd el-Malik, katab sira rasul allah. Das Leben Muhammed’s. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, hg. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1858-60.
- Ibn Iṣḥāq, The Life of Muḥammad. A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah. With Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford/ NY 2004.
- Ibn Juzayy u.a., Surat at-Tawba. Repentance. Tafsīr, o.O. o.J.
- Ibn Kaṭīr [Abū l-Fidā’ Ismā’il b. ‘Umar b. Kaṭīr], تفسير القرآن [Erklärung des Korans], 4 Bde., Kairo 1999.
- Ibn Kaṭīr, البداية والنهاية [Anfang und Ende], Bd. 18, Beirut 1419 [entspricht: 1998].
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusain bin ‘Abdullāh, القانون في الطب [Kanon der Medizin], hg. von I. Šams ad-Dīn, Beirut 1425

- [entspricht: 2005].
- Ibn Taimīya, Aḥmad Ibn ‘Abd, تفسير سورة النور [Interpretation der Sure al-Nur], Kairo 1972.
- Ibn Taimīya, الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح [Die richtige Antwort für diejenigen, die die Religion des Messias korrumpiert haben], Bd. 4, Riyāḍ 1999.
- Ibrahim, H. u.a. (Hg.), The Red Minaret Memoirs of Ibrahim Ghushah. Ex-Spokesman of Hamas, Beirut 2013.
- Ibrāhīm, Najah, لماذا الحركة الإسلامية لا يستفيد من حرب أكتوبر [Warum hat die islamische Bewegung nicht vom Oktoberkrieg profitiert], in: al-Ġamā‘a al-Islāmiyya, vom 05.10.2010.
- Institute for Defense Studies and Analyses (Hg.), Strategic Digest, Bd. 18, Alexandria 1988.
- Intel Center (Hg.), Words of Osama bin Laden, Bd. 1, Alexandria 2008.
- IntelCenter (Hg.), al-Qaeda’s Advice for Mujahideen in Iraq. Lessons Learned in Afghanistan, Alexandria 2003.
- Irak (Hg.), استراتيجيات الأنجلو أمريكية وتمركزها في الخليج العربي [Die Anglo-Amerikanische Strategien und ihre Konzentration im Arabischen Golf], Bd. 6/2, Bagdad 1976.
- ‘Iryān, ‘Iṣām, Interview: شهادة دكتور عصام العريان عن نشأة التيار الإسلامي بالجامعات المصرية [Zeugnis von Doktor ‘Iṣām ‘Iryān über die Entstehung der islamischen Bewegung in den ägyptischen Universitäten], vom 24.06.2014, auf: http://Ikhwanwayonline.maktoobblog.com/1508320/&usg=AlkJrhjEa5yvovweAB9RFbhospMy_ofKQ.
- Israel Ministry of Foreign Affairs (Hg.), Iraqi Support for and Encouragement of Palestinian Terrorism, vom 30.09.2002, auf: <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Terrorism/Palestinian/Pages/Iraqi%20Support%20for%20and%20Encouragement%20of%20Palestinian.aspx>.
- Israel Ministry of Foreign Affairs (Hg.), Operation Defensive Shield, vom 29.03.2002, auf: <http://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2002/Pages/Operation%20Defensive%20Shield.aspx>.
- Israeli, Raphael, The Public Diary of President Sadat, Bd. 1: The Road to War (October 1970-October 1973), Leiden 1978.
- Ittihād al-Udabā’ wa-al-Kuttāb al-Yamanīyīn (Hg.), الوحدة اليمنية. كتاب الحكمة [Die jemenitische Einheit. Buch der Weisheit], Aden 1988.
- Ġādū, ‘Abd al-‘Azīz, الشيخ طنطاوي جوهرى دراسة ونصوص [Der Šaiḥ Ṭantāwī Ġūhūrī. Studien und Texte], Kairo 1980.
- Jaffer, J./ Singh, A. (Hg.), Administration of Torture. A Documentary Record from Washington to Abū Ghraib and Beyond, NY 2007.
- Jansen, J.J.G., The Neglected Duty. The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, London/ NY 1986.
- Ġarrār, Ḥusnī Adham, الجهاد الإسلامي المعاصر: فقهه، حركاته، أعلامه [Der gegenwärtige islamische Ġihād: Seine Rechtssprechung, seine Bewegung und seine Parteien], Amman 1994.
- Ġarrār, Ḥusnī Ad‘ham, الشهيد عبد الله عزام رجل دعوة ومدرسة جهاد [Der Märtyrer ‘Abdallāh ‘Azzām. Ein Mann der da‘wa und der Ġihād-Schule], Amman 1990.
- Jomini, Antoine-Henri de, Abriss der Kriegskunst, Zürich 2009 [ND Berlin 1881].
- Jordan, Hamilton, Crisis. The Last Year of the Carter Presidency, NY 1982.
- Josephus, Flavius, Jewish Antiquities, Books I-IV, with an English Translation by H. St. J. Thackeray, London 1961.
- Josephus, Flavius, Works, Bd. 3: Judean Antiquities 1-4, Leiden 2000.
- Ġauhar, Sāmī, الموتى يتكلمون [Die Toten sprechen], Kairo 1977.
- Junejo, Chakar Ali Khan, Zulfīqar Ali Bhutto. A Memoir, Islamabad 1996.
- Kamāl, ‘Abd al-‘Azīz, آداب الأسرة والكتيبة [Von den Richtlinien der Familie und des Bataillons], o.O. 1954.
- Kamāl, ‘Abdullāh, ‘Abdallāh ‘Azzām. Der geistige Vater für Usāma bin Lādin], in: Civic Egypt [مصر المدنية], vom 25.11.2011, auf: <http://www.civicegypt.org/?p=10687>.
- Kamāl, ‘Abdullāh, ميراث الشيخ الراحل عبدالله عزام. Das Erbe des verstorbenen Šaiḥs], in: Civic Egypt [مصر المدنية], vom 29.08.2011, auf: <http://www.civicegypt.org/?p=10921>.
- Kamāl, Aḥmad ‘Ādil, الإخوان المسلمون والنظام الخاص [Ausrufzeichen über den Dokumenten. Die Muslimbrüder und das geheime System], Kairo 1987.
- Kant, Immanuel, Sämtliche Werke, Stuttgart 2000.
- Kaplan, Robert D., Soldiers of God. With Islamic Warriors in Afghanistan and Pakistan, NY 2001.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 12: Soviet Union, January 1969-October 1970, Washington 2006.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 14: Soviet Union, October 1971-May 1972, Washington 2006.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 15: Soviet Union, June 1972-August 1974, Washington 2011.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1973-1976, Bd. 18: China, 1973-1976, Washington 2008.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 27: Iran, Iraq, 1973-1976, Washington 2012.
- Keefer, E.C. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 32: SALT I, 1969-1972, Washington 2010.
- Kennedy, C.S., Moments in U.S. Diplomatic History. Somalia. From Great Hope to Failed State, vom Juni 2015, auf:

<http://adst/2015/06/somalia-from-great-hope-to-failed-state/>.

- Kepler, Ioannis [Kepler, Johannes], *Hamonices Mundi*, Lincii Austriae [Linz] 1619.
- Khaalid, Muḥammad Khaalid, *Men around the Messenger*, El-Mansoura 2003.
- Haddūri, Maḡīd, *الحرب والسلام في شرعة الإسلام* [Der Krieg und der Friede in der Šarī'a des Islam], Beirut 1973.
- Halidi, W., *Nasser's Memoirs of the First Palestine War*, *Journal of Palestine Studies* 2/ 2, 1973, 3-32.
- Ḥāšūqḡī, Ġamāl, *ثم بايع بن لادن.. ثم بايع بن لادن فاحترقت.. ثم بايع بن لادن* [Ḥikmatyār, der darauf bestand, Kabul zu betreten, dann es abbrannte und dann bin Lādin verkaufte], in: *al-Mustaqbal*, vom 09.05.2006, auf: <http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?StoryID=177730>.
- Ḥāšūqḡī, Ġamāl, *لماذا جمع الأميركيون بين "سعد الفقيه" و"عادل بترجي"؟* [Warum verbinden die Amerikaner „Sa'd Faqīh“ und „'Adil Batraḡī“], in: *al-Ittihād*, vom 28.12.2004, auf: <http://www.alittihad.ae/mobile/wajahatdetails.php?id=8922>.
- Ḥāšūqḡī, Ġamāl, *ليس لنا علاقة بابن لادن ومصادر أموالنا معروفة* [Wir haben keine Verbindung zu bin Lādin und die Quellen unseres Geldes sind uns bekannt], in: *al-Aawsat*, vom 16.10.2001, auf: <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=61849&issueno=8358>.
- Ḥāšūqḡī, Ġamāl, *تنظيم "القاعدة": أهداف ضخمة من دون برامج أو خلايا* [Die Organisation al-Qā'ida. Große Ziele ohne Programme oder Zellen], in: *al-Ḥayāt*, vom 12.10.1998, auf: http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat_INT/1998/10/12/حلايا-أو-برامج-دون-أهداف-ضخمة-من-دون-برامج-أو-حلايا.html.
- Khattab, Amir, *Memoires of Amir Khattab. The Experience of the Arab Ansar in Chechnya, Afghanistan and Tadschikistan*, o.O. o.J.
- Ḥūlī, Luṭfī, *الطليعة* [al-Ṭalī'a], Bd. 1-12, Kairo 1965-1976.
- Ḥūlī, Luṭfī, *دراسات من الواقع المصري المعاصر* [Studien zur zeitgenössischen ägyptischen Realität], Beirut 1964.
- Kiriakou, John, *My Secret Life in the CIA's War on Terror*, NY 2009.
- Kirkpatrick, Jeane, *Dictatorships and Double Standards*, *Commentary*, 1979, 34-45.
- Kirkpatrick, Jeane, *The Modernization Imperative. Tradition and Change* (September/ October 1993), in: *Foreign Affairs* (Hg.), *The Clash of Civilizations. The Debate*, NY 2010, 62-65.
- Kissinger, Henry, *Crisis. The Anatomy of Two Major Foreign Policy Crisis*, NY u.a. 2003.
- Kissinger, Henry, *Years of Renewal*, NY 1999.
- Krakowski, Elie D., *Interview*, vom August 1997, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode20/krakowski2.html>.
- Krakowski, Elie D., *US Policy on Afghanistan*, in: Shultz, R.D. u.a. (Hg.), *Guerilla Warfare and Counterinsurgency. US-Soviet Policy in the Third World*, Lexington 1989, 339-351.
- Krakowski, Elie D., *Afghanistan and Sovjet Global Interests*, in: Klass, R. (Hg.), *The Great Game Revisited*, NY 1987, 161-186.
- Krakowski, Elie D., *Red Star over Afghanistan*, *Global Affairs* 5/2, 1990, 113-132.
- Kraus, P./ Walzer, R. (Hg.), *Galenii Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* [Arabische Edition], London 1951.
- Kristol, Irving, *The Neoconservative Persuasion. Selected Essays, 1942-2009*, NY 2011.
- Lawrence, B. (Hg.), *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden*, London/ NY 2005.
- Leibniz, G. W., *Philosophische Schriften*, Bd. 4, 1677-1690, Teil A, hg. von Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Berlin 1999.
- Leibniz, G. W., *Quid sit Idea (1678)*, in: *Philosophische Schriften*, hg. von H. Herring, Bd. 4, *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 2013.
- Lenczowski, George, *The Arc of Crisis. Its Central Sector*, *Foreign Affairs* 57/ 4, 1979, 796-802.
- Lewis, Bernard, *Communism and Islam*, *International Affairs* 30/ 1, 1954, 1-12.
- Lewis, Bernard, *Rethinking the Middle East*, *Foreign Affairs* 71/ 4, 1992, 99-119.
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, NY/ Oxford 2002 [Neuaufgabe von 1950].
- Lewis, Bernard, *The Middle Eastern Reaction to Soviet Pressures*, *Middle East Journal* 10/2, 1956, 125-137.
- Lewis, Bernard, *The Roots of Muslim Rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified*, *The Atlantic Monthly* September, 1990, auf: <http://theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643>.
- Lewis, Bernard/ Churchill, Buntzie Ellis, *Notes On A Century. Reflections of A Middle East Historian*, London 2012.
- Löder, Johann Heinrich, *Deutsch-theologisches-historisches Systema vom wahren Unterschied der evangelischen und päpstlichen Kirchen*, Leipzig 1712.
- Luxemburg, Rosa, *المجتمع البدائي وانحلاله* [Die Auflösung der primitiven Gesellschaft], Beirut 1976 [ND 2006].
- Lyakhovskiy, Aleksandr Antonovich, *Inside the Soviet Invasion of Afghanistan and the Seizure of Kabul*, December 1979. *Cold War International History Project*, Working Paper 51, Washington 2007.
- Māḏī, Abū al-'Ulā, *حكايتي مع الإخوان وقصة الوسط* [Meine Geschichte mit der Muslimbruderschaft und die Geschichte von der Zentrumsparterie], in: *al-Masry al-Youm*, vom 04.01.2006, auf: <http://www.masress.com/almesryoon/9998>.
- Maḥfūz, Naḡīb, *الأعمال الكاملة نجيب محفوظ* [Komplette Werke Naḡīb Maḥfūz], Kairo 2006.
- Maḥfūz, Naḡīb, *المؤلفات الكاملة* [Alle Werke], Beirut 1990.
- Maḥfūz, Naḡīb, *حول الثقافة والتعليم* [Über Kultur und Bildung], Kairo 1990.

- Mahmud, Hussein bin, About the Words of al-'Adnānī, vom 19.10.2015, auf: <https://shamikh1.info/vb/showthread.php?t=248673>; oder auf: <http://jihadology.net/category/individuals/leaders/shaykh-abu-muhammad-al-adnani/>.
- Maktab al-Khidmāt [Dienstleistungsbüro: Abū Burhān al-Sūrī], الموسوعة الجهادية [Gihād-Enzyklopädie], Bd. 2: الأمن والأمن [Sicherheit und Intelligenz], Peschawar o.J.
- Malwal, Bona, Sudan and South Sudan. From One to Two, London 2014.
- Maṣṣūr, Naṣrallāh, متن كامل سخنان مولوى نصرالله منصور امير حركة انقلاب اسلامى افغانستان در مراسم اولين و دومين سيمينار بين المللى [Der vollständige Text der Rede Maulawi Naṣrallāh Maṣṣūr, Emir der islamischen Revolutionsbewegung Afghanistan. Zeremonie des ersten und des zweiten internationalen Seminar in Teheran vom 08.10.1989], o.O. 1989, auf: <http://afghandata.org:8080/xmlui/handle/azu/535>.
- Mansur, Peter R., Surge. My Journey with General David Petraeus and the Remaking of the Iraq War, New Haven/ London 2013.
- Maṣṣūr, Sāmī, انتكاسة الثورة في العالم الثالث [Rückschlag in der Dritten-Welt-Revolution], Beirut 1972.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, تفسير المراغي [Die Auslegung des Korans nach Marāghī], Beirut 1974.
- Marechnes, Alexandre de/ Andelman, David A., The Fourth World War. Diplomacy and Espionage in the Age of Terrorism, NY 1992.
- Marini, Vita Procli. Graece et Latine, hg. von I.F. Boissonade, Lipsiae [Leipzig] 1814.
- Markaz al-Misbār lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth [Forschungszentrum für Studien und Forschung] (Hg.), الإخوان المسلمون في سورية. ممانعة الطائفة و عنف الحركة [Die Muslimbruderschaft in Syrien. Die Abneigung der Sekte und die Gewalt der Bewegung], o.O. 2011.
- Marx, Karl, رأس المال. نقد الاقتصاد السياسي [Kritik der politischen Ökonomie], Bd. 1, Moskau 1985.
- Martens, Wilfried, Europe. I Struggle, I Overcome, NY u.a. 2006.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich, Werke (MEW), Bd. 26/ 1: Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, Berlin 1965.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich, Werke (MEW), Bd. 38: Friedrich Engels, Briefe, Januar 1891-Dezember 1892, Berlin 1979.
- Mashhūr, Muṣṭafā, من التيار الإسلامي الى شعب مصر [von der islamischen Bewegung zum Volk Ägyptens], Kairo 1988.
- Mashhūr, Muṣṭafā, تساؤلات على طريق [Fragen auf dem Weg], Kairo 1986.
- Mattock, J.N./ Lyons, M.C. (Hg.), Kitab Buqrat fi l-amrad al-biladiyya. Hippocrates: On Epidemic Diseases (Airs, Waters and Places), Cambridge 1965.
- Mattock, J.N./ Lyons, M.C., Kitab Buqrat fi tabi at al-insan (Hippocrates: On the nature of men), Cambridge 1968.
- McFarland, K.M. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1977-1980, Bd. 18: Middle East Region, Arabian Peninsula, Washington 2015.
- Mercatoris, Marii [Übersetzer Kyrills ins Lateinische], Opera Omnia, Bd. 1 [Scholia de incarnatione unigeniti], hg. von J.-P. Migne, Paris 1862.
- Mistikāwī, Muṣṭafā, معالم الطريق في التطبيق الاشتراكي [Zeichen auf dem Weg der Anwendung des Sozialismus], Kairo 1962.
- Mistikāwī, Muṣṭafā, معالم الطريق في إعداد الإنسان الاشتراكي العربي [Zeichen auf dem Weg der menschlichen Vorbereitung des arabischen Sozialismus], Kairo 1965.
- Mitchell, Richard P., The Society of the Muslim Brothers, NY/ Oxford 1969.
- Mitrokhin, Vasili, The KGB in Afghanistan. Cold War International History Project, Working Paper 40, Washington 2002.
- Mitrokhin, Vasiliy, The KGB in Afghanistan. Cold War International History Project, Working Paper 40, Washington 2009.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 2, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/103818>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 3, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/103883>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 4, auf: www.sahafaty.net/news582344.htm.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 5, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104020>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 5/ Anmerkung 6, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104020>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 6, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104099>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 7, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104164>.
- Mayū, Anwar Aḥmad, الحركات الإسلامية الصومالية. النشأة والتطور [Die islamische Bewegung Somalias. Entstehung und Entwicklung], Teil 11, auf: <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104268>; <http://arabic.alshahid.net/biographies/parties/104580>.
- Mock, Alois/ Vytiska, Herbert, Das Balkan-Dossier. Der Aggressionskrieg in Ex-Jugoslawien. Perspektiven für die Zu-

- kunft, Wien 1997.
- Muḥammad, ‘Abd al-Ġa‘far, Interview, vom November 2007, auf: <http://deshna.ahlamontada.net/t5990-topic>.
- Muḥammad, Bāsil, الأنصار العرب في أفغانستان [Die arabischen Unterstützer in Afghanistan], Riyād 1991.
- Muḥammad, Muḥammad Badr, حقائق ووثائق: جماعة الإسلامية في جامعات مصر [Die Islamische Gruppe in ägyptischen Hochschulen. Fakten und Dokumente], Kairo 1989.
- Montessori, Maria, اكتشاف الطفل [Entdeckung des Kindes], Kairo 1972.
- Montessori, Maria, Pedagogical Anthropology, York 1913.
- Montessori, Maria, The Advanced Montessori Method. Spontaneous Activity in Education, NY 1917.
- Montessori, Maria, The Montessori Method. The Origins of an Educational Innovation. Including an Abridged and Annotated Edition of Maria Montessori’s ‘The Montessori Method’, hg. von G.L. Gutek, NY u.a. 2004.
- Mubārak, Ḥusnī, Interview, in: The New York Times, vom 06.04.1993.
- Muḥarram, Riyād Ḥasan, الجماعات السلفية الجهادية والفقهاء من التكفير [Salafiyya Ġihād-Gruppen und ihre Rechtsprechung des takfīr], Teil 1: صالح سرية, in: al-Shirazi [موقع الإمام الشيرازي], vom 06.08.2011.
- Muḥarram, Riyād Ḥasan, الجماعات السلفية الجهادية والفقهاء من التكفير [Salafiyya Ġihād-Gruppen und ihre Rechtsprechung des takfīr], Teil 2: 1977 جماعة المسلمين (التكفير والهجرة), in: al-Shirazi [موقع الإمام الشيرازي], vom 14.08.2011.
- Muḥarram, Riyād Ḥasan, عن "خيرت الشاطر" أتحدث [Sprechen wir über al-Shāṭir], vom 06.04.2012, auf: <http://www.copts-united.com/article.php?I=2145&A=56192>.
- Munīb, ‘Abd al-Mun‘im, خريطة الحركات الإسلامية في مصر [Karte der islamischen Bewegung in Ägypten] Kairo 2009.
- Munīb, ‘Abd al-Mun‘im, القصة الخافية لمراجعات الجهاديين. القصة الخافية لمراجعات الجهاد والجماعة الإسلامية داخل وخارج السجون [Überprüfungen der Ġihādisten: Die Insider-Geschichte über die Überprüfungen der Ġihād-Organisation und der Islamischen Gruppe innerhalb und außerhalb der Gefängnisse], Kairo 2010.
- Murrah, Ra‘fat Fahd, الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان. النشأة، الأهداف، الإنجازات [Islamistische Bewegungen und Kräfte in der palästinensischen Gemeinschaft im Libanon. Entstehung, Ziele, Erfolge], Beirut 2010.
- Mūrū, Muḥammad, أفكاره، جذوره، سياسته [Organisation des Ġihād. Ihre Ideen, Wurzeln, Politik], Kairo 1990.
- Musharraf, Pervez, In the Line of Fire. A Memoir, NY 2006.
- Muslim ibn al-Ḥaġġāġ an-Naysābūrī, [Arabische Edition und] English Translation of Sahih Muslim, Bd. 3: From Hadith No. 2263 to 3397, hg. von H.A.T.Z.A. Zai, Riyād u.a. 2007.
- Muṣṭafā, Hālah, الإسلام السياسي في مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف [Der politische Islam in Ägypten von der Reformbewegung zu gewalttätigen Gruppen], Kairo 1992.
- Myroie, Laurie, Interview, in: PBS Frontline, vom 18.10.2001, auf: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/gunning/interviews/myroie.html>.
- Myroie, Laurie, Study of Revenge. The First World Trade Center Attack and Saddam Hussein’s War against America, Washington 2001.
- Myroie, Laurie, Testimony, in: National Commission on Terrorist Attacks, vom 09.07.2003, auf: http://govinfo.library.unt.edu/911/hearings/hearing3/witness_myroie.htm.
- Nadwī, Abū al-Ḥasan ‘Alī, دراسة وتحليل: القادياني والقاديانية [die Qadiani und die Qadiania. Untersuchung und Analyse], Ġidda 1967 [ND von 1962].
- Naġafī, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir, جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام [Juwelen der Rede in der Erklärung der Gesetze des Islam], Naġaf 1968.
- Naji, Abu Bakr, The Management of Savagery [إدارة الوحش]. Translated by W. McCants, Harvard 2006.
- National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Washington 2004.
- National Commission on Terrorist Attacks, Memorandum for the Record. Staff Visit to the Boston Center, New England Region, FAA, 9/11 Commission, September 22-24, 2003, auf: <http://meida.nara.gov/9-11/MFR/t-0148-911MFR-01154.pdf>.
- National Security Archive u.a. (Hg.), Towards an International History of the War in Afghanistan 1979-1989. Document Reader, Bd. 1: U.S. Documents, Washington 2002.
- National Security Archive u.a. (Hg.), Towards an International History of the War in Afghanistan 1979-1989. Document Reader, Bd. 2: Russian and East European Documents, Washington 2002.
- Neighbour, S., The Mother of Muḥammad. An Australian Woman’s Extraordinary Journey Into Jihad, Melbourne 2010.
- Nel, Elizabeth, Winston Churchill by his Personal Secretary. Recollections of The Great Man by A Woman Who Worked for Him, Lincoln 2007.
- Newsom, David D., The Soviet Brigade in Cuba. A Study in Political Diplomacy, Bloomington 1987.
- Niebuhr, Reinhold, The Children of Light and the Children of Darkness, NY 1944.
- Nietzsche, Friedrich, Also Sprach Zarathustra, in: Nietzsches Werke in zwei Bänden, Bd. 1, hg. von G. Stenzel, Salzburg 1983.
- Nietzsche, Friedrich, هكذا تكلم زرادشت [Also sprach Zarathustra]. Übersetzt von Felix Faris, Kairo 2014 [ND von 1938].
- Nixon, Richard M., 1999. النصر دون حرب [Sieg ohne Krieg], Kairo 1991.
- Nixon, Richard M., 1999. Victory without War, NY 1988.
- Nixon, Richard, Dealing with Gorbachev, in: The New York Times, vom 13.03.1988, auf:

- <http://www.nytimes.com/1988/03/13/magazine/dealing-with-gorbachev-html?pagewanted=al>.
- Nobel-Prize-Committee, vom 09.10.2009, auf: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/annaouncement.html.
- North, Oliver, *Under Fire. An American Story*, NY 1992.
- Notin, Jean-Christophe, *La Guerre de l'ombre des Français en Afghanistan 1979-2011*, Paris 2011.
- Nūh, Muḥtār u.a., *ثلاثون عاما من الصراع في مصر* [Dreißig Jahre Konflikt in Ägypten], Kairo 2008.
- Nūh, Muḥtār, *شهادة حسن الهلاوي* [das Zeugnis Ḥasan al-Hillāwīs], in: al-Masry al-Youm, vom 20.12.2009, auf: www.masress.com/almesryoon/22318.
- Oakley, Robert B./ Hirsch, John L., *Somalia and Operation Restore Hope. Reflections of Peacemaking and Peacekeeping*, Washington 1995.
- Oakley, Robert B., Interview, in: *The Association for Diplomatic Studies and Training (Hg.), Foreign Affairs Oral History Project. Ambassador Robert B. Oakley*, Washington 1999.
- Obama, Barack, *A New Beginning*, vom 04.06.2009, auf: <http://www.sweetspeches.com/s/371-barack-obama-a-new-beginning>.
- Orhwalder, Father Joseph, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp 1882-1892. From the Original Manuscript of Father Joseph Orhwalder. Late Priest of the Austrian Mission Stations at Delen, in Kordofan*, hg. vom M.F.R. Wingate, London 1892.
- Origines, *Comentarii in Epistulam ad Romanos. Liber Tertius, Liber Quartus. Römerbriefkommentar. Drittes und Viertes Buch. Übersetzt und eingeleitet von Th. Heither, Freiburg u.a.* 1992.
- Pakistan Army (Hg.), *Pakistan Army Journal* 28, 1987.
- Pakistan Institute of International Affairs (Hg.), *Documents (October-December 1989)*, in: *Pakistan Horizon* 43/ 1, 1990, 149-180.
- Patterson, D.S. u.a. (Hg.), *Foreign Relations of the United States 1969-1976, Bd. 41: Western Europe; Nato, 1969-1972*, Washington 2012.
- Perge, Apollonios von, *Pollonius of Perga's Conica. Text, Context, Subtext*, hg. von M.N. Fried/ S. Unguru, Leiden/ Boston/ Köln 2001.
- Perle, Richard, u.a., *A Clean Break. A New Strategy for Securing the Realm*, vom 08.07.1996, auf: <https://web.archive.org/web/20140125123844/http://www.iasps.org/strat1.htm>.
- Peterson, Scott, *Me Against My Brother. At War in Somalia, Sudan, and Rwanda. A Journalist Reports from the Battlefields of Africa*, NY/ London 2002.
- Petraeus, Lieutenant General David H., *Learning Counterinsurgency. Observations from Soldiering in Iraq*, *Military Review*, January-February, 2006, 2-12.
- Petterson, Donald, *Inside Sudan. Political Islam, Conflict and Catastrophe*, Boulder 1999.
- Petterson, Donald, Interview, vom 30.09.2003, in: *National Archives (Hg.), 9/11 Commission Memoranda for the Record (MFRs)*, Box 16, Dokument Nr. 2610532: MFR-NARA-T3-DOS-Petterson-Donald-9-30-03-00933, oder auf: <http://911datasets.org/index.php/SFile:FWUQ3SUJQIPI35YMNO234FU3JYCX5DMU>.
- Philipp, T./ Perlmann, M. (Hg.), *'Abd al-Raḥmān al-Jabartī's History of Egypt (Aja'ib al-Athar fi l-Tarajim wa'l-Akḥbar)*, Bd. 1, Stuttgart 1994.
- Phillips, K., *Hegemony, Hubris and Overreach*, in: *Sifry/ Cerf (Hg.)* 2003, 633-638.
- Philoponos, Johannes, *Commetraria in Aristotelem greaca*, Bd. 13/ 3: *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Axonymo in Librum II*, hg. von M. Hayduck, Berlin 1909.
- Pipes, Daniel, *The Enemy Within*, in: *Sifry, M.L./ Cerf, C. (Hg.), The Iraq War Reader. History, Documents, Opinions*, NY u.a. 2003, 229ff.
- Pipes, Daniel/ Mylroie, Laurie, *Back Iraq. It's Time for a U.S. „Tilt“*, in: *The New Republic*, vom 27.04.1987, auf: <http://www.danielpipes.org/5330/back-iraq>.
- Pipes, Richard, *Misinterpreting the Cold War. The Hard-Liners Had it Right*, *Foreign Affairs* 74/ 1, 1995, 154-160.
- Pipes, Richard, *Muslims of Soviet Central Asia. Trends and Prospects, Part II*, *Middle East Journal* 9/ 3, 1955, 295-308.
- Pipes, Richard, *Vixi. Memoires of a Non-Belonger*, New Haven 2003.
- Plotini, *Opera Omnia*, Bd. 1, hg. von F. Creuzer, Oxonii [Oxford] 1835.
- Plotini, *Opera Omnia*, Bd. 2, hg. von F. Creuzer, Oxonii [Oxford] 1835.
- Podohertz, Norman, *Present Danger. Do We Have the Will to Reverse the Decline of American Power?*, NY 1980.
- Poljakov, Sergej, *Mesto Podviga. Afganistan [Bedeutung der Heldentat. Afghanistan]*, vom Januar 2004, auf: http://goup32441.narod.ru/files/ogp/001_oporn_konspekt/2004/2004-01-3.html.
- Ponomarev, Boris N. / Gromyko, Anatolii A./ Khyostov, Vladimir M., *History of Soviet Foreign Policy, 1945-1970*, Moskau 1974.
- Ponomarev, Boris N., *Closing Remarks of Academician B.N. Ponomarev*, *Soviet Studies in History* 2, 1963, 50-56.
- Ponomarev, Boris N., *Lenin and the World Revolutionary Process*, Moskau 1980.
- Ponomarev, Boris N., *Marxism-Leninism in Today's World. A Living and Effective Teaching. A Reply to Critics*, Oxford/ NY 1983 [Moskau 1978].
- Ponomarev, Boris N./ Gromyko, Anatolii A., *Soviet Foreign Policy*, Moskau 1981.

- Powell, Collin, It Worked for Me. In Life and Leadership, NY 2012.
- Prados, J. (Hg.), The September 11th Sourcebooks, Bd. 2: Afghanistan. Lessons from the Last War. U.S. Analysis of the Soviet War in Afghanistan Declassified, Washington 2001.
- Priestland, J. (Hg.), Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources, Bd. 2: 1916-1917, Oxford 2004.
- Priestland, J. (Hg.), Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources, Bd. 3: 1918-1919, Oxford 2004.
- Priestland, J. (Hg.), Islam. Political Impact 1908-1972, British Documentary Sources, Bd. 5: 1923-1929, Oxford 2004.
- Priestland, J. (Hg.), Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources, Bd. 6: 1930-1939, Oxford 2004.
- Priestland, J. (Hg.), Islam. Political Impact 1908-1972. British Documentary Sources, Bd. 12: 1962-1972, Oxford 2004.
- Princeton University (Hg.), Princeton Alumni Weekly 78. Special Issue [„Major Challenges Facing American Higher Education Today. A Symposium“], vom 12.09.1977.
- Proclus, Commentary on Plato's Timaeus: Bd. 1, Proclus on the Socratic State and Atlantis, hg. von H. Tarrant, Cambridge 2006.
- Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1963.
- Pseudo-Aristoteles, Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, bearbeitet von O. Bardenhewer, Freiburg i.B. 1882.
- Qā'ūd, Ibrāhīm, دائرة الحقيقة الغائبة في إخوان المسلمون [Die Muslimbruderschaft im Kreis der abwesenden Wahrheit], Kairo 1985.
- Qaḍḍāfī, Mu'ammār, العمل القومي [nationale Aktion], Bd. 5, Tarabulus 1985.
- Qaḍḍāfī, Mu'ammār, الاستعمار من منظور جماهيري [Kolonisation der öffentlichen Perspektive], Tarabulus 1988.
- Qaḍḍāfī, Mu'ammār, سلطة الشعب : قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية [Die Macht des Volkes: Entscheidungen des Basis-Volkungskongresses], Tarabulus 1985.
- Qaimmaqamī, L. u.a. (Hg.), Foreign Relations of the United States, 1969-1976, Bd. 36: Energy Crisis, 1969-1974, Washington 2011.
- Quraybī, Ibrāhīm bin Ibrāhīm, مرويَات غزوة حنين وحصار الطائف [Die Erinnerung an die Schlacht von Marwiyāt und die Belagerung von Tā'if], Madīna 1412 [entspricht 1991].
- Qāsimī, Ṭal'at Fu'ād, الأدلة النقلية والعقلية على حرمة دخول المجالس التشريعية [materieller und geistiger Beweis für die Heiligkeit des Zugangs zur gesetzgebenden Versammlung], Frederiksberg (Dänemark) 2012.
- Qassūm, 'Abd al-Razzāq, مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد [Das Konzept der Zeit in der Philosophie von al-Walīd Ibn Rušd], al-Jazair 1986.
- Quellejey, Chantal, Le Vaisisme à Kazan, Die Welt des Islam 6, 1959, 91-112.
- Qurnah, Aḥmad, حافظ الأسد : صانع تاريخ الأمة وباني مجد الوطن : موسوعة كاملة 1970-1985 [Hāfīz al-Asad. Macher der Geschichte der Nation und Erbauer des Ruhms des Vaterlandes. Komplette Reden 1970-1985], Damaskus 1986.
- Qurra, Ṭābit ibn, في مساحة الأشكال المسطحة و المجسمة [Über die Messung von flachen und soliden Figuren], in: Rashed, R. (Hg.), Ṭābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad, Berlin/ NY 2009, 178-210.
- Quṭb, Muḥammad, Der Mensch zwischen Leib und Islam [Der Mensch zwischen Leib und Islam], Kairo 1988.
- Quṭb, Muḥammad, دراسات قرآنية [Koranstudien], Beirut 1983.
- Quṭb, Muḥammad, حول التاصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية [Über die islamische Auslegung der Geschichte], Ġidda/ Kairo 1989.
- Quṭb, Muḥammad, [Über die Anwendung der Šarī'a], Kairo 1991.
- Quṭb, Muḥammad, جاهلية القرن العشرين [Die Unwissenheit des 20. Jahrhunderts], Kairo 1992.
- Quṭb, Muḥammad, كيف ندعو الناس [Wie wir die Menschen überzeugen], Kairo 1999.
- Quṭb, Muḥammad, كيف نكتب التاريخ الإسلامي [Wie können wir islamische Geschichte schreiben], Kairo 1992.
- Quṭb, Muḥammad, مفاهيم ينبغي ان تصحح [Konzepte, die korrigiert werden sollten], Kairo 1987.
- Quṭb, Muḥammad, مغالطات [Irrtümer], Kairo 2005/06.
- Quṭb, Muḥammad, منهج الفن الإسلامي [Islamischer Lehrplan], Kairo 1981.
- Quṭb, Muḥammad, قضية التنوير في العالم الإسلامي [Die Frage der Frauenbefreiung], Riyād 1999.
- Quṭb, Muḥammad, Some Thoughts of Education, in: The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1978, 8-14.
- Quṭb, Muḥammad, واقعنا المعاصر [Zeitgenössische Realität], Kairo 1997 [ND von 1986].
- Quṭb, Saiyid, „The America I Have Seen“. In the Scale of Human Values (1951), in: Abdel-Malek, K. (Hg.), America in an Arab Mirror. Images of America in Arabic Travel Literature. An Anthology 1895-1995, NY 2000.
- Quṭb, Saiyid, العدالة الاجتماعية في الإسلام [Soziale Gerechtigkeit im Islam], Kairo 1990 [ND von 1954].
- Quṭb, Saiyid, في ظلال القرآن [Im Schatten des Koran], Bd. 3, Kairo 1974.
- Quṭb, Saiyid, في ظلال القرآن [Im Schatten des Koran], Bd. 3, Beirut 2003 [ND von 1972/ 1968].
- Quṭb, Saiyid, هذا الدين [Diese Religion], Beirut 1962.
- Quṭb, Saiyid, خصائص التصوير الفني في القرآن [Eigenschaften der ästhetischen Darstellung im Koran], Kairo 1987 [ND von 1944].
- Quṭb, Saiyid, هبل هبل, o.D., auf: <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=79126>.
- Quṭb, Saiyid, Kindheit auf dem Lande. Ein ägyptischer Muslimbruder erinnert sich. Aus dem Arabischen übertragen

- von H. Hein, Berlin 1997.
- Qutb, Saiyid, معالم في الطريق [Zeichen auf dem Weg], Kairo 1964.
- Qutb, Saiyid, معركة بين الإسلام والرأسمالية [Schlacht zwischen dem Islam und dem Kapitalismus], Kairo 1993 [ND von 1951].
- Qutb, Saiyid, نحو مجتمع اسلامي [Auf dem Weg zu einer islamischen Gesellschaft], Amman 1969.
- Qutb, Saiyid, The Islamic Concept and its Characteristics, Indianapolis 1991.
- Qutub, Muḥammad, Einwände gegen den Islam. Übertragung aus dem Arabischen von A. Saleh-Ronnweber, Korrekturen von T. Schaible, München 1994.
- Rāgib, Nabīl, أنور السادات، رائدا للتأصيل الفكري [Anwar al-Sādāt. Pionier für eine geistige Verwurzelung], Kairo 1975.
- Rahmany, Dr. Khalil R., Where the Bear Met the Lion. Afghanistan 1978-92, Bloomington 2014.
- Rāʿif, Aḥmad, صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين. سراديب الشيطان [Die Kellerräume des Teufels. Seiten der Geschichte der Muslimbruderschaft], Kairo 1989.
- Ramaḍān, ʿAbd al-ʿAzīm, الإخوان المسلمون والتنظيم السري [Die Muslimbruderschaft und die Geheimorganisation], Kairo 1982.
- Ramaḍān, Tāhā Yāsīn, صدام حسين [Ṣaddām Ḥusain], Bagdad 1988.
- Rizq, Ḡābir, الإخوان المسلمون والمؤامرة على سوريا [Die Muslimbruderschaft und die Verschwörung gegen Syrien], Kairo 1980.
- Rizq, Ḡābir, الإمام الممتحن. حسن الهضيبي. [Ḥasan al-Ḥudaybī. Der Imam-Beobachter], Kairo 1991.
- Rizq, Ḡābir, مذبح الإخوان في سجون ناصر [Massaker der Bruderschaft in den Gefängnissen al-Nāṣirs], Kairo 1977.
- Rizq, Ḡābir, مذبح الإخوان المسلمين في ليمان طرة [Das Massaker der Muslimbruderschaft in Līmān Ṭarah], Kairo 1987.
- Reagan, Ronald, Soviet Occupation of Afghanistan. Presidents Statment, Dec. 27, 1985, in: The Department of State Bulletin 2107, February 1986, 22.
- Rice, Condoleezza, No Higher Honour, London 2011.
- Riḍā, Rašīd, مذكرة عن أعمال المبشرين المسيحيين في السودان [Memorandum über die Arbeit der christlichen Missionare im Sudan], in: مجلة المنار, vom April 1911, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مقالات_مجلة_المنار/مذكرة_عن_أعمال_المبشرين_المسيحيين_في_السودان.
- Riḍā, Rašīd, سخافة بشارات السلام في الجاهلية والإسلام [Die Absurdität der Verheißung des Friedens in der Ḡāhiliya und im Islam], in: مجلة المنار, vom 03.10.1902, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مقالات_مجلة_المنار/سخافة_بشارات_السلام_في_الجاهلية_والإسلام.
- Rongji, Zhu, Zhu Rongji on the Record. The Road to Reform, 1998-2003, Beijing 2015.
- Rossijskie Programmy Arhiva Nacionalʹnoj Bezopasnosti [Russisches National Security Archive Programm] (Hg.), Virus „A“. Kak my zaboleti vtorzheniem v Afganistan. Politicheskoe rassledovanie. Dokumenty iz kollekcii Arhica Nacionalʹnoj Bezopasnosti [„Virus A“. Wie wir durch die Invasion Afghanistans infiziert wurden. Politische Untersuchungen. Die Dokumente aus der Sammlung des National Security Archives“], auf: <http://nsarchive.gwu.edu/rus/VirusA.html>.
- Rousseau, Jean-Jaques, إميل أو التربية [Émile oder die Erziehung], Kairo 1956.
- Rousseau, Jean-Jaques, Émile, ou De l'éducation (1762), in: Jean-Jaques Rousseau, Oeuvres Complètes, Bd. 2, Paris 1911.
- Rousseau, Jean-Jaques, Emile. Translated by W.H. Payne, NY 1892.
- Rumsfeld Papers, Memorandum for the President from Donald Rumsfeld and Richard Cheney, October 24, 1975, auf: <http://library.rumsfeld.com/doclib/sp/174/1975-10-24%20To%20Gerald%20Ford%20re%20Re-election%20and%20Rumsfeld%20and%20Cheney%20Resignations.pdf>.
- Rumsfeld, Donald, Known and Unknown. A Memoir, NY 2011.
- Rumsfeld, Donald, Lessons from Business for Government Downsizing. Government should cut fast, cut deep, and move on, Corporate Board 16/ 95, 1995, 1-5.
- Rumsfeld, Donald u.a., Letter to President Clinton, vom 26.01.1998, auf: <http://www.resisttyrany.com/pnac/web.archive.org/web/20021013053028/www.newamericancentury.org/iraqclintonletter.htm>.
- Rumsfeld, Donald, U.S. Defense Perspectives. Fiscal Year 1977, Washington 1976.
- Ṣabrī, Mūsā (Hg.), وثائق حرب أكتوبر [Dokumente des Oktoberkrieges], Alexandrien 1974.
- Sadat, Jehan, Ich bin eine Frau aus Ägypten. Die Autobiographie einer außergewöhnlichen Frau unserer Zeit, München 1987.
- Said, Rushdi, Science and Politics in Egypt. A Life's Journey, Kairo/ NY 2004.
- Sālim, Aḥmad Mūsā, الإسلام والقضايا المعاصرة [der Islam und unsere modernen Fragen], Kairo 1970.
- Sālim, Muḥammad Salīm (Hg.), الصناعة الصغيرة [Galen, Ars Medica], Kairo 1988.
- Sālim, Muḥammad Salīm (Hg.), كتاب جالينوس في الإسطقسات على رأي أبقراط [Galen, De Elementis ex Hippocrate], Kairo 1986.
- Samraoui, Muḥammad, Chronique des Années de Sang. Algérie: Comment les Services Secrets ont Manipulé les Groupes Islamistes, Paris 2003.
- Sancti Bernhardi, Abbatis Primi Clarae-Vallensis, Opera Omnia I, hg. von J.-P. Migne, Paris 1859.

- Sancti Gregorii Papaei Cognomento Magni, Opera Omnia II, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857.
- Sancti Isidori, Hispalensis Episcopi, Opera Omnia V, hg. von J.-P. Migne, Paris 1862.
- Sarīyah, Šāliḥ, تعليم العرب في إسرائيل [Die Erziehung der Araber in Israel], Beirut 1973.
- Sarīyah, Šāliḥ, تطوير التدريب الصناعي في العراق [Die Entwicklung der industriellen Ausbildung im Irak], Bagdad 1969.
- Savranskaya, S. (Hg.), The September 11th Sourcebooks, Bd. 2: Afghanistan. Lessons from the Last War. The Soviet Experience in Afghanistan. Russian Documents and Memoirs, National Security Archive Electronic Briefing book No. 57, Washington 2001.
- Savranskaya, S./ Blanton, T. (Hg.), Afghanistan and the Soviet Withdrawal 1989. 20 Years Later, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 272, Washington 2009.
- Savranskaya, S./ Blanton, T. (Hg.), The Shevardnadze File. Late Soviet foreign Minister Heoped End the Cold War, National Security Archive Electronic Briefing Book No. 481, Washington 2014.
- Savranskaya, S./ Byrne, M. (Hg.), Soviet Invasion of Afghanistan. A Case of Mission Creep, According to New Book and Original Soviet Documents. National Security Electronic Briefing Book No. 396, Washington 2012.
- Savranskaya, S./ Byrne, M. (Hg.), The Carter-Brezhnev Project: Global Competition and the Deterioration of U.S.-Soviet Relations, 1977-1980, Washington 2012.
- Ša‘bān, ‘Abd al-Ḥusain, جيفارا وعبدالناصر: أحلام الكبار! كوبا, Teil 7 [Guevara und ‘Abd al-Nāṣir. Die großen kubanischen Träume], in: al-Ḥiwār, vom 16.12.2009, auf: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=195476>.
- Schmitt, Gary, Memorandum to Opinion Leaders from Gary Schmitt („Subject: Wolfowitz Statement on U.S. Policy Toward Iraq“), vom 18.09.1998, auf: <http://www.resisttyranny.com/pnac/web.archive.org/web/20021009113754/www.newamericancentury.org/iraqsep1898.htm>.
- Šākir, Aḥmad Muḥammad, عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير: مختصر تفسير القرآن العظيم [Das Hauptstück des Tafṣīr vom Meister Ibn Kaṭīr. Eine kurze Erklärung des heiligen Korans], Bd. 1, Maṣūra [Ägypten] 2005 [Erstausgabe: Kairo 1956].
- Šākir, Aḥmad Muḥammad, بيان وجوب قتال المحتلين الغربيين وتكفير العملاء والخائنين [Spruch, dass man die westlichen Besatzer bekämpfen sollte und verräterische Agenten exkommunizieren], vom 23.05.2009, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_13498.html.
- Šākir, Aḥmad Muḥammad, حكم الجاهلية. أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةُ يَبْعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ [Herrschaft der Unwissenheit. Tage der Unwissenheit, die besser ist als Allahs Rückstellung für Menschen, die einen festen Glauben haben], Kairo 1992.
- Šākir, Aḥmad Muḥammad, كلمة الحق [Das wahre Wort], Kairo 1986.
- Šākir, Aḥmad Muḥammad, نظام الطلاق في الإسلام [System der Trennung im Islam], Kairo 1969.
- Šākir, Maḥmūd Muḥammad, المتنبي, Kairo 1936 [Neudruck: Riyāḍ 1977 in zwei Bänden].
- Šākir, Maḥmūd, التاريخ الإسلامي, Bd.2: السيرة [Die Islamische Geschichte, Bd. 2: Die Biographie], Beirut/ Damaskus 1399 [entspricht: 1979].
- Šarbaḡī, Aiman, مذكرات الطليعة المجاهدة في سوريا [Erinnerungen der Muḡāhid-Vorhut in Syrien], o.O. o.J.
- Scheuer, Michael, Marching Toward Hell. America and Islam after Iraq, NY u.a. 2008.
- Scheuer, Michael, Interview, in: Al Jazeera English, The 9/11 Decade. The Clash of Civilizations? (2011) [Dokumentarfilm], vom 11.09.2011, auf: https://www.youtube.com/watch?v=flhTBEUr_80.
- Scheuer, Michael, Osama bin Laden, Oxford/ NY 2011.
- Scheuer, Michael, Through Our Enemies’ Eyes. Osama bin Laden, Radical Islam, and the Future of America, Washington 2007.
- Schiller, Friedrich, Sämtliche Werke, Bd. 5, Erzählungen. Theoretische Schriften, München 2004.
- Schlesinger, Arthur M. Jr., Journals 1952-2000, NY 2007.
- Secker, T. (Hg.), WTC 1993 Document Collection, o.O. o.J.
- Shabaab al-Mujahideen Movement (Hg.), Light and Fire. The Biography of the Maryred Shaykh Aden Hashi Ayrow, Millat Ibrahim 1/ 1, 2008.
- Shāhīn, ‘Īsā u.a. (Hg.), مسيرة عبد الناصر [‘Abd al-Nāṣirs Marsch], Kairo 1972.
- Shaked, H. (Hg.), The Life of the Sudanese Mahdi. A Historical Study of Kitāb saadat al-mustahdī bi-sirat al-Imam al-Mahdī (The book of the bliss of him who seeks guidance by the life of the Imam the Mahdi) by Ismail b. ‘Abd al-Qadir, New Brundwick 1978.
- Shapiro, Shlomo, Israeli Intelligence and al-Qaeda, International Journal of Intelligence and CounterIntelligence 25/ 2, 2012, 240-259.
- Shultz, George, Turmoil and Triumph. My Years as Secretary of State, NY u.a. 1993.
- Sibā‘ī, Hānī, دور رفاة الطهطاوي في تخريب الهوية الإسلامية [al-Taḥṭāwī’s Rolle bei der Sabotage der islamischen Identität], o.O. o.J.
- Sibā‘ī, Hānī, قصة جماعة الجهاد [Geschichte der Ḡihād-Gruppe], o.O. 2002.
- Silvestri II, Pontificis Romani, Aimoini Floriacensis monachi, Sancti Abbonis, Abbatis Floriacensis, Thietmari Merseburgensis Episcopi, Opera Omnia I, hg. von J.-P. Migne, Paris 1853.
- Simon, M. (Hg.), Sieben Bücher der Anatomie des Galen [Arabische Edition], Leipzig 1906.
- Simplikios, Simplicii in Aristotelis de Caelo Comentariorum, hg. von J.L. Heiberg, Berolini [Berlin] 1894.

- Sinned, Dennis, *The September Apocalypse. An Eyewitness Account of the September 11th Disaster*, NY u.a. 2002.
- Snegirev, Vladimir/ Samunin, Valery, *The Dead End. The Road to Afghanistan* [Virus A. How We Got Infected by the Invasion of Afghanistan], National Security Archive Electronic Briefing Book No. 396, Washington 2012.
- Snegirev, Vladimir/ Samunin, Valery, Virus „A“. *Kak my zaboleti vtorzheniem v Afganistan. Politicheskoe rassledovanie* [„Virus ‘A’. Wie wir durch die Invasion Afghanistans infiziert wurden. Politische Untersuchungen“], Moskau 2011.
- Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History. A History of the Church in Seven Books*, translated from the Greek with some Account of the Life and Writings of the Author, London 1843.
- Socratis Scholastici, *Ecclesiastica Historia*, hg. von R. Hussey, Bd. 2, Oxonii [Oxford] 1853.
- Souaïdia, Habib, *La Sale Guerre. Le Témoignage d’un ancien Officier des Forces Spéciales de l’Armée Algérienne*, Paris 2001.
- Soufan, Ali H., *The Black Banners. The Inside Story of 9/11 and the War Against al-Qaeda*, NY/ London 2011.
- Sparks, Jared, *Life of George Washington*, Bd. 1, Boston 1840.
- Spinoza, Baruch de, *Tractatus Theologico-Politicus/ Theologisch-Politischer Traktat*, in: Spinoza, Baruch, *Opera/ Werke*, Lateinisch und deutsch, Bd. 1, hg. von G. Gawlick/ F. Niewöhner, Darmstadt 2008.
- Stalin, Josef, *On Language and Society. Marxism and Linguistics (1950)*, in: Daniels, R.V. (Hg.), *A Documentary History of Communism in Russia. From Lenin to Gorbachev*, Hannover/ London 1993, 242-244.
- Stalin, Joseph, *Works*, Bd. 18: *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, Rom 1976.
- Sterling, Claire, *The Terror Network. The Secret War of International Terrorism*, NY 1981.
- Stevens, E.S., *My Sudan Year*, NY 1913.
- Strategic Forecasting (Hg.), *Middle East Development. Due Diligence and Business/ Security Assessment*, June 25, 2008, auf: https://wikileaks.org/fifiles/attach/26/26129_MED_DUE_Dilige.doc.
- Surūr, Rifā‘ī, *التصور السياسي للحركة الإسلامية* [Darstellung der politisch-islamischen Bewegung], Kairo 1995 [ND 2012].
- Surūr, Rifā‘ī, *عندما ترعى الذئب الغنم* [Wenn die Schafe Wölfe grasen], Kairo 1969.
- Tu‘aymah, Šābir ‘Abd al-Rahmān, *الإسلام ومشكلات السياسة* [Der Islam und die Probleme der Politik], Beirut 1974.
- Talās, Muṣṭafā, *مرآة حياتي* [Spiegel meines Lebens], Bd. 2, Damaskus 1991.
- Tenet, George, *At the Center of the Storm. My Years at the CIA*, NY 2007.
- The Commission on the Intelligence Capabilities of the United States Regarding Weapons of Mass Destruction, *Report to the President of the United States*, Washington 2005.
- The National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, *Finding Aid: Series Descriptions and Folder Title Lists*, o.O. o.J.
- The Nationale Security Archive (Hg.), *The Torture Archive. Read the Key Documents by Chronology*, auf: <http://nsarchive.gwu.edu/torturingdemocracy/documents>.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46), translated by F. Williams, Leiden/ NY/ Köln 1997.
- The White House, *The National Security Strategy of the United States of America*, Washington 2002.
- Thomas, D., *Early Muslim Polemic Against Christianity. Abu Isa al-Warraq’s „Against the Incarnation*, edited and translated by D. Thomas, Cambridge/ NY 2002 .
- Thomas, Linda K., *Grandma’s Letters from Africa*, NY 2010.
- Tāībat, Muḥammad, *الشيخ أسامة بن لادن وكتاب مفاهيم ينبغي أن تصحح* [Der Šaiḥ Usāma bin Lādin und die Konzepte des Buches, die korrigiert werden sollten], vom 06.06.2011, auf: http://ilmway.com/site/hansib/ar/print.php?type=N&item_id=1241.
- Talmasānī, ‘Umar, *شهاد المحراب : عمر بن الخطاب* [Der Šahīd-Krieger ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb], Kairo 1974.
- Talmasānī, ‘Umar, *تذكريات لا مذكرات* [Erinnerungen kein Tagebuch], Kairo 1985.
- Timaios of Locri, *On the Nature of the World and Soul. Text, Translation and Notes*, by T.H. Tobin, Chico 1985.
- Tomsen, Peter, *The Wars of Afghanistan. Messianic Terrorism, Tribal Conflicts, and the Failures of Great Powers*, NY 2011.
- Treverton, Gregory F., *Reshaping National Intelligence in an Age of Information*, Cambridge 2003.
- Trotzki, Leon, *تاريخ الثورة الروسية* [Geschichte der russischen Revolution], الجزء الثاني والأخير [Der zweite Teil und Abschluss], Beirut 1972.
- Tsongas, Paul u.a., *War in the Horn of Africa. A firsthand Report on the Challenges for US Policy. Report of a Factfinding Mission to Egypt, Sudan, Ethiopia, Somalia and Kenya, December 12 to 22, 1977*, Washington 1978.
- Turner, Stansfield, *Burn Before Reading. Presidents, CIA Directors, and Secret Intelligence*, NY 2005.
- Turner, Stansfield, *Secrecy and Democracy. The CIA in Transition*, Boston 1985.
- Turner, Vice Admiral Stansfield, *Challenge. A New Approach to Professional Education*, in: *Naval War College Review* 25/ 2/ 240, 1972, 1-9.
- Tytler, J. (Hg.), *The Aphorisms of Hippocrates. Translated into Arabic by Honain Ben Ishak, Physician to the Caliph Motawukkul*, Calcutta 1832.
- UdSSR (Hg.), *Istorija Mezhdunarodnyh Otnoshenij i Vneshnej Politiki SSR, Tom Tretij: 1970-1987* [Die Geschichte der internationalen Beziehungen und der Außenpolitik der UdSSR, Bd. 3: 1970-1987], Moskau 1987.
- UdSSR (Hg.), *Sezd narodnyh deputatov SSSR* [Kongress der Volksdeputierten der UdSSR]. *Postanovlenie SSSR ot*

- 09.06.1989. Ob osnovnyh napravlenijah vnutrennej i vneshej politiki SSSR [Entscheidung vom 09.06.1989 über die Hauptrichtungen der Innen- und Außenpolitik der UdSSR], auf: https://ru.wikisource.org/wiki/Постановение_СНД_СССР_от_09.06.1989_«Об_основных_направлениях_внутренней_и_внешней_политики_СССР».
- UdSSR/ TsK KPSS [Zentral-Komitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion] (Hg.), History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks), Westport 1975.
- U.S. Congress (Hg.), 108-1 United States Senate Republican Policy Committee. Policy Papers 108-36, January 13, 2003, Washington 2003.
- U.S. Congress (Hg.), Committee on Foreign Affairs. Subcommittee on the Near East. The Middle East 1971. The Need to Strengthen the Peace. Hearings, 92nd Congress, Washington 1971.
- U.S. Congress (Hg.), Committee on Foreign Relations (Hg.), Afghanistan. Ist there Hope for Peace? Hearing before the Subcommittee on Near Eastern and South Asian Affairs of the Committee on Foreign Relations United States Senate, Washington 1996.
- U.S. Congress (Hg.), Congressional Record. Proceedings and Debates of the 110th Congress. First Session. Senat, Bd. 153/ 19, October 1, 2007 to October 16, 2007, Washington 2007.
- U.S. Congress (Hg.), Foreign Assistance Legislation for Fiscal Year 1979, Teil 9: Hearings and Markup before the Committee on International Relations House of Representatives, 95th Congress, Washington 1978.
- U.S. Congress (Hg.), Extraordinary rendition in US Counterterrorism Policy. The Impacts on Transatlantic Relations. Joint Hearing Before the Subcommittee on International Organizations, Human Rights, and Oversight and the Subcommittee on Europe of the Committee on Foreign Affairs, 110th Congress, First Session, April 17, 2007, Washington 2007.
- U.S. Congress (Hg.), Hearing before the Subcommittee on National Security, Emerging Threats, and International Relations, 109th Congress, July 11, 2006, Washington 2007.
- U.S. Congress (Hg.), House Concurrent Resolution 131, 103d Cong., August 3, 1993, Washington 1993.
- U.S. Congress (Hg.), Islamic Fundamentalism in Africa and Implications for U.S. Policy. Hearing before the Subcommittee on Africa of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, May 20, 1992, Bd. 4, Washington 1993.
- U.S. Congress (Hg.), Joint House/ Senate Intelligence Committee Hearing, Joint Investigation Into September 11th. Fifth Public Hearing, Testimony of Cofer Black, vom 26.09.2002, auf: https://fas.org/irp/congress/2002_hr/092602black.html.
- U.S. Congress (Hg.), Nominations before the Senate Armed Services Committee, first Session, 107th Congress, Washington 2002.
- U.S. Congress (Hg.), Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair. With supplemental, Minority, and Additional Views, Bd. 8, Washington 1987.
- U.S. Congress (Hg.), Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair. With supplemental, Minority, and Additional Views, Washington 1995.
- U.S. Congress (Hg.), The Middle East, 1971. The Need to Strengthen the Peace. Hearings Before the Subcommittee on the Near East, Washington 1971.
- U.S. Congress (Hg.), Terrorism and the Middle East Peace Process. Hearing before the Subcommittee on Near Eastern and South Asian Affairs, Washington 1996.
- U.S. Congress (Hg.), The Reagan-Gorbachev Summit and Its Implications for United States-Soviet Relations. Hearing Before the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, 100th Congress, December 16, 1987, Washington 1998.
- U.S. Congress/ Senate Select Committee on Intelligence (Hg.), Committee Study of the CIA's Detention and Interrogation Program. Executive Summary, Washington 2014.
- U.S. Department of Justice/ Federal Bureau of Investigation (Hg.), Full Translation [The Secret Diaries of Abu Zubaydah], 6 Bde., Charlotte/ North Carolina 2007, auf: <http://projects.aljazeera.com/2013/Abū-zubaydah/index.html>.
- U.S. Department of State (Hg.), Afghanistan. Seven Years of Soviet Occupation. Special Report No. 155, Washington 1986.
- U.S. Department of State (Hg.), The Department of State Bulletin, Washington 1982.
- U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02521_b, vom 23.04.1974, auf: https://www.wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02521_b.html.
- U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02637_b, vom 26.04.1974, auf: https://www.wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02568_b.html.
- U.S. Department of State, Kabel 1974CAIRO02661_b, vom 27.04.1974, auf: https://wikileaks.org/plusd/cables/1974CAIRO02661_b.html.
- U.S. Department of State, State Sponsors of Terrorism, auf: <http://web.archive.org/web/200707171193026/http://www.state.gov/s/ct/c14151.htm>.
- U.S. Department of State (Hg.), Patterns of Global Terrorism: 1991, Washington 1992, auf:

<http://fas.org/irp/threat/terror-91/africa.html>.

- U.S. Department of State (Hg.), Patterns of Global Terrorism: 1989, Washington 1990.
- U.S. Department of State (Hg.), Patterns of Global Terrorism: 1993, Washington 1994.
- U.S. Department of State (Hg.), Patterns of Global Terrorism: 1997, Washington 1998.
- U.S. Federal Aviation Administration (Hg.), Criminal Acts against Civil Aviation: 1989, Washington 1989.
- U.S. Government (Hg.), United States Policy toward Afghanistan. Hearing before the Subcommittees on Europe and the Middle East and Asian and Pacific Affairs of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, One Hundred First Congress, Second Session, March 7, Bd. 4, Washington 1990.
- U.S. Government (Hg.), NSDD 166, U.S. Policy, Programs and Strategy in Afghanistan, 27.03.1985, auf: <https://reaganlibrary.archives.gov/archives/references/NSDDs.html>.
- U.S. Information Agency (Hg.), Afghanistan Chronology 1987, Washington 1988.
- U.S. Congress (Hg.), Senate Resolution 94, Congressional Record. Senate 139/ 46, April 3, 1993, Washington 1994.
- Um Muḥammad, Interview, in: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990; und in: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990. Ähnlich auch: vom 29.11.2007, auf: <http://www.ikhwanonline.com/Article.aspArtID=32464&SecID=270>; https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t_193925.
- United Nations Press Release SOC/NAR/746, Opium Poppy Production in Afghanistan: High But Stabilized, New UN Survey Finds, vom 26.09.1996, auf: <http://www.un.org/press/en/1996/19960926.soc746.html>.
- United Nations Press Release SOC/NAR/767, Opium Production in Afghanistan Up 25 Per Cent Over 1996 Levels, vom 11.09.1997, auf: <http://www.un.org/press/en/1997/19970911.SOCNR767.html>.
- United Nations/ Department of Political Affairs (Hg.), Repertoire of the Practice of the Security Council. Supplement 1989-1992, NY 2007.
- ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة القائد عدناى عقلة. صفحات من تاريخ الطليعة المقاتلة [Der Märtyrer-Anführer ‘Adnān ‘Uqlah. Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer], hg. von Yūsuf Ṣādiq/ ‘Umar al-Ḥāliḍi, o.O. o.J.
- ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة القائد عدناى عقلة. صفحات من تاريخ الطليعة المقاتلة [Der Märtyrer-Anführer ‘Adnān ‘Uqlah. Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer], 8 Bde. [Tonbandaufnahmen], auf: <https://archive.org/details/adnan-aqla-001>. Oder auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_38651.html.
- Usaibiah, Ibn Abu, History of Physicians. Translated from the Arabic by L. Kopf with partial annotations by M. Plessner, Jerusalem 1971.
- Vance, Cyrus, Hard Choices. Four Critical Years in Managing America’s Foreign Policy, NY 1983.
- Varennikov, Valentin I., Nepovtorimoe [russ. „Неповторимое“, dt. „Unwiederholbar“], Bd. 5, Moskau 2001.
- Vranitzky, Franz, Politische Erinnerungen, Wien 2004.
- Walbridge, J. (Hg.), The Alexandrian Epitomes of Galen, Bd. 1: On the Medical Sects for Beginners. The Small Art of Medicine. On the Elements According to the Opinion of Hipocrates, Provo 2014.
- Walbridge, Linda, The Christians of Pakistan. The Passion of Bishop John Joseph, London 2003.
- Waṣfī, Muṣṭafā Kamāl, الحسبة والنظام الإداري [Funktion und System der Verwaltung], in: Maḡallāt al-Buḥūth al-Islāmīyah [Islamisches Forschungsmagazin], Bd. 1/ 2, Oktober/ März 1395 [entspricht: 1975], 265-275.
- Waugh, Bill/ Keown, Tim, Hunting the Jackal. A Special Forces and CIA Soldier’s Fifty Years on the Frontlines of the War against Terrorism, NY 2004.
- Welch, D.A./ Westad, O.A. (Hg.), The Intervention in Afghanistan and the Fall of Détente. Lysebu September 17-20, 1995, Oslo 1996.
- Westerink, L.G. (Hg.), The Greek Commentaris on Plato’s „Phaedo“, Bd. 1: Olympiodorus (the Younger, of Alexandrien), Westbury 2009.
- Whitehead, John C., Afghanistan’s Struggle for Freedom, in: The Department of State Bulletin 2107, February 1986, 1-3.
- Whiting, Allen S., General Sheng Shih-ts’ai, Sinkiang. Pawn or Pivot?, Michigan 1958.
- Whiting, Allen S., Sinkiang and Sino-Soviet Relations, Santa Monica 1960, 2-8.
- Wich, Richard A., Sino-Soviet Crisis Politics. A Study of Political Change and Communication, London 1980.
- Wigboldus, M./ Haag, J. (Hg.), Inventory of the Papers of the Egyptian Communists in Exile (Rome Group) including the Papers of Henri Curiel (1914-1978), Amsterdam 1997.
- Wilber, Donald L., Adventures in the Middle East. Excursions and Incursions, NY 1986.
- Wilson, Joseph C., The Politics of Truth. Inside the Lies that Led to War and Betrayed my Wife’s CIA Identity. A Diplomat’s Memoir, NY 2004.
- Wilson, Valerie Plame, Fair Game. My Life as a Spy, My Betrayal by the White House, NY 2007.
- Wingate, Francis Reginald, Mahdism and the Egyptian Sudan, London 1968 [1891].
- Wolfowitz, Paul D., Capabilities for Limited Contingencies in the Persian Gulf, June 15, 1979. Das Dokument ist nur auf Anfrage bei der CIA zugänglich: https://www.cia.gov/library/readingroom/foia_request.
- Wolowitz, Paul, Interview, in: PBS News Hour, vom 14.09.2001, auf: https://www.youtube.com/watch?v=ni4jcGhi_5w.
- Woolsey, James, Interview, in: ABC, vom 11.09.2001, auf: <https://www.youtube.com/watch?=CFNV20KbiDE>.
- Yakan, Fathī, الموسوعة الحركية. إعداد، جمع، تحقيق [Enzyklopädie der Bewegung. Entstehung, Sammlung, Ziele], Bd. 1,

Beirut 1980.

Yāsīn, Šubhī Muḥammad, نظرية العمل لاستعادة فلسطين [Theorie-Arbeit zur Wiederherstellung Palästinas], Kairo 1964.

Yeltsin, Boris Nikolayevich/ Fitzpatrick, Catherine A., Midnight Diaries, NY 2000.

Yousaf, Mohammad, Silent Soldier. The Man Behind the Afghan Jihad General Akhtar Abdur Rahman Shaheed, Lahore 1991.

Yousaf, Mohammad/ Adkin, Mark, Afghanistan: The Bear Trap. The Defeat of a Superpower, Barnsley 2001.

Zaeef, Abdul Salam, My Life with the Taliban, NY 2010.

Zawahiri's Letter to Zarqawi, auf: <https://www.ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-Zarqawi-original-languare-2>.

Zaydān, Aḥmad, من قتل الشيخ عبد الله عزام؟ [Wer ermordete Šaiḥ 'Abdallāh 'Azzām], in: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_9137.html.

Zuhdī, Karam, Interview Teil 3, in: al-Bawaba News, vom 02.04.2015, auf: <http://www.islamist-movements.com/26736>.

2) Gerichtsdokumente

Sageman, M., Re: U.S. v. Babar Ahmad, U.S.D.C., District of Connecticut, No. 3:04-CR-00301-JCH.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Umar Ahmad Ali Abdel Rahman, vom 17.01.1996.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Ali Muḥammad, vom 20.10.2000.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Usama bin Laden et al, vom 06.02.2001.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Usama bin Laden et al., vom 02.05.2001.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Usama bin Laden et al., vom 03.05.2001.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Usama bin Laden et al., vom 14.01.2001.

United States District Court for the Southern District of New York, United States v. Usama bin Laden et al., vom 21.02.2001.

3) Zeitungen, Periodika, Nachrichten

ABC, vom 28.05.1998; 11.09.2001.

Afghanistan Forum Newsletter 11/ 4, 1983; 12/ 1, 1984; 12/ 2, 1984; 14/ 1, 1986; 14/ 3, 1986; 14/ 4, 1986; 15/ 1, 1987; 15/ 3, 1987; 15/ 4, 1987; 15/ 5, 1987.

Afghan Jihad, vom April/ Juni 1988; Juni 1989; Juli 1989.

Al Jazeera English, vom 18.11.2010; 20.06.2013; 08.07.2013; 01.11.2015; 17.11.2015; 20.01.2016; 08.10.2016.

al-Aawsat, vom 16.10.2001; 19.05.2014.

al-Ahali, vom 09.02.1994.

al-Ahrām al-Iqtisādī, vom Februar/ März 1982; Juli/ August 1987; vom September/ Oktober 1987; vom März/ April 1989; Juni/ Juli 1992; Januar/ Februar 1993; November/ Dezember 1993.

al-Ahram Weekly Online, vom 24-30.01.2002.

al-Ahram Weekly, 31.03.2011.

al-Ahram, vom 30.12.1979; 05.01.1980; 27.12.1980; 04.01.1981; 12.04.1982; 13.11.2010; 23.12.2012.

al-Arabi, vom 03.08.2014.

al-Arabiya Television, vom 20.03.2011.

Al-Asharq Al-Awsat [الشرق الأوسط], DMG „aš-šarq al-awsat“, vom 22.05.2009.

AL BUNYAN AL MARSUS, vom Dezember 1985; vom Februar 1986; vom Mai 1986; vom August 1986; vom Januar 1987; vom November/ Dezember 1987; vom März 1988; vom April [Ša'bān] 1988; April/ Mai [Ramaḍān] 1988; vom Juli/ August 1988; vom Juli 1989; vom Februar 1990.

al-Ḥayāt, vom 18.04.1964; 12.10.1998; 05.09.2000; 10.08.2001; 01.09.2002-04.09.2002; 07.12.2007-13.12.2007; 28.02.2014; 21.10.2015.

al-Ḥiwār, vom 16.12.2009.

al-Ittiḥād, vom 28.12.2004.

AL-JIHAD: Alle Ausgaben vom November 1984 bis zum Dezember 1994. Eine Übersicht zu allen Ausgabe von AL-JIHAD: https://archive.org/details/AlJihad_Magazine_84-95.

al-Majallah [المجلة], vom Mai/ Juni 1988; Januar/ Februar 1991; Mai/ Juni 1992; Februar/ März 1993; November/ Dezember 1998.

al-Masry al-Youm, vom 04.01.2006; 25.11.2009; 29.10.2009; 20.12.2009; 18.03.2013.

al-Muṣawwar, vom Mai/ August 1987.
 al-Mustaqbal al-‘Arabī, vom Februar/ März 1992; November/ Dezember 1993; März/ April 1994.
 al-Quds al-Arabi, vom 06.10.2001.
 al-Rābiṭat [Die Liga] 305-310, 1990.
 al-Risāla, vom 01.03.1933; 03.09.1934; 12.11.1934; 30.08.1937; 06.09.1937; 17.10.1938; 24.10.1938; 31.10.1938; 07.11.1938; 20.11.1939; 08.01.1940; 19.07.1943; 27.12.1943; 11.09.1944; 09.10.1944; 05.03.1951; 12.03.1951; 26.03.1951; 23.04.1951; 02.07.1951; 16.07.1951; 10.09.1951; 08.10.1951; 05.11.1951; 19.11.1951; 03.12.1951; 17.12.1951; 31.12.1951; 07.01.1952; 04.02.1952; 18.02.1952; 03.03.1952; 17.03.1952; 21.04.1952; 14.07.1952; 04.08.1952; 08.09.1952; 17.11.1952; 24.11.1952; 29.12.1952; 05.01.1953; 12.01.1953; 19.01.1953; 26.01.1953²⁸²⁶.
 al-Ṭalī‘a 7/ 1-6, 1971; 7/7-12, 1971.
 al-Waṭan al-‘Arabī, vom Juli/ August 1987; Januar/ Februar 1988; Mai/ Juni 1988; November/ Dezember 1989; Oktober/ November 1990; Januar/ Februar 1991; Februar/ März 1991; Juli/ August 1991; Juli/ August 1992; September/ Oktober 1992; Februar/ März 1995.
 al-Watan Voice, vom 28.07.2005; 28.04.2006.
 Aryana, vom Juli 1973; vom Juli 1974; vom September 1978; vom Oktober/ November 1978.
 Asian Society/ Afghanistan Council (Hg.), Newsletter 5-7, 1977.
 Associated Press, vom 12.09.2001.
 BBC, vom 06.05.1986.
 CBS, vom 11.09.2001.
 Chicago Tribune, vom 20.03.1989; 03.11.2001; 22.04.2004.
 Christian Science Monitor, vom 29.09.1983; 31.03.1992.
 Civic Egypt [مصر المدنية], vom 25.11.2011; 29.08.2011.
 CNN, vom 17.04.1997; 21.08.1998; 11.09.2001; 17.09.2001; 10.12.2002; 02.11.2004; 17.08.2007; 14.05.2009; 07.11.2011.
 DER SPIEGEL, vom 21.02.1983; 14.01.2002; 09.09.2003.
 Die Bundesregierung, vom 22.03.2016.
 DIE ZEIT, vom 25.04.2013.
 Dishon, D. (Hg.), Middle East Record, Bd. 4: 1968, NY/ Toronto/ Jerusalem 1973.
 FBIS [Foreign Broadcast Information Service], Daily Report. Soviet Union, 104-105, 1989; Daily Report. Near East and South Asia, vom 08.11.1987.
 Foreign Policy, vom 01.03.2001; 02.05.2011; 07.08.2014.
 Fox News, vom 11.09.2001.
 Horn of Africa Bulletin, vom Mai 1993; August/ September 1996.
 Kabul Times, vom 08.08.1978; 19.11.1978; 23.12.1978; 19.04.1979; 31.05.1979; 04.09.1979; 30.09.1979; 01.12.1979; 06.12.1979
 La Balena Bianca, vom 22.01.2016.
 Libération, vom 01.03.1982.
 Libyan News Agency, vom 04.09.1974, in: Cairo Press Review 5902, Kairo 1974.
 London Times, vom 14.05.2003.
 Los Angeles Times, vom 12.05.1986.
 Maghress, vom 04.05.2010.
 Mağallāt al-Bayān al-Barqūqī [مجلة البيان للبرقوقي], vom 16.04.1912; 15.05.1912; 04.06.1913.
 Mağallāt al-Da‘wa [مجلة الدعوة], vom Februar 1980; April 1980.
 Mağallāt al-Mağtama [مجلة المجتمع], vom 20.09.1988.
 Mağallāt al-Muqtabas [مجلة المقتبس], vom 10.01.1908; 06.01.1912.
 Mağallāt Liwā‘ al-Islām [مجلة لواء الأسلا], vom April 1988.
 Merkur, vom 15.06.2016.
 Middle East News Agency (Hg.), Cairo Press Review, Cairo 1962 [vom 01.04.1962].
 Mideast Mirror, vom 02.04.1966; 26.03.1966; 11.05.1994.
 MINBA AL-JIHAD, vom Dezember 1989; Mai 1990; Juni 1990; August 1990; September 1990; März/ April 1991; Juli 1991; September 1991; Oktober 1991; März 1992.
 Minbar al-Islam [منبر الإسلام] Nr. 33/ 5-8, 1975.
 Mirror of Jeehad, vom Juli/ August 1982.
 Misagh Khun [ميثاق خون], vom Februar 1982.
 Monthly Bulletin [of the Afghan Information Centre], vom Dezember 1989/ Januar 1990.
 Mujahir, vom September 1981.
 MSNBC, vom 22.06.2005.
 Nation, vom 13.07.1985.
 National Post, vom 13.05.2003.

²⁸²⁶Die ägyptische Zeitung ist online zugänglich, auf: https://ar.wikisource.org/wiki/مجلة_الرسالة_ز.

NBC, vom 11.09.2001; 16.09.2001.
 New York Magazine, vom 17.03.1995.
 NZZ [Neue Züricher Zeitung] Standpunkte, vom 01.10.2015.
 Neue Züricher Zeitung, vom 22.03.2003.
 October Weekly [أكتوبر], Bd. 4, 1979.
 PBS Frontline, vom 18.10.2001.
 PBS News Hour, vom 14.09.2001.
 Reuters, vom 13.09.2001.
 San Francisco Chronicle, vom 21.09.2001.
 Shabab Miṣr [شباب مصر], vom 18.03.2013.
 Saudi Gazette, vom 04.09.1985; 20.01.1986; 08.08.1987; 20.09.1987; 07.05.1988; 27.04.1989; 27.12.1989.
 Somali Today News, vom 31.01.2011.
 South China Morning Post, vom 16.12.1983.
 Sudan Focus, vom Frühjahr 1995.
 Sudanail, vom 16.10.2011; 02.11.2011.
 Süddeutsche Zeitung, vom 12.11.2001.
 Ṣawt al-Umma Yawm [صوت الأمة يوم], vom 04.12.2009.
 The Atlantic, 14.02.2008; 29.10.2015; 08.12.2015.
 The Boston Globe, vom 27.05.1984; 03.02.1995.
 The Boston Herald, vom 24.01.1994.
 The Economist, vom 15.02.1993; 06.02.1993; 15.01.2009.
 The Financial Times, vom 29.11.2001; 02.06.2003.
 The Guardian, vom 14.10.2001; 22.05.2002; 08.07.2005; 19.03.2016.
 The Mujaheedín Monthly, vom März 1986; vom Januar 1990; vom Juli/ August 1991; vom September 1991; vom Oktober/ November 1991.
 The Muslim World League Journal, vom Januar/ Februar 1976; Januar/ Februar 1978; Januar/ Februar 1980; Juli/ September 1989.
 The New York Times, vom 10.06.1984; 28.04.1986; 11.03.1989; 15.03.1989; 06.08.1989; 10.12.1989; 04.02.1990; 20.01.1991; 01.01.1992; 26.06.1992; 29.08.1992; 03.09.1992; 03.07.1993; 26.06.1994; 21.11.1994; 08.01.1995; 15.04.1995; 24.04.1995; 05.07.1995; 18.01.1996; 14.08.1996; 16.10.1996; 21.08.1998; 21.09.1998; 31.10.1998; 14.11.1998; 01.12.1998; 18.08.2001; 12.09.2001; 22.09.2001; 30.09.2001; 21.11.2001; 16.12.2001; 27.12.2001; 05.02.2002; 19.06.2002; 12.11.2002; 20.03.2003; 25.06.2004; 07.09.2004; 01.10.2004; 31.03.2005; 22.10.2007; 12.02.2008; 02.05.2011; 27.08.2011; 29.06.2012; 24.12.2015; 23.01.2016.
 The New Yorker, vom 13.07.1992; 24.09.2001; 13.10.2008.
 The Pall Mall Gazette, 09.01.1884.
 The Standard (Hong Kong), vom 23.01.1984.
 The Telegraph, vom 21.05.2002.
 The Wall Street Journal, vom 15.12.1987; 16.03.1992; 28.06.1993; 09.10.2001; 30.04.2004; 14.06.2004.
 The Washington Post, vom 29.10.1980; 15.07.1983; 01.03.1989; 02.03.1989; 11.05.1989; 19.01.1992; 20.04.1995; 02.02.1996; 04.02.1997; 21.08.1998; 25.09.2001; 03.10.2001; 17.10.2001; 04.11.2001; 04.01.2002; 24.05.2002; 04.07.2004; 22.10.2007; 17.02.2008; 16.05.2008; 05.10.2008; 03.05.2011; 23.09.2013; 10.07.2015; 16.11.2015; 03.12.2015; 13.06.2016; 13.06.2016; 20.06.2016.
 The Washington Times, vom 11.03.1983; 29.04.1986; 08.12.1986; 09.11.1988; 11.01.2002; 23.10.2008; 08.09.2016.
 The Weekly Standard, vom 17.09.2001.
 The Windsor Star, vom 11.03.1989.
 TIME, vom 17.11.1986; 31.07.1989; 04.04.1994.
 Toronto Star, vom 27.06.1986; 15.04.1987.
 Uktübír, vom Dezember/ Januar 1979/ 1980; März/ April 1986; vom Oktober 1988; Juli/ August 1989; Mai/ Juni 1991.
 US News and World Report, vom 07.12.2003; 15.12.2003.
 USA Today, vom 26.09.2001; 28.06.2003; 21.09.2009; 16.05.2011.
 Vanity Fair, vom November 2004; November 2007.
 Village Voice, vom 30.03.1993; 31.10.2001.
 Washington Star, vom 09.04.1980.
 ZDF, vom 11.09.2001.

4) Lexika, Nachschlagewerke, Wörterbücher

Badawi, El-S./ Haleem, M. A., Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Leiden/ Boston 2008.
 Brockelmann, C., Lexicon syriacum, Hall 1928.
 Captain H.F.S. Amery, English-Arabic Vocabulary for the Use of Officials in the Anglo-Egyptian Sudan. Compiled by

- the Department of the Egyptian Army, Cairo 1905.
- Confais, J.-P., Grammaire Explicative. Schwerpunkte der französischen Grammatik für Leistungskurs und Studium, Ismaning 2008.
- Durkin-Meisterernst, D., Dictionary of Manichaean Texts, Bd. 3, Texts from Central Asia and China hg. von N. Sims-Williams, Teil 1: Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian, Tunhout 2004.
- Fonhan, A., Arabic and Latin Anatomical Terminology. Chiefly from the Middle Ages, Kristiania 1922.
- Fraenkel, S., Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886.
- Glosbe: <https://en.glosbe.com/ar/en/انسياح>.
- Jeffrey, A., The Foreign Vocabulary of the Quran, Baroda 1938.
- Palmer, E.H., A Concise Dictionary of the Persian Language, London 1876.
- Payne-Smith, R., Thesaurus Syriacus, Oxford 1879.
- Ritter, J. u.a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972.
- Sokoloff, M., A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Baltimore/ London 2002.
- Steingass, F. J., A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met with Persian literature, London 1892.
- Wehr, H., A Dictionary of Modern Written Arabic. An enlarged and improved Version of „Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart“ and includes the contents of the „Supplement zum Arabischen Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart“, NY 1976.
- Wollaston, A. N., English-Persian Dictionary. Compiled from Original Sources, London 1882.

5) Spielfilme, Dokumentarfilme, Videoaufnahmen, Tonbandaufnahmen

- al-‘Adnānī, Tamīm, Interview (1989) [Videoaufnahme], vom 15.11.2011, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=OYHT3eEBXFI>.
- Al Jazeera English, Enemy of Enemies. The Rise of ISIL (Part 1), vom 07.09.2016, auf: [http://video.aljazeera.com/channels/eng/videos/featured-documentary---enemy-of-enemies%3A-the-rise-of-isil-\(part-1\)/4564860724001](http://video.aljazeera.com/channels/eng/videos/featured-documentary---enemy-of-enemies%3A-the-rise-of-isil-(part-1)/4564860724001).
- Al Jazeera English, Enemy of Enemies. The Rise of ISIL (Part 2), vom 07.09.2016, auf: [http://video.aljazeera.com/channels/eng/videos/enemy-of-enemies%3A-the-rise-of-isil-\(part-2\)/4578197475001.jsessionid=7D75AE673076DD4258803CE4BC504757](http://video.aljazeera.com/channels/eng/videos/enemy-of-enemies%3A-the-rise-of-isil-(part-2)/4578197475001.jsessionid=7D75AE673076DD4258803CE4BC504757).
- Al Jazeera English, The 9/11 Decade. The Clash of Civilizations? (2011) [Dokumentarfilm], vom 11.09.2011, auf: https://www.youtube.com/watch?v_flhTBEUr_80.
- Al Jazeera World, Syria. The Reckoning (2013) [Dokumentarfilm], Teil 1, vom 17.04.2013, auf: http://www.dailymotion.com/video/xz36lp_al-jazeera-world-syria-the-reckoning-episode-1_news.
- Al Jazeera English, The Caliph [Dokumentarfilm], vom 14.07.2016, auf: <http://interactive.aljazeera.com/aje/2016/the-caliph-islamic-history/index.html>.
- al-Hidaayah Channel, The Life and Times of Khatib (2006) [Dokumentarfilm], vom 13.10.2011, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=hBt7J81FEJs>.
- al-Muhāğir, Abū ‘Abdullāh, Vorträge in Herat (unbekanntes Jahr) [Tonbandaufnahmen], Teil 1, vom 09.09.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=8M2svuuafiw>.
- al-Qāsimī, Abū Ṭal’at, Vortrag (unbekanntes Jahr: vermutlich Anfang der 90er Jahre) [Videoaufnahme], vom 02.02.2008, auf: <http://ia341232.us.archive.org/0/items/premierpas/ta.rm> [Download nicht mehr aktiv].
- al-Sūrī, Abū Muṣ’ab, Vorträge zur „Neuen Weltordnung“ (1990) [Tonbandaufnahmen], vom 09.09.2014, auf: https://www.youtube.com/watch?v=MB1O5jMG_oQ; oder auf: <https://archive.org/details/GlobalSystem>.
- al-Turabi, Ḥasan, Vortrag in den USA (1992) [Videoaufnahme], vom 24.12.2012, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=vcfdnv7o6tk>.
- Azzam Publications, The Martyrs of Bosnia (2000) [Dokumentarfilm], Teil 1: Stories of Foreign Mujahideen Killed in Bosnia 1992-93, auf: https://archive.org/details/martyrsofbosnia_part1.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, Rede zum Tod Šaiḥ Tamīm al-‘Adnānīs (1989) [Videoaufnahme], vom 25.02.2009, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=63ho5RKnon8>.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh, Rede zur Biographie Marwān Ḥadīds (1989) [Videoaufnahme], vom 22.07.2012, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=0At7oArwlvk>.
- Bhutto, Benazir, TV-Interview, in: Simpson, J., Afghanistan. The Squandered Victory (1989) [Dokumentarfilm], vom 08.04.2016, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=WGHvZFL5bk>.
- bin Lādin, Usāma, Gespräch in Afghanistan zu den 9/11-Anschlägen, vom 15.11.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=89b-CE1C7tE>.
- Dirāz, ‘Iṣām, الأنصار للمجاهدين العرب في أفغانستان [Die arabischen Muğāhidīn-Unterstützer in Afghanistan] (1988) [Dokumentarfilm], vom 09.02.2012, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ya6czlbpVg>.

- Gahan, S., Syria. Based on the Book entitled „See No Evil“ by Robert Baer, o.O. O.J.
- Greenwald, R., Outfoxed. Rupert Murdoch’s War on Journalism (2004) [Dokumentarfilm], vom 22.12.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=P74oHhU5MDk>.
- Hood, G., Rendition (2007) [Spielfilm]. Skript, auf: http://www.sript-o-rama.com/movie_scripts/a3/rendition-script-transcript.html.
- Hood, G., Rendition (2007) [Spielfilm]. Trailer, auf: <http://www.warnerbrs.de/rendition>.
- Ilm Film, Great Muslim Lifes: Amir Khattab (2014) [Dokumentarfilm], vom 11.04.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=LOa—Q1CpeM&spfreload=10>.
- İñáritu, A.G., The Revenant (2015) [Spielfilm], auf: <http://www.imdb.com/title/tt1663202/quotes>; oder auf: <https://www.youtube.com/watch?v=Y3DP7ggjxkI>.
- Islamic State [IS], The Establishment of the Islamic State. Shaykh Usama Ibn Laden [Propagandavideo], o.D., auf: https://archive.org/details/silsila_2.
- Jihad 2.0 Brigade [al-Nusra], The New Mastermind of Jihad [Propagandafilm], vom 03.11.2015, auf: <https://archive.org/details/TNMJPARTONE>.
- Johnson, Janette, Interview (1994) [Videoaufnahme], vom 27.04.2016, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=08Q9YYREtPc>.
- Kosinski, J., Oblivion (2013) [Spielfilm], Teil 10, vom 22.01.2015, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=GHKtN9jPK1w>.
- Lévy, B.-H., Bosna! (1994) [Dokumentarfilm], vom 27.05.2013, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=rKyVzEdgawo>.
- Libmann, L./ Williams, L., Path to Paradise (1997) [Spielfilm], vom 30.12.2010, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=VdYMFb86Aqs>.
- Liman, D., Fair Game (2010) [Spielfilm], Teil 3, vom 27.10.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=4-MI8OEXLbE>.
- Manşūr, Nasrallāh, Rede (1987) [Videoaufnahme], vom 12.09.2013, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=DglqnoBxyUg>.
- National Geographic, The Battle of Qala-i-Jangi (2001) [Dokumentarfilm], vom 07.08.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=HH399es4U1E>.
- ORF/ BBC, Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe (1996) [Dokumentarfilm], auf: https://archive.org/details/Bruderkrieg_Der-Kampf-um-Titos-Erbe.
- Petterson, Donald, Interview (1994) [Dokumentarfilm], vom 27.04.2016, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=08Q9YYREtPc>.
- Redford, R., Lions for Lambs (2007) [Spielfilm], Teil 6, vom 30.07.2013, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=p0P7ecsu1Ds>.
- Redford, R., Lions for Lambs (2007) [Spielfilm]. Skript, auf: http://www.sript-o-rama.com/movie_scripts/a2/lions-for-lambs-script-transcript.html.
- Reeve, S., The New Jackal [Debatte], vom 05.11.2001, auf: <https://www.c-span.org/video/?167134-2/new-jackal>.
- Sarıyah, Şālih, Gerichtsverhandlung (1974) [Videoaufnahme], vom 15.11.2014, auf: www.youtube.com/watch?v=mfP4z0FyjEY.
- Sarıyah, Şālih, Verteidigungsrede vor Gericht (1974) [Tonbandaufnahme], vom 19.09.2011, auf: www.youtube.com/watch?v=dFvjVRXp2Og.
- Şākir, Aḥmad, Gespräch mit dem saudischen Prinzen al-Nāyif (unbekanntes Jahr) [Tonbandaufnahme], vom 15.08.2014, auf: www.youtube.com/watch?v=7FFzAbjxliE.
- Şākir, Maḥmūd, Vortrag zur vor-islamischen Poesie (unbekanntes Jahr) [Tonbandaufnahme], vom 04.08.2013, auf: www.youtube.com/watch?v=x82FRY4xzAo.
- Sloterdijk, P., Rede auf der 59. VÖZ-Generalversammlung, vom 22.06.2012, auf: http://www.voez.at/show_video_generalversammlung2012.php.
- Steinberg, G., Interview, in: NZZ [Neue Züricher Zeitung] Standpunkte, vom 01.10.2015, auf: http://www.nzz.ch/video/guido-steinberg-der-islamische-staat-1_7676slgq; oder auf: https://www.youtube.com/watch?v=ww5QsVH_Ivw.
- The History Channel, The True Story of Black Hawk Down (2003) [Dokumentarfilm], vom 04.01.2015, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=fEpm6vnrY2E>.
- TV-Belgrad, The Battle of Kosovo 1389 (1989) [Spielfilm], vom 13.10.2014, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=IXTN2kv29GA>.
- TV-Kabul, Der Afghanistankrieg [TV-Dokumentation auf Paschtu] (unbekanntes Jahr: Ende der 80er Jahre), vom 30.03.2013, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ihd0OBHVgJM>.
- ‘Uqlah, ‘Adnān, شهادة القائد عدناى عقلة. صفحات من تاريخ الطليعة المغاتلة [Der Märtyrer-Anführer ‘Adnān ‘Uqlah. Seiten der Geschichte der Vorhut-Kämpfer], 8 Bde. [Tonbandaufnahmen], auf: <https://archive.org/details/adnan-aqla-001>. Oder auf: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_38651.html.
- ZDF-History, Die großen Verschwörungstheorien (2010) [Dokumentarfilm], vom 29.04.2013, auf:

<https://www.youtube.com/watch?v=ueeJYgxA6Nk>.

6) Ausgewählte Internetseiten²⁸²⁷

Al-Madina Center for the Study of Orientalism, CAT: Catalogue. Bibliographical Entries. Zugriff am 28.08.2016, auf: <http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=25>.

al-Maḡdisī, Abū Muḡammad ‘Āṣim ibn Muḡammad, digitale Bibliothek: <http://www.tawhed.ws>;
<http://www.ilmway.com>; <https://archive.org/details/Tawhed.netBooks>; <http://archive.org/details/Mujahid.bag>.

Afghan University at Kabul [ACKU], Digitale Bibliothek: <http://digital.acku.edu.af/>; www.afghandata.org.

Arabische Dokumente und Manuskripte vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert: <http://www.al-mostafa.com>.

Arabische Dokumente und Schriften im Original: [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13079270\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:13079270$1i).

Carter, Jimmy: <https://www.jimmycarterlibrary.gov/documents/pddirectives/>.

CIA: <https://www.cia.gov/>.

Combating Terrorism Center at West Point: <https://www.ctc.usma.edu/>.

Euklid, Elemente. Griechisches Original sowie Übersetzungen ins Lateinische und Arabische sind im Rahmen eines Projekts der Universität Oslo einsehbar: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=67>. Der griechische Euklid auch auf: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Euc.+1&redirect=true>.

European Research Council Ideas Advanced, Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges: <http://www.greekintoarabic.eu/>. Ein riesiges Korpus an digitalisierten Editionen der „Graeco-Arabica“, auf: <http://www.graeco-arabic-studies.org/search.html>.

Exzellenzcluster der Universität Heidelberg „Asia and Europa in a Global Context: Shifting Asymmetries in Cultural Flows“, auf: <http://asia-europe.uni-heidelberg.de/>.

Freie Syrische Armee: www.syrianfreearmy.net.

Hathi Trust Digital Library: <https://www.hathitrust.org/about>.

Hegghammer, T., Lebenslauf, Schriften und einige Original-Dokumente, auf: <http://hegghammer.com/>.

Henze, Paul D., Katalog des Nachlasses von Paul D. Henze im Hoover-Institut: www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/kt0n39r413/.

Internationaler Bibliotheksbestand: www.worldcat.org.

Koran-Projekt („The Quranic Arabic Corpus“) der Universität Leeds: <http://corpus.quran.com/>.

Muslimbruderschaft, Digitale Bibliothek: <http://www.ikhwanwiki.com>.

National Security Archive: <http://nsarchive.gwu.edu/>.

Operation Mobilization: <https://www.d.om.org/om-international/geschichte.html>.

The Doha Arabic Historical Dictionary Establishment, ARCPS Launches The Doha Arabic Historical Dictionary Project, vom 25.05.2013, auf: https://www.dohadictionary.org/EN/News_Events/News/Pages/LaunchingProject.aspx.

The NSC Staff and Organization, 1977-81: <http://jimmycarterlibrary.gov/documents/nsc.phtml>.

Understanding 9/11. A Television News Archive: <https://archive.org/detail/911/day/20010911>.

7) Forschungsliteratur

Aron, R., De Gaulle, Israel and the Jews, New Brunswick/ London 2009 [1969].

Abbas, H., Pakistan’s Drift into Extremism. Allah, the Army, and America’s War on Terror, London/ NY 2005.

‘Abd-Allah, U.F., Theological Dimensions of Islamic Law, in: Winter, T (Hg.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge/ NY 2008, 237-257.

Abdalla, A.M., Anti-Americanism in Egypt, Orient 45/ 2, 2004, 219-237.

Abdel-Samad, H., Mohammed. Eine Abrechnung, München 2015.

Abdelnasser, W.M., The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations 1967-81, London/ NY 2011.

Abdullahi, A.M., The Islamic Movement in Somalia. A Historical Evolution with a Case Study of the Islah Movement (1950-2000), Diss., Montreal 2011.

Abir, M., Saudi-Arabia. Society, Government and the Gulf Crisis, NY 1993.

Abraham, M., Intellectual Resistance and the Struggle for Palestine, NY 2014.

Abrahamian, E., The US Media. Huntington and September 11, Third World Quarterly 24/ 3, 2003, 529-544.

Abū Rabi, I.M., Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History, London 2004.

Abū-Rabi, I.M., Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, NY 1996.

Aburish, S.K., Saddam Hussein. The Politics of Revenge, London 2000.

2827Hier nur die wichtigsten Seiten. Alle weiteren verwendeten Internetseiten in den Fußnoten.

- Ackermann, U., Sündenfall der Intellektuellen. Ein deutsch-französischer Streit von 1945 bis heute, Stuttgart 2000.
- Adam, H.M., Somalia. International versus Local Attempts at Peacebuilding, in: Ali, T.M./ Matthews, R.O. (Hg.), Challenges for Peacebuilding in Africa, Toronto u.a. 2004, 253-281.
- Adam, H.M., Somalia. Problems and Prospects for Democratization, in: Mengisteab, K. (Hg.), State Building and Democratization in Africa. Faith, Hope, and Realities, Westport 1999, 261-278.
- Adamson, P., al-Kindi, NY/ Oxford 2007.
- Adorno, T.W./ Horkheimer, M., Dialectic of Enlightenment, London/ NY 1997 [ND von 1972].
- Adorno, T.W./ Horkheimer, M., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Darmstadt 2015.
- Adorno, T.W., Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Lecture Course 1965/ 66, Cambridge 2008.
- Adorno, T.W., Vorlesungen über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/ 66, Bd. 2, Frankfurt a.M. 2003.
- Afridi, M.K./ Youdufi, M./ Khan, M., Pak-China-US Triangle vis-à-vis Soviet Union in Afghan War, Mediterranean Journal of Social Sciences 5/ 20, 2014, 2192-2198.
- Agamben, G., Ausnahmezustand (Homo sacer II.1), Frankfurt a.M. 2004.
- Agamben, G., Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002.
- Aḥmad, A., The Hegelian Key to Understanding Iqbal, Iqbal Review. Journal of the Iqbal Academy, 1980, 38-49.
- Aḥmad, I., Gulbuddin Hikmatyār. An Afghan Trail from Jihad to Terrorism, Islamabad 2004.
- Ahrens, K., Christliches im Qoran, ZDMG 84, 1930, 15-68, hier: 40.
- Aigle, D., The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three „Anti-Mongol“ Fatwas, Mamluk Studies Review 11/2, 2007, 89-120.
- Ajami, F., The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967, Cambridge/ NY 1992.
- Akbar, M.S., The Redefined Dimensions of Baloch Nationalist Movement, Bloomington 2011.
- Akhavi, S., Egypt's Socialism and Marxist Thought. Some Preliminary Observations on Social Theory and Metaphysics, Comparative Studies in Society and History 17/ 2, 1975, 190-211.
- Akimbekov, S., The Conflict in Afghanistan. Conditions, Problems, and the Prospects, in: Rumer, B.Z. (Hg.), Central Asia. A Gathering Storm?, NY 2015, 69-113.
- Akpinarli, N., The Fragility of the „Failed State“. A Different International Law Perception of the Absence of Effective Government, Leiden/ Boston 2010.
- al-Arian, A., Answering the Call. Popular Islamic Activism in Sadat's Egypt, Oxford/ NY 2015.
- al-Awadi, H., In Pursuit of Legitimacy. The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000, London/ NY 2004.
- al-Azmeh, A., Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics, London/ NY 1997.
- al-Azmeh, A., The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allah and his People, Cambridge/ NY 2014.
- al-Ikhwān al-Muslimīn (Hg.), الشيخ صلاح الخالدي ودعوة الإخوان [Ṣaiḥ Ṣalāḥ al-Ḥālidī und die da'wa der Bruderschaft], o.O. o.J.
- al-Jabri, M.A., Choc des civilisations ou Conflits d'intérêts?, Confluences Méditerranée. Revue Trimestrielle 16, 1996, 31-38.
- al-Jabri, M.A., Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought, NY 2009.
- al-Jabri, M.A., حفريات في ذاكرة من بعيد [Ausgrabungen in der Erinnerung aus der Ferne], Beirut 2004, auf: <http://www.massapress.com/details-1453.html>.
- al-Jabri, M.A., Introduction à la critique de la raison arabe, Paris 1994.
- al-Jabri, M.A., Kritik der arabischen Vernunft. Eine Einführung, Berlin 2009.
- al-Matroudi, A.H., The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London/ NY 2006.
- al-Mdaires, F.A., Islamic Extremism in Kuwait. From the Muslim Brotherhood to al-Qaeda and other Islamist Political Groups, London/ NY 2010.
- al-Nadim, A., Islamic Reform and „Ignorant“ Peasants. State-Building in Egypt, in: Salvatore, A. (Hg.), Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Hamburg/ Münster/ Berlin 2001, 75-92.
- al-Rašīd, M. A., ملامح لتأصيل المفهوم الوسطية. القرضاوي والوسطية. [al-Qaraḍāwī und die Mäßigung. Merkmale für Konzepte der Verwirklichung], o.O. o.J.
- al-Rasheed, M., bin Laden's puritans keep Sa'ūdīs in thrall to rebellious cycle, in: Craze, J./ Huband, M. (Hg.), The Kingdom. Saudi Arabia and the Challenge of the 21st Century, London 2009, 40-49.
- al-Rasheed, M., Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation, Cambridge/ NY 2007.
- al-Rasheed, M., God, the King and the Nation. Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s, Middle East Journal 50/ 3, 1996, 359-371.
- Alam, A., Religion and State. Egypt, Iran and Saudi Arabia. A Comparative Study, New Delhi 1998.
- Alam, M., Iraqi Foreign Policy Since Revolution, New Delhi 1995.
- Alberts, W., Die himmlischen Zwillinge. Zu den Dioskuren auf Denaren der römischen Republik, in: Cölln, J./ Middeke, A. (Hg.), Dioskuren, Konkurrenten und Zitierende. Paarkonstellationen in Sprache, Kultur und Literatur. Festschrift für Helmut Göbel und Ludger Grenzmann, Göttingen 2014, 33-54.
- Albrecht, A., Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800, Berlin/ NY 2005.
- Albrecht, C. u.a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt/ NY 1999.

- Albrecht, C., Die Massenmedien und die Frankfurter Schule, in: Albrecht, C. u.a. (Hg.), Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt/ NY 1999, 203-246.
- Albrecht, C., Zivilisation und Gesellschaft. Bürgerliche Kultur in Frankreich, München 1995.
- al-Dīn, N.S., *بن لادن طالبان، والأفغان العرب والأصولية العالمية*, [bin Lādin, die Taliban, die afghanischen Araber und der Internationale Fundamentalismus], Kairo 2002.
- Alexander, A., Nasser, London 2006.
- Alexander, D.T., (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Bd. 4: 1200-1350, Leiden 2012.
- Alexander, M.S., Knowing Your Friends. Intelligence Inside Alliances and Coalitions from 1914 to the Cold War, NY 2006.
- Alexander, M.S./ Evans, M./ Keiger, J.F.V., The „War without a Name“, the French Army and the Algerians. Recovering Experiences, Images and Testimonies, in: Alexander, M.S./ Evans, M./ Keiger, J.F.V. (Hg.), The Algerian War and the French Army, 1954-62. Experiences, Images, Testimonies, NY 2002, 1-43.
- Alford, C.F., The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy, New Haven/ London 1992.
- Algar, H., Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkley/ Los Angeles/ London 1969.
- Ali, T., The Duel. Pakistan on the Flight Path of American Power, NY u.a. 2008.
- Allan, P./ Kläy, D., Zwischen Bürokratie und Ideologie. Entscheidungsprozesse in Moskaus Afghanistankonflikt, Bern/ Stuttgart/ Wien 1999.
- Allen, R., The Beginnings of the Arabic Novel, in: Badawi, M.M. (Hg.), Modern Arabic Literature, Cambridge/ NY 1992, 180-193.
- Almadhagi, A.N.K., Yemen and the USA. A Study of a Small Power and a Super-State Relationship, 1962-1992, London/ NY 1996.
- Alshamsi, M.J., Islam and Political Reform in Saudi Arabia. The Quest for Political Change and Reform, London/ NY 2011.
- Altheide, D.L., Terror. Post 9/11 and the Media, NY u.a. 2009.
- Alvar, J., Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras, Leiden/ Boston 2008.
- Amaldi, D., From Jahiliyyah to Islam. The Muallaqaf Lexicon, in: Leder, S. u.a. (Hg.), Studies in Arabic and Islam Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Halle 1998), Leuven/ Paris/ Sterling 2002, 141-153.
- Amitai-Preiss, R., Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ikhanid War, 1260-1281, Cambridge/ NY 2004.
- Amstutz, M., Ex facto ius oritur. Überlegungen zum Ursprungsparadox des Rechts, Soziale Systeme 13/ 1-2, 2007, 245-255.
- Amstutz, M.R., Evangelicals and American Foreign Policy, Oxford/ NY 2014.
- Anackar, C. Religion and Democracy. A Worldwide Comparison, London/ NY 2011.
- Andjelic, N., Bosnia-Herzegovina. The End of a Legacy, London 2003.
- Angehrn, E., Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik, in: Angehrn, E. (Hg.), Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft, Berlin/ NY 2007, 247-274.
- Ansari, A.M., The Politics of Nationalism in Modern Iran, NY u.a. 2012.
- Ansari, H., Egypt. The Stalled Society, NY 1986.
- Ansari, H.N., The Islamic Militants in Egyptian Politics, International Journal of Middle East Studies 16, 1984, 123-144.
- Ardic, N., Islam and the Politics of Secularism. The Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th Century, London/ NY 2012.
- Arendt, H., Macht und Gewalt, München/ Zürich 2013.
- ‘Ārif, Ġamīl, *الوثائق السرية لدور مصر وسوريا والسعودية*, [Geheime Dokumente über die Rolle von Ägypten, Saudi-Arabien und Syrien], Kairo 1995.
- Aristoteles, Poetics [περὶ ποιητικῆς]. Edited and Translated by St. Halliwell, Cambridge/ London 1995.
- Arjomand, S.A., The Constitution of Medina: A Sociological Interpretation of Muḥammad’s Acts of Foundation of the Umma, International Journal of Middle East Studies 41, 2009, 555-575.
- Arkin W.M., Code names. Deciphering U.S. Military Plans, Programs, and Operations in the 9/11 World, Hannover 2005.
- Arnzen, R., Aristoteles’ De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung, Köln 1998.
- Aron, L.R., The Heritage Lectures. The Search for „Socialist Pluralism“. Gorbachev’s Vision of the Future, Washington 1988.
- Ashour, O., The De-Radicalization of Jihadists. Transforming armed Islamist Movements, London/ NY 2009.
- Ashton, N., King Hussein of Jordan. A Political Life, New Haven 2008.
- Assaf, M. u.a., Global Sourcing and Purchasing Post 9/11. New Logistics Compliance Requirements and Best Practices, Fort Lauderdale 2006.

- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2005.
- Assmann, J., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2007.
- Aust, S./ Schnibben, C., *Inside 9-11. What Really Happened*, NY 2001.
- Aust, S./ Schnibben, C./ Brinkbäumer, K., 11. September. *Geschichte eines Terrorangriffs*, Stuttgart 2002.
- Austin, J.L., *Zur Theorie der Sprechakte. How to do things with Words*, Stuttgart 2002.
- Awey, Šaiḥ Ḥasan Dāhir, *Tabellarische Biographie*, in: *al-Jazeera*, vom 05.10.2014, auf: www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/10/5/حسن-طاهر-أويس.
- Ayoob, M./ Kosebalaban, H., *Religion and Politics in Saudi-Arabia. Wahhabism and the State*, Boulder 2009.
- Ayyad, A.A., *Arab Nationalism and the Palestinians 1850-1939*, Jerusalem 1999.
- Aziz, T., *Baqir al-Sadr's Quest for the Marjaiya*, in: Walbridge, L.S. (Hg.), *The Most Learned of the Shia. The Institution of the Marja Taqlid*, Oxford/ NY 2001.
- Baaklini, A./ Denooux, G./ Springborg, R., *Legislative Politics in the Arab World. The Resurgence of Democratic Institutions*, London 1999.
- Baba, N.A., *Organisation of Islamic Conference. Theory and Practice of Pan-Islamic Cooperation*, Oxford 1994.
- Bach, O., *Die Erfindung der Globalisierung. Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs*, Frankfurt/ NY 2013.
- Bächler, M., *Inszenierte Bedrohung. Folter im US-amerikanischen Kriegsfilm 1979-2009*, Frankfurt/ NY 2012.
- Baecker, D., *Bilderzauber*, in: Baecker, D., *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2007, 175-190.
- Baecker, D., *Diesseits von Gut und Böse*, in: Baecker u.a. 2002, 201-222.
- Baecker, D., *Epochen der Organisation*, in: Baecker, D., *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2007.
- Baecker, D./ Krieg, P./ Simon, F.B. (Hg.), *Terror im System. Der 11. September und die Folgen*, Heidelberg 2002.
- Bahr, E., *Wandel durch Annäherung. Egon Bahr am 15. Juli 1963 in der Evangelischen Akademie Tutzing*, in: Friedrich Ebert Stiftung (Hg.), *Archiv der sozialen Demokratie*, 2, auf: https://www.fes.de/archive/adsd_neu/inhalt/stichwort/wandel.htm.
- Bailey, C., *Jordan's Palestinian Challenge, 1948-1983. A Political History*, London 1984.
- Baizy, Y., *Education in Afghanistan. Developments, Influences and Legacies Since 1901*, NY 2013.
- Baker, R. W., *Sadat and After. Struggles for Egypt's Political Soul*, London 1990.
- Bakonyi, J., *Land ohne Staat. Wirtschaft und Gesellschaft im Krieg am Beispiel Somalias*, Frankfurt/ NY 2011.
- Balmer, R., *Redeemer. The Life of Jimmy Carter*, NY 2014.
- Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike, Bd. 3, Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1993.
- Bandura, A., *Influence of Models Reinforcement Contingencies on the acquisition of Imitative Response*, *Journal of Personality and Social Psychology* 1, 1965, 589-595.
- Bangert, D., *Rational Choice, Spieltheorie und Terrorismusforschung*, in: Spencer, A./ Kocks, A./ Harbrich, K. (Hg.), *Terrorismusforschung in Deutschland*, Wiesbaden 2011, 76-98.
- Bangert, K., *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seine Propheten*, Wiesbaden 2016.
- Barfield, T., *Afghanistan. A Cultural and Political History*, New Jersey/ Oxford 2010.
- Baringhorst, S., *Protest und Mitleid. Politik als Kampagne*, in: Leggewie, C. (Hg.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt 1994, 179-190.
- Baron, B., *The Orphan Scandal. Christian Missionaries and the Rise of the Muslim Brotherhood*, Stanford 2014.
- Batatu, H., *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, Princeton 1999.
- Baudrillard, J., *Der Geist des Terrorismus*, Wien 2002.
- Baudrillard, J., *Symbolic Exchange and Death*, in: Poster, M. (Hg.), *Jean Baudrillard. Selected Writings*, Stanford 2001, 122-151.
- Bauke-Ruegg, J., *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/ NY 1998.
- Baum, W./ Winkler, D.W., *The Church of the East. A Concise History*, London/ NY 2000.
- Baxter, K./ Akbarzadeh, S., *US Foreign Policy in the Middle East. The Roots of anti-Americanism*, London/ NY 2008.
- Becker, A., *9/11 als Bildereignis. Zur visuellen Bewältigung des Anschlags*, Bielefeld 2013.
- Becker, J., *Medien im Krieg, Krieg in den Medien*, Wiesbaden 2016.
- Beëri, E., *Army Officers in Arab Politics and Society*, NY 1970.
- Beibeder, Y., *Judging War Criminals. The Politics of International Justice*, London 2010.
- Bell, K., *Usama bin Laden's „Father Sheikh“. Yunis Khalis and the Return of al-Qā'ida's Leadership to Afghanistan*, West Point 2013.
- Bell, S., *The Martyr's Oath. The Apprenticeship of a Homegrown Terrorist*, Ontario 2005.
- Bello, A.L., *The Commentary of al-Nayrizi on Books II-IV of Euclid's Elements of Geometry. With a Translation of That Portion of Book I Missing from MS Leiden Or. 399.1 but Present in the Newly Discovered Qom Manuscript Edited by Rüdiger Arnzen*, Leiden/ Boston 2009.

- Benjamin, W., Über den Begriff der Geschichte, in: Schweppenhäuser, H./ Tiedemann, R. (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 1/2, Frankfurt a.M. 1991, 690-708.
- Benko, S., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden/ Boston 2004.
- Benthall, J./ Bellion-Jourdan, J., *Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, London/ NY 2003.
- Beránek, O., The Surrealist Movement in Egypt in the 1930s and the 1940s, *Archiv Orientální* 73, 2005, 203-222.
- Bergen, P. L., *Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden*, NY u.a. 2001.
- Bergen, P. L., *The Longest War. The Enduring Conflict between America and al-Qaeda*, NY 2011.
- Bergmann, J., *Religion und Kultur*, Opladen 1993.
- Berman, I., *Teheran Rising. Iran's Challenge to the United States*, NY u.a. 2007.
- Berman, N. *German Literature on the Middle East. Discourses and Practices, 1000-1989*, Michigan 2011.
- Beyme, K. von, *Das Zeitalter der Avantgarden. Kunst und Gesellschaft 1905-1955*, München 2005.
- Beyme, K. von, *Der Staat des politischen Systems im Werk Niklas Luhmanns*, in: Hellmann, K.-U./ Schmalz-Bruns, R. (Hg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*, Frankfurt a.M. 2002, 131-149.
- Beyme, K. von, *Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Wiesbaden 2002.
- Bhatia, A., *The Discursive Portrayals of Osama bin Laden*, in: *Efforts/ Al-Sumait* (Hg.) 2015, 20-34.
- Bhayro, S., *The Reception of Galen's Art of medicine in the Syriac Book of medicines*, in: Zipser, B. (Hg.), *Medical Books in the Byzantine World*, Bologna 2013, 123-145.
- Biel, M.R., *Elite im Sudan. Bedeutung, Einfluss und Verantwortung*, Diss., Frankfurt a.M. u.a. 2007.
- Billingsley, A., *Political Succession in the Arab World. Constitutions, family loyalties and Islam*, London/ NY 2010.
- Binder, L., *The International Dimension of Ethnic Conflict in the Middle East*, in: Binder, L. (Hg.), *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East*, Geinsesville u.a. 1999, 1-40.
- Bird, J.B., *Revolution For Children in Saudi Arabia*, in: Fernea E.W. (Hg.), *Children in the Muslim Middle East*, Austin 1995, 276-294.
- Bird, K., *Crossing Mandelbaum Gate. Coming of Age Between the Arabs and Isrealis, 1956-1978*, NY u.a. 2010.
- Bishop, R., *The Whole World Is Watching, But So What? A Frame Analysis of Newspapaer Coverage of Antiwar Protest*, in: Nikolaev, A.G./ Hakanen, E.A. (Hg.), *Leading to the 2003 Iraq War. The Global Media Debate*, NY 2006, 39-64.
- Bizimana, L., *Conflict in the African Great Lakes Region. A Critical Analysis of Regional and International Involvement*, Bilbao 1999.
- Blödorn, A., „Entwicklungs“-Diskurse. Zur Metaphorik des Entwicklungsbegriffs im 18. Jahrhundert, in: Agazzi, E. (Hg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg 2011, 33-46.
- Bobrovnikov, V., *The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet anti-Islamic Discours. From the Militant Godless to the Knowledge Society*, in: Kemper, M./ Conermann, S. (Hg.), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, London/ NY 2011, 66-85.
- Bodansky, Y., *bin Laden. The Man Who Declared War on America*, Rocklin 2011.
- Böhler, A., *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*, Wien 2005.
- Bokulich, P./ Bokulich, A., *Introduction to Scientific Structuralism*, in: Bokulich, P./ Bokulich, A. (Hg.), *Scientific Structuralism*, London/ NY 2011, xi-xviii.
- Bolz, N., *Die ungeliebte Freiheit. Ein Lagebericht*, München/ Paderborn 2010.
- Bond, J.R./ Smith, K.B., *Analyzing American Democracy. Politics and Political Science*, NY 2013.
- Bondanella, P., *Eco an the Tradition of the Detective Story*, in: Bondanella, P. (Hg.), *New Essays on Umberto Eco*, NY u.a. 2009, 90-111.
- Bonney, R., *False Prophets. The „Clash of Civilizations“ and the Global War on Terror*, Oxford 2008.
- Boot, M., *Plädoyer für ein Empire*, in: Speck, U./ Sznajder, N. (Hg.), *Empire Amerika. Perspektiven einer neuen Weltordnung*, München 2003, 60-70.
- Bose, P., *Without Osama. Tere bin Laden and the Critique of the War on Terror*, in: Jeffords/ Al-Sumait (Hg.) 2015, 143-160.
- Bosworth, C.E., *The Persian Impact on Arabic Literature*, in: Beeston, A.F.L. u.a. (Hg.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 483-496.
- Böttcher, A., *Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya as Changing Salafi Icons*, in: Krawietz, B./ Tamer, G. (Hg.), *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim*, Berlin/ Boston 2013, 461-492.
- Bötttrich, C. u.a., *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009.
- Bouchara, A./ Qorchi, B., *The Role of Religion in Shaping Politeness during Greeting Encounters in Arabic. A Matter of Conflict or Understanding*, Hamburg 2016.
- Bowden, M., *Black Hawk Down*, NY 1999.
- Bowden, M., *Black Hawk Down. A Story of Modern War*, NY 2000.
- Bowering, G. u.a. (Hg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton/ Oxford 2013.
- Boyd-Barrett, O./ Herrera, D./ Baumann, J., *Hollywood and the CIA. Cinema, Defense and Subversion*, London/ NY 2011.
- Boyle, M.J., *Recrossing the Mogadishu Line. US Policy toward Somalia 1994-2012*, in: Leonard, E./ Ramsay, G. (Hg.),

- Globalizing Somalia. Multilateral, International, and Transnational Repercussions of Conflict, NY 2013, 141-168.
- Brague, R., *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006.
- Braithwaite, R., *Afgantsy. The Russians in Afghanistan 1979-89*, Oxford/ NY 2011.
- Brakke, D., *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Baltimore 1998.
- Brands, H., *Making the Unipolar Moment. US Foreign Policy and the Rise of the Post-Cold War Order*, Ithaca/ London 2016, 257f.
- Brannigan, A., *The Social Basis of Scientific Discoveries*, London u.a. 1981.
- Branson, L., *Milosević. Portrait of a Tyrant*, NY 1999.
- Brecher, M./ Wilkenfeld, J., *A Study of Crisis*, Michigan 1997.
- Brehony, N., *Yemen Divided. The Story of a Failing State in South Arabia*, London/ NY 2011.
- Brenner, A., *Leib statt Körper*, *Studia Philologica* 62, 2003, 47-59.
- Brentjes, S., *The Relevance on Non-Primary Sources for the Revocery of the Primary Transmission of Eucklid's Elements into Arabic*, in: Ragep, F.J. u.a. (Hg.), *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Sciences held at the University of Oklahoma*, Leiden 1996, 201-225.
- Breeseeg, T.M., *Baloch Nationalism. Its Origin and Development*, Karachi 2004.
- Brewda, J., *Bernard Lewis Plan. Setting the „Arc of Crisis“ aflame*, *Executive Intelligence Review (EIR)*. Special Report 22/ 24, 1995, 10f.
- Brick, H./ Phelps, C., *Radicals in America. The U.S. Left since the Second World War*, NY 2015.
- Brisson, L., *Chapter 18 of the De communi mathematica scientia. Translation and Commentary*, in: Afonasin, E. u.a. (Hg.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden/ Boston 2012, 37-51.
- Bröckers, M., *Verschwörungen, Verschwörungstheorien und die Geheimnisse des 11.9*, Frankfurt a.M. 2003.
- Bronner, M., *9/11 Live. The NORAD Tapes*, in: *Vanity Fair*, vom 17.10.2006, auf: <http://www.vanityfair.com/news/2006/08/norad200608>.
- Bronner, S.E., *Imaging the Possible. Radical Politics for Conservative Times*, NY 2002.
- Bronson, R., *Thicker than Oil. America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia*, Oxford/ NY 2006.
- Brooke, S., *Strategic Fissures. The Near and Far Enemy Debate*, in: MoGadam, A./ Fishman, B. (Hg.), *Self-Inflicted Wounds. Debates and Divisions within al-Qā'ida and its Periphery*, West Point 2010, 45-68.
- Brown, A., *The Gorbachev Factor*, Oxford/ NY 1996.
- Brown, I., *The School of Oriental and African Studies. Imperial Training and the Expansion of Learning*, Cambridge 2016.
- Brown, L.C., *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*, NY 2000.
- Brown, V./ Rassler, D., *Fountainhead of Jihad. The Haqqani Nexus, 1973-2012*, NY 2013.
- Browne, E.G., *The Press and Poetry of Modern Persia. Partly Based on the Manuscript Work of Morza Muḥammad Ali Khan „Tarbiyat“ of Tabriz*, Los Angeles 1983.
- Brücher, G., *Gewaltspiralen. Zur Theorie der Eskalation*, Wiesbaden 2011.
- Bublitz, H., *In der Zerstreuung organisiert. Phantasmen und Paradoxien der Massenkultur*, Bielefeld 2005.
- Bülöw, A. von, *Interview*, in: *Der Tagesspiegel*, vom 31.01.2002.
- Bunel, P.-H., *al-Qaeda: The Data-Base*, Wayne Madsen Report and Global Research, vom 20.11.2005, auf: <http://www.globalresearch.ca/al-qaeda-the-database-2/24738>.
- Burgess, S., *How to build a human body. An idealist's guide*, in: Wright, M.R. (Hg.), *Reason and Necessity. Essay on Plato's Timaeus*, London 2000, 43-58.
- Burke, J., *Al-Qaeda. Casting a Shadow of Terror*, NY 2003.
- Burke, J., *Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation*, Düsseldorf/ Zürich 2004.
- Burke, J., *The 9/11 Wars*, NY 2011.
- Burke, P., *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Assmann, A./ Harth, D. (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen kultureller Erinnerung*, Frankfurt a.M. 1991, 289-304.
- Burki, S.J., *Pakistan Under Bhutto, 1971-1977*, London 1988.
- Burleigh, M., *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe. From the French Revolution to the Great War*, NY u.a. 2005.
- Burnham, J., *Of Science and Superstition. The Media and Biopolitics*, in: LaMay, C.L./ Dennis, E.E. (Hg.), *Media and Environment*, Washington 1991, 29-43.
- Burr, J.M./ Collins, R.O., *Alms for Jihad. Charity and Terrorism in the Islamic World*, Cambridge u.a. 2006.
- Burr, J.M./ Collins, R.O., *Revolutionary Sudan. Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Leiden/ Boston 2003.
- Burton, R.D.E., *Blood in the City. Violence and Revelation in Paris, 1789-1945*, Ithaca/ London 2001.
- Busard, H.L.L., *The Mediaeval Latin Translation of Euclid's Elements Made Directly from the Greek*, Stuttgart 1987.
- Busch, A. E., *Ronald Reagan and the Politics of Freedom*, NY u.a. 2001.
- Büssow, J. u.a., *Orientierung. Ein Leitfaden für (werdende) IslamwissenschaftlerInnen an der FU Berlin*, Berlin 2013.
- Butler, D. A., *The First Jihad. The Battle for Khartoum and the Dawn of Militant Islam*, Philadelphia 2007.
- Butter, M./ Christ, B/ Keller, P. 2011, 9; Bauer, M., *Terrorism. September 11, 2001 and its Consequences*, in: Martel, G.

- (Hg.), *A Companion to International History 1900-2001*, Oxford 2007, 422-436.
- Butter, M./ Christ, B./ Keller, P., Einleitung, in: Butter, M./ Christ, B./ Keller, P. (Hg.), *9/11. Kein Tag, der die Welt veränderte*, Paderborn u.a. 2011, 7-14.
- Cahn, A.H., *Killing Detente. The Right Attacks the CIA*, Pennsylvania 1998.
- Calic, M.-J., *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*, Bonn 2010.
- Caluori, D., *Plotinus on the Soul*, Cambridge 2015.
- Calvert, J., *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, NY 2010.
- Cameron, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, London NY 1993.
- Cameron, A.J., *Abu Dharr al-Ghifari. An Examination of His Life*, London 2002.
- Camp, D., *Boots on the Ground. The Fight to Liberate Afghanistan from Al-Qaeda and the Taliban, 2001-2002*, Minneapolis 2011.
- Campbell, K.M./ Steinberg, J.B., *Difficult Transitions. Foreign Policy Troubles at the Outset of Presidential Power*, Washington 2008.
- Cannon, J., *Gerald R. Ford. An Honorable Life*, Michigan 2013.
- Cap, P., *Legitimation in Political Discourse. A Cross-Disciplinary Perspective on the Modern US War Rhetoric*, Newcastle 2010.
- Carey, J., *The Functions and Uses of Media during the September 11 Crisis and Its Aftermath*, in: Noll, A.M. (Hg.), *Crisis Communications. Lessons from September 11*, NY u.a. 2003, 1-16.
- Caron, J.M., *Cultural Histories of Pashtun Nationalism, Public Participation, and Social Inequality in Monarchic Afghanistan, 1905-1960*, Diss. University of Pennsylvania 2009.
- Carré, O., *Mysticism and Politics. A Critical Reading of Fi Zilal Al-Quran by Sayyid Qutb (1906-1966)*, Leiden/ Boston 2003.
- Cassirer, E., *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 1996.
- Chalk, P., *U.S. Security Assistance to the Philippines. A Success Story Against Terrorism*, CTC Sentinel 1/3, 2008, 4-7.
- Chapman, R./ Ciment J. (Hg.), *Culture Wars in America. An Encyclopedia of Issues, Viewpoints, and Voices*, Bd. 2, NY 2014.
- Charlton, N.G., *Understanding Gregory Bateson. Mind, Beauty, and the Sacred Earth*, NY 2008.
- Chauduri, S., *Beijing-Washington-Islamabad Entente. Genesis and Development*, New Delhi 1982.
- Chilton, P., *Analysing Political Discourse. Theory and Practice*, London/ NY 2004.
- Chomsky, N., 9-11, NY 2002.
- Choueiri, Y.M., *Arab Nationalism. A History. Nation and State in the Arab World*, Oxford 2000.
- Cimbala, S.J., *Conclusions*, in: Cimbala, S.J. (Hg.), *Civil-Military Relations in Perspective. Strategy, Structure and Policy*, London/ NY 2012, 193-212.
- Citino, N.J., *From Arab Nationalism to OPEC. Eisenhower, King Saud, and the Making of U.S.-Saudi Relations*, Bloomington 2002.
- Clam, J., *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz 2002.
- Clam, J., *Was ist ein psychisches System? Zum Vollzug von Bewusstsein zwischen Rauschender Kommunikation und geminierter Individualität*, *Soziale Systeme* 12/ 2, 2006, 345-369.
- Clark, G., *The Health of the spiritual Athlete*, in: King, H. (Hg.), *Health in Antiquity*, London/ NY 2005, 216-229.
- Cleary, J.J., *Proclus Philosophy of Mathematics*, in: Dillon, J. u.a. (Hg.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, Leiden/ Boston 2013, 201-220.
- Clegg, S., *Power, Rule and Domination. A Critical and Empirical Understanding of Power in Sociological Theory and Organizational Life*, NY 2013.
- Cobb, J.B., *Truth, „Faith“, and 9/11*, in: Morgan, M.J. (Hg.), *The Impact of 9/11 on Religion and Philosophy. The Day that Changed Everything?*, NY 2009, 151-168.
- Cockburn, A., *Rumsfeld. His Rise, Fall, and Catastrophic Legacy*, NY u.a. 2007.
- Cockburn, P., *Muqtada al-Sadr and the Battle for the Future of Iraq*, NY u.a. 2008.
- Coffey, H., *Encountering the Body of Muḥammad. Intersections between Miraj Narratives, the Shaqq al-Sadr, and the Divina Commedia in the Age before Print*, in: Shalem, A. (Hg.), *Construction the Image of Muḥammad in Europe*, Berlin/ Boston 2013, 33-86.
- Coll, S., *Die bin Ladens. Eine arabische Familie*, Hamburg/ München 2008.
- Coll, S., *Ghost Wars. The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, NY 2004.
- Coll, S., *The bin Ladens. An Arabian Family in the American Century*, NY 2008.
- Colucci, L., *Crusading Realism. The Bush Doctrine and American Core Values After 9/11*, Lanham 2008.
- Combating Terrorism Center (Hg.), *Abu Ubayda al-Banshiri*, West Point 2011.
- Combating Terrorism Center/ Department of Social Sciences/ United States Military Academy (Hg.), *Harmony and Disharmony. Exploiting al-Qā'ida's Organizational Vulnerabilities*, West Point 2006.
- Combating Terrorism Center (Hg.), *al-Qā'ida's (Mis-)Adventures in the Horn of Africa*, West Point 2009.

- Commins, D., *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London/ NY 2006.
- Commins, D.D., *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, NY/ Oxford 1990.
- Compagnon, D., *Somali Armed Units. The Interplay of Political Entrepreneurship and Clan-Based Factions*, in: Clapham, C. (Hg.), *African Guerillas*, Bloomington 1998, 73-90.
- Connelly, M., *A Diplomatic Revolution. Algeria's Fight for Independence and the Origins of the Post-Cold War Era*, Oxford/ NY 2002.
- Contos, A., *Nomina Nuda Tenemus. Jonathan Safran Foer. Finding Meaning in Empty Names, or (re)Construction of Deconstruction*, in: Hendry, M./ Page, J. (Hg.), *Media, Technology and the Imagination*, Newcastle 2013, 53-66.
- Conway, M., *Terrorism and the Making of the „New Middle East“*. *New Media Strategies of Hezbollah and al Qaeda*, in: Seib, P. (Hg.), *New Media and the New Middle East*, NY 2007, 235-258.
- Cook, M.L., *How Has the Global Salafi Terrorist Movement Affected Western Just War Thinking?*, in: Hashmi, S.H. (Hg.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihad. Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Oxford/ NY 2012, 383-401.
- Cooley, J.K., *Unholy Wars. Afghanistan, America and International Terrorism*, London 2000.
- Corbin, J., *The Base. In Search of Al-Qaeda, the Terror-Network That Shook the World*, NY 2002.
- Cordesman, A.H., *Saudi Arabia Enters the Twenty-First Century. The Political, Foreign Policy, Economic, and Energy Dimensions*, Westport/ London 2003.
- Cordesman, A.H./ Obaid, N.E., *National Security in Saudi Arabia. Threats, Responses, and Challenges*, Westport/ London 2005.
- Cork, R., *Everything Seemed Possible. Art in the 1970s*, New Haven 2003.
- Cornford, F. M., *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis 1997.
- Corsi, G., „Geräuschlos und unbemerkt“. *Zur Paradoxie struktureller Kopplung*, *Soziale Systeme* 7/2, 2001, 253-266.
- Cragin, R.K., *Early History of Al-Qaida*, *The Historical Journal* 51/ 4, 2008, 1047-1067.
- Creeber, G., *Digital Theory. Theorising New Media*, in: Creeber, G./ Martin, R. (Hg.), *Digital Cultures*, NY 2009, 11-29.
- Crnobrnja, M., *The Yugoslav Drama*, London/ NY 1996.
- Crockatt, R., *After 9/11. Cultural Dimensions of American Global Power*, London/ NY 2007.
- Crockett, C., *Deleuze Beyond Badiou. Ontology, Multiplicity, and Event*, NY 2013.
- Crone, P./ Cook, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, London u.a. 1977.
- Cubert, H.M., *The PFLP's Changing Role in the Middle East*, London/ NY 1997.
- Cupp, S.E., *Losing our Religion. The Liberal Media's Attack on Christianity*, NY u.a. 2010.
- Dadge, D., *The War in Iraq and Why the Media Failed US*, Westport/ London 2006.
- Dalal, G.A., *Ethics in Persian Poetry with special reference to Timurid Period*, New Delhi 1995.
- Dalin, D.G./ Rothmann, J.F., *Icon of Evil. Hitler's Mufti and the Rise of Radical Islam*, NY 2008.
- Daly, M.W., *Empire on the Nile. The Anglo Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge 1986.
- Darwin, J., *Die Globalgeschichte großer Reiche 1400-2000*, Frankfurt/ NY 2010.
- Davies, R.W., *Soviet History in the Gorbachev Revolution*, London 1989.
- Davis, J., *The Clinton Model. Sudan and the Failure to Capture bin Laden*, in: Davis, J. (Hg.), *Africa and the War on Terrorism*, London/ NY 2007.
- Dayan, D./ Katz, E., *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge/ London 1992.
- Daylight, R., *What if Derrida was Wrong about Saussure?*, Edinburgh 2011.
- De Young, G. *The Arabic Textual Tradition of Euclid's Elements*, *Historia Mathematica* XI, 1984, 147-160.
- Deeb, M.J./ Deeb, M., *Libya Since the Revolution. Aspects of Social and Political Development*, NY 1982.
- Deeb, M., *Syria's Terrorist War on Lebanon and the Peace Process*, NY 2003.
- Dekmejian, R.H., *Egypt Under Nasir. A Study in Political Dynamics*, NY 1971.
- Dekmejian, R.H., *The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia*, *Middle East Journal* 48/ 4, 1994, 627-643.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris 1969.
- Deleuze, G./ Guattari, F., *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 1987.
- Delong-Bas, N.J., *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford/NY 2004.
- Denton-Burhoug, U.S. *War-Culture. Sacrifice and Salvation*, London/ NY 2011.
- Denzin, N.K., *Flags in the Window. Dispatches from the American War Zone*, NY u.a. 2007.
- Derrida, J., *Die différance*, in: Derrida, J., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29-52.
- Derrida, J., *Dissemination*, Wien 1995.
- Derrida, J., *Grammatologie. Übersetzt von H.-J. Rheinberger/ H. Zischler*, Frankfurt a.M. 1983.
- Derrida, J., *On the Name*, Stanford 1995.
- Derrida, J., *Spectres of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, NY/ London 1994.
- Derrida, J., *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001.
- Derry, C., *Dark Dreams 2.0. A Psychological History of the Modern Horror Film from the 1950s to the 21st Century*, Jefferson/ London 2009.
- Desai, P., *Perestroika in Perspective. The Design and Dilemmas of Soviet Reform*, Princeton 1989.

- Detwiler, F., *Standing on the Premises of God. The Christian Right's Fight to Redefine America's Public Schools*, NY/ London 1999.
- Deupmann, C., *Ereignisgeschichten. Zeitgeschichte in literarischen Texten von 1968 bis zum 11. September 2001*, Göttingen 2013.
- Devereux, E., *Understanding the Media*, London u.a. 2007.
- deWaard, A./ Tait, C., *The Cinema of Steven Soderberg. Indie Sex, Corporate Lies, and Digital Videotape*, NY 2013.
- DeWeese, D., *Islam and the Legacy of Sovietology. A Review Essay on Yaacov Roi's Islam in the Soviet Union*, *Journal of Islamic Studies* 13/ 3, 2002, 298-330.
- DeYoung, K., *Soldier. The Life of Colin Powell*, NY 2006.
- Diab, M. H., *الخطاب والايديولوجيا. سيد قطب [Saiyid Quṭb. Diskurs und Ideologie]*, Kairo 2010.
- Diab, R., *The Harbinger Theory. How the Post-9/11 Emergency Became Permanent and the Case for Reform*, Oxford/ NY 2015.
- Diamond, J., *The CIA and the Culture of Failure. U.S. Intelligence from the End of the Cold War to the Invasion of Iraq*, Stanford 2008.
- Diamond, L., *Promoting Democracy in Africa. United States and International Policies in Transition*, in: Munene, C.M. u.a. (Hg.), *The United States and Africa. From Independence to the End of the Cold War*, Nairobi 1995, 193-219.
- Dickinson, C., *Agamben and Theology*, NY 2011.
- Dietrich, J.W., *The George W. Bush Foreign Policy Reader. Presidential Speeches with Commentary*, London/ NY 2005.
- Dimitrakis, P., *The Secret War in Afghanistan. The Soviet Union, China and the Role of Anglo-American Intelligence*, London 2013.
- Dirlmeier, F., *Vom Monolog der Dichtung zum „inneren“ Logos bei Platon und Aristoteles*, *Gymnasium* 67, 1960, 26-41.
- Disselbeck, K., *Niklas Luhmann. System und Freiheit, unveröffentlichtes Manuskript des Vortrags, vom 09.05.2011*.
- Dixon, W.W., *Visions of the Apocalypse. Spectacles of Destruction in American Cinema*, London/ NY 2003.
- Dodds, E.R., *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- Doetsch, H., *Die Zäsuren der Kommunikation. Körper und Medien in Truffauts „La peau douce“*, in: Winter, S./ Schlünder, S. (Hg.), *Körper, Ästhetik, Spiel. Zur filmischen écriture der Nouvelle Vague*, München 2004, 71-90.
- Doniger, W., *Terror and Gallows Humor or, Can Life Be Beautiful After September 11?*, in: Piven, J.S. u.a. (Hg.), *Terror and Apocalypse. Psychological Undercurrents of History*, Bd. 2, NY u.a. 2002, 381-416.
- Dorransoro, G., *Revolution Unending. Afghanistan 1979 to Present*, London 2005.
- Douglas R./ Douglas, A., *The U.S.S.R. and Islam*, *Executive Intelligence Review (EIR)*. Special Report 10/43, 1983, 24-30.
- Douzinas, C., *Torture and Systems Theory*, *Soziale Systeme* 14/ 1, 2008, 110-125.
- Döwes, B., *„The Obliging Imagination Set Free“*. Repräsentation der Krise, Krise der Repräsentation in der U.S.-amerikanischen 9/11-novel, in: Irsliger, I./ Jürgensen, C. (Hg.), *Nine Eleven. Ästhetische Verarbeitungen des 11. September 2001*, Heidelberg 2008, 67-88.
- Drake, D., *Intellectuals and Politics in Post-War France*, London 2002.
- Drews, W./ Höfert, A., *Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden*, in: Schneidmüller, B./ Borgolte, M. (Hg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule*, Berlin 2010, 229-244.
- Dreyfuss, R., *Devil's Game. How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*, NY 2005.
- Drysdale, A., *The Asad Regime and Its Troubles*, *MERIP Reports* 110, 1982, 3-26.
- Duby, G., *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420*, Frankfurt a.M. 1992.
- Duchhardt, H., *Barock und Aufklärung*, München 2007.
- Dueck, C., *Hard Line. The Republican Party and U.S. Foreign Policy Since World War II*, Princeton 2010.
- Dumbrell, J., *Clinton's Foreign Policy. Between the Bushes, 1992-2000*, London/ NY 2009.
- Dupree, L., *Leftist Movements in Afghanistan, Part I: Red flag over the Hindu Kush*, Hanover/ New Hampshire, 1978.
- Durham, M., *The Christian Right, the Far Right and the Boundaries of American Conservatism*, Manchester/ NY 2000.
- Dzurek, D.J./ Schofield, C., *Parting the Red Sea. Boundaries, Offshore Resources and Transit*, Durham 2001.
- Eberl, O., *Großraum und Imperium. Die Entwicklung der „Völkerrechtlichen Großraumordnung“ aus dem Geiste des totalen Kriegs*, in: Voigt, R. (Hg.), *Großraum-Denken, Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung*, Stuttgart 2008, 185-206.
- Eberl, O., *Zwischen Zivilisierung und Demokratisierung. Die Exklusion der „Anderen“ im liberalen Völkerrecht*, *Soziale Systeme* 14/ 2, 2008, 349-369.
- Ebert, H.-G., *Tendenzen der Rechtsentwicklung*, in: Ende, W./ Steinbach, U. (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, 199-228.
- Eccel, A.C., *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin 1984.
- Eco, U., *Baudolino. Roman. Aus dem Italienischen übersetzt von B. Kroeber*, München/ Wien 2001.

- Eco, U., *Das Foucaultsche Pendel*, München 1989.
- Eco, U., *The Infinity of Lists. An illustrated Essay*, NY 2009.
- Edbury, P., *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991.
- Ehteshami, A./ Murphy, E.C., *The International Politics of the Red Sea*, London/ NY 2011.
- Eijk, P.J. van der, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge/ NY 2005.
- Eisenstadt, S.N., *Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics. A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspective*, in: Preyer, G. (Hg.), *Strukturelle Evolution und das Weltsystem. Theorien, Sozialstruktur und evolutionäre Entwicklungen*, Wiesbaden 2016, 35-50.
- El Shakry, O., *The Great Social Laboratory. Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*, Stanford 2007.
- El-Affendi, A., *Turabi's Revolution. Islam and Power in Sudan*, London 1991.
- El-Aswad, S., *Spiritual Genealogy. Sufism and Sainly Places in the Nil-Delta*, *International Journal of Middle East Studies* 38, 2006, 501-518.
- El-Awaisi, A.A.M, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, London/ NY 1998.
- El-Badawi, E., *Condemnation in the Quran and the Syriac Gospel of Matthew*, in: Reynolds, G.S. (Hg.), *New Perspectives on the Quran. The Quran in its historical context 2*, London/ NY 2011, 449-466.
- El-Fadl, K. A., *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge u.a. 2001.
- El-Rouayheb, K., *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, NY 2015.
- El-Safi, M.A.G.H., *The Attitude and Reaction of the Islamic Groups to US/UN Intervention in Somalia 1991-1995*, in: Janzen, J. (Hg.), *What are Somalia's Development Perspectives? Science between Resignation and Hope? Proceedings of the 6th SSIA Congress, Berlin 6-9 December 1996*, Berlin 2001, 97-106.
- Eley, G., *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford/ NY 2002.
- Elgood, C., *Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet, Osiris* 14, 1962, 33-192.
- Elpeleg, Z./ Himelstein, S., *The Grand Mufti. Haj Amin al-Hussaini. Founder of the Palestinian National Movement*, London/ NY 1993.
- Elton, D., *The anonymous history of the Abbasid family and its place in Islamic historiography*, *International Journal of Middle East Studies* 14, 1982, 419-434.
- Emadi, H., *Dynamics of Political Development in Afghanistan. The British, Russian, and American Invasions*, NY 2010.
- Emadi, H., *Politics of the Dispossessed. Superpowers and Developments in the Middle East*, Westport/ London 2001.
- Enderwitz, S., *Al-Shu'ūbiyya*, in: *Encyclopedia of Islam*, Bd. 9, Leiden 1997, 513-516.
- Enderwitz, S., *Selbstmord, Attentat, Opfer. Das palästinensische Beispiel*, in: Stavrianopoulou, E. u.a. (Hg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 289-300.
- Enderwitz, S., „The 99“: *Islamic Superheroes. A New Species*, in: Herren-Oesch, M. u.a. (Hg.), *Transcultural Research. Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, Heidelberg 2011, 83-96.
- Engelleder, D., *Die islamistische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989*, Wiesbaden 2002.
- English, R. D., *Russia and the Idea of the West. Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*, NY 2000.
- Encyclopedia Palestina* (Hg.), 1976-1936, *صالح عبد الله سرية*, in: *الموسوعة الفلسطينية* [Palästinensische Enzyklopädie], o.O. 1984ff.
- Eqbal Aḥmad, *Bloody Games*, in: Begelsdorf, C. u.a. (Hg.), *The Selected Writings of Eqbal Aḥmad*, NY 2006, 453-492.
- Erlich, H., *Students and University in 20th Century Egyptian Politics*, London 1989.
- Erlich, H., *The Cross and the River Ehtiopia, Egypt and the Nile*, London 2002.
- Escobar, O., *Suspending Disbelief. Obama and the Role of Emotions in Political Communication*, in: Engelken-Jorge, M. u.a. (Hg.), *Politics and Emotions. The Obama Phenomenon*, Wiesbaden 2011, 109-128.
- Esposito, J.L., *Islam and Politics*, NY 1998.
- Esposito, J.L., *The Islamic Threat. Myth or Reality*, NY/ Oxford 1999.
- Esposito, J.L., *What Everyone Needs to Know About Islam*, Oxford/ NY 2002.
- Ess, J. Van, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Bd. 1, Berlin/ NY 2011.
- Ess, J. van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 1., Berlin/ NY 1991.
- Eßbach, W., *Kulturtheorie in Deutschland und Frankreich seit 1968. Vorlesung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im WS 2009/ 10, Vorlesung 22: „Wandzeitung“*, auf: <https://podcasts.uni-freiburg.de/geschichte-gesellschaft/gesellschaft/kulturtheorie-in-deutschland-und-frankreich-seit-1968-theorie-iii-winter-2009-2010/33979539>.
- Esterly, W., *The White Man's Burden. Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and so Little Good*, NY 2006.
- Evans, M., *Algeria. France's Undeclared War*, NY/ Oxford 2012.
- Fandy, M., *Egypt's Islamic Group. Regional Revenge?*, *Middle East Journal* 48/ 4, 1994, 607-625.

- Farah, N.R., *Religious Strife in Egypt. Crisis and Ideological Conflict in the Seventies*, London/ NY 2013.
- Farahi, A. G., *Afghanistan during Democracy and Republic, 1963-1978*, Peshawar 2005.
- Fariborz, A., *die ägyptische Studentenbewegung. Ursachen, Auswirkungen und Perspektiven sozialen Protests*, Münster/ Hamburg/ London 1999.
- Farmer, B.R., *Understanding Radical Islam. Medieval Ideology in the Twenty-First Century*, NY u.a. 2008.
- Farouk-Sluglett, M./ Sluglett, P., *Iraq Since 1958. From Revolution to Dictatorship*, London/ NY 2001.
- Farr, T.F., *World of Faith and Freedom. Why International Religious Liberty Is Vital to American National Security*, Oxford/ NY 2008.
- Farsoun, S., *Roots of the American Antiterrorism Crusade*, in: Hagopian, E.C. (Hg.), *Civil Rights in Peril. The Targeting of Arabs and Muslims*, Chicago/ London 2004, 133-160.
- Farzin, S., *Inklusion/ Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*, Bielefeld 2007.
- Fergusson, N., *Colossus. The Price of America's Empire*, NY 2004.
- Ferngren, G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Ferris, J., *Nasser's Gamble. How Intervention in Yemen Caused the Six-Day War and the Decline of Egyptian Power*, Princeton/ Oxford 2013.
- Fihel, J., *The Mombassa Attacks of November 28, 2002*, in: Hoffman, B./ Reinares, F. (Hg.), *The Evolution of the Global Terrorist Threat. From 9/11 to Osama bin Laden's Death*, NY 2014, 415-436.
- Fischbach, M.R., *al-Nabhānī, Taqī al-Dīn*, in: Mattar, P. (Hg.), *Encyclopedia of the Palestinians*, NY 2005.
- Fischer, B.B., „We May Not Always Be Right, but We're Never Wrong“. *US Intelligence Assessments of the Soviet Union, 1972-91*, in: Maddrell, P. (Hg.), *The Image of the Enemy. Intelligence Analysis of Adversaries Since 1945*, Washington 2015, 93-128.
- Fishman, B., *Zarqāwī's Jihad. Inside the Mind of Iraq's Most Notorious Man*, West Point 2006.
- Fitzsimmons, P., *Little White Lies. 9/11 and the Recasting of Evil through Metaphor*, in: Biliias, N. (Hg.), *Promoting and Producing Evil*, Amsterdam/ NY 2010, 3-18.
- Flatz, C., *Kultur als neues Weltordnungsmodell oder die Kontingenz der Kulturen*, Hamburg 1999.
- Flores, A., *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre*, Berlin 2012.
- Folkerts, M., *The Development of Mathematics in Medieval Europe. The Arabs, Euclid, Tefiomontanus*, Aldershot 2006.
- Foucault, M., *Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1983.
- Foucault, M., *Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich. Übersetzt von U. Raulff und W. Seitter*, Frankfurt a.M. 1989.
- Foucault, M., *Structuralism and Post-Structuralism*, in: Faubion, J.D. (Hg.), *The Essential Works of Foucault, 1954-1984, Bd. 2: Aesthetics, Method, Epistemology*, NY 1998, 433-458.
- Foucault, M., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 2013.
- Foucault, M., *Vorrede zur Überschreitung*, in: Foucault, M., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M./ Berlin/ Wien 1978, 34-42.
- Foucault, M., *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1996.
- Foucault, M., *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, in: Dreyfus, H.L./ Rabinow, P., *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim 1994, 244-250.
- Foucault, M., *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.
- Fox, H., *Jurisdiction and Immunities*, in: Lowe, V./ Fitzmaurice, M. (Hg.), *Fifty Years of the International Court Justice. Essays in Honor of Sir Robert Jennings*, NY u.a. 1996, 210-236.
- Franco, C. De, *Media Power and the Transformation of War*, NY 2012.
- Frankfurter, D.T.M., *Stylites and Phallobates. Pillar Religions in Late Antique Syria*, *Vigiliae Christianae* 44/ 2, 1990, 168-198.
- Franko, M., *Introduction. Eventful Knowledge and the Post-Ritual Turn*, in: Franko, M. (Hg.), *Ritual and Event. Interdisciplinary Perspectives*, London/ NY 2007, 1-10.
- Franoff, J.G., *Interfaith Imperatives Post 9/11. Sovereign Value of the Golden Rule*, in: El-Ayouty, Y. (Hg.), *Perspectives on 9/11*, Westport 2004, 151-164.
- Freedman, R.O., *Moscow and the Middle East. Soviet Policy Since the Invasion of Afghanistan*, NY 1991.
- Freeman, J., *Dick Cheney's Fingerprints. Observations on the Iraq War*, Cork 2012.
- Freidenreich, D.M., *The Food of the Damned*, in: Khalil, M.H. (Hg.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation, and the Fate of Others*, Oxford/ NY 2013, 255-272.
- Freud, S., *Gesammelte Werke, Bd. 7: Werke aus den Jahren 1906-1909*, Frankfurt a.M. 1966.
- Freud, S., *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet*, hg. von A. Freud/ E. Biberig/ E. Kris, Bd. 9: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, London/ Hamburg 1961.
- Friedman, M., *The Neoconservative Revolution. Jewish Intellectuals and the Shaping of Public Policy*, NY 2005.
- Frindte, W., *Der Islam und der Westen. Sozialpsychologische Aspekte einer Inszenierung*, Wiesbaden 2013.
- Frindte, W./ Haußecker, N. (Hg.), *Inszenierter Terrorismus. Mediale Konstruktionen und individuelle Interpretationen*,

- Wiesbaden 2010.
- Frisch, J., Machtmissbrauch im politischen Diskurs. Konstruktion und Reproduktion von Machtverhältnissen durch die bürgerliche Herrschaftskritik, Opladen 1997, 78.
- Fritsch, M., Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung, konfessionelle Differenzen, Hamburg 2004.
- Fromherz, A.J., Ibn Khaldun. Life and Times, Edinburgh 2010.
- Fuchs, P., Das System „Terror“. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne, Bielefeld 2004.
- Fuchs, P., Kommunikation, in: Jahrhaus, O. u.a. (Hg.), Luhmann-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart/ Weimar 2012, 90-92.
- Fuchs, S.W., Do Excellent Surgeons Make Miserable Exegetes? Negotiating the Sunni Tradition in the Jihadi Camps, Welt des Islam 53/ 2, 2013, 192-237.
- Fuhrmann, M., Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles, Horaz, „Longin“. Eine Einführung, Darmstadt 1992.
- Fuhse, J., Theorien des politischen Systems. David Easton und Niklas Luhmann. Eine Einführung, Wiesbaden 2015.
- Gadamer, H.-G., Plato und die Dichter, Frankfurt a.M. 1934.
- Gadamer, H.-G., Vom Zirkel des Verstehens, in: Gadamer, H.-G., Gesammelte Werke, Bd. 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Tübingen 1986, 57-65.
- Gaddis, J.L., Surprise, Security, and the American Experience, Cambridge/ NY 2004.
- Galster, S., Afghanistan. The Making of U.S. Policy, 1973-1990, Washington 2001.
- Ganjavie, A./ Khoshchehreh, M., Seven Degrees of Independence. Shifting Currents in Alternative American Cinema, Brentford 2015.
- Ganji, B., Politics of Confrontation. The Foreign Policy of the USA and Revolutionary Iran, London/ NY 2006.
- Garbrieli, F., Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den Arabischen Quellen. Ausgewählt und übersetzt von F. Gabrieli, Zurück/ München 1973.
- Garthoff, R.L., Détente and Confrontation. American-Soviet Relations from Nixon to Reagan, Washington 1994.
- Garthoff, R.L., Estimating Soviet Military Intentions and Capabilities, Haines, G.K./ Leggett, R.E. (Hg.), Watching the Bear. Essays on CIA's Analysis of the Soviet Union, Washington 2003, 135-186.
- Gati, C., From Sarajevo to Sarajevo, Foreign Affairs 71/4, 1992, 64-78.
- Gauvain, R., Salafi Ritual Purity. In the Presence of God, London/ NY 2013.
- Geerlings, W., De civitate die XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre, Horn, C. (Hg.), Augustinus. De civitate dei, Berlin 1997, 211-234.
- Gehlen, A., Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt a.M. 1977.
- Gehring, P., Evolution, Temporalisierung und Gegenwart revisited. Spielräume in Luhmanns Zeittheorie, Soziale Systeme 13/ 1+2, 2007, 421-431.
- Geissler, H., Intoleranz. Vom Unglück unserer Zeit, Köln 2002.
- Gennep, A. Van, Übergangsriten (Les rites des passages), Frankfurt/ NY/ Paris 1999.
- George, A., Syria. Neither Bread nor Freedom, London/NY 2003.
- Georges, A.M., ISIS Rhetoric for the Creation of the Ummah, in: Orwenjo, D.O. u.a. (Hg.), Political Discourse in Emergent, Fragile, and Failed Democracies, Hershes 2016, 178-198.
- Gerber, H., Remembering and Imagining Palestine. Identity and Nationalism from the Crusades to the Present, London 2008.
- Gerges, F.A., The Far Enemy. Why Jihad Went Global, Cambridge u.a. 2009.
- Gerges, F., The Rise and Fall of al-Qaeda, Oxford/ NY 2011.
- Gerges, F.A., The Transformation of Arab Politics. Disentangling Myth from Reality, in: Louis, R./ Shlaim, A. (hg.), The 1967 Arab-Israeli War. Origins and Consequences, Cambridge/ NY 2012, 285-314.
- Gerges, F., America and Political Islam, Cambridge 1999.
- Gerges, F.A., ISIS. A History, Princeton/ Oxford 2016.
- Gerlach, D., Herrschaft über Syrien. Macht und Manipulation unter Assad, Bonn 2015.
- Gesink, I.F., Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam, London/ NY 2010.
- Geyer, P., Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau, Würzburg 2007.
- Ghalioun, B., Islam et Politique. La Modernité Trahie, Paris 1997.
- Gianotti, T.J., al-Ġazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya, Leiden u.a. 2001.
- Gibbs, A., Contemporary American Trauma Narratives, Edinburgh 2014.
- Giddens, A., Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt a.M. 1997.
- Gilbert, M., Winston Churchill. The Wilderness Years: A Lone Voice Against Hitler in the Prelude to War, London 2012.
- Gill, C., Galen and the Stoics. Mortal Enemies of Blood Brothers?, Phronesis 52, 2007, 88-120.
- Gill, C., Galen and the Stoics. What each could learn from the other about embodied Psychology, in: Frede, D./ Reis, B. (Hg.), Body and Soul in Ancient Philosophy, Berlin/ NY 2009, 409-424.
- Gillepsie, M.A., The Theological Origins of Modernity, Chicago/ London 2008.
- Ginat, R., Egypt's Incomplete Revolution. Lufti Al-Khuli and Nasser's Socialism in the 1960s, London/ NY 2008.

- Ginneken, J. von, *Screening Difference. How Hollywood's Blockbuster Films Imagine Race, Ethnicity, and Culture*, NY u.a. 2007.
- Girard, R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983.
- Girard, R., *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.
- Girard, R., *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- Glad, B., *An Outsider in The White House. Jimmy Carter, His Advisors, and the Making of American Foreign Policy*, NY 2009.
- Glaudić, J., *The Hour of Europe. Western Powers and the Breakup of Yugoslavia*, New Haven/ London 2011.
- Goldgeier, J.M./ McFaul, *Power and Purpose. U.S. Policy toward Russia after the Cold War*, Washington 2003.
- Goldziher, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton 1981.
- Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi dans L'Islam. Histoire du Développement Dogmatique et Juridique de la Religion Musulmane*, Paris/ Tel-Aviv 2005 [ND von 1920].
- Goncalves, D., *9/11. Culture, Catastrophe and the Critique of Singularity*, Berlin/ Boston 2016.
- Goodfield, E.L., *Hegel and the Metaphysical Frontiers of Political Theory*, London/ NY 2014.
- Goodson, L.P., *Afghansitan's Endless War. State Failure, Regional Politics and the Rise of the Taliban*, Seattle/ London, 2001.
- Gopal, A., *The Taliban in Kandahar*, in: Bergen, P./ Tiedemann, K. (Hg.), *Talibanistan. Negotiating the Borders Between Terror, Politics, and Religion*, Oxford/ NY 2012, 1-68.
- Gordon, J., *Nasser's Blessed Movement. Egypt's Free Officers and the July Revolution*, NY/ Oxford 1992.
- Gordon, J., *Nasser. Hero of the Arab Nation*, London 2006.
- Gournelos, T., *Popular Culture and the Future of Politics. Cultural Studies and the Tao of South Park*, NY. u.a. 2009.
- Goux, J.-J., *Untimely Islam. September 11th and the Philosophies of History*, *Substance* 37/1, 2008, 52-71.
- Graham, B., *By His Own Rules. The Ambitions, Successes, and Ultimate Failures of Donald Rumsfeld*, NY 2009.
- Graham, S., *States of Urban War. Understanding the New Military Urbanism*, in: Houen, A. (Hg.), *States of War since 9/11. Terrorism, Sovereignty and the War on Terror*, London/ NY 2014, 224-238.
- Grant, C.B., *Uncertain Communications. Uncertain Social Systems*, *Soziale Systeme* 10/2, 2004, 217-232.
- Grau, L. W., *The Afghan Guerilla's Dilemma. Tying up Loose Ends after the Soviets left*, vom Mai 2014, 3, auf: <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/Guerilla's-dilemma.pdf>.
- Green, J./ Karolides, N.J. (Hg.), *Encyclopedia of Censorship*, NY 2005.
- Green, P., *Disaster by Design. Corruption, Construction and Catastrophe*, *The British Journal of Criminology* 45/ 4, 2005, 528-546.
- Greenberg, K.J., *The Rule of Law Finds Its Golem. Judicial Torture Then and Now*, in: Greenberg, K.J. (Hg.), *The Torture Debate in America*, NY u.a. 2006, 1-13.
- Greenberg, L.A., *„My Share of God's Reward. Exploring the Roles and Formulations of the Afterlife in Early Christian Martyrdom*, NY u.a. 2009.
- Gregory, S., *French Defence Policy into the Twenty-First Century*, London 2000.
- Greiner, B., *Krieg ohne Fronten. Die USA in Vietnam*, Bonn 2007.
- Greiner, B., *9/11. Der Tag, die Angst, die Folgen*, München 2011.
- Grewendorf, G., *Sprache ohne Kontext*, in: Wunderlich, D. (Hg.), *Linguistische Pragmatik*, Frankfurt a.M. 1972, 144-182.
- Griffith, S.H., *Disputing with Islam in Syriac. The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir*, *Journal of Syriac Studies* 3/ 1, 2000, 29-54.
- Groitzl, G., *Strategischer Wandel und zivil-militärischer Konflikt. Politiker, Generäle und die US-Interventionspolitik von 1989-2013*, Wiesbaden 2015.
- Grüneberg, R./ Hegasy, S., *Ex okzidente lux*, in: al-Jabri 2009.
- Guenna, N., *The „Jihad“. An „Islamic Alternative“ in Egypt*, Kairo 1986.
- Gumbrecht, H.-U., *„Alteuropa“ und „Der Soziologe“. Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition?*, in: Burckhardt, W. (Hg.), *Luhmann Lektüren*, Berlin 2010, 70-90.
- Gumbrecht, H.-U., *Präsenz*, Berlin 2012.
- Gunaratna, R., *Inside al-Qā'ida. Global Network of Power*, NY 2002.
- Günther, C., *Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates im Irak“*, Würzburg 2014, 243f.
- Günther, G., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 3: *Philosophie der Geschichte und der Technik*, Hamburg 1980.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/ 8th-10th Centuries)*, London/ NY 1998.
- Gvosdev, N.K./ Marsh, C., *Russian Foreign Policy. Interests, Vectors, and Sectors*, London u.a. 2014.
- Haarmann, U., *Abu Dharr. Muḥammad's Revolutionary Companion*, *Muslim World* 68, 1978, 285-289.
- Haas, C., *Alexandrien in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988.

- Habermas, J., Interpreting the Fall of a Monument, in: Pensky, M. (Hg.), *Globalizing Critical Theory*, Oxford 2005, 19-26.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005.
- Habermas, J./ Derrida, J., *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori*, Darmstadt 2004.
- Habermas, J./ Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a.M. 1971.
- Hacke, J., *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2011.
- Hacke, J., *Staatsbilder. Einige Konzeptionen des Staates in der Soziologie und Sozialphilosophie der Bundesrepublik*, in: Münkler, H./ Hacke, J. (Hg.), *Wege in die neue Bundesrepublik. Politische Mythen und kollektive Selbstbilder nach 1989*, 65-82.
- Hacker, J.S., *Insecurity, Austerity, and the American Social Contract*, in: Woolner, D.B./ Thompson, J.M. (Hg.), *Progressivism in America. Past, Present, and Future*, Oxford/ NY 2016, 109-128.
- Haddad, Y., *Islamists and the „Problem of Israel“*. The 1967 Awakening, *Middle East Journal* 46/2 1992, 266-285.
- Hafez, K., *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse*, Baden-Baden 2002.
- Hafez, K., *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der Liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld 2013.
- Hafez, K., *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*, NY u.a. 2010.
- Hafez, K., *The Myth of Media Globalization*, Cambridge 2007.
- Hafez, M.M., *Tactics, Takfir, and anti-Muslim Violence*, in: MoGadam, A./ Fishman, B. (Hg.), *Self-Inflicted Wounds. Debates and Divisions within al-Qā'ida and its Periphery*, West Point 2010, 19-44.
- Hagler, A.M., *Sapping the Narrative. Ibn Kathir's Account of the Shura of Uthman in Kitab al-Bidaya wa-l-Nihaya*, *International Journal of Middle East Studies* 47, 2015, 303-321.
- Hake, A. E., *The Death of General Gordon at Khartoum, 1885*, in: Appan, E.M. (Hg.), *The World's Story. A History of the World in Story, Song and Art*, Bd. 3, Boston 1914, 240-49.
- Halabi, Y., *US Foreign Policy in the Middle East. From Crises to Change*, London/ NY 2009.
- Haley, P.E., *Strategies of Dominance. The Misdirection of U.S. Foreign Policy*, Washington 2006.
- Haley, R., *The Ordeal of Babar Ahmad and Talha Ahsan*, in: SACC. *Scotland Against Criminalising Communities*, vom 19.06.2014, auf: <http://www.sacc.org.uk/articles/2014/ordeal-babar-Ahmad-and-talha-ahsan>.
- Halichias, A.-C., *The Terminology of Fear in the Sallustian Monographies De Coniuratione Catilinae and De Bello Iugurthino*, in: Dumitru (Hg.) 2016, 79-94.
- Halper, S./ Clarke, J., *America Alone. The Neoconservatives and the Global Order*, NY u.a. 2004.
- Hamacher, W., „Now“. *Walter Benjamin on Historical Time*, in: Friese, H. (Hg.), *The Moment. Time and Rupture in Modern Thought*, Liverpool 2001, 161-196.
- Hamady, S., *Temperament and Charakter of the Arabs*, NY 1960.
- Hamilton, N., *Bill Clinton. Mastering the Presidency*, London 2007.
- Hammond, P., *Introduction. Postmodernism and 9/11*, in: Hammond, P. (Hg.), *Media, War and Postmodernity*, London/ NY 2007, 1-12.
- Hammond, T. T., *Red Flag Over Afghanistan, The Communist Coup, the Soviet Invasion, and the Consequences*, Boder 1984.
- Hammond, T. T., *Thomas Taylor Hammond Papers, ca. 1949-1992*, University of Virginia, auf: <https://beta.worldcat.org/archivegrid/collection/data/647926312>.
- Ḥammūda, Ādil, *اغتيال رئيس : بالوثائق. اسرار اغتيال انور السادات* [Die Ermordung des Präsidenten. Die Geheimnisse der Ermordung von Anwar al-Sādāt], Kairo 1985.
- Hamzah, D., *From ilm to Sihafa or the Politics of the Public Interest (maslaha): Muḥammad Rashid Rida and his Journal al-Manar (1898-1935)*, in: Hamzah, D. (Hg.), *The Making of the Arab Intellectual. Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, London/NY 2013, 90-127.
- Hanhimaki, J., *Flawed Architect. Henry Kissinger and American Foreign Policy*, Oxford 2004.
- Hanieh, H.A./ Rumman, M.A., *IS und al-Qā'ida*, Bonn 2016.
- Hankinson, R.J., *Galen's Anatomy of the Soul*, *Phronesis* 36/2, 1991, 197-233.
- Hannan, M.T./ Freeman, J.H., *Structural Inertia and Organizational Change*, *American Sociological Review* 49, 1984, 149-164.
- Hansen, S.J., *Al-Shabaab in Somalia. The History and Ideology of a Militant Islamist Group, 2005-2012*, Oxford/ NY 2013.
- Hanson, S. E., *The Brezhnev Era*, in: Suny, R.G. (Hg.), *The Cambridge History of Russia*, Bd. 3: *The Twentieth Century*, Cambridge u.a. 2006, 292-316.
- Hargreaves, A.G., *Gatekeepers and Gateways. Post-Colonial Minorities and French Television*, in: Hargreaves, A.G./

- McKinney, M. (Hg.), *Post-Colonial Cultures in France*, London/ NY 1997, 84-98.
- Harik, I., *Economic Policy Reform in Egypt*, Gainesville u.a. 1997.
- Harmsen, E., *Islam, Civil Society and Social Work. Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan between Patronage and Empowerment*, Leiden 2008.
- Hartmann, A., *Einleitung: Geschichte und Erinnerung im Islam*, in: Hartmann, A. (Hg.), *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Göttingen 2004, 9-30.
- Hartung, J.-P., *Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abû l-Hasan 'Alî al-Hasanî Nadwî, 1914-1999*, Würzburg 2004.
- Hashim, A., *Iraq's Sunni Insurgency*, London 2009.
- Haulley, F. (Hg.), *Critical Perspectives on 9/11*, NY 2005.
- Hayward, S.F., *The Real Jimmy Carter. How Our Worst Ex-President Undermines American Foreign Policy, Coddles Dictators, and Created the Party of Clinton and Kerry*, Washington 2004.
- Heath-Stubbs, J., *The King of the Black Islands and the Myth of the Waste Land*, in: Caracciolo, P.L. (Hg.), *The Arabian Nights in English Literature. Studies in the Reception of the Thousand and One Nights into British Culture*, London 1988, 281-288.
- Heather, P., *Invasion der Barbaren. Die Entstehung Europas im Ersten Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart 2011.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt a.M. 1989.
- Hegel, G.W.F., *Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 5: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1999.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1989.
- Hegghammer, T., 'Abdallâh 'Azzâm and Palestine, *Welt des Islam* 53/ 3-4, 2013, 353-387.
- Hegghammer, T., *Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, in: Meijer, R. (Hg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, NY 2009, 244-266.
- Hegghammer, T., *Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge/ NY 2010.
- Hegghammer, T., *The Rise of Muslim Foreign Fighters. Islam and the Globalization of Jihad*, *International Security* 35/ 3, 2010/ 11, 53-94.
- Hegghammer, T., *Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006. The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism*, Diss., Paris 2007.
- Hegghammer, T./ Lacroix, S., *Rejectionist Islamism in Saudi Arabia. The Story of Juhaiman al-Utaybi Revisited*, *International Journal of Middle East Studies* 39/ 1, 2007, 103-122.
- Heiberg, J.L., *Literaturgeschichtliche Studien Über Euklid*, London 1882.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe. IV. Abteilung. Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 95: Überlegungen VII-XI. Schwarze Hefte 1938/39*, Frankfurt a.M. 2014.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1967.
- Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, Stuttgart 2015.
- Heine, P., *Islam und Säkularisierung*, in: Braun, C. Von u.a. (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007, 193-204.
- Hellmann, K.-U., *Systemtheorie und neue soziale Bewegungen. Identitätsprobleme in der Risikogesellschaft*, Opladen 1996.
- Hendrich, G., *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.
- Hennigfeld, U., *Der Augenzeuge und das Unsagbare. Narrative der Shoah in 9/11-Romanen*, in: Klinkert, T./ Oesterle, G. (Hg.), *Katastrophe und Gedächtnis*, Berlin/ Boston 2014, 388-402.
- Henning, C., *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld 2005.
- Henriksen, T.H., *Clinton's Foreign Policy in Somalia, Bosnia, Haiti, and North Korea*, Stanford 1996.
- Herbst, L., *Komplexität und Chaos. Grundzüge einer Theorie der Geschichte*, München 2004.
- Herbst, P., *Talking Terrorism. A Dictionary of the Loaded Language of Political Violence*, London/ Westport 2003.
- Herf, J., *Nazi Propaganda for the Arab World*, New Haven/ London 2009.
- Hershberg, J. u.a., *The Interkit Story. A Window into the Final Decades of the Sino-Soviet Relationship, Cold War International History Project, Working Paper 63*, Washington 2011, 86-92.
- Herspring, D.R., *Rumsfeld's War. The Arrogance of Power*, Lawrence 2008.
- Herspring, R., *The Pentagon and the Presidency. Civil-military Relations from FDR to George W. Bush*, Kansas 2005.
- Hersprings, D.R., *Searching for a More Viable Form of Civil-Military Relations. The Canadian and American Experiences*, in: Cimbala, S.J. (Hg.), *Civil-Military Relations in Perspective. Strategy, Structure and Policy*, London/ NY 2012, 31-52.
- Hertzke, A.D., *Freeing God's Children. The Unlikely Alliance for Global Human Rights*, NY u.a. 2006.
- Heyworth-Dunne, J., *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London 1968.
- Hibbard, S. W., *Religious Politics and Secular States. Egypt, India, and the United States*, Baltimore 2010.
- Hicks, H.J., *The Post-Apocalyptic Novel in the Twenty-First Century. Modernity Beyond Salvage*, NY 2016.
- Higgins, D.M., *American Science Fiction after 9/11*, in: Link, E.C./ Canavan, G. (Hg.), *The Cambridge Companion to*

- American Science Fiction, NY 2015, 44-57.
- Higgins, D., Statement on Intermedia (1966), in: Stiles, K./ Selz, P. (Hg.), Theories and Documents of Contemporary Art. A Sourcebook of Artists' Writings, Berkeley 1996, 728-735.
- Hillard, R.L./ Keith, M.C., Waves of Rancor. Tuning Into the Radical Right, London/ NY 2016.
- Hinds, M., Kufan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D., International Journal of Middle East Studies 2, 1971, 346-367.
- Hinds, M., The Murder of the Caliph Uthman, International Journal of Middle East Studies 3, 1972, 450-469.
- Hinnebusch, R., Syria. Revolution from Above, London/ NY 2001.
- Hinnebusch, R.A./ Ehteshami, A., Syria and Iran. Middle Powers in a Penetrated Regional System, London/ NY 2002.
- Hiro, D., Holy Wars. The Rise of Islamic Fundamentalism, London/ NY 1989.
- Hiro, D., Inside the Middle East, London/ NY 2013.
- Hiro, D., The Longest August. The Unflinching Rivalry Between India and Pakistan, NY 2015.
- Hiro, D., War without End. The Rise of Islamist Terrorism and Global Response, London/ NY 2002.
- Hobart, W.K., The Medical Language of St. Luke. A Proof from Internal Evidence that „The Gospel According to St. Luke“ and „The Acts of the Apostles“ were written by the same Person, and that the Writer was a Medical Man, Dublin/ London 1882.
- Hof, T., Anti-Terrorismus-Gesetze und Sicherheitskräfte in der Bundesrepublik Deutschland, Großbritannien und Italien in den 1970er und 1980er Jahren, in: Hürter, J. (Hg.), Terrorismusbekämpfung in Westeuropa. Demokratie und Sicherheit in den 1970er und 1980er Jahren, Berlin/ München/ Boston 2015, 7-24.
- Hof, T., Staat und Terrorismus in Italien 1969-1982, München 2011.
- Hoff, J., A Faustian Foreign Policy from Woodrow Wilson to George W. Bush. Dreams of Perfectibility, Cambridge 2007.
- Hoffman, B., Terrorismus. Der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt, Bonn 2006.
- Holbrook, D., The Al-Qaeda Doctrine. The Framing and Evolution of the Leadership's Public Discourse, NY/ London 2014.
- Hollan, M.K., Succeeding Postmodernism. Language and Humanism in Contemporary American Literature, NY u.a. 2013.
- Holmes, D./ Dixon, N., Behind the US War on Afghanistan, Chippendale 2001.
- Hölscher, W., Abschied vom Konzept der gemeinsamen Außenpolitik. Zur parlamentarischen Auseinandersetzung über die neue Ostpolitik in den Jahren 1969 bis 1972, Historische Zeitschrift 290, 2010, 348-385.
- Holt, P.M., The Mahdist State in Sudan, 1881-1898, Oxford 1970.
- Holtzman, L., Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1292-1350, in: Lowry, J.E./ Stewart, D. (Hg.), Essays in Arabic Literary Biography, Wiesbaden 2009, 202-223.
- Holtzmann, L., The Dhimmi's Question on Predetermination and the Ulama's Six Responses. The Dynamics of Composing Polemical Didactic Poems in Mamluk Cairo and Damascus, Mamluk Studies Review 16, 2012, 1-54.
- Holum, K.G., Theodosian Empresses. Woman and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley/ Los Angeles 1981.
- Homer, Ilias. Übertragung von Wolfgang Schadewaldt. Mit antiken Vasenbildern, Frankfurt a.M. 1997.
- Hopf, T., Moscow's Foreign Policy. 1945-2000. Identities, Institutions and Interests, in: Suny, R.G. (Hg.), The Cambridge History of Russia, Bd. 3: The Twentieth Century, Cambridge u.a. 2006, 662-706.
- Horkheimer, M./ Adorno, T.W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 2002.
- Hough, J., The Struggle for the Third World. Soviet Debates and American Options, Washington 1986.
- Hourani, A.H., Minorities in the Arab World, London 1947.
- Hourani, H., Future of the Islamic Movements in Jordan, in: Hourani, H. (Hg.), Islamic Movements in Jordan, Amman 1997, 263-294.
- Housseini, A.M., The Umayyad policy in Khorasan and its effect on the formulation of Muslim thought, Journal of the University of Peshawar 4, 1955, 1-21.
- Howell, G., Daughter of the Desert. The Extraordinary Life of Gertrude Bell, London 2006.
- Hoyland, R.G., Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton 1997.
- Hroub, K., Political Islam. Context Versus Ideology, London 2011.
- Hudson, M.C., The Yemeni War of 1994. Causes and Consequences, London 1995.
- Huehls, M., Foer, Spiegelman, and 9/11's Timely Traumas, in: Keniston, A./ Quinn, J.F. (Hg.), Literature after 9/11, London/ NY 2008, 42-59.
- Huhtinen, A.-M., Information Warfare and Leadership. The Philosophical Questions of Neo-Modern Soldiership, in: Majkut, P. (Hg.), Phenomenology and Media. An Anthology of Essays from Glimpse, Publication of the Society for Phenomenology and Media. 1999-2008, Bucharest 2010, 181-194.
- Hunter, S., Islam and Politics in Central Asia, in: Esposito, J.L./ Shahin, E.D. (Hg.), Islam and Politics, Oxford/ NY 2013, 307-323.
- Hunter, S.T./ Jeffrey, T.L./ Melikishvili, A., Islam in Russia. The Politics of Identity and Security, NY 2004.
- Hussein, F., Interview, in: al-Jazeera, vom 21.09.2006, auf: <http://www.aljazeera.net/programs/topsecret/2006/9/21/>

- Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination, 1964-91*, London 1992.
- Hyman, A., *Nationalism in Afghanistan*, *International Journal of Middle East Studies* 34, 2002, 299-315.
- Ibrahim, A.F., *Pragmatism in Islamic Law. A Social and Intellectual History*, NY 2015.
- Ibrahim, S. D., *Egypt, Islam and Democracy. Critical Essays*, Cairo 1996.
- Ikenberry, J.G., *Illusions of Empire. Defining the New American Order*, *Foreign Affairs*, März/ April 2004, 144-154.
- Ilkhamov, A., *Nation-State Formation. Features of Social Stratification in the Late Soviet Era*, *International Journal of Middle East Studies* 34, 2002, 317-335.
- Ingelhart, L.E., *Press Freedoms. A Descriptive Calendar of Concepts, Events, and Court Actions, from 4000 B.C. To the Present*, NY/ London 1987.
- Innenministerium Baden-Württemberg (Hg.), *Verfassungsschutzbericht Baden-Württemberg 2006*, Stuttgart 2007.
- International Crisis Group, *Counter Terrorism in Somalia. Losing Hearts and Minds*, Nairobi/ Brüssel 2005.
- International Crisis Group, *Somalia's Islamists*, Nairobi/ Brüssel 2005.
- Josua, H.N., *Ibrahim, der Gottesfreund*, Tübingen 2016.
- Irwin, R., *Dangerous Knowledge. Orientalism and its Discontents*, NY 2006.
- Isaacson, W., *Kissinger. A Biography*, NY 2005.
- Isby, D./ Volstad, R., *Russia's War in Afghanistan*, Oxford 2002, 7; Urban, M.L., *War in Afghanistan*, London 1988.
- Isikoff, M./ Corn, D., *Hubris. The Inside Story of Spin, Scandal, and the Selling of the Iraq War*, NY 2007.
- Ismael, T./ El-Said, R., *The Communist Movement in Egypt 1920-1988*, NY 1990.
- Ismael, T.Y., *The Communist Movement in the Arab World*, London/ NY 2005.
- Israel, P./ Jones, S., *Others Unknown. Timothy McVeigh and the Oklahoma City Bombing Conspiracy*, NY 1998.
- 'Īsá, A.H., *الأصول المرجعية للحركات التكفيرية في سوريا* [Herkunft der Takfiri-Bewegung in Syrien], in: *Beirut Center For Middle East Studies*, vom 11.11.2014, auf: <http://www.beirutme.com/?p=5168>.
- Issa, S./ Abuhakema, G., *Rhetorical Properties and Generic structure Analysis of Christian and Muslim Obituaries. The Case of the Egyptian Daily Newspaper Al-Ahram, Al-Arabia*. *Journal of the American Association of Teachers of Arabic* 44-45, 2011/ 12, 65-86.
- Iyob, R./ Khadiagala, G.M., *Sudan. The Elusive Quest for Peace*, Boulder 2006.
- Jabali, F., *The Companions of the Prophet. A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*, Leiden/ Boston 2003.
- Jackson, D.R., *Jimmy Carter and the Horn of Africa. Cold War Policy in Ethiopia and Somalia*, Jefferson/ North Carolina 2007.
- Jackson, R., *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, London/ NY 2011.
- Jacquart, D., *La Scolastique Médicale*, Seuil 1995.
- Jaffe, S.H., *New York at War. Four Centuries of Combat, Fear, and Intrigue in Gotham*, NY 2012.
- Jalley, E., *Anti-Onfray 1. Sur Freud et la Psychanalyse*, Paris 2010.
- Jalley, E., *Le débat sur la psychanalyse dans la crise en France*, Paris 2011.
- Jamal, A.A., *Of Empires and Citizens. Pro-American Democracy or No Democracy at All?*, Princeton/ Oxford 2012.
- James, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Zürich 1982.
- Jankowski, J.P., *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, London 2002.
- Janos, D., *Einleitung: Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, in: Damien, J. (Hg.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/ Ninth and Fourth/ Tenth Centuries*, Leiden/ Boston 2016, 1-7.
- Jansen, H.E./ Kemper, M., *Hijacking Islam. The Search for a New Soviet Interpretation of Political Islam in 1980*, in: Kemper, M./ Conermann, S. (Hg.), *Heritage of Soviet Oriental Studies*, NY 2011, 124-144.
- Japp, K.P., *Terrorismus als Konfliktsystem*, *Soziale Systeme* 12/ 1, 2006, 6-32.
- Japp, K.P., *Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus*, *Soziale Systeme* 9/1, 2003, 54-87.
- Jasper, G., *Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930-1934*, Frankfurt a.M. 1986.
- Jay, M., *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkely/ Los Angeles 1984.
- Jeffords, S., *Hard Bodies. Hollywood Masculinity in the Reagan Era*, New Jersey 1994.
- Jeffords, S./ Al-Sumait, F., *Introduction, After bin Laden*, in: Jeffords, S./ Al-Sumait, F. (Hg.), *Covering bin Laden. Global Media and the World's Most Wanted Man*, Chicago u.a. 2015, vii-xxxviii.
- Jeffrey, A., *Abu l-Darda*, in: Bearman, P. u.a. (Hg.), *Encyclopedia of Islam*, Bd. 1, Leiden 1986, 113f..
- Jensen, K.M., *A Look at „The end of history“*, Washington 1990.
- Johansen, B., *Signs as Evidence. The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof*, *Islamic Law and Society* 9/ 2, 2002, 168-193.
- John, W., *The General and Jihad. Pakistan under Musharraf*, New Delhi 2007.
- Johnson, D.E./ Johnson, J.R., *A Funny Thing Happened on the Way to the White House. Foolhardiness, Folly, and Fraud in Presidential Elections, from Andrew Jackson to George W. Bush*, NY u.a. 2004.
- Johnson, D.H., *The Root Causes of Sudan's Civil Wars. Peace or Truce*, NY 2011.
- Johnson, L.K., *A Season of Inquiry. The Senate Intelligence Investigations*, Kentucky 1985.

- Johnson, R., *The Iran-Iraq War*, NY 2011.
- Johnston, D., *Fools Crusade. Yugoslavia, Nato, and Western Delusions*, NY 2002.
- Jokisch, B., *Islamic Imperial Law. Harun-al-Rashid's Codification Project*, Berlin 2007.
- Jones, M. L., *Descartes's Geometry as Spiritual Exercise*, *Critical Inquiry* 28/ 1, 2001, 40-71.
- Jones, R.A., *The Soviet Concept of „Limited Sovereignty“ from Lenin to Gorbachev: The Brezhnev Doctrine*, NY 1990.
- Jones, T.C., *Rebellion on the Saudi Periphery. Modernity, Marginalization, and the Shia Uprising of 1979*, *International Journal of Middle East Studies* 38, 2006, 213-233.
- Jonkers, P., *Justifying Sacrifice*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50/ 3-4, 2008, 284-300.
- Joscelyn, T., *Veteran Egyptian Jihadist no an al-Qaeda Leader in Syria*, in: *FDD's Long War Journal*, vom 21.03.2016, auf: <https://www.longwarjournal.org/archives/2016/03/veteran-egyptian-jihadist-now-an-al-qaeda-leader-in-syria.php>.
- Joseph, S. *Political Theory and Power*, Leiden 1988.
- Josephs, A., *The Quest for God in „The Road“*, in: Frye, S. (Hg.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, NY u.a. 2013, 133-148.
- Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Leiden/ Boston 2007.
- Kabalak, A./ Priddat, B.P., *Von Macht zu Einfluss. Eine Theorieextension*, *Soziale Systeme* 13/ 1+2, 2007, 432-442.
- Kabalak, A./ Rhomberg, M., *Neutralität der Medien als Systembedingung? Massenmedien und Politik aus den Perspektiven von Systemtheorie und Politischer Ökonomie*, *Soziale Systeme* 17/ 1, 138-161.
- Kafka, F., *Der Proceß. Roman*, Stuttgart 1995.
- Kafka, F., *Der Prozeß. Roman*, Frankfurt a.M. 1994.
- Kagan, R., *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, NY 2003.
- Kahana, E., *Ashraf Marwan. Israel's Most Valuable Spy. How the Mossad Recruited Nasser's Own Son-in-Law*, NY 2010.
- Kain, P.J., *Marx and Modern Political Theory. From Hobbes to Contemporary Feminism*, Lanham 1993.
- Kakar, M., *Afghanistan. The Soviet Invasion and the Afghan Response, 1979-1982*, Berkeley/ Los Angeles/ London 1997.
- Kalinovsky, A. M., *A Long Goodbye. The Soviet Withdrawal from Afghanistan*, Cambridge/ London 2011.
- Kalinovsky, A.M., *Encouraging Resistance. Paul Henze, the Bennisen school and the Crisis of détente*, in: Kemper, M./ Kalinovsky, A.M. (Hg.), *Reassessing Orientalism. Interlocking Orientologies during the Cold War*, NY 2015, 210-232.
- Kalinovsky, A.M., *The Failure to Resolve the Afghan Conflict, 1989-1992*, in: Kalinovsky, A.M./ Radschenko, S. (Hg.), *The End of the Cold War and the Third World. New Perspectives on Regional Conflict*, London/ NY 2011, 136-154.
- Kamāli, M.H., *Law in Afghanistan. A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary*, Leiden 1985.
- Kaminsky, C./ Kruk, S., *La Syrie. Politiques et Stratégies de 1966 à nos Jours*, Paris 1987.
- Kandil, H., *Soldiers, Spies and Statesmen. Egypt's Road to Revolt*, London/ NY 2012.
- Kandil, Hazem, *Inside the Brotherhood*, Cambridge 2015.
- Kaplan, E.A., *Trauma Culture. The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*, London u.a. 2005.
- Kaplan, F., *Daydream Believers. How a Fed Grand Ideas Wrecked American Power*, New Jersey 2008.
- Kapteijns, L., *Clan Cleansing in Somalia. The Ruinous Legacy of 1991*, Philadelphia 2013.
- Karle, I., *Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche*, *Soziale Systeme* 7/ 1, 2001, 100-117.
- Kaschner, H., *Neues Risiko Terrorismus. Entgrenzung, Umgangsmöglichkeiten, Alternativen*, Wiesbaden 2008.
- Kaspit, B./ Kafir, I., *Netanyahu. The Road to Power*, NY 1998.
- Katz, M., *The Third World in Soviet Military Thought*, London/ NY 2012.
- Katz, R., *Terrorist Hunter*, NY 2003.
- Kaufman, R.G., *Henry M. Jackson. A Life in Politics*, Washington 2000.
- Kaufmann, T., *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998.
- Kazin, M. u.a. (Hg.), *The Princeton Encyclopedia of American Political History*, Bd. 1, Princeton/ Oxford 2010.
- Kean, Thomas, H./ Hamilton, Lee H./ Rhodes, Benjamin, *Without Precedent. The Inside Story of the 9/11 Commission*, NY 2006.
- Keaney, H., *Confronting the Caliph. Uthman bin Affan in Three Abbasid Chronicles*, *Studia Islamica*, nouvelle édition/ new series 1, 2011, 37-65.
- Keaney, H., *The First Islamic Revolt in Mamluk Collective Memory. Ibn Bakr's (d. 1340) Portrayal of the Third Caliph Uthman*, in: Günther, S. (Hg.), *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classic Arabic Literature*, Leiden/ Boston 2005, 375-402.
- Keating, D., *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandrien*, Oxford 2004.
- Kechichian, J.A., *Faysal. Saudi Arabia's King for all Seasons*, Gainesville 2008.

- Kechichian, J.A., Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia. Juhaiman al-Utaybis „Letters“ to the Saudi People, *The Muslim World* 80/ 1, 1990, 1-16.
- Kechichian, J.A., Power and Succession in Arab Monarchies. A Reference Guide, Boulder 2008.
- Kechichian, J.A., Succession in Saudi-Arabia, NY 2001.
- Kechichian, J.A., The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State. The Case of Saudi Arabia, *International Journal of Middle East Studies* 18/ 1, 1986, 53-71.
- Keeble, A., *The 9/11 Novel. Trauma, Politics and Identity*, Jefferson 2014.
- Keeton, P./ Scheckner, P., *American War Cinema and Media since Vietnam. Politics, Ideology, and Class*, NY 2013.
- Keller, P., *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik. Ideen, Krieg und Strategie von Ronald Reagan bis George W. Bush*, Paderborn u.a. 2008.
- Keller, S., *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport/ London 2001.
- Kellner, D., 9/11, Spectacles of Terror, and Media Manipulation. A Critique of Jihadist and Bush Media Politics, *Critical Discourse Studies* 1/1, 2004, 41-64.
- Kellner, D., Film, Politics, and Ideology. Reflections on Hollywood Film in the Age of Reagan, in: Schatz, T. (Hg.), *Critical Concepts in Media and Cultural Studies*, London/ NY 2004, 69-92.
- Kellner, D., *From 9/11 To Terror War. The Dangers of the Bush Legacy*, NY u.a. 2003.
- Kellner, D., Social Apocalypse in Contemporary Hollywood Film, in: Tzioumakis, Y./ Molloy, C. (Hg.), *The Routledge Companion to Cinema and Politics*, London/ NY 2016, 269-278.
- Kellner, D.M., *Hollywood Film and Politics in the Bush-Cheney Era*, Oxford 2010.
- Kemper, M., *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Diss., Berlin 1998.
- Kennedy, John F., *Public Papers of the Presidents of the United States: John F. Kennedy, 1961, Washington 1962*.
- Kennedy, P.M., *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, NY 1987.
- Kenneweg, A.C., Antemurale Christianitatis, in: Boer, P.D. u.a. (Hg.), *Europäische Erinnerungsorte, Bd. 2*, München 2012, 73-82.
- Kenney, J.T., *Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford/ NY 2006.
- Kepel, G., *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München/ Zürich, 1995.
- Kepel, G., *Jihad. The Trail of Political Islam*, Cambridge 2000.
- Kepel, G., *Jihad. The Trail of Political Islam*, Cambridge 2002.
- Kepel, G., *Jihad. The Trail of Political Islam*, London/ NY 2006.
- Kepel, G., *Le Mouvement islamiste dans l’Égypte de Sadate*, 2 Bde., Diss., Paris 1982.
- Kepel, G./ Milelli, J.-P. (Hg.), *al-Qā’ida. Texte des Terrors*, München/ Zürich 2005.
- Kerr, N.R., *Christ, History and Apocalyptic. The Politics of Christian Mission*, London 2008.
- Keynoush, B., *Saudi Arabia and Iran. Friends or Foes?*, NY 2016.
- Khadiagala, G.M., *Meddlers of Mediators? African Interveners in Civil Conflicts in Eastern Africa*, Leiden 2007.
- Khadim, H.N., *The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qasida*, Leiden/ Boston 2001.
- Khalid, A., *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, Berkley u.a. 2014.
- Khan, M.S., *Islamic Medicine*, NY 1986.
- Khatab, S., Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s Thought on Nationalism, *The Muslim World* 94, 2004, 217-244.
- Khatab, S., *The Political Thought of Sayyid Qutb. The Theory of jahiliyyah*, London/ NY 2006.
- Khatab, S., *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London/ NY 2006.
- Khatab, S./ Bouma, G.D., *Democracy in Islam*, London/ NY 2007.
- Khatib, L., *Islamic Revivalism in Syria. The Rise and Fall of Baathist Secularism*, London/ NY 2011.
- Khoury, P.S., *Factionalism among Syrian Nationalists during the French Mandate*, *International Journal of Middle East Studies* 13/ 4, 1981, 441-469.
- Khoury, P.S., *Urban Notables and Arab Nationalism. The Politics of Damascus 1860-1920*, London u.a. 1983.
- Kidwai, M.S., *American Media and the Muslim World*, in: Kidwai, M.S. (Hg.), *US Policy Towards the Muslim World. Focus on Post 9/11 Period*, Lanham 2010, 65-76.
- King, L., *Anything Goes. What I’ve Learned from Pundits, Politicians, and Presidents*, NY 2000.
- Klein, K.L., *From History to Theory*, Berkley u.a. 2011.
- Kleveman, L., *The New Great Game. Blood and Oil in Central Asia*, NY 2003.
- Klug, B., *Marks of a Mindset. Seeing al Global War against Jews*, in: Zuckermann, M. (Hg.), *Antisemitismus, Antizionismus, Israelkritik*, Göttingen 2005, 33-49.
- Knudsen, S.-E., *Luhmann und Husserl. Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie*, Würzburg 2006.
- Knysh, A., *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*, New Jersey 2017.
- Koch, B., *Neuere Diskussionen um das „ius in bello“ in ethischer Perspektive*, in: Werkner, I.-J./ Liedhegener, A. (Hg.), *Gerechter Krieg, gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen*

- Konflikten, Wiesbaden 2009, 109-134.
- Koehler-Derrick, G. (Hg.), *A False Foundation? AQAP, Tribes and Ungeverned Spaces in Yemen*, West Point 2011.
- Kogelmann, F., *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit Anwar as-Sādāts (1970-1981)*, Berlin 1994.
- Kohl, T., *Zum Militär der Politik*, *Soziale Systeme* 15/1, 2009, 160-188.
- Kohlmann, E.F., *Shabaab al-Mujahideen. Migration and Jihad in the Horn of Africa*, o.O. 2009.
- Kohlmann, E., *al-Qā'ida's Jihad in Europe. The Afghan-Bosnian Network*, Oxford/ NY 2004.
- Kohlmann, E.F., *A Beacon for Extremists. The Ansar al-Mujahideen Web Forum*, *CTC Sentinel* 3/ 2, 2010, 1-4.
- Kohlmann, E.F., *The North African Mujahideen Network of the Western Balkans*, in: Innes, M.A. (Hg.), *Bosnian Security After Dayton. New Perspectives*, London/ NY 2006, 96-117.
- Kohlmann, E., *The Legacy of the Arab-Afghans. A Case Study*, Diss., Georgetown University 2001.
- Koller, M., *Die Grenzen der Kunst. Luhmanns gelehrte Poesie*, Wiesbaden 2007.
- König, M., *Poetik des Terrors. Politisch motivierte Gewalt in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Bielefeld 2015.
- Koppenfels, M. Von, *Don Quijote schwört ab. Versuch über das Schließen*, in: Goebel, E./ Koppenfels, M. Von (Hg.), *Die Endlichkeit der Literatur*, Berlin 2002, 13-25.
- Kosciuszko, B., „In meiner Heimat gibt es Bücher ...“. *Die Quellen der Sudanromane Karl Mays*, in: Sudhoff, D./ Vollmer, H. (Hg.), *Karl Mays „Im Lande des Mahdi“*, Hamburg 2010, 145-166.
- Koselleck, R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/ München 1959.
- Koselleck, R., *Zeitgeschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2003.
- Kostiner, J., *Conflict and Cooperation in the Gulf Region*, Wiesbaden 2009.
- Kotch, N., *Ethiopian Forces and Somali Militia control Border Area*, Reuters/ Nairobi, vom 13.06.1997, auf: <http://reliefweb.int/report/somalia/ethiopian-forces-and-somali-militia-control-border-area>.
- Kraft, V., *Erziehung zwischen Funktion und Reflexion oder: die Erziehung der Erziehungswissenschaft*, in: Lenzen, D. (Hg.), *Irritationen des Erziehungssystems. Pädagogische Resonanzen auf Niklas Luhmann*, Frankfurt a.M. 2004, 152-171.
- Krämer, G., *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*, Bonn 2011.
- Krämer, G., *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*, München 2006.
- Krämer, G., *Hassan al-Banna*, Oxford 2010.
- Krämer, G., *Neue Fischer Weltgeschichte, Bd. 9: Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500*, Berlin 2016.
- Krämer, G., *Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten. Das Beispiel Ägyptens*, in: Gormsen, E./ Thimm, A. (Hg.), *Zivilgesellschaft und Staat in der Dritten Welt*, Mainz, 115-137.
- Krämer, G., *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, London 1989.
- Krämer, G., *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999.
- Krämer, G., *Ägypten und Mubarak. Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden 1986.
- Krawietz, B., *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.
- Krawietz, B., *Ibn Qayyim al-Jawziyah. His Life and Works*, *Mamluk Studies Review* 10/ 2, 2006, 19-64.
- Krawietz, B., *Transgressive Creativity in the Making. Ibn Qayyim al-Gawziyyahs Reframing within Hanbali Legal Methodology*, in: Bori, C./ Holtzman, L. (Hg.) 2010, 43-62.
- Kremer, B.M., *Der Westfälische Friede in der Deutung der Aufklärung. Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Hl. Röm. Reich Deutscher Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert*, Tübingen 1986.
- Kremers, D., *Islamische Einflüsse auf Dantes „Göttliche Komödie“*, in: Heinrichs, W. u.a. (Hg.), *Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden 1990, 202-215.
- Krug, G., *Communication, Technology and Cultural Change*, London u.a. 2005.
- Kruijt, D., *The Cuban Connection. The Departamento América and the Latin American Revolution*, in: Álvarez, A.M./ Tristán, E.R. (Hg.), *Revolutionary Violence and the New Left*, NY 2017, 67-88.
- Kuchler, B., *Das Problem des Übergangs in Luhmanns Evolutionstheorie*, *Soziale Systeme* 9/1, 2003, 27-53.
- Kullaa, R., *Non-Alignment and its Origins in Cold War Europe. Yugoslavia, Finland and the Soviet Challenge*, London/ NY 2011.
- Kumar, D., *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago 2012.
- Kuntz, F., *Der Weg zum Irakkrieg. Groupthink und die Entscheidungsprozesse der Bush-Regierung*, Wiesbaden 2007.
- Kurth, J., *Variations on the American Way of War*, in: Bacevich, A.J. (Hg.), *The Long War. A New History of U.S. National Security Policy Since World War II*, NY 2007, 53-98.
- Kutz, M.-S., *Just Wars and Persuasive Communication. Analyzing Public Relations in Military Conflicts*, in: Seethaler, J. u.a. (Hg.), *Selling War. The Role of the Mass Media in Hostile Conflicts from World War I to the „War on Terror“*, Chicago/ Bristol 2013, 107-134.
- Kux, D., *The United States and Pakistan, 1947-2000. Disenchanted Allies*. Washington 2001.
- Kuypers, J.A., *Bush's War. Media Bias and Justifications for War in a Terrorist Age*, NY u.a. 2006.
- Kwarteng, K., *Ghosts of the Empire. Britain's Legacies in the Modern World*, London u.a. 2012.
- Labeviere, R., *Dollars for Terror. The US and Islam*, NY 1999.
- Lacey, R., *Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernists, Terrorists and the Struggle for Saudi Arabia*, London 2009.

- Lacroix, S., *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge/ London 2011.
- Lahoud, N., *Beware of Imitators. al-Qa'ida through the lens of its Confidential Secretary*, West Point 2012.
- Lahoud, N. u.a., *Letters from Abbottabad. Bin Laden Sidelined?*, West Point 2012.
- Lahoud, N., *Metamorphosis. From al-Tawhid wa-al-Jihad to Dawlat al-Khilafa (2003-2014)*, in: al-Ubaydi, M. u.a. (Hg.), *The Group That Calls Itself a State. Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State*, West Point 2014, 8-26.
- Lahoud, N., *The Jihadis' Path to Self-destruction*, London 2010.
- Lahoud, N/ al-Ubaydi, M., *Jihadi Discourse in the Wake of the Arab Spring*, West Point 2013.
- Lampe, G.E., *Justice and Human Rights in Islamic Law*, Washington 1997.
- Lance, P., *1000 Years of Revenge. International Terrorism and the FBI. The Untold Story*, NY 2004.
- Lance, P., *Cover Up. What the Government is still Hiding About the War on Terror*, NY 2004.
- Lance, P., *Triple Cross. How bin Laden's Master Spy Penetrated the CIA, the Green Berets, and the FBI*, NY 2006.
- Landau, P., *The Development of Law*, in: Suscombe, D./ Riley-Smith, J. (Hg.), *The New Cambridge Medieval History IV, Part I: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge/ NY 2004, 113-147.
- Lange, S., *Niklas Luhmanns Theorie der Politik. Eine Abklärung der Staatsgesellschaft*, Wiesbaden 2003.
- Langer, R., *Zur Konstitution des Terrorismus*, in: Krin, T./ Reddig, M. (Hg.), *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*, Wiesbaden 2007, 374-422.
- Langermann, T., *The Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Gawziyyah's Kitab al-Ruh*, in: Bori, C./ Holtzman, L. (Hg.), *A Scholar in the Shadow. Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah*, Leiden 2010, 201-218.
- Langston, T.S., „The Decider's“ Path to-War in Iraq and the Importance of Personality, in: Edwards, G.C. III/ King, D.S. (Hg.), *The Polarized Presidency of George W. Bush*, Oxford/ NY 2007, 145-172.
- Lansford, T., *A Bitter Harvest. US Foreign Policy and Afghanistan*, Aldershot/ Burlington 2003.
- Lau, M., *The Re-Islamization of Legal Systems*, in: Peters/ Bearman 2016, 235-246.
- Laughey, D., *Key Themes in Media Theory*, NY 2007.
- Laurens, H., *La question de Palestine, Bd. 3: 1947-1967. L'accomplissement des prophéties*, Paris 2007.
- Lauzière, H., *The Construction of Salafiyya. Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History*, *International Journal of Middle East Studies* 42, 2010, 369-389.
- Lauzière, Henri, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, NY 2016.
- Lawrence, J.S./ McGarrahan, J.G., *Operation Restore Honor in „Black Hawk Down“*, in: Rollins, P.C./ O'Connor, J.E. (Hg.), *Why We Fought. America's Wars in Film and History*, Lexington 2008, 431-457.
- Lawson, F.H., *Why Syria Goes to War. Thirty Years of Confrontation*, Ithaca/ London 1996.
- Le Gac, D., *La Syrie du général Assad*, Brüssel 1991.
- Leavy, P., *Iconic Events. Media, Politics, and Power in Retelling History*, NY u.a. 2007.
- Lederman, G.N., *Reorganizing the Joint Chiefs of Staff. The Goldwater-Nichols Act of 1986*, Westport/ London 1999.
- Lee, J.-W., *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, Berlin/ NY 1992.
- Lee, S.K., *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers*, Würzburg 2001.
- Leeden, M.A., *The Iranian Time Bomb. The Mullah Zealots' Quest for Destruction*, NY 2007.
- Leezenberg, M., *Power and Political Spirituality. Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran*, in: Neubauer, J. (Hg.), *Cultural History after Foucault*, NY 1999, 63-80.
- Lefèvre, R., *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, Oxford/ NY 2013.
- Lehmann, M., *Negieren lernen. Vom Rechnen mit Individualität*, *Soziale Systeme* 13/ 1+2, 2007, 468-479.
- Leiken, R., *Europe's Angry Muslims*, Oxford/ NY 2012.
- LeRiche, M., *Unintended Alliance. The Cooption of Humanitarian Aid in Conflicts*, *Parameters* 34, 104-120.
- LeRiche, M./ Arnold, M., *South Sudan. From Revolution to Independence*, London 2012.
- Levanoni, A., *The Mamluks' Ascent to Power in Egypt*, *Studia Islamica* 72, 1990, 121-144.
- Leverett, F., *Inheriting Syria. Bashar's Trial by Fire*, Washington 2005.
- Levitt, M., *Hezbollah. The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, Washington 2013.
- Lévy, B.-H., *Le Testament de Dieu*, Paris 1979.
- Lewis, A.D.E./ Ibbetson, D.J., *The Roman Law Tradition*, in: Lewis, A.D.E./ Ibbetson, D.J. (Hg.), *The Roman Law Tradition*, Cambridge 1994, 1-15.
- Lewis, B., *Einleitung*, in: Fährdrich, H. (Hg.), *Der Islam in Originalzeugnissen. Politik und Kriegführung*, Bd. 1: *Politik und Kriegführung*, Lenningen 2005, 11-25.
- Lewis, W. (Hg.), *Snakes. An Anthology of Serpent Tales*, NY 2003.
- Lia, B., *Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Strategist Abū Muṣ'ab al-Sūrī*, NY 2008.
- Liebeschuetz, W., *Was there a Crisis of the Third Century?*, in: Hekster, O. u.a. (Hg.), *Crisis and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leiden/ Boston 2007, 11-20.

- Lieckweg, T., Strukturelle Kopplung von Funktionssystemen „über“ Organisation, *Soziale Systeme* 7/2, 2001, 267-289.
- Lieser, J./ Dijkzeul, Bilanz, Perspektiven, Herausforderungen, in: Lieser, J./ Dijkzeul, D. (Hg.), *Handbuch Humanitäre Hilfe*, Berlin/ Heidelberg 2013, 409-422.
- Limberis, V., *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, London/ NY 1994.
- Linde, G., *Zum sowjetisch-libyschen Verhältnis*, Köln 1975.
- Linden, M. Van der, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917*, Leiden/ Boston 2007.
- Linschoten, A.S. Van/ Kuehn, F., *An Enemy We Created. The Myth of the Taliban-Al Qaeda Merger in Afghanistan, 1970-2010*, London 2012.
- Lipperheide, C., *Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte*, Würzburg 1999.
- Lippman, T.W., *Saudi Arabia on the Edge. The Uncertain Future of an American Ally*, Washington 2012.
- Lister, C.R., *The Syrian Jihad. Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*, Oxford/ NY 2015.
- Little, D., *American Orientalism. The United States and the Middle East since 1945*, Chapel Hill 2008.
- Litvak, M., *Shii Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The Ulama of Najaf and Karbala*, Cambridge/ NY 1998.
- Long, J.M., *Saddam's War of Words. Politics, Religion, and the Iraqi Invasion of Kuwait*, Austin 2004.
- Longrigg, J., *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandriens*, London/ NY 1993.
- Loon, H. Van, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandrien*, Leiden/ Boston 2009.
- Lorenz, C., *History and Theory*, in: Schneider, A./ Woolf, D. (Hg.), *The Oxford History of Historical Writing*, Bd. 5, *Historical Writing Since 1945*, Oxford/ NY 2011, 13-35.
- Louer, L., *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*, London 2008.
- Louth, A., *Greek East and Latin West. The Church, AD 681-1071*, NY 2007.
- Löwenthal, R., *Model or Ally? The Communist Powers and the Developing Countries*, Oxford/ NY, 1977.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- Lowther, A.B., *Americans and Asymmetric Conflict. Lebanon, Somalia, and Afghanistan*, Westport/ London 2007.
- Ludewig, K., *Die Wiederkehr der Lust. Körperpolitik nach Foucault und Butler*, Frankfurt/ NY 2002.
- Luhmann, N., *Autopoiesis als soziologischer Begriff*, in: Luhmann, N., *Reden und Aufsätze*, Stuttgart 2001, 137-158.
- Luhmann, N., *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002.
- Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995.
- Luhmann, N., *Der medizinische Code*, in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung. Konstruktivistische Perspektiven*, Bd. 5, Opladen 1990, 183-195.
- Luhmann, N., *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 259-357.
- Luhmann, N., *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982.
- Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997.
- Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997.
- Luhmann, N., *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997.
- Luhmann, N., *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2008.
- Luhmann, N., *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996.
- Luhmann, N., *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002.
- Luhmann, N., *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden 2009.
- Luhmann, N., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.
- Luhmann, N., *Die Soziologie des Wissens. Probleme ihrer theoretischen Konstruktion*, in: Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1995, 151-180.
- Luhmann, N., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990.
- Luhmann, N., *Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen*, in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Bd. 2, Opladen 1975, 134-149.
- Luhmann, N., *Frühneuzeitliche Anthropologie. Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, 162-235.
- Luhmann, N., *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964.
- Luhmann, N., *Geschichte als Prozeß und die Theorie soziokultureller Evolution*, in: Faber, K.G./ Meier, C. (Hg.), *Historische Prozesse*, München 1978, 413-440.
- Luhmann, N., *Gesellschaftliche Grundlagen der Macht. Steigerung und Verteilung*, in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, 117-125.
- Luhmann, N., *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, 9-71.
- Luhmann, N., *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 2008.
- Luhmann, N., *Kausalität im Süden*, *Soziale Systeme* 1, 1995, 7-28.

- Luhmann, N., *Macht im System*, Berlin 2012.
- Luhmann, N., *Observing Re-entries*, *Protosoziologie* 6, 1994, 4-13.
- Luhmann, N., *Operational Closure and Structural Coupling. The differentiation of the Legal System*, *Cardozo Law Review* 13/2, 1992, 1419-1441.
- Luhmann, N., *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden 2011.
- Luhmann, N., *Politische Soziologie*, hg. von A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2010.
- Luhmann, N., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a.M. 1996.
- Luhmann, N., *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984.
- Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung, Bd. 6, Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995.
- Luhmann, N., *Strukturauflösung durch Interaktion. Ein analytischer Bezugsrahmen*, *Soziale Systeme* 17/ 1, 2011, 3-30.
- Luhmann, N., *Strukturauflösung durch Interaktion. Ein analytischer Bezugsrahmen*, *Soziale Systeme* 17/ 1, 2011, 3-30.
- Luhmann, N., *Strukturelle Defizite. Bemerkungen zur systemtheoretischen Analyse des Erziehungssystems*, in: Luhmann, N., *Schriften zur Pädagogik*, hg. von D. Lenzen, Frankfurt a.M. 2004, 91-110.
- Luhmann, N., *Symbiotische Mechanismen*, in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung, Bd. 3, Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981.
- Luhmann, N., *Universität als Milieu*, Bielefeld 1992.
- Luhmann, N., *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*, *Rechtshistorisches Journal* 9, 1990, 176-220.
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. 1923, Darmstadt 1975.
- Lukacs, Y, *Israel, Jordan and the Peace-Process*, NY 1997.
- Lukkan, G.M., *Original Sin in the Roman Liturgy. Research Into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden 1973.
- Lusane, C., *Colin Powell and Condoleezza Rice. Foreign Policy, Race, and the New American Century*, Westport/ London 2006.
- Lyar, B., *Jihadi Strategists and Doctrinarians*, in: MoGadam, A./ Bishman, B. (Hg.), *Self-Inflicted Wounds. Debates and Divisions within al-Qā'ida and its Periphery*, West Point 2010, 100-131.
- Lyon, D., *In Afghanistan. Two Hundred Years of British, Russian and American Occupation*, NY 2009.
- Lyons, T./ Samatar, A.I., *Somalia. State Collapse, Multilateral Interention and Strategies for Political Reconstruction*, Washington 1995.
- Lyotard, J.-F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994.
- Lyotard, J.-F., *Political Writings*, London 2003.
- Lyotard, J.-F., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien 1996.
- Ma'oz, M., *Jordan in Asad's Greater Syria Strategy*, in: Nevo, J./ Pappé, I. (Hg.), *Jordan in the Middle East. The Making of a Pivotal State 1948-1988*, Essex/ Oregon 1994.
- Maciejewski, F., *Sinn, Reflexion und System. Über die vergessene Dialektik bei Niklas Luhmann*, *Zeitschrift für Soziologie* 1/ 2, 1972, 139-155.
- Madelung, W., *The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge/ NY 1997.
- Maggi, C., *Iamblichus on Mathematical Entities*, in: Afonasin 2012, 75-90.
- Maier, H., *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg i.B. 1995.
- Makdisi, U., *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, London u.a. 2000.
- Maley, W., *The Afghanistan Wars*, NY 2009.
- Malik, H., *Soviet-Pakistan Relations and Post-Soviet Dynamics, 1947-92*, London 1994.
- Malkasian, C., *War Comes to Garmser. Thirty Years of Conflict on the Afghani Frontier*, Oxford/ NY 2013.
- Mallat, C., *Islam and the Constitutional Order*, in: Rosenfeld, M./ Sajó, A. (Hg.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford 2002, 1287-1303.
- Malley, R., *The Call From Algeria. Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam*, Berkley/ Los Angeles/ London 1996.
- Mamdani, M., *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, NY 2005.
- Mandel, E., *Trotsky as Alternative*, London/ NY 1995.
- Manemann, J., *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg*, Bielefeld 2015.
- Mangion, C., *Philosophical Approaches to Communication*, Bristol/ Chicago 2011.
- Mangold, P., *Superpower Intervention in the Middle East*, London 1978.
- Mann, G., *Medizinisch-biologische Ideen und Modelle in der Gesellschaftslehre des 19. Jahrhunderts*, *Medizinhistorisches Journal* 4, 1969, 1-23.
- Mann, J., *George W. Bush. The American Presidents Series: The 43rd President, 2001-2009*, NY 2015.
- Manning, C., *God Gave Us the Right. Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*, London u.a. 1999.
- Ma'oz, M., *Syria and Israel. From War to Peacemaking*, NY 2004.
- Marangos, J., *Consistency and Viability of Socialist Economic Systems*, NY 2013.

- Marchal, R., Islamic Political Dynamics in the Somali Civil War, in: De Waal, A. (Hg.), *Islamism and Its Enemies in the Horn of Africa*, Bloomington 2004, 114-145.
- Markaz al-Dirāsāt [Zentrum für Historische Studien der Muslimbruderschaft], الإخوان المسلمون والحركة الطلابية في السبعينيات. الجزء الثالث [Die Muslimbruderschaft und die Studentenbewegung in den 70er Jahren. Teil 1], o.O. o.J.
- Markowitz, J., Konstellationsformen psychischer Selbstreferenz. Vorstudien zu einem Begriff der Partizipation, in: Baecker, D. u.a. (Hg.). *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1987, 482-518.
- Markwick, R. D., Catalyst of Historiography, Marxism and Dissidence. The Sector of Methodology of the Institute of History, Soviet Academy of Sciences, 1964-68, *Europe-Asia Studies* 46/ 4, 1994, 579-596.
- Martijn, M., Proclus' geometrical Method, in: Slaveva-Griffin, S./ Reues, P. (Hg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, NY 2014, 145-162.
- Marzolph, U., Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran, *Der Islam* 75, 1998, 296-317.
- Massad, J.A., *Islam in Liberalism*, London/ Chicago 2015.
- Matar, N., *Europe Through Arab Eyes, 1578-1727*, NY 2008.
- Matei, F.C., A New Conceptualization of Civil-Military Relations, in: Bruneau, T.C./ Matei, F.C. (Hg.), *The Routledge Handbook of Civil-Military Relations*, London/ NY 2013, 26-38.
- Matthews, E., *The Josh Hartnett Album*, London 2003.
- Matys, T., *Macht, Kontrolle und Entscheidungen in Organisationen. Eine Einführung in organisationale Mikro-, Meso- und Makropolitik*, Wiesbaden 2014.
- Mawdsley, E., *The Stalin Years. The Soviet Union, 1929-53*, NY 2003.
- May, K., *Im Lande des Mahdi*, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1896.
- Mayer, T., The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982, *Orient* 24, 1983, 589-609.
- Maynard, C., *Out of the Shadow. George Bush and the End of the Cold War*, College Station 2008.
- Mazumdar, S., Locating China, Positioning America. Politics of the Civilizational Model of World History, in: Mazumdar, S. u.a. (Hg.), *From Orientalism to Postcolonialism. Asia, Europe and the Lineages of Difference*, London/ NY 2009, 43-82.
- Mbembe, A., Necropolitics, in: Morton, S./ Bygrave, S. (Hg.), *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defense of Society*, NY 2008, 152-182.
- McAuliffe, J.D. (Hg.), *Encyclopedia of the Quran*, Bd. 3: J-O, Boston/ Leiden 2003.
- McCarthy, D.M.P., *An Economic History of Organized Crime. A National and Transnational Approach*, London/ NY 2011.
- McCoy, A.W., *Torture and Impunity. The U.S. Doctrine of Coercive Interrogation*, Madison 2012.
- McDermott, T., *Perfect Soldiers. The 9/11 Hijackers. Who They Were, Why They Did It*, NY 2005.
- McDowell, J.C., *The Politics of Big Fantasies. The Ideologies of Star Wars, The Matrix and The Avengers*, Jefferson 2014.
- McGoldrick, D., *From 9-11 to the Iraq War 2003. International Law in an Age of Complexity*, Oxford/ Portland 2004.
- Mchale, B., *The Cambridge Introduction to Postmodernism*, NY 2015.
- McLuhan, M., *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto 2011.
- McPhee, P., *Robespierre. A Revolutionary Life*, New Haven/ London 2012.
- Meher, J., *America's Afghanistan War. The Success that Failed*, Delhi 2004.
- Meier, C., *Das Gebot zu Vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.
- Meijer, R., Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jamaa al-Islamiyya, in: Meijer, R. (Hg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Oxford 2013, 189-220.
- Meijer, R., *The Quest for Modernity. Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt 1945-1958*, London 2002.
- Mejcher, H., King Faisal Ibn Abdul Aziz Al Saud in the Arena of World Politics. A Glimpse from Washington, 1950 to 1971, *British Journal of Middle Eastern Studies* 31/ 1, 2004, 5-23.
- Melnick, J., *9/11 Culture. America Under Construction*, Oxford u.a. 2009.
- Melzig, D., *Der „Kranke Mann“ und sein Freund. Karl Mays Stereotypenverwendung als Beitrag zum Orientalismus*, Husum 2003.
- Menkhaus, K., Political Islam in Somalia, *Middle East Policy* 9/ 1, 2002, 109-123.
- Menkhaus, K./ Shapiro, J.N., Non-State Actors and Failed States. Lessons from Al-Qaida's Experience in the Horn of Africa, in: Clunan, A./ Trinkunas, H.A. (Hg.), *Ungoverned Spaces. Alternatives to State Autonomy in an Era of Softened Sovereignty*, Stanford 2010, 77-94.
- Menzel, U., *Paradoxien der neuen Weltordnung. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 2004.
- Merdzanovic, A., *Democracy by Decree. Prospects and Limits of Imposed Consociational Democracy in Bosnia and Herzegovina*, Stuttgart 2015.
- Messerschmidt, J.W., *Hegemonic Masculinities and Camouflaged Politics. Unmasking the Bush Dynasty and Its War Against Iraq*, NY 2016.

- Messmer, H., Konflikt und Konfliktepisode. Prozesse, Strukturen und Funktionen einer sozialen Form, *Zeitschrift für Soziologie* 32/ 2, 2003, 98-122.
- Meštrović, S.G., *The Balkanization of the West. The Confluence of Postmodernism and Postcommunism*, London/ NY 2014.
- Metaferia, G., *Ethiopia and the United States. History, Diplomacy, and Analysis*, NY 2009.
- Metcalf, B., *The Madrasa at Deoband. A Model for Religious Education in Modern India*, *Modern Asian Studies* 12/ 1, 1978, 111-134.
- Meyer-Sickendiek, B., *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg 2005.
- Meyer, A., *Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 13, 1969, 159-163.
- Meyerhof, M., *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, Berlin 1930.
- Meyerowitz, J., *History and September 11. An Introduction*, *The Journal of American History* 89/ 2, 2002, 413-415.
- Michot, J.R., *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi croisé*, Louvain-la-Neuve/ Lyons 1995.
- Michot, Y.J., *A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya. Being a Translation of a Part of the Dar al-Taarud of Ibn Taymiyya. With Introduction, Annotation, and Appendices, Part 1*, *Journal of Islamic Studies* 14/ 2, 2003, 149-203.
- Milani, M.M., *Iran's Policy Towards Afghanistan*, *Middle East Journal* 60/ 2, 2006, 235-256.
- Milbank, J., *Geopolitical Theology. Economy, Religion, and Empire*, in: Morgan (Hg.) 2009, 85-112.
- Miles, H., *Al-Jazeera. The Inside Story of the Arab News Channel that is Challenging the West*, NY 2005.
- Miles, M.R., *The Word Made Flesh. A History of Christian Thought*, Oxford 2005.
- Miller, J./ Stone, M./ Mitchell, C., *The Cell. Inside the 9/11 Plot, And Why the FBI and CIA Failed to Stop It*, NY 2002.
- Mills, D.E., *Dividing the Nile. Egypt's Economic Nationalists in the Sudan 1918-56*, Cairo 2014.
- Milton-Edwards, B., *Islamic Politics in Palestine*, London/ NY 1999.
- Minter, R., *Losing bin Laden. How Bill Clinton's Failures Unleashed Global Terror*, Washington 2003.
- Minnema, L., *The Complex Nature of Religious Sacrifice in the Mahabharata, in the Bagawadgita, and in general. A Cross-Cultural Comparison between Indian and Western Theories of Religious Sacrifice*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50/ 3-4, 2008, 196-215.
- Mir, F., *Half Truth*, Bloomington 2011.
- Misdaq, N., *Afghanistan. Political Fragility and External Interference*, London/ NY 2006.
- Mishra, P., *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*, Frankfurt a.M. 2014.
- Moaddel, M., *The Saudi Public Speaks. Religion, Gender, and Politics*, *International Journal of Middle East Studies* 38, 2006, 79-108.
- Mockaitis, T.R., *Osama bin Laden. A Biography*, Santa Barbara u.a. 2010.
- Moens, A., *The Foreign Policy of George W. Bush. Values, Strategy and Loyalty*, Aldershot 2004.
- Moghadam, A., *Marriage of Convenience. The Evolution of Iran and al-Qa'id as Tactical Cooperation*, *CTC Sentinel* 10/ 4, 2017, 12-18.
- Monahan, B.A., *The Shock of the News. Media Coverage and the Making of 9/11*, NY/ London 2010.
- Montgomery, B.P., *Richard B. Cheney and the Rise of the Imperial Vice Presidency*, Westport/ London 2009.
- Montgomery, W.W., *The Study of al-Gazzali*, *Oriens* 13/14, 1960, 121-131.
- Montserrat, D., *„Carrying on the Work of the earlier Firm“*. *Doctors, Medicine and Christianity in the Thaumata of Sophronius of Jerusalem*, in: King 2005, 230-242.
- Moorcraft, P., *'Umar al-Bashir and Africa's Longest War*, Barnsley 2015.
- Moosa, E., *Colonialism and Islamic Law*, in: Masud, M.K./ Salvatore, A./ Van Bruinessen, M. (Hg.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh 2009, 158-184.
- Morales, M.T., *Systemtheorie, Diskurstheorie und das Recht der Transzendentalphilosophie. Kant, Luhmann, Habermas*, Würzburg 2002.
- Morgan, M.J., *The American Military after 9/11. Society, State, and Empire*, NY 2008.
- Mortensen, M., *The Making and Remakings of an American Icon. „Raising the Flag on Iwo Jima“ from Photojournalism to Global, Digital Media*, in: Schubart, R./ Gjelsvik, A. (Hg.), *Eastwood's Iwo Jima. Critical Engagements with „Flags of Our Fathers“ and „Letters from Iwo Jima“*, London/ NY 2013, 15-25.
- Motadel, D., *Islam and Nazi Germany's War*, Cambridge/ London 2014.
- Moubayed, S., *Under the Black Flag. At the Frontier of the New Jihad*, London/ NY 2015.
- Moubayed, S.M., *Damascus Between Democracy and Dictatorship*, NY/ Oxford 2000.
- Moubayed, S.M., *Steel and Silk. Men and Women Who Shaped Syria 1900-2000*, Seattle 2006.
- Mouline, N., *The Clerics of Islam. Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*, New Haven 2014.
- Mourad, S.A., *Does the Quran deny or Assert Jesus's crucifixion and death*, in: Reynolds 2011.
- Mueller, I., *Aristotle on Geometrical Objects*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52/2, 1970, 156-171.
- Mukhtar, M.H. (Hg.), *Historical Dictionary of Somalia*, Oxford u.a. 2003.

- Müller, C./Nievergelt, B., Technikkritik in der Moderne. Empirische Technikereignisse als Herausforderung an die Sozialwissenschaft, Opladen 1996.
- Müller, H.L., Islam, ġihād („Heiliger Krieg“) und Deutsches Reich. Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb, 1914-1918, Frankfurt a.M. 1991.
- Müller, H.L., „Vagabunden“ im Zeichen des globalen ġihād. Fehlgeleitete Idealisten, „Freiheitskämpfer“ oder „Terroristen“?, in: Zehetmair, H. (Hg.), Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden 2005, 66-81.
- Münkler, H., Die neuen Kriege, Hamburg 2002.
- Münkler, H., Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken, Frankfurt a.M. 1992.
- Munther J./Haddadin, M.J., Diplomacy on the Jordan: International Conflict and Negotiated Resolution, NY 1993.
- Murawiec, L., Princes of Darkness. The Saudi Assault on the West, NY u.a. 2005.
- Murdoch, J.E., Euclides Graeco-Latinus. A Hitherto Unknown Medieval Latin Translation of the Elements Made Directly from the Greek, Harvard Studies in Classical Philology 71, 1966, 249-302.
- Murphet, J./ Steven, M. (Hg.), Styles of Extinction. Cormac McCarthy's „The Road“, NY/ London 2012.
- Musallam, A., From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam, London 2005.
- Muth, S., Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr., Berlin/ NY 2008.
- Mylroie, L., The History of al-Qā'ida. Prepared for Office of Net Assessment Department of Defense, Washington 2005.
- Nagel, T., Angst vor Allah, Berlin 2014.
- Nagel, T., Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 2002.
- Nagel, T., Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Roemer, H.R./ Noth, A. (Hg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, Leiden 1981, 275-288.
- Nagel, T., Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.
- Nagel, T., Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islam, Göttingen 2002.
- Nagel, T., Islam oder Islamismus. Probleme einer Grenzziehung, in: Zehetmair, H. (Hg.), Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden 2005, 19-35.
- Nagel, T., Kurra, in: H.A.R. Gibb u.a. (Hg.), Encyclopedia of Islam, Bd. 5, Leiden 1986, 499f..
- Nagel, T., Mohammed. Leben und Legende, München 2008.
- Nagel, T., Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich/ München 1981.
- Nagel, T., Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates, Bonn 1972.
- Nasalski, I., Die politische Metapher im Arabischen. Untersuchungen zu Semiotik und Symbolik der politischen Sprache am Beispiel Ägyptens, Wiesbaden 2004.
- Nasr, S.V.R., The Vanguard of Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan, London/ NY 1994.
- Nassehi, A., Das Identische „ist“ das Nicht-Identische, Zeitschrift für Soziologie 22/ 6, 1993, 477-481.
- Nassehi, A., Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik, Zeitschrift für Soziologie 33/ 2, 2004, 98-118.
- Nasser, R.M., Palestinian Identity in Jordan and Israel. The Necessary „Others“ in the Making of a Nation, NY 2005.
- Nawaz, S., Crossed Swords. Pakistan, Its Army, and the Wars Within, Oxford 2009.
- Negri, A./ Hardt, M., Empire, Cambridge 2001.
- Nelson, M. (Hg.), Guide to the Presidency and the Executive Branch, Bd. 1, Washington u.a. 2013.
- Nerl, T., Mission Accomplished? Counterinsurgency and Regimewechsel im Irak, in: Sebaldt, M./ Straßner, A. (Hg.), Aufstand und Demokratie. Counterinsurgency als normative und praktische Herausforderung, Wiesbaden 2011, 271-297.
- Neuwirth, A., Der Koran als Text der Spätantike. Ein Europäischer Zugang, Berlin 2010.
- Newald, R., Nachleben des Antiken Geistes im Abendland bis zum beginn des Humanismus. Eine Übersicht, Tübingen 1960.
- Newman, E./ Davis, J./ Kennedy, S.M., Journalism and the Public during Catastrophes, in: Jeria, Y./ Gross, R./ Marshall, R. (Hg.), 9/11. Mental Health in the Wake of Terrorist Attacks, Cambridge/ NY 2006, 178-196.
- Niblock, T., Saudi Arabia. Power, Legitimacy and Survival, London/ NY 2006.
- Nietzsche, F., Also Sprach Zarathustra, in: Stenzel, G. (Hg.), Nietzsches Werke in zwei Bänden, Bd. 1, Salzburg 1952, 291-588.
- Nietzsche, F., Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, Stuttgart 1930.
- Nietzsche, F., Die Fröhliche Wissenschaft („La Gaya Scienza“), Leipzig 1930.
- Nietzsche, F., Die Geburt der Tragödie. Aus dem Geiste der Musik, in: Stenzel, G. (Hg.), Nietzsches Werke in zwei Bänden, Bd. 1, Salzburg 1952, 603-661.
- Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse/ Zur Genealogie der Moral, Leipzig 1930.
- Nisan, M., Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression, Jefferson 2002.
- Njølstad, O., The Carter Legacy. Entering the Second Era of the Cold War, in: Njølstad, O. (Hg.), The Last Decade of

- the Cold War. From Conflict Escalation to Conflict Resolution, London 2004, 163-187.
- Nojumi, N., The Rise of the Taliban in Afghanistan. Mass Mobilization, Civil War, and the Future of the Region, NY 2002.
- Norton, A.R., Moscow and the Palestinians. A New Tool to Soviet Policy in the Middle East, in: Curtis, M./ Neyer, J. u.a. (Hg.), The Palestinians. People, History, Politics, New Brunswick 1975, 228-248.
- Noth, A., Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung, Bonn 1973.
- Noth, A., Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit, Die Welt des Islam 14, 1973, 150-162.
- Nowotny, T., Europtimismus oder warum das Abendland nicht untergeht, Köln u.a. 1991.
- O'Meara, D.J., Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford/ NY 1989.
- O'Neil, S./ McGrory, The Suicide Factory, London 2006.
- O'Sullivan, C.D., Colin Powell. A Political Biography, Lanham 2009.
- Oeser, E., Geschichte der Hirnforschung. Von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 2002.
- Office of the Historian (Hg.), Milestones 1989-1992. The Collapse of the Soviet Union, Washington o.J.
- Ohaegbulam, F.U., A Culture of Deference. Congress, the President and the Course of the U.S.-Led Invasion and Occupation of Iraq, NY 2007.
- Ohaegbulam, F.U., U.S. Policy in Postcolonial Africa. Four Case Studies in Conflict, NY u.a. 2009.
- Ohar, N., A Passage Through 9/11, o.O. 2009.
- Olesen, T., Global Injustice Symbols and Social Movements, NY 2015.
- Olmedo, C./ Soden, D.L., Behavioral Change and Border Crossing. The Effects of 9/11 on Cross-Broder Traffic Five Years Later, in: Pinkowski, J. (Hg.), Homeland Security Handbook, Boca Raton 2008, 349-378.
- Olson, R. W., The Bath and Syria, 1947 to 1982. The Evolution of Ideology, Party and State, from the French Mandate to the Era of Hafez al-Assad, NY 1983.
- Onfray, M., Anti Freud. Die Psychoanalyse wird entzaubert, München 2011.
- Opitz, S., Die Materialität der Exklusion. Vom ausgeschlossenen Körper zum Körper des Ausgeschlossenen, Soziale Systeme 14/ 2, 2008, 229-253.
- Ort, N., Objektkonstitution als Zeichenprozeß. Jaques Lacans Psychosemologie und Systemtheorie, Wiesbaden 1998.
- Ostendorf, B., Samuel Huntington. From Creed to Culture, in: Moebius, S./ Quadflieg, D. (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006, 92-105.
- Osterhammel, J., Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen, München 2006.
- Ostermeier, A., Lenz im Libanon, Berlin 2015.
- Ostle, R.C., The Romantic Poets, in: Badawi, M.M. (Hg.), The Cambridge History of Arabic Literature, Bd. 6: Modern Arabic Literature, Cambridge/ NY 1992, 82-131.
- Ottaway, D.B., The King's Messenger. Prince Bandar Bin Sultan and America's Tangled Relationship with Saudi Arabia, NY 2008.
- Ottmann, H., Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/ NY 1999.
- Page, M., Interview, in: Kunstforum International. New York nach 9/11, 2008, 188-197.
- Page, M., The City's End. Two Centuries of Fantasies, Fears, and Premonitions of New York's Destruction, New Haven/ London 2008.
- Pappé, I., The Junior Partner. Israel's Role in the 1958 Crisis, in: Louis, W.R./ Owen, R. (Hg.), A Revolutionary Year. The Middle East in 1958, London/ NY 2002, 245-274.
- Parker, J./ Stanton, J. (Hg.), Mythology. Myths, Legends and Fantasies, Singapore 2006.
- Parrill, W.B., Ridley Scott. A Critical Filmography, London 2011.
- Pasha, A.K., Libya in the Arab World. Qadhafi's Quest for Arab Unity, Aligarh 1988.
- Paterson, M., Winston Churchill. Personal Accounts of the Great Leader at War, Cincinnati 2005.
- Patman, R.G., Strategic Shortfall. The Somalia Syndrome and the March to 9/11, Santa Barbara/ Denver/ Oxford 2010.
- Patterson, T.C., Archeologists and Historians Confront Civilizations, Relativism, and Poststructuralism in the Late Twentieth Century, in: Dirlik, A. (Hg.), History after the Three Worlds. Post-Eurocentric Historiographies, NY u.a. 2000, 49-66.
- Paul, J., Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval, Paris 1998.
- Pavlovich, P., Qad kunna la na'budu Llaha wa la na'rifuhu. On the Problem of the pre-Islamic Lord of the Kaba, Journal of Arabic and Islamic Studies 2, 1982, 49-74.
- Pedersen, C., Cosmopolitanism or nativism? US National Identity and Foreign Policy in the Twenty-First Century, in: Kenneth, C. (Hg.), United States Foreign Policy and National Identity in the 21st Century, London/ NY 2008, 20-34.
- Pedersen, C., Somos Americanos. Mexican Immigration and U.S. National Identity in the Twenty-First Century, in: Ashbee, E. u.a. (Hg.), The Politics, Economics, and Culture of Mexican-US Migration. Both Sides of the Border, NY 2007, 9-24.
- Peeren, E., The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility, NY 2014.
- Peeters, B., Jacques Derrida. Eine Biographie, Frankfurt a.m. 2013.

- Pelikan, J., *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven/ London 1993.
- Pelikan, J.M., Zur Rekonstruktion und Rehabilitation eines absonderlichen Funktionssystems. *Medizin und Krankenbehandlung bei Niklas Luhmann und in der Folgerezeption, Soziale Systeme* 13/ 1-2, 2007, 290-303.
- Penn, M. P., Monks, Manuscripts, and Muslims: Syriac Textual Changes in Reaction to the Rise of Islam, *Journal of Syriac Studies* 12/ 2 2009, 235-257.
- Perkins, H.C./ Thorns, D.C., *Place, Identity and Everyday Life in a Globalizing World*, London 2012.
- Perlmutter, A., *Egypt. The Praetorian State*, New Brunswick/ New Jersey 1974.
- Persico, J.E., *Casey. From the O.S.S. To the C.I.A.*, NY 1990.
- Persico, J.E., *The Imperial Rockefeller. A Biography of Nelson A. Rockefeller*, NY 1982.
- Perthes, V., *The Political Economy of Syria under Asad*, London/ NY 1995.
- Peters, G., The Problem of Bureaucratic Government, *The Journal of Politics* 43/ 1, 1981, 56-82.
- Peters, R., Reinhard Schulze's Quest For an Islamic Enlightenment, *Die Welt des Islam* 30/ 1, 1990, 160-162.
- Petersen, J., *Die Eule der Minerva in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin/ NY 2010.
- Peukert, D., *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
- Pfammater, J., *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe, Rom* 1960.
- Pfanner, H.F., *Literaturverbote in den USA. Skandalös oder lächerlich?*, in: Neuhaus, S./ Holzner, J. (Hg.), *Literatur als Skandal. Fälle, Funktionen, Folgen*, Göttingen 2007, 541-548.
- Phillips, J., *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden/ Boston.
- Phillips, J., *Somalia and al-Qaeda. Implications for the War on Terrorism*, vom 05.04.2002, auf: <http://www.heritage.org/research/reports/2002/04/somalia-and-al-qaeda-implications-for-the-war-on-terrorism>.
- Phillips, K., *American Dynasty. Aristocracy, Fortune, and the Politics of Deceit in the House of Bush*, NY 2004.
- Phillips, K., *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, London 2007.
- Phillips, M., *Londonistan*, NY 2006.
- Pierre, A.J., Book Review. *The Fourth World War. Diplomacy and Espionage in the Age of Terror*, *Foreign Affairs* 71/ 5, 1992, 199.
- Pierret, T., *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, Cambridge/ NY 2013.
- Pigott, P., *Canada in Sudan. War without Borders*, Toronto 2009.
- Pike, S., *We Changed the World. Memoires of a CNN Global Satellite Pioneer*, St. Paul 2005.
- Pile, S., *Intensities of Feeling. Cloverfield, the Uncanny, and the Always Near Collaps of the City*, in: Bridge, G./ Watson, S. (Hg.), *The New Blackwell Companion to the City*, Malden 2011, 288-303.
- Piper, J.R., *Ideologies and Institutions. American Conservative and Liberal Governance Prescriptions since 1933*, NY u.a. 1997.
- Plato, A. von, *Die Vereinigung Deutschlands. Ein weltpolitisches Machtspiel. Bush, Kohl, Gorbatschow und die geheimen Moskauer Protokolle*, Bonn 2003.
- Plokhy, S., *The Last Empire. The Final Days of the Soviet Union*, NY 2014.
- Podeh, E., *The Decline of Arab Unity. The Rise and Fall of the United Arab Republic*, Brighton/ Portland 1999.
- Pohlenz, M., *Furcht und Mitleid? Ein Nachwort*, *Hermes* 84, 1956, 49-74.
- Pöhlmann, S., *Collapsing Identities. The Representation and Imagination of the Terrorist in „Fallen Man“*, in: Schneck, P./ Schweighauser, P. (Hg.), *Terrorism, Media, and the Ethics of Fiction. Transatlantic Perspectives on Don DeLillo*, NY/ London 2010, 51-66.
- Pollack, D., *Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns*, *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 7/ 1, 2001, 5-22.
- Pollard, T., *Hollywood 9/11. Superheroes, Supervillians, and Super Disasters*, NY 2011.
- Polman, L., *Die Mitleidsindustrie. Hinter den Kulissen internationaler Hilfsorganisationen*, Frankfurt/ NY 2008.
- Polt, R., *Ereignis*, in: Dreyfus, H.L./Wrathall, M.A. (Hg.), *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005, 375-391.
- Popper, K., *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*, London/ NY 2009 [ND von 1974].
- Porath, Y., *The Palestinian Arab National Movement. From Riots to Rebellion, Bd. 2: 1929-1939*, London 1977.
- Prados, J., *Safe for Democracy. The Secret Wars of the CIA*, Chicago 2006.
- Prados, J., *The Mouse That Roared. State Department Intelligence in the Vietnam War*, in: Blanton, T.S. (Hg.), *Intelligence and Vietnam. The Top Secret 1969 State Department Study. National Security Archive Electronic Briefing Book Nr. 121*, Washington 2004.
- Price, M.E., *Media and Sovereignty. The Global Information Revolution ant its Challenge to State Power*, Cambridge/ London 2002.
- Prince, S., *Firestorm. American Film in the Age of Terrorism*, NY 2009.
- Prochaska, T., *Saudi Arabian Dialects*, NY 2010.
- Puddington, A., *Broadcasting Freedom. The Cold War Triumph of Radio Free Europe and Radio Liberty*, Lexington 2000.
- Puin, G.R., *Der Diwan des Umar Ibn al-Hattab. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte*, Bonn 1970.

- Quandt, W.B., Saudi Arabia in the 1980s. Foreign Policy, Security, and Oil, Washington 2010.
- Quante, M./ Schweikard, D.P. (Hg.), Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2016.
- Qureshi, E./ Sells, M.A., Introduction. Constructing the Muslim Enemy, in: Qureshi, E./ Sells, M.A. (Hg.), The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy, NY 2003, 1-50.
- Rabasa, A., Radical Islam in East Africa, Santa Monica 2009.
- Rabil, R.G., Salafism in Lebanon. From Apoliticism to Transnational Jihadism, Washington 2014.
- Rabinovic, I., Syria Under the Baath, 1963-1966. The Army-Party Symbiosis, NY 1972.
- Radschenko, S., Unwanted Visionaries. The Soviet Failure in Asia at the End of the Cold War, Oxford/ NY 2014.
- Rae, M.A., History and Hermeneutics, London/ NY 2005.
- Rahman, A.H.A. u.a., The Influence of Al-Aqqad and the Diwan School of Poetry on Sayyid Qutb's Writings, International Journal of Humanities and Social Science, 1/ 8, 2011, 158-162.
- Rahman, H., The Conflicts Between the Prophet and the Opposition in Madina, Der Islam 62/2, 1985, 260-297.
- Rajan, V.G.J., Al Qaeda's Global Crisis. The Islamic State, Takfir and the Genocide of Muslims, London/ NY 2015.
- Ramet, S.P., War in the Balkans, Foreign Affairs 71/ 4, 1992, 79-98.
- Randall, M., 9/11 and the Literature of Terror, Edinburgh 2011.
- Rapoport, R., Citizen Moore. The Life and Time of an American Iconoclast, Berkely 2007.
- Rapp, C., Aristoteles über das Wesen und die Wirkung der Tragödie (Kap. 6), in: Höffe, O. (Hg.) Aristoteles: Poetik, Berlin 2009, 87-104.
- Rasanayagam, A., Afghanistan. A Modern History, London/ NY 2003.
- Rashid, A., Pakistan and the Taliban, in: Maley, W. (Hg.), Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban, London 2001, 72-89.
- Rashid, A., Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia, London/ NY 2002.
- Rashid, A., Taliban. The Power of Militant Islam in Afghanistan and Beyond, NY/ London 2010.
- Rauer, V., Apokalyptische Verunsicherung. Zur Bedrohlichkeit des Ununterscheidbaren, in: Wieser, V. u.a. (Hg.), Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit, Berlin 2013, 157-176.
- Rayburn, D., Streaming and Digital Media. Understanding the Business and Technology, NY/ London 2013.
- Reetz, D., Keeping Busy On the Path of Allah. The Self-Organisation (Intizam) of the Tablihi Jama'at, in: Bredi, D. (Hg.), Islam in South Asia, Rom 2004, 295-305.
- Reetz, D., The Deoband Universe. What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27/ 1, 2007, 139-159.
- Reeve, S., The New Jackals. Ramzi Yousef, Osama bin Laden and the Future of Terrorism, London 1999.
- Rehm, R., Radical Theatre. Greek Tragedy and the Modern World, London u.a. 2003.
- Reich, B. (Hg.), Political Leaders of the Contemporary Middel East and North Africa. A Biographical Dictionary, NY u.a. 1990.
- Reid, D.M., Cairo University and the Making of Modern Egypt, NY u.a. 1990.
- Reiff, R.H., William Golding. Lord of the Flies, NY 2010.
- Reisch, A.A., Hot Books in the Cold War. The CIA-Funded Secret Western Book Distribution Program Behind the Iron Curtain, Budapest/ NY 2013.
- Reissner, J., Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Ende, W./ Steinbach, U. (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 2005, 151-162.
- Reissner, J., Ideologie und Politik der Muslimbrüder. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Schischakli 1952, Freiburg 1980.
- Rejwan, N., Nasserist Ideology. Its Exponents and Critics, NY/ Toronto 1974.
- Rescher, N., al-Kindi's Treatise on the Platonic Solids, in: Rescher, N., Studies in Arabic Philosophy, Pittsburgh 1966, 15-38.
- Resis, A., The Churchill-Stalin Secret 'Percentages' Agreement of the Balkans, American Historical Review 83/ 2, April 1978, 368-387.
- Revel, J., Die Wiederkehr des Ereignisses. Ein historiographischer Streifzug, in: Suter, A./ Hettling, M. (Hg.), Struktur und Ereignis, Göttingen 2001.
- Reveron, D.S., From Confrontation to Cooperation. Weak States, Demanding Allies, and the US Military, in: Adams, G./ Murray, S. (Hg.), Mission Creep. The Militarization of US Foreign Policy?, Washington 2014, 60-73.
- Reynolds, D., In Command of History. Churchill Fighting and Writing the Second World War, NY 2005.
- Reynolds, D.F. (Hg.), Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition, Los Angeles/ London 2001.
- Richardson, L., Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können, Bonn 2007.
- Ricks, T.E., Fiasco. The American Military Adcenture in Iraq. 2003 to 2005, London/ NY 2006.
- Ries, W., Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka, Heidelberg/ London 1977.
- Rist, J.M., Is Plotinus' body too etherialized?, in: Rist, J.M. (Hg.), Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius, Aldershot/ Brookfield 1996, 103-117.
- Ritter, J. u.a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972.
- Ritter, W.H./ Kügler, J., Zum Geleit, in: Ritter, W.H./ Kügler, J. (Hg.), Gottesmacht. Religion zwischen

- Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik, Berlin 2006.
- Roberts, D., *The Bath and the Creation of Modern Syria*, NY 1987.
- Robinson, G., Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan, *Middle East Journal* 51, 1997, 373-387.
- Robinson, J.V., The Tripartite Soul in the „Timaeus“, *Phronesis* 35/1, 1990, 103-110.
- Rockmore, T., *Before and After 9/11. A Philosophical Examination of Globalization, Terror, and History*, NY/ London 2011.
- Roeh, I./ Ashley, S., Criticizing Press Coverage of the War in Lebanon. Toward a Paradigm of News as Storytelling, in: McLaughlin, M.L. (Hg.), *Communication Yearbook* 9, NY 1996, 117-142.
- Rogan, E., *Die Araber. Eine Geschichte von Unterdrückung und Aufbruch*, Berlin 2012.
- Rogel, C., *The Breakup of Yugoslavia and the War in Bosnia*, London/ Westport 1998.
- Rolandson, O., *Guerilla Government. Political Changes in the Southern Sudan During the 1990s*, Tryckeri 2005.
- Rosen, E., The Muslim Brotherhood's Concept of Education, *Current Trends in Islamist Ideology* 7, 2008, 115-129.
- Rosenkrantz, M., Empire, Imperialism, and Value. Negri on Capitalist Sovereignty, in: Lamarche, P./ Rosenkrantz, M./ Sherman, D. (Hg.), *Reading Negri. Marxism in the Age of Empire*, Chicago 2011, 149-168.
- Rosenow-Williams, K., *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany. New Developments in the 21st Century*, Leiden/ Boston 2012.
- Rosenstock-Huessy, E., Die Frucht der Lippen, in: Rosenstock-Huessy, E., *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, Bd. 2, Heidelberg 1964.
- Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, London/ NY 1992.
- Roske, N., *Freiheit und Souveränität. Vorarbeiten zu einem Begriff des Politischen*, Heidelberg 1969.
- Roston, A., *The Man Who Pushed America to War. The Extraordinary Life, Adventures, and Obsessions of Ahmad Chalabi*, NY 2008.
- Rötzer, F., *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*, Frankfurt a.M. 1991.
- Rougier, B., *Everyday Jihad. The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, London 2007.
- Rountree, C., *The Chameleon President. The Curious Case of George W. Bush*, Santa Barbara u.a. 2012.
- Rousseau, P., Antony as a Teacher in the Greek Life, in: Hägg, T./ Rousseau, P. (Hg.), *Greek Biography and Panegyric in late Antiquity*, Berkley/ Los Angeles 2000, 89-109.
- Roy, O., *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge 1990.
- Rubin, B./ Rubin, J.C., *Yasir Arafat. A Political Biography*, Oxford/ NY 2003.
- Rubin, B.R., *Afghanistan from the Cold War Through the War on Terror*, Oxford/ NY 2013.
- Rubin, B.R., *The Fragmentation of Afghanistan*, New Haven 2002.
- Rudelson, J./ Jankowiak, W., Acculturation and Resistance. Xinjiang Identities in Flux, in: Starr, S.F. (Hg.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, London/ NY 2004, 299-319.
- Rustemeyer, D., Die Logik der Form und das Problem der Metaphysik, *Soziale Systeme* 13/ 1+2, 2007, 504-515.
- Ruthven, M./ Nanji, A., *Historical Atlas of the Islamic World*, Harvard 2004.
- Rywkin, M., Bennigsen, Alexandre, in: *Encyclopedia Iranica*, 2002, auf: <http://www.iranicaonline.org/articles/bennigsen-alexandre>.
- Sabri, S., *The House of Saud in Commerce. A Study of Royal Entrepreneurship in Saudi Arabia*, Neu Delhi 2001.
- Sadeghi, B./ Goudarzi, M., Sana 1 and the Origins of the Quran, *Der Islam* 87, 2011, 1-129.
- Safran, N., *Saudi Arabia. The Ceaseless Quest for Security*, NY 1988.
- Sagiv, D., *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, London 1995.
- Sahliyah, E.F., *The PLO after the Lebanon War*, Boulder 1986.
- Said, E., *Orientalism*, NY 2003.
- Sajed, A., The post always rings twice? The Algerian War, poststructuralism and the postcolonial in IR theory, *Review of International Studies* 38, 2012, 141-163.
- Salomon, N., Undoing the Mahdiyya. British Colonialism as Religious Reform in the Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1914, *The Religion & Culture Web Forum*, 2004, 1-27.
- Samuel-Azran, T., *Al-Jazeera and US War Coverage*, NY 2010.
- Sändig, B., *Albert Camus. Autonomie und Solidarität*, Würzburg 2004.
- Saroyan, M., Rethinking Islam in the Soviet Union, in: Solomon, S.G. (Hg.), *Beyond Sovietology. Essays in Politics and History*, NY/ London 1993, 23-52.
- Satterthwaite, S.B., Oklahoma. A Battle of Good versus Evil, in: Green, J.C. u.a. (Hg.), *The Values Campaign? The Christian Right and the 2004 Elections*, Washington 2006, 199-215.
- Sayigh, Y., *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement 1949-1993*, Oxford/ NY 2011.
- Schadewaldt, W., Furcht und Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödienansatzes, *Hermes* 83, 1955, 129-171.
- Schaub, M., A Mad Time Party. Gilles Deleuze und der Ereignischarakter der Sprache, in: Rölli, M. (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, 427-446.
- Scheipers, S., *Negotiating Sovereignty and Human Rights. International Society and the International Criminal Court*, Manchester/ NY 2009.
- Schetter, C./ Kuzmits, B., The Revival of Geopolitics. U.S. Policies in Afghanistan and Central Asia, in: Rüländ, J. u.a.

- (Hg.), U.S. Foreign Policy Toward the Third World. A Post-Cold War Assessment, NY/ London 2006, 161-192.
- Schielke, S., Hegemonic Encounters. Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in late 19th and early 20th- Century Egypt, *Die Welt des Islam* 47/ 3-4, 2007, 322-355.
- Schilcher, L.S., Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985.
- Schimmel, A., Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1975.
- Schimmel, A., Wie universal ist die Mystik. Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt, Freiburg i.B. 1996.
- Schindler, J.R., Unholy Terror. Bosnia, al-Qā'ida, and the Rise of Global Jihad, NY 2007.
- Schirmer, W., Bedrohungskommunikation. Eine gesellschaftstheoretische Studie zu Sicherheit und Unsicherheit, Wiesbaden 2008.
- Schlosser, D., Ibn Qayyim al-Jawziyya's Attitude Toward Christianity in „Hidāyat al-hayārā fi ajwibat al-yahūd wal-naṣārā“, in: Krawietz, B./ Tamer, G. (Hg.), Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taimiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, Berlin 2013, 422-460.
- Schmid, M., Did Desert Shield lead do Desert Hate? A Case Study of Anti-Americanism in Saudi-Arabia, Hamburg 2012.
- Schmidt, C., Können wir der Geschichte entkommen? Ein einführender Überblick zur Fragestellung, in: Schmidt, C. (Hg.), Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/ NY, 2013, 7-20.
- Schmidt, T.M., Reflexive Säkularisierung. Religion als Differenzbewusstsein der Moderne, in: Peter, G./ Krauß, R.-M. (Hg.), Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft und die neuen Grenzen des Sozialen, Wiesbaden 2012, 115-128.
- Schmidtke, M., Der Aufbruch der jungen Intelligenz. Die 68er Jahre in der Bundesrepublik und den USA, Frankfurt/ NY 2003.
- Schneider, M., Der Traum der Vernunft. Roman eines deutschen Jakobiners, Köln 2002.
- Schneider, W.L./ Kusche, I., Parasitäre Netzwerke in Wissenschaft und Politik, in: Bommers, M./ Tacke, V. (Hg.), Netzwerke in der funktional differenzierten Gesellschaft, Wiesbaden 2011, 173-210.
- Schöck, C., Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna, Berlin 1993.
- Scholz, T., Distanziertes Mitleid. Mediale Bilder, Emotionen und Solidarität angesichts von Katastrophen, Frankfurt/ NY 2012.
- Schopp, A./ Hill, M.B., The Curious Knot, in: Schopp, A./ Hill, M.B. (Hg.), The War on Terror and American Popular Culture. September 11 and Beyond, Madison 2009, 11-44.
- Schreiner, S., Das „christliche Europa“. Eine Fiktion, in: Micksch, J. (Hg.), Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa, Frankfurt a.M. 2016, 126-144.
- Schrift, A.D., Introduction, in: Schrift, A.D. (Hg.), The History of Continental Philosophy, Bd. 6: Poststructuralism, and Critical Theory's Second Generation, London/ NY 2010, 1-18.
- Schröder, R., Säkularisierung. Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: Braun, C. von/ Zachhuber, J. (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007, 61-74.
- Schroen, G., First In. How Seven CIA Officers Opened the War on Terror in Afghanistan, NY 2005.
- Schüller, T., Modern Talking. Die Konjunktur der Krise in anderen und neuen Modernen, in: Schüller, T./ Seiler, S. (Hg.), Von Zäsuren und Ereignissen. Historische Einschnitte und ihre mediale Verarbeitung, Bielefeld 2010, 13-28.
- Schulze, R., Der Koran und die Genealogie des Islam, Basel 2015.
- Schulze, R., Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 2003.
- Schulze, R., Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden u.a. 1990.
- Schulze, R., Was ist Islamische Aufklärung?, *Die Welt des Islam* 36/ 3, 1996, 276-325.
- Schweppenhäuser, G., Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne, Würzburg 2005.
- Schwartz, S., Is it Good for the Jews? The Crisis of America's Israel Lobby, NY 2006.
- Schwarz, F.A.O., The Church Committee, Then and Now, in: Miller, R.A. (Hg.), US National Security, Intelligence and Democracy. From the Church Committee to the War on Terror, London/ NY 2008.
- Schwedler, J., Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge/ NY 2006.
- Scott, J.M., Deciding to Intervene. The Reagan Doctrine and American Foreign Policy, London 1996.
- Scott, P.D., The Road to 9/11. Wealth, Empire, and the Future of America, Berkeley/ London 2008.
- Seabrook, J., The Refuge and the Fortress. Britain and the Flight from Tyranny, NY 2009.
- Seale, P., Asad of Syria. The Struggle for the Middle East, Berkley/ Los Angeles/ London 1995.
- Seale, P., Asad of Syria. The Struggle for the Middle East, London 1988.
- Segev, T., Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels, München 2005.
- Seidler, V.J., Remembering 9/11. Terror, Trauma and Social Theory, NY 2013.
- Seifert, E.J., The Politics of Authenticity in Presidential Campaigns, 1976-2008, Jefferson 2012.
- Seliktar, O., Navigating Iran. From Carter to Obama, NY 2012.
- Seliktar, O., Politics, Paradigms, and Intelligence Failures. Why So Few Predicted the Collapse of the Soviet Union,

- London/ NY 2004.
- Sells, M.A., *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley u.a. 1996.
- Service, R., *The End of the Cold War. 1985-1991*, London 2015.
- Seurat, M., *Syrie. L'Etat de Barbarie*, Paris 2012.
- Severs, J., *Memorializing Post-9/11 New York in Jonathan Lethem's „Chronic City“*, in: Petrovic, P. (Hg.), *Representing 9/11. Trauma, Ideology, and Nationalism in Literature, Film, and Television*, NY u.a. 2015, 17-28.
- Sezgin, F., *Euclid in the Arabic Tradition. Text and Studies*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997.
- Shahi, A., *The Politics of Truth Management in Saudi Arabia*, NY 2013.
- Shahid, I., *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Bd. 1: *Political and military History*, Washington 1994.
- Shane, P.M., *Madison's Nightmare. How Executive Power Threatens American Democracy*, Chicago/ London 2012.
- Sharif, Bassam Abu, *Arafat and the Dream of Palestine. An Insider's Account*, NY 2009.
- Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, Bd. 1/ 3, *Early Centuries. From the First/ Seventh Century to the Fall of Bagdad*, Wiesbaden 1963.
- Sharma, S.R./ Bakshi, S.R., *Bill Clinton's Victory. A New Era in World Politics*, New Delhi 1992.
- Shay, S., *Somalia between Jihad and Restoration*, New Brunswick/ London 2012.
- Shay, S., *The Red Sea Terror Triangle. Sudan, Somalia, Yemen, and Islamic Terror*, New Brunswick/ London 2007.
- Shay, W.A., *Understanding Data Communications and Networks*, Belmont 2004.
- Shear, T. L., *The Influence of Plato on Saint Basil*, Diss., Baltimore 1906.
- Shelley, M.S., *Frankenstein or The Modern Prometheus. The 1818 Text*, hg. von J. Rieger, Chicago/ London 1982.
- Shepard, W., *The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of „Social Justice in Islam“*, *Die Welt des Islam* 32/2, 1992, 196-236.
- Shepard, W.E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*, *International Journal of Middle East Studies* 35, 2003, 521-545.
- Sheppard, A., *Phantasia and Mathematical Projection in Iamblichus'*, *Syllecta Classica* 8, 1997, 113-120.
- Sherlock, T., *Historical Narratives in The Soviet Union and Post-Soviet Russia. Destroying the Settled Past, Creating an Uncertain Future*, NY 2007.
- Shields, J.A., *The Democratic Virtues of the Christian Right*, New Jersey/ Oxford 2009.
- Shifaw, Dawit, *The Diary of Terror. Ethiopia 1974 to 1991*, Bloomington 2011.
- Shindler, C., *The Rise of the Israeli Right. From Odesa to Hebron*, NY 2015.
- Siddiq, A., *Military Inc. Inside Pakistan's Military Economy*, Oxford/ NY 2007.
- Siddique, A., *The Pashtun Question. The Unresolved Key to the Future of Pakistan and Afghansitan*, London 2014.
- Siebenpfeiffer, H., *Ereignis*, in: Kammler, C. u.a. (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/ Weimar 2008, 249-252.
- Sii'arag, D., *The Birth and Rise of al-Ittihad al-Islam in the Somali Inhabited Regions in the Horn of Africa*, vom 15.05.2005, auf: http://maahdal.com/maanhada/al-Ittihad%20_maanhadal.html.
- Silber, L. /Little, A., *The Death of Yugoslavia*, NY 1995.
- Simes, D.K., *America's Imperial Dilemma*, *Foreign Affairs* 82/ 6, 2003, 91-102.
- Simpson, D., *Romanticism and the Question of the Stranger*, Chicago/ London 2013.
- Singh, B.M., *Exploding the Pakistan Bogy*, in: Karim, A. (Hg.), *Indo-Pak Relations. Viewpoints 1989-1996*, Neu Delhi 1996, 19-30.
- Sinno, A., *Explaining the Taliban's Ability to Mobilize the Pashtuns*, in: Crews, R.D./ Tarzi, A. (Hg.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge/ London 2008, 59-89.
- Sino, A.H., *Organisations at War in Afghanistan and Beyond*, Ithaca/ London 2008.
- Siraisi, N.G., *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago 1990.
- Sirrs, O.L., *A History of the Egyptian Intelligence Service. A history of the Mukhabarat, 1919-2009*, London/ NY 2010.
- Sirrs, O.L., *Pakistan's Inter-Services Intelligence Directorate. Covert Action and Internal Operation*, London/ NY 2017.
- Skaine, R., *The Women of Afghanistan Under the Taliban*, Jefferson 2002.
- Skovgaard-Petersen, J., *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden/ NY/ Köln 1997.
- Skrimshire, S., *Politics of Fear. Practices of Hope*, London/ NY 2008.
- Slaveva-Griffin, S., *Plotinus on Number*, Oxford/ NY 2009.
- Slessarev-Jamir, H., *Prophetic Activism. Progressive Religious Justice Movements in Contemporary America*, NY/ London 2011.
- Slotderijk, P., *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das genealogische Experiment der Moderne*, Frankfurt a.M. 2014.
- Sloterdijk, P., *Bilder der Gewalt, Gewalt der Bilder. Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie*, in: Maar, C./ Burda, H. (Hg.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 333-348.
- Sloterdijk, P., *Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme*, *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 6/ 1, 2000, 3-38.
- Sloterdijk, P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009.
- Sloterdijk, P., *Kopernikanische Mobilmachung und ptolmäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, Frankfurt a.M. 1987.

- Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1983.
- Sloterdijk, P., Sphären, Mikrosphärologie, Bd. 1, Blasen, Frankfurt a.M. 1999.
- Sloterdijk, P., Sphären. Makrosphärologie, Bd. 2: Globen, Frankfurt a.M. 1999.
- Sloterdijk, P., Stress und Freiheit, Frankfurt a.M. 2011.
- Sloterdijk, P., Zorn und Zeit. Politisch-Psychologischer Versuch, Frankfurt a.M. 2008.
- Smis, S./ van der Borgh, K., Introductory Note to Belgium's Amendment to the Law of June 16, 1993 (as Amended by the Law of February 10, 1999) Concerning the Punishment of Grave Breaches of Humanitarian Law, *International Legal Materials* 42/ 3, 2003, 740-748.
- Smith, G., Erving Goffman, London/ NY 2006.
- Smith, J.H., Of Spirit(s) and Will(s), in: Barnett, S. (Hg.), *Hegel after Derrida*, London/ NY 1998, 64-90.
- Smith, R.G., *Affect and American Literature in the Age of Neoliberalism*, NY 2015.
- Snyder-Körber, M.A., Das Leben ins Bild bringen. Einsatz und Erweiterung des Auto-Biographischen in Anne Nelsons Theaterstück „The Guys“, in: *Irsliger/ Jürgensen (Hg.) 2008*, 14-166.
- Solmon, L.D., Paul D. Wolfowitz. *Visionary Intellectual, Polycymaker, and Strategist*, London 2007.
- Spaemann, R., Die christliche Sicht des Politischen, in: Hillgruber, C. (Hg.), *Das Christentum und der Staat. Annäherungen an eine komplexe Beziehung und ihre Geschichte*, Bonn 2014, 21-30.
- Spencer, L., *Touching History. The Untold Story of the Drama That Unfolded in the Skies Over America on 9/11*, NY 2008.
- Spinosa, C., Derrida and Heidegger. Iterability and Ereignis, in: Dreyfus, H.L./ Wrathall, M.A. (Hg.), *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005, 484-510.
- Spiro, M.E., *Culture and Human Nature*, New Brunswick/ London 2003.
- Sremac, D.S., *War of Words. Washington Tackles the Yugoslaw Conflict*, Westport/ London 1999.
- Ssenyonjo, M., The International Criminal Court and the Arrest Warrant of Arrest for Sudan's President Al-Bashir. A Crucial Step Towards Challenging Impunity or a Political Decision?, *Nordic Journal of International Law* 78/ 3, 2009, 397-431.
- Stableford, B., *Science Fact and Science Fiction. An Encyclopedia*, NY/ London 2006.
- Stäheli, M., Die syrische Aussenpolitik unter Präsident Hafiz Assad. Balanceakt im globalen Umbruch, Stuttgart 2001.
- Stäheli, U., Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik, *Soziale Systeme* 4/ 2, 1998, 315-340.
- Stahl, R., *Militainment, Inc., War, Media, and Popular Culture*, NY/ London 2010.
- Stanley, T., *The Crusader. The Life and Tumultuous Times of Pat Buchanan*, NY 2012.
- Steel, C. The Divine Earth. Proclus on Timaeus 40 BC, in: Chiaradonna, R./ Trabattoni, F. (Hg.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Leiden/ Boston 2009, 259-282.
- Stegmaier, W., *Orientierung im Nihilimus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin/ Boston 2016.
- Stein, K.W., *Heroic Diplomacy. Sadat, Kissinger, Carter, Begin and the Quest for Arab-Israeli Peace*, NY/ London 1999.
- Steinberg, G., *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München 2005.
- Steinberg, G., *Germany and the Muslimbrotherhood*, al-Mesbar Center, vom 19.01.2015, auf: <http://mesbar.org/paper/germany-muslim-brotherhood/>.
- Steinberg, G., *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*, Würzburg 2002.
- Steinle, M./ Ferro, M., *Vom Feindbild zum Fremdbild. Die gegenseitige Darstellung von BRD und DDR im Dokumentarfilm*, Konstanz 2003.
- Steinseifer, M., „Terrorismus“ zwischen Ereignis und Diskurs. Zur Pragmatik von Text-Bild-Zusammenstellungen in Printmedien der Siebziger Jahre, Diss., Berlin/ Boston 2007.
- Stekler, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1: *Gewissheit und Vernunft*, Hamburg 2014.
- Stelzer, I., *Neoconservatives and their Critics. An Introduction*, in: Stelzer, I. (Hg.), *The Neocon Reader*, NY 2004, 3-28.
- Stenersen, A., Al-Qaeda versus Najibullah. Revisiting the Role of Foreign Fighters in the Battles of Jalalabad and Khost, 1989-92, in: Gates, S./ Roy, K. (Hg.), *War and State-Building in Afghanistan. Historical and Modern Perspectives*, London 2014, 131-146.
- Stenslie, S., *Regime Stability in Saudi-Arabia. The Challenge of Succession*, London/ NY 2012.
- Stent, A.E., *The Limits of Partnership. U.S.-Russian Relations in the Twenty-First Century*, Princeton/ Oxford 2014.
- Sternhell, Z., *The Anti-Enlightment Tradition*, New Haven/ London 2010.
- Stewart, C.C., Islam, in: Roberts, A.D. (Hg.), *The Cambridge History of Africa*, Bd. 7: *From 1905 to 1940*, Cambridge/ NY 1986, 191-222.
- Stiansen, E./ Kevane, M., *Kordofan Invaded. Peripheral Incorporation and Social Transformation in Islamic Africa*, Leiden u.a. 1998.
- Stichweh, R., *Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft. Am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems*, in: Aderhold, J./ Kranz, O. (Hg.), *Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und sozialer Systeme*, Wiesbaden 2007, 113-120.
- Stichweh, R., *Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung*, *Soziale Systeme* 6/ 2,

- 2000, 237-250.
- Stickney, B.M., *All-American Monster*, NY 1996.
- Stoian, I., Phobos Theou from O.T. To N.T., in: Dumitru, M.-L. u.a. (Hg.), *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Cambridge 2016, 69-78.
- Stöver, B., *Der Kalte Krieg 1947-1991. Geschichte eines radikalen Zeitalters*, Bonn 2007.
- Street, P., *Barack Obama and the Future of American Politics*, London 2009.
- Stuke, O., *Islamismus am Horn von Afrika. Al-Shabaabs Rolle für die Entwicklung Somalias*, Diss., Frankfurt a.M. 2011.
- Sullivan, D.J., *The Political Economy of Reform in Egypt*, *International Journal of Middle East Studies* 22, 1990, 317-334.
- Sunayama, S., *Syria and Saudi Arabia. Collaboration and Conflicts in the Oil Era*, London/ NY 2007.
- Susen, S., *The „Postmodern Turn“ in the Social Sciences*, NY 2015.
- Suskind, R., *One Percent Doctrine. Deep Inside America's Pursuit of Its Enemies Since 9/11*, NY 2006.
- Suton, P.W./ Vertigans, S., *Resurgent Islam. A Sociological Approach*, Cambridge/ Malden 2005.
- Swami, P., *India, Pakistan and the Secret Jihad. The Covert War in Kashmir, 1947-2004*, NY 2007.
- Swansborough, R., *Test by Fire. The War Presidency of George W. Bush*, NY 2008.
- Swift, S., *Hannah Arendt*, London/ NY 2009.
- Taborsky, E., *The Textual Society*, Toronto/ Buffalo/London 1997.
- Taji-Farouki, S., *A Fundamental Quest. Hizb ut-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London 1996.
- Tal, N., *Radical Islam in Egypt and Jordan*, Brighton/ Portland 2005.
- Tang, C.-C., *Struktur/ Ereignis. Eine unterentwickelte, aber vielversprechende Unterscheidung in der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, *Soziale Systeme* 13/ 1+2, 2007, 86-98.
- Tanner, S., *Afghanistan. A Military History from Alexander the Great to the War Against the Taliban*, Philadelphia 2003.
- Tawil, Camille, *الوجه الآخر للقاعدة* [Die andere Seite von al-Qā'ida], in: Reuters, vom 28.10.2010, auf: <http://camilletawil.blogspot.de/2010/09/4-6.html>.
- Taras, R., *Xenophobia and Islamophobia in Europe*, Edinburgh 2012.
- Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge 2007.
- Taylor, C., *Hegel*, Frankfurt a.M. 1983.
- Taylor, C., *Foucault on Freedom and Truth*, *Political Theory* 12/2, 1984, 152-183.
- Teitelbaum, J., *Holier Than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington 2000.
- Terkessidis, M., *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*, Bielefeld 2004.
- Teubner, G., *Des Königs viele Leiber. Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts*, *Soziale Systeme* 2/ 2, 1996, 229-256.
- Teubner, G., *Gerechtigkeit in der Selbstbeschreibung des Rechtssystems*, *Soziale Systeme* 13/ 1-2, 2007, 304-316.
- Thanouli, E., *Wag the Dog. A Study on Film and Reality in the Digital Age*, NY u.a. 2013.
- Thatcher, I.D., *Leon Trotsky and the 1905 Revolution*, in: Smele, J.D./ Heywood, A. (Hg.), *The Russian Revolution of 1905. Centenary Perspectives*, London/ NY 2005, 241-259.
- Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
- Thofern, D., *Darstellungen des Islam in DER SPIEGEL. Inhaltsanalytische Betrachtungen über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989*, Hamburg 1998.
- Thomas, D./ Chesworth, J. (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 6: *Western Europe (1500-1600)*, Leiden/ Boston 2014.
- Thompson, E.F., *Rashid Rida and the 1920 Syrian-Arab Constitution: how the French Mandate undermined Islamic Liberalism*, in: Schayegh, C./ Arsan, A. (Hg.), *The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates*, London/ NY 2015.
- Thompson, J., *Face-to-face With Mary and Martha. Sisters in Christ*, Birmingham 2009.
- Thorup, M., *The Total Enemy. Six Chapters of a Violent Idea*, Eugene 2015.
- Tibi, B., *Islamism and Islam*, New Haven/ London 2012.
- Tibi, B., *Political Islam, World Politics and Europe. From Jihadist to Institutional Islamism*, London/ NY 2014.
- Tiesler, N.C., *Muslimen in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Diss., Hannover 2010.
- Tillett, R., *Cultural Pluralism and National Identity*, in: Halliwell, M./ Morley, C. (Hg.), *American Thought and Culture in the 21st Century*, Edinburgh 2008, 227-244.
- Timothy, M., *Colonising Egypt*, Berkley/ Los Angeles/ London 1991.
- Toal, G./ Dahlman, C.T., *Bosnia Remade. Ethnic Cleansing and Its Reversal*, Oxford/ NY 2011.
- Todd, E., *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Paris 2002.
- Todd, E., *Weltmacht USA. Ein Nachruf*, München/ Zürich 2003.
- Toews, J.E., *The Story of Original Sin*, Eugene 2013.
- Toth, J., *Sayyid Qutb. The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford/ NY 2013.

- Toulouse, M.G., *God in Public. Four Ways American Christianity and Public Life Relate*, Louisville/ London 2006.
- Traboulsi, F., *A History of Modern Libanon*, London 2007.
- Trofimov, Y., *The Siege of Mecca. The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*, NY 2007.
- Tromblex, F.R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Bd. 1, Leiden/ Boston 1993.
- Trope, A., *Stardust Monuments. The Saving and Selling of Hollywood*, New Hampshire 2011.
- Troy, G., *The Age of Clinton. America in the 1990s*, NY 2015.
- Tuma, O., *Czechoslovakia and the War in Afghanistan, 1979-1989*, in: *Cold War International History Project Bulletin* 14/ 15, 2003/ 2004, 220-231.
- Tunander, O., *Post-Cold War Europe. A Synthesis of Bipolar Friend-Foe Structure and a Hierarchic Cosmos-Chaos Structure?*, in: Tuander, O. u.a. (Hg.), *Geopolitics in Post-Wall Europe. Security, Territory and Identity*, London u.a. 1997, 17-44.
- Turner, B.S., *The Sociology of Islam. Collected Essays of Bryan S. Turner*, London/ NY 2013.
- Turner, V., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt/ NY 2005.
- Tyler, P., *A Great Wall. Six Presidents and China. An Investigative History*, NY 2000.
- Ulfkotte, U., *SOS Abendland. Die schleichende Islamisierung Europas*, Rottenburg 2008.
- Unger, C. *The Fall of the House of Bush. The Untold Story of How a Band of True Believers Seized the Executive Branch, Started the Iraq War, and Still Imperils America's Future*, NY 2007.
- Unger, D.C., *The Emergency State. America's Pursuit of Absolute Security at All Costs*, NY 2012.
- Urvoy, D., *Averroès. Les Ambitions d'un intellectuel Musulman*, Paris 1998.
- Uzdavinyas, A. Introduction, in: Uzdavinyas, A. (Hg.), *The Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, Bloomington 2004.
- Vadlamudi, S., *The U.S. Embassy Bombings in Kenya and Tanzania*, in: Forest, J.J.F. (Hg.), *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century. International Perspectives*, Bd. 3: *Lessons from the Fight Against Terrorism*, Westport/ London 2007, 103-127.
- Vaessen, J.C., *A Quest for Hope. Searching for Ways out of Postmodernism into New Reality*, Groningen 2009.
- Vaisse, J., *Neoconservatism. The Biography of a Movement*, London 2010.
- Vallgarda, K. u.a., *Emotions and the Global Politics of Childhood*, in: Olsen, S. (Hg.), *Childhood, Youth and Emotions in Modern History. National, Colonial and Global Perspectives*, London 2015, 12-34.
- Van Dam, N., *The Struggle for Power in Syria. Politics and Society under Asad and The Bath Party*, NY 2011.
- Van der Veer, P., *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton 2001.
- Van Dusen, M.H., *Political Inegration and Regionalism in Syria*, *The Middle East Journal* 26/ 2, 1972, 123-136.
- Van Loon, J., *Modalities of Mediation*, in: Couldry, N. u.a. (Hg.), *Media Events in a Global Age*, London/ NY 2010, 109-123.
- Vanderstraeten, R., *Säkularisierung als Inklusionsproblem*, *Soziale Systeme* 13/ 2, 2007, 329-339.
- Vassiliev, A., *King Faisal of Saudi Arabia. Personality, Fatih and Times*, London 2013.
- Vassiliev, A., *The History of Saudi Arabia*, London 2000.
- Vaughan, J.R., *The Failure of American and British Propaganda in the Arab Middle East, 1945-57. Unconquerable Minds*, NY 2005.
- Vaughan, P., *Zbigniew Brzezinski and Afghanistan*, in: Nelson, A.K. (Hg.), *The Policy Makers. Shaping American Foreign Policy from 1947 to the Present*, NY u.a. 2009, 107-130.
- Velikonja, M., *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, College Station 2003.
- Versluys, K., *9/11 in the Novel*, in: Morgan, M.J. (Hg.), *The Impact of 9/11 on the Media, Arts, and Entertainment. The Day that changed Everything?*, NY 2009, 141-150.
- Versluys, K., *Out of the Blue. September 11 and the Novel*, NY 2009.
- Vetlesen, A.J., *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*, NY u.a. 2005.
- Vidino, L., *al-Qaeda in Europe*, NY 2006.
- Vidino, L., *The New Muslim Brotherhood in the West*, NY 2010.
- Vikor, K.S., *The Origins of the Sharia*, in: Peters, R./ Bearman, P. (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, London/ NY 2014, 13-26.
- Vince, N., *Our fighting Sisters. Nation, memory and gender in Algeria, 1954-2012*, Manchester 2015.
- Vogd, W., *Systemtheorie und Methode? Zum komplexen Verhältnis von Theoriearbeit und Empirie in der Organisationsforschung*, *Soziale Systeme* 15/ 1, 2009, 98-137.
- Volkmer, I., *Journalism and political Crises in the Global Network Society*, in: Zelizer, B./ Allan, S. (Hg.), *Journalism After September 11*, London/ NY 2011, 308-318.
- Waardenburg, J.J., *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlin/ NY 2002.
- Wagemakers, J., *A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge 2012.
- Waibl-Stockner, J., *„Die Juden sind unser Unglück“. Antisemitische Verschwörungstheorien und ihre Verankerung in Politik und Gesellschaft*, Wien/ Berlin 2009.
- Waisman, O.S., *Body, Language and Meaning in Conflict Situations. A Semiotic Analysis of gesture-word mismatches in Israeli-Jewish and Arab discourse*, Amsterdam 2010.

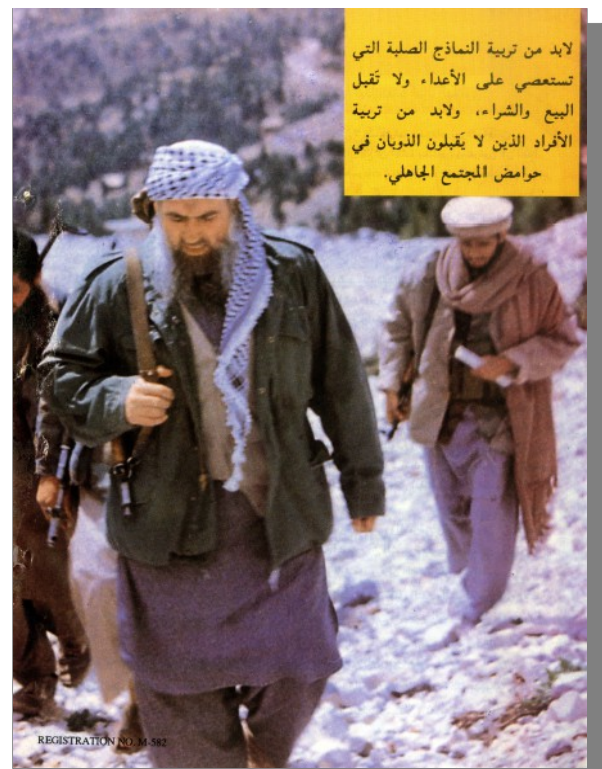
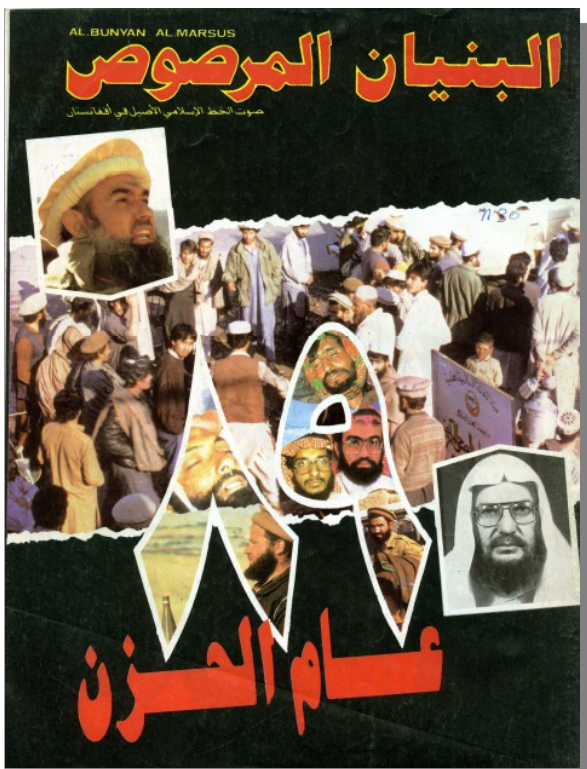
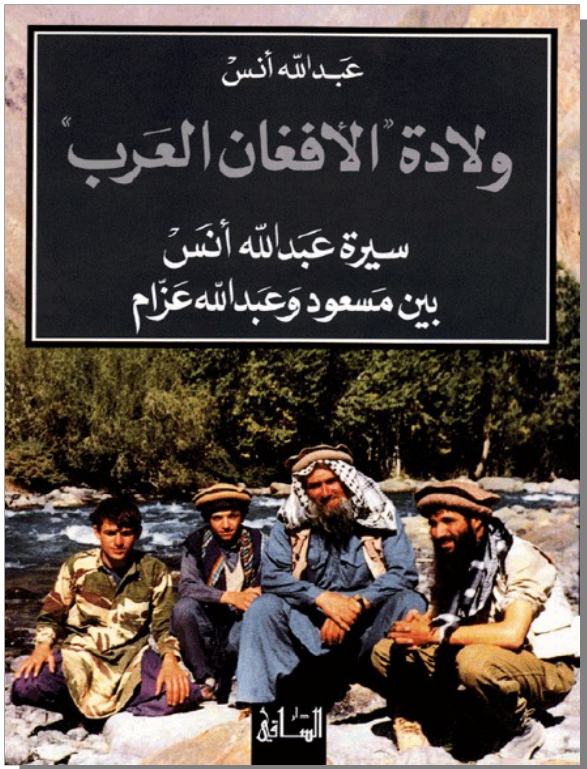
- Waldmann, P., *Determinanten des Terrorismus*, Weilerwist 2005.
- Warburg, G., *The Sudan Under Wingate. Administration in the Anglo-Egyptian Sudan 1899-1916*, London 1971.
- Warrick, J., *Schwarze Flaggen. Der Aufstieg des IS und die USA*, Darmstadt 2017.
- Warshaw, S.A., *The Co-Presidency of Bush and Cheney*, Stanford 2009.
- Waterbury, J., *The Egypt of Nasser and Sadat. The Political Economy of Two Regimes*, Princeton 1983.
- Waters Jr., R.A., *Historical Dictionary of United States – Africa Relations*, Lanham/ Toronto/ Plymouth 2009.
- Watt, W.M., *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
- Watts, C./ Shapiro, J./ Brown, V., *Al-Qaida's (Mis)Adventures in the Horn of Africa*, West Point 2007.
- Watts, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley u.a. 2006.
- Watts, E.J., *Student Travel to Educational Centers. What was the Attraction?*, in: Ellis, L./ Kidner, F. (Hg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity*, Aldershot 2004, 11-21.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt a.M. 2005.
- Wefer, M., *Kontingenz und Dissens. Postheroische Perspektiven des politischen Systems*, Wiesbaden 2004.
- Weichert, S.A., *Die Propaganda der Tat. Zur Kommunikationsstrategie des modernen Aufmerksamkeitsterrorismus*, in: Glaab, S. (Hg.), *Medien und Terrorismus. Auf den Spuren einer symbiotischen Beziehung*, Berlin 2007, 83-98.
- Weiner, T., *CIA. Die ganze Geschichte*, Frankfurt a.M. 2008.
- Weisfuse, A.R., *The Last Hope For the Al-Qaida Old Guard? A Profile of Saif al-Adl*, CTC Sentinel 9/3, 2016, 24-27.
- Weizsäcker, R. von, *Vier Zeiten. Erinnerungen*, Berlin 1997.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2008.
- Wessel, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford/ NY 2004.
- West, M.A., *And Justice for None. The Life and Death of an Innocent Man*, Edmond 2006.
- Westad, O.A., *The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of Our Times*, Cambridge 2007.
- Weston, M., *Prophets and Princes. Saudi Arabia from Muhammad to the Present*, New Jersey 2008.
- Westwell, G., *Parallel Lines. Post-9/11 American Cinema*, NY 2014.
- Whitehead, A.N./ Russel, B., *Principia Mathematica*, Bd. 1, Cambridge 1963.
- Wiarda, H.J., *Conservative Brain Trust. The Rise, Fall, and Rise Again of the American Enterprise Institute*, NY u.a. 2009.
- Wichmann, P., *Al-Qaida und der globale Dihad. Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*, Wiesbaden 2014.
- Wickham, C.R., *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, NY 2002.
- Wiederhold, L., *Legal Doctrines in Conflict. The Relevance of Madhhab Boundaries to legal Reasoning in the Light of an unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad*, *Islamic Law and Society* 3/2, 1996, 234-304.
- Wilbanks, M./ Karsh, E., *How the „Sons of Iraq“ Stabilized Iraq*, *Middle East Quarterly* 17/ 4, 2010, 57-70.
- Wildberg, C., *John Philoponus' Criticism of Aristoteles' Theory of Aether*, Berlin/ NY 1988.
- Wildt, W. (Hg.), *Die Judenpolitik des SD 1935 bis 1938. Eine Dokumentation*, München 1995, 162-179.
- Wilford, H., *America's Great Game. The CIA's Secret Arabists and the Shaping of the Modern Middle East*, NY 2013.
- Williams, B.A./ Delli Carpini, M.X., *After Broadcast News. Media Regimes, Democracy, and the New Information Environment*, Cambridge u.a. 2011.
- Williams, B.G., *Afghanistan Declassified. A Guide to America's Longest War*, Philadelphia 2012.
- Williams, B.G., *Fighting with a Double-Edged Sword? Proxy Militias in Iraq, Afghanistan, Bosnia, and Chechnya*, in: Innes, M.A. (Hg.), *Making Sense of Proxy Wars. States, Surrogates and the Use of Force*, Washington 2012, 61-88.
- Williams, P.D., *War and Conflict in Africa*, Cambridge 2011.
- Wills, G., *Bomb Power. The Modern Presidency and the National Security State*, NY 2010.
- Wilson, C.R., *Mobilized for the New Millennium*, in: Wilson, C.R./ Silk, M. (Hg.), *Religion and Public Life in the South. In the Evangelical Mode*, NY u.a. 2005, 193-204.
- Wilson, P.W./ Graham, D.F., *Saudi Arabia. The Coming Storm*, NY 1994.
- Winkler, C., *Revising the Cold War Narrative to Encompass Terrorist Threats. Vietnam and Beyond*, in: Aune, J.A./ Medhurst, M.J. (Hg.), *The Prospect of Presidential Rhetoric*, College Station 2008, 182-108.
- Wisner, D.A., *The Cult of the Legislator in France, 1750-1830. A Study in the Political Theology of the French Enlightenment*, Oxford 1997.
- Wissing, D.A., *In Writing. Uncovering the Unexpected Hoosier State*, Bloomington 2015.
- Wittrock, B./ Heilbron, J./ Magnusson, L., *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, in: Wittrock, B./ Heilbron, J./ Magnusson, L. (Hg.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Dordrecht 1998, 1-35.
- Woessner, M., *Heidegger in America*, Cambridge u.a. 2011.
- Wolf, A., *Die U.S.-amerikanische Somaliaintervention 1992-1994*, Wiesbaden 2010.
- Wolfe, W.M., *Winning the War of Words. Selling the War on Terror from Afghanistan to Iraq*, Westport/ London 2008.
- Wolff, F.O., *Giorgio Agamben und Walter Benjamin. Eine Rede zur „Logik der Rettung“ mit einer Untersuchung zum „Souveränismus“*, in: Borsò, V. u.a. (Hg.), *Benjamin, Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala*, Würzburg 2010,

- Wolftrum, E., Die geglü ckte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006.
- Wolftrum, E., Die Mauer. Geschichte einer Teilung, München 2009.
- Wolftrum, E., Rot-Grün an der Macht. Deutschland 1998-2005, München 2013.
- Woodby, S./ Evand, A.B., Restructuring Soviet Ideology. Gorbachev's New Thinking, Boulder 1990.
- Woodward, B., Bush at War. Amerika im Krieg, Stuttgart/ München 2003 [Originaltitel: Bush at War, NY 2002].
- Woodward, B., Der Angriff. Plan of Attack, München 2004.
- Woodward, B., Obama's Wars, NY u.a. 2010.
- Woodward, B., Veil. The Secret Wars of the CIA 1981-1987, NY 2005.
- Woodward, B., Veil. The Secret Wars of the CIA 1981-87, NY 1987.
- Workman, S., The Dynamics of Bureaucracy in the U.S. Government. How Congress and Federal Agencies Process Information and Solve Problems, NY 2015.
- Wright, L., The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11, NY 2007.
- Wright, L., Thirteen Days in September. Carter, Begin, and Sadat at Camp David, London 2014.
- Wright, S., Martyrs and Martial Imagery. Exploring the Volatile Link Between Warfare Frames and Religious Violence, in: Al-Rasheed, M./ Shterin, M. (Hg.), Dying for Faith. Religiously Motivated Violence in the Contemporary World, London/ NY 2009, 17-26.
- Yaari, E., Strike Terror. The Story of Fatah, NY 1970.
- Yamani, M., Cradle of Islam. The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity, London/ NY 2006.
- Yambert, K., Security Issues in the Greater Middle East, Santa Barbare/ Denver 2016.
- Yankelovich, D., Foreign Policy after the Election 71/4, 1-12.
- Yevgeny Primakov, Russia and the Arabs. Behind the Scenes in the Middle East from the Cold War to the Present, NY 2009.
- Yildirim, A.K., Muslim Democratic Parties in the Middle East. Economy and Politics of Islamist Moderation, Bloomington 2016.
- Yunas, S.F., Afghanistan. A Political History, Bd. 7/1: The Afghans and the Rise and Fall of the Ruling Afghan Dynasties and Rulers. Dr. Najebullah, Peschawar 2008, 176-180.
- Zakariah, M.H., The Uprising of the Fedayeen Against the Government of Jordan, 1970-1971. Declassified Documents from the British Archive, International Journal of West Asian Studies 2/2, 2010, 47-65.
- Zakim, L.P., Confronting Anti-Semitism. A Practical Guide, New Jersey 2000.
- Zaman, M.Q., The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change, Princeton/ Oxford 2002.
- Zanchetta, B., The Transformation of American International Power in the 1970s, NY 2014.
- Zartman, W./ Aurik, J., Power Strategies in De-Escalation, in: Kriesberg, L. (Hg.), Timing the De-Escalation of International Crisis, NY 1991.
- Zayani, M., The Al Jazeera Phenomenon. Critical Perspectives on New Arab Media, London 2005.
- Zeghal, M., Gardiens de L' Islam. Les oulémas d' Al Azhar dan l' Égypte contemporaine, Paris 1996.
- Zeghal, M., Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94), International Journal of Middle East Studies 31, 1999, 371-399.
- Zeh, J./ Trojanow, I., Angriff auf die Freiheit. Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte, München 2009.
- Zeitler, K.P., Deutschlands Rolle bei der völkerrechtlichen Anerkennung der Republik Kroatien. Unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Außenministers Genscher, Marburg 2000.
- Ziadeh, R., Power and Policy in Syria. Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East, London/ NY 2010.
- Ziemann, B., The Theory of Functional Differentiation and the History of Modern Society. Reflections on the Reception of Systems Theory in Recent Historiography, Soziale Systeme 13/ 1+2, 2007, 220-229.
- Zinn, H., A People's History of the United States, 1492-Present, NY u.a. 2003.
- Zisser, E., The Alawis, Lords of Syria. From Ethnic Minority to Rulling Sect, in: Bengio, O./ Gabriel, B.-D. (Hg.), Minorities in the State in the Arab World, London 1999, 129-148.
- Žižek, S., Violence. Six Sideways Reflections, NY 2008.
- Žižek, S., Was ist ein Ereignis?, Frankfurt a.M. 2014.
- Zollner, B., Prison Talk. The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 1971, International Journal of Middle East Studies 39, 2007, 411-433.
- Zollner, B.H.E., The Muslim Brotherhood. Hassan al-Hudaybi and Ideology, London/ NY 2009.
- Zywietz, B., Terrorismus im Spielfilm. Eine filmwissenschaftliche Untersuchung über Konflikte, Genres und Figuren, Wiesbaden 2016.

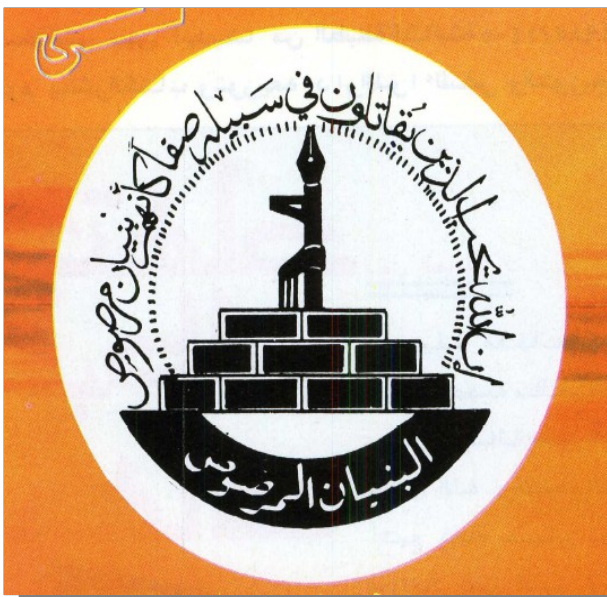
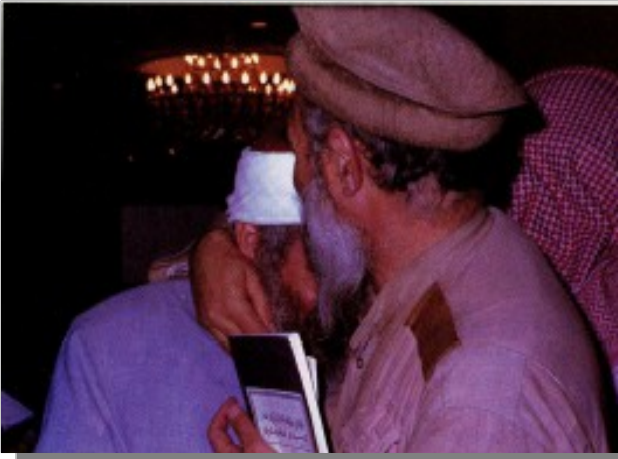
46. Muḥammad Dāwūd und König Faiṣal: Ayrana, vom Juli 1974.
47. Ḥaqqānī: AL-JIHAD, vom Oktober 1989, 16.
48. Niyāzī: AL-JIHAD, vom Mai 1990, 19. Weitere Bilder von Niyāzī: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Juli 1989, 34; AL-JIHAD, vom Oktober/ November 1990, 43; AL-JIHAD, vom Mai 1990, 29.
49. Khālīṣ: AL-JIHAD, vom Oktober/ November 1990, 25. Weitere Bilder von Khālīṣ: AL-JIHAD, vom AL-JIHAD, vom Januar 1988, 12; AL-JIHAD, vom April 1988, 16.
50. Nizām al-Dīn Ḥaqqānī: MINBA AL-JIHAD, vom Mai 1990, 41.
51. Die sieben Peschawar-Führer: AL-JIHAD, vom Januar 1987, Titelseite.
52. Kamāl al-Sanānīrī: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=كمال السنانيري>.
53. ‘Azzām: AL-JIHAD, vom Oktober 1985, 24.
54. ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūḥ: <http://www.ikhwanwiki.com/gallery/bigthumbs/118/-الدكتور-عبدالممنعم-أبو-الفتوح-في-أفغانستان.jpg>.
55. Erste Ausgabe des al-Ġihād-Magains: AL-JIHAD, vom November 1984.
56. Artikel zu Kamāl al-Sanaeri: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Dezember 1985, 12.
57. Ḥāmid, Muṣṭafā 1995, Bd. 2, Titelbild.
58. Tamīm: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 301.
59. Sayyāf mit Ḥāmid: Ḥāmid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 300.
60. ‘Abd al-Raḥmān al-Maṣrī: AL-JIHAD, vom Oktober 1987, 25.
61. Reise nach Norden: AL BUNYAN AL MARSUS, vom September 1988, 38.
62. Mini-Koran-Ausgabe: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Mai 1986, Titelbild.
63. ‘Azzām mit Mas‘ūd: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 17.
64. Karte Expansion der Sowjetunion: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Juni 1988, 32.
65. ‘Azzām mit Rabbānī und Mas‘ūd: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 24.
- 66-68. Nach der zweiten Ġawar-Schlacht: AL BUNYAN AL MARSUS, vom August 1986, 25ff.
69. Dokument des Saudischen Roten Halbmonds: AL-JIHAD, vom Juni 1986, 23.
70. Abū ‘Ubaida: AL-JIHAD, vom Februar 1986, 35.
71. ‘Azzām: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1986, 13.
72. Maktab al-Khidmāt [Abū Burhān al-Sūrī], Bd. 2, 506, 518, 636, 936 (weitere ähnliche Abbildungen).
73. Sada-Lager: AL BUNYAN AL MARSUS, vom April/ Mai [Ramadān] 1988, 43.
- 74-75. Fotos von der Löwenhöhle vor der Ġāġġī-Schlacht: AL-JIHAD, vom Juni 1987, 19, 30.
- 76-77. Karten von der Löwenhöhle erstellt vom Autor (NH) mit Google-Earth:
<https://www.google.de/maps/@33.9192939,69.8405161,780a20y,81.23t/data=!3m1!1a3;>
[https://www.google.de/maps/@33.9459209,69.8414566,2163m/data=!3m1!1e3.](https://www.google.de/maps/@33.9459209,69.8414566,2163m/data=!3m1!1e3)
78. ‘Azzām und Sayyāf in Ġāġġī: AL-JIHAD, vom Juni 1987, 13.
79. ‘Azzām, al-‘Adnānī, Ḥikmatyār und Sayyāf in Ġāġġī 1987: AL-JIHAD, vom Juni 1987, 18.
80. Abū Ḥafṣ: AL-JIHAD, vom Juli 1987, Titelbild.
81. Die Ġāġġī-Schlacht: AL-JIHAD, vom Juni 1987, 28.
82. Abū Ḥafṣ: AL-JIHAD, vom Juli 1987, 20.
83. AL-JIHAD, vom Juni 1987, 31.
84. PDPa: Guj, D./ Snegirev, V., Vtorzenie. Neizvestnye stranicy neob“âvlennoj vojny [Invasion. Unbekannte Seiten eines undeklarierten Krieges], Moskau 1991 [E-Book-Ausgabe auf: <http://coollib.com/b/256282/read>].
85. Tarakī: Aryana, vom Oktober/ November 1978, Titelseite.
86. Vladimir Osdachyi: <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB396/>.
87. Puzanov mit Dāwūd: Aryana, vom Juli 1973, 26.
88. Zaplatin und Georelov, siehe: Anmerkung zu Bild Nr. 84.
89. Orlov-Mozorov: TV-Kabul, Der Afghanistankrieg [TV-Dokumentation auf Paschtu] (unbekanntes Jahr: Ende der 80er Jahre), vom 30.03.2013, auf: <https://www.youtube.com/watch?v=ihd0OBHVgJM>.
- 90., 92-93. Antisowjetische Propaganda: <http://propagandahistory.ru/1311/Antisovetskie-plakaty-modzhakhedov-vremyen-voyny-v-Afganistane-1979-1989-g-/>.
91. Mirror of Jihad, vom Juli/ August 1982, 49.
94. Karte: AL BUNYAN AL MARSUS, vom März 1988, 63.
95. Peschawar-Gespräche: AL-JIHAD, vom Mai 1988, 15.
96. Usāma bin Lādin: Dirāz, ‘Iṣām 1988 [Dokumentarfilm].
97. Tamīm al-‘Adnānī: AL-JIHAD, vom Dezember 1989, 26.
98. Samar Khel: AL-JIHAD, vom September 1989, 19.
99. Tamīm al-‘Adnānī in den USA: al-‘Adnānī, Tamīm 1989 [Videoaufnahme].
100. The Mujahedin Monthly, vom Januar 1990, Rückenbild.
101. ‘Azzām, Sayyāf, Tamīm al-‘Adnānī in Ġāġġī: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 32.
102. Tamīm al-‘Adnānī Todesausgabe: AL-JIHAD, vom Dezember 1989, Titelbild.
103. Antiamerikanische Propaganda: AL-JIHAD, vom Mai 1990, Titelseite.

104. Der tote 'Azzām: AL-JIHAD, vom Februar 1990, 30.
105. Proteste in Peshawar nach 'Azzāms Tod: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 19.
106. Nahaufnahme von der Leiche 'Azzāms: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990, 31.
107. 'Azzām während der Beerdigung: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990, 36.
108. 'Azzāms letzter Weg vor seinem Tod: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 6f. Eine ähnliche Skizze: Ğarrār, Ḥusnī Ad'ham 1990, 211.
109. Ḥikmatyār mit Rabbānī: The Mujahedin Monthly, vom Januar 1990, 12.
110. Ḥikmatyār mit 'Azzām: The Mujahedin Monthly, vom Januar 1990, 10.
111. Ḥikmatyār mit Mas'ūd: AL-JIHAD, vom Juli 1992, Titelseite.
112. Ḥikmatyār: AL-JIHAD, vom Oktober 1989, Titelbild.
113. Ḥikmatyārs Magazin: Schafaq, o.D., Titelbild.
114. MINBA AL-JIHAD, vom März/ April 1991, 36.
115. MINBA AL-JIHAD, vom März/ April 1991, 38.
116. AL-JIHAD, vom Mai/ Juni 1991, 13.
117. MINBA AL-JIHAD, vom März/ April 1991, Titelseite.
118. MINBA AL-JIHAD, vom März 1992, 26.
119. Ğamīl al-Raḥmān: AL-JIHAD, vom September/ Oktober 1991, Titelseite.
120. Die Leiche al-Raḥmāns: AL-JIHAD, vom September/ Oktober 1991, 19.
121. Gardez-Front: AL-JIHAD, vom Dezember/ Januar 1991/ 1992, 17.
122. Die Feldkommandeure beim Gebet: MINBA AL-JIHAD, vom September 1990, 35.
123. Gardez-Front: The Mujahedin Monthly, vom Oktober/ November 1991, 9.
124. Abū al-Ḥariṭ mit 'Azzām: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 15.
125. Artikel Abū al-Ḥariṭ: AL-JIHAD, vom November/ Dezember 1990, 50.
126. Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī: Ḥamid, Muṣṭafā 1994, Bd. 1, 145.
127. Ḥaqqānī: MINBA AL-JIHAD, vom März 1992, Titelseite.
128. Abū Ruda al-Sūrī: AL-JIHAD, vom September 1992, 57.
129. 'Abdallāh 'Azzām: AL BUNYAN AL MARSUS, vom Februar 1990, 2.
130. Samuel P. Huntington: <https://www.c-span.org/video/?33350-1/clash-civilizations>.
131. Azzam Publications 2000 [Propagandafilm].
132. Bosnien-Artikel: AL-JIHAD, vom Juni 1992, 32.
133. Bosnische Kampftruppe: AL-JIHAD, vom Januar/ Februar 1994, 15.
134. Anti-UN-Protest in Bosnien: AL-JIHAD, vom Juni/ Juli 1994, 12.
135. Der Jemen-Bürgerkrieg 1994: AL-JIHAD, vom August/ September 1994, Titelseite.
136. Mogadischu (Maqadīšū) 1993: AL-JIHAD, vom Dezember 1993, Titelseite.
137. Maḥdī und 'Aydīd: AL-JIHAD, vom März 1993, 39.
138. Šaiḥ 'Abd al-Qādir Nūr Farah al-Šūmālī: <http://arabic.alshahid.net/columnists/87662>.
139. Dr. Ahmad al-Ḥāġġ 'Abd al-Raḥmān: <http://i2.wp.com/arabic.alshahid.net/wp-content/uploads/2012/12/Mudakkirat-e1361305572881.png?resize=520%2C330>.
140. Šaiḥ Ḥasan Ḍāhir Awey: <http://www.aljazeera.net/File/GetImageCustom/c6335df4-20ac-4f86-b619-01de392ae40d/891/501>.
141. Šaiḥ Ḥasan Turkī: <http://www.islamion.com/news/show/20563>.
142. al-Turabi, Ḥasan 1992 [Videoaufnahme].
143. al-Qāsimī, Abū Ṭal'at o.J. [Videoaufnahme].
144. Ausbildungslager im Sudan: AL-JIHAD, vom Juni/ Juli 1994, 23.
145. Petterson, Donald 1994 [Dokumentarfilm].
146. Hārūn, Fāḍil 2009, Bd. 1, 340.
147. Pass Fāḍil Hārūns: AFGP-2002-800089.
148. AFGP-2002-003676: bin Lādin, Usāma, Declaration of Jihad 1996.
149. Donald Rumsfeld am 12.09.2001: Rumsfeld, Donald 2011, Bild 47.
150. Dick Cheney am 11.09.2001: Cheney, Dick 2011, 16, 483.
151. CNN, vom 11.09.2001: https://archive.org/details/911/day/20010911#id/CNN_20010911_130000_CNN_Live_This_Morning/start/13:59:26UTC.
152. FOX-News, vom 11.09.2001: <https://www.youtube.com/watch?v=ssEPKB4BsZ8&list=PL481E1FE2F4D1960C&index=5>.
153. „Rendition“: <http://www.imdb.com/video/imdb/vi2914058521>.
154. „The Revenant“: <https://www.youtube.com/watch?v=Y3DP7ggjxkI>.
155. U.S. Consulate (Peshawar) Cable, New Fighting an New Forces in Kandahar, vom 03.11.1994, auf: <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB97/index.htm>.
156. Muḥammad Nabī: AL-JIHAD, vom Januar 1988, 19.

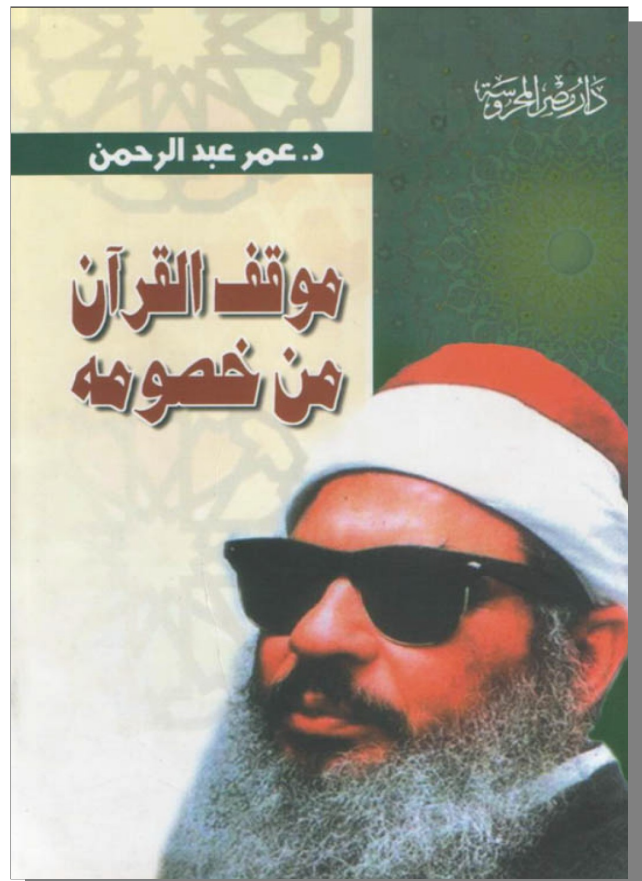
157. Maṣṣūr, Naṣrallāh 1987 [Videoaufnahme].
158. Ibn al-Ḥaṭṭāb: Ilm Film 2014 [Dokumentarfilm].
159. Abū Muṣ‘ab al-Sūrī Karikatur: al-Arabi, vom 03.08.2014.
160. Islamic State [IS] o.J. [Propagandavideo].

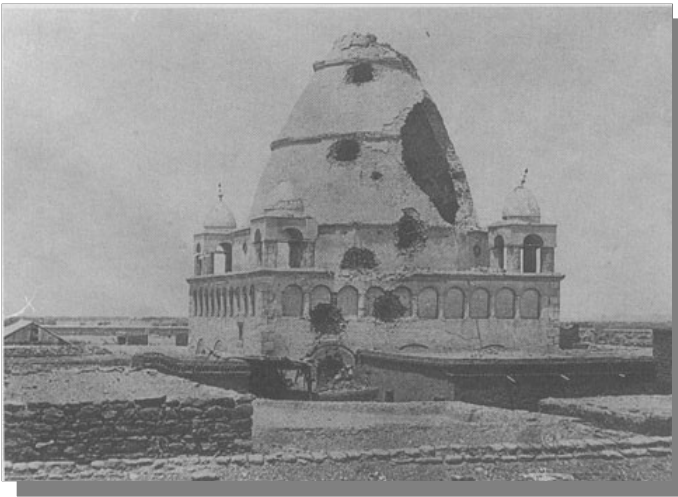


Bilder 1-4: Das Titelbild der Erinnerungen 'Abdullāh Anas' (Bild oben links), dem Sekretär und Schwiegersohn von 'Abdallāh Azzām'. Azzām gilt heute als der „Vater al-Qā'idas“, des Konzeptes der „soliden Basis“ (der Artikel vom April 1988: Bild oben rechts) sowie der arabischen Beteiligung im afghanischen Gihād in den 80er Jahren. Unten: Titelbild (links) und Rückenbild (rechts) der Ausgaben zum Tode Azzāms in seinen beiden Zeitschriften AL BUNYAN AL MARSUS (links) und AL-JIHAD (rechts).

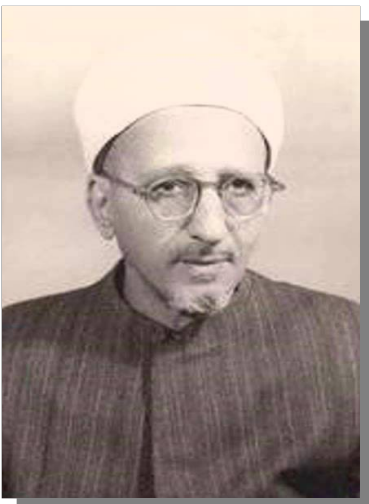


Bilder 5-9: 'Abdallāh 'Azzām mit einer vertraulichen Geste gegenüber 'Umar 'Abd al-Rahmān (Bild oben links). Rechts daneben ein Ausschnitt aus dem Film „Path to Paradise“ (1997) mit 'Umar 'Abd al-Rahmān als „spiritus rector“ für den ersten Anschlag auf das World Trade Center. Bild Mitte: Das Symbol der Zeitschrift 'Abdallāh 'Azzāms AL BUNYAN AL MARSUS. Darunter: Imām al-Sharīf in einem Interview während seiner „Deradikalisierungstour“ durch die ägyptischen Gefängnisse. Rechts daneben das Titelbild von 'Umar 'Abd al-Rahmāns Doktorarbeit (1972/ 73) in der Neuauflage von 2005.





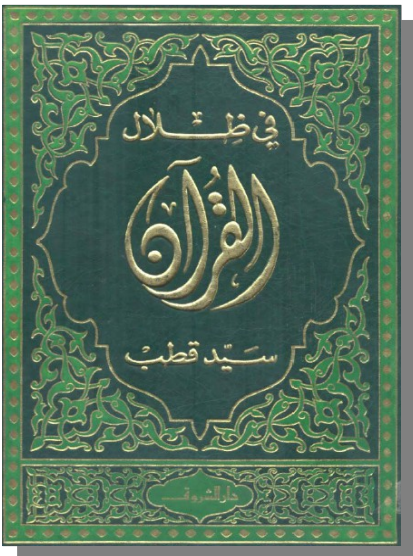
Bilder 10-14: Das zerstörte Grab des Mahdī (Bild oben links). Darunter der al-Azhar Scheich Aḥmad Šakir. Rechts daneben der Anführer der „Rovers“ in Palästina Maḥmūd Labīb. Bild Mitte rechts: Das Mitglied der Bruderschaftszelle in der Armee (später: Freie Offiziere) 'Abd al-Ra'ūf im Palästina-Krieg 1948. Ganz unten: Verhaftung von freiwilligen Kämpfern der Bruderschaft in Palästina 1948.



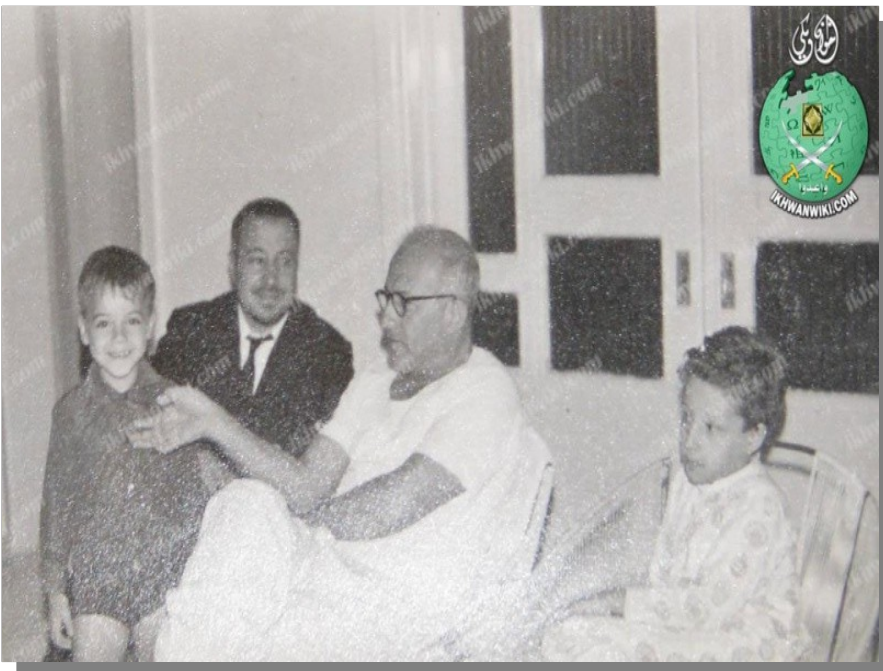


Bilder 15-16: Saiyid Quṭb (oben links) auf einer Konferenz in Jerusalem im Jahr 1953. Rechts daneben: Muḥammad Quṭb in der Mitte zwischen zwei ansonsten unbekanntem Muslimbrüdern wahrscheinlich Anfang der 80er Jahre in Saudi-Arabien.

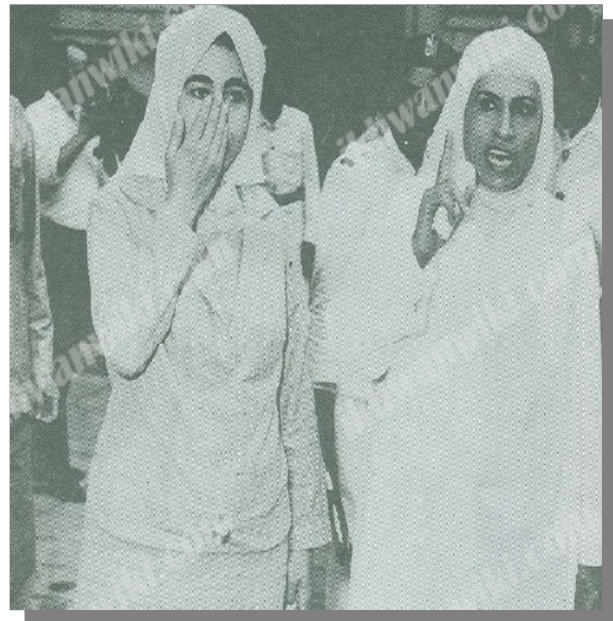
Bilder 17-18: Yūsuf Ṭal'at (Mitte links), der 1953 im Auftrag des Anführers der ägyptischen Muslimbruderschaft Hasan al-Huḍaybī die „geheime Organisation“ unterwandern sollte. Rechts daneben sein Gegenspieler 'Abd al-Raḥmān al-Sindī, Leiter der „geheimen Organisation“.



Bilder 19-20: Titelbild von 'Abd al-'Azīz Kamāls Pamphlet „Von den Richtlinien der Familie und des Bataillons“ aus dem Jahr 1953/ 54 (unten rechts). Daneben (unten links) die Prachtausgabe von Quṭbs monumentalem Korankommentar, der Ende der 70er Jahre von seinem Bruder in Saudi-Arabien neu herausgegeben wurde.



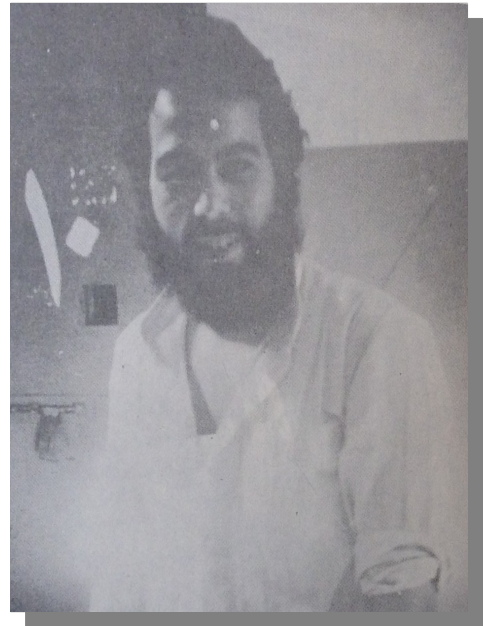
Bilder 24-29: Abū Muṣ'ab al-Sūrī Ende der 90er Jahre (Bild oben links). Rechts daneben nochmals Abū Muṣ'ab al-Sūrī in Afghanistan 1988 auf dem Weg nach Jalalabad. Bilder in der Mitte aus den 70er und 80er Jahren: Sa'īd Ḥawwā (links), 'Adnān Sa'd al-Dīn (Mitte), 'Adnān 'Uqlah (rechts). Bild unten: 'Iṣām 'Aṭṭār (links) mit seinem Schwiegervater und Parteikollegen 'Alī Ṭanṭawī (in den 70er Jahren).

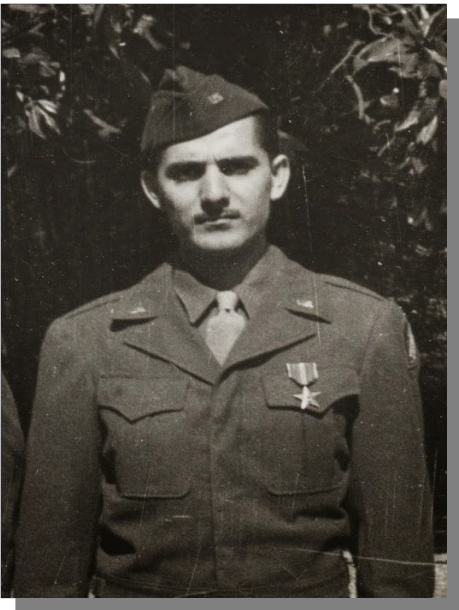


Bilder 30-34: Šāliḥ Sarīyah mit seinen Anhängern vor Gericht (Bild oben links). Rechts daneben die angespannte Stimmung im Gerichtssaal während der Verhandlung. Bild Mitte links: Der junge 'Azzām im Jahr 1961. Rechts daneben die Gründerin der Muslimschwestern, Zaynab al-Ġazālī (rechts), zusammen mit der (leiblichen) Schwester Saiyid Qutḥb und zugleich Ehefrau von Kamāl al-Sanānīrī: Āmina Qutḥb (links). Bild ganz unten: Marwān Hadīd wahrscheinlich Ende der 60er/ Anfang der 70er Jahre.



Bilder 35-39: Hälid al-Islämbülī (Bild oben links) mit 'Umar 'Abd al-Rahmān (Bild oben rechts) vor Gericht und im Gefängnis (Bild Mitte rechts). Bild Mitte links: 'Abd al-Salām Faraġ im Gefängnis. Bild ganz unten: Alle Angeklagten im „Großen Ġihād-Fall“ vor Gericht. Ganz rechts im Käfig ist 'Abbūd al-Zumar zu sehen.

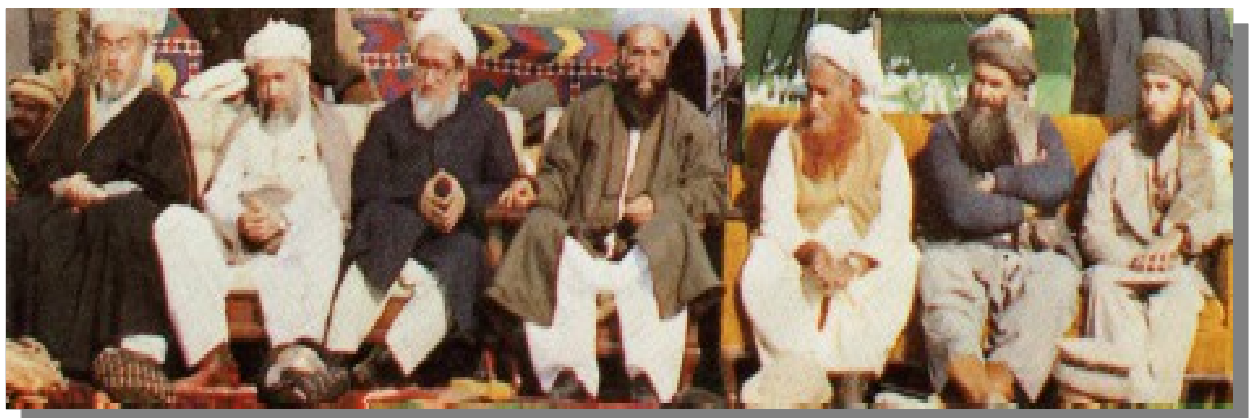
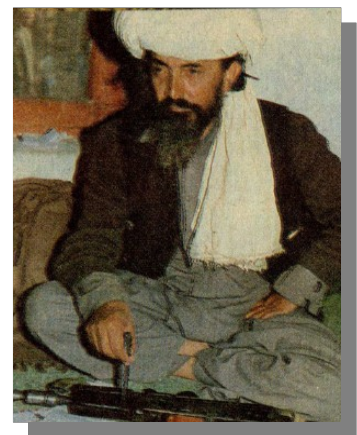
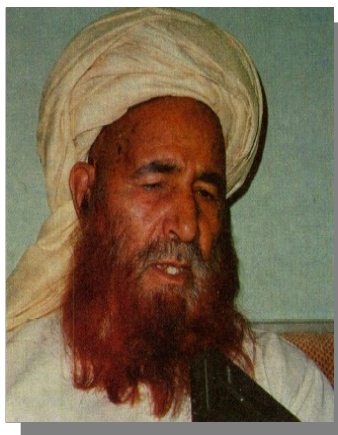
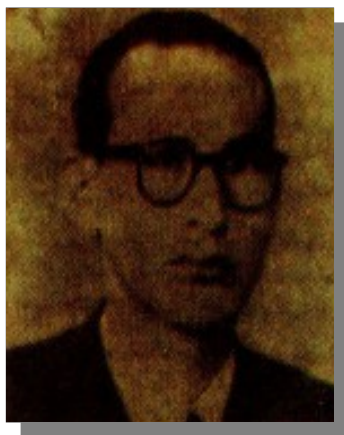


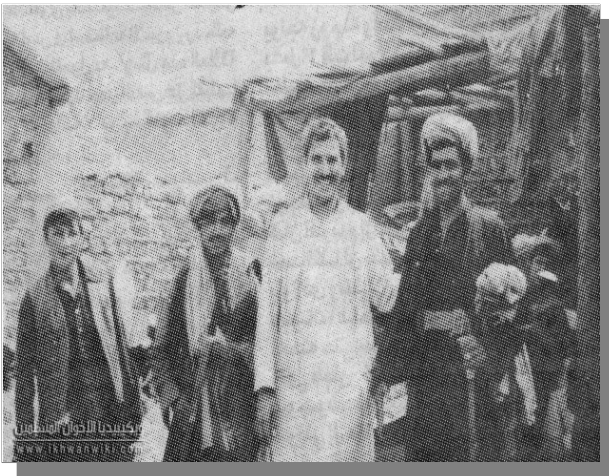


Bilder 40-45: Präsident Ford (Bild oben links) 1972 zwischen seinen beiden wichtigsten Männern Donald Rumsfeld (links) und Dick Cheney (rechts). Rechts daneben: Der US-Sondergesandte für Afghanistan Peter Tomsen im Interview 1988. Darunter der Leiter des afghanischen Büros innerhalb des pakistanischen Geheimdienstes Mohammad Yousaf (in der Mitte). Bild links daneben: Der US-Kongressabgeordnete Charles Wilson (oben im Panzer) während seines Besuchs in Haqqānīs Lager „Ġawar“ 1986. Wilsons Ziel: Den Abschuss des gefürchteten sowjetischen Kampfhubschraubers Mi-24-Hind, was laut dem Magazin 'Azzāms auch gelang (Bild unten rechts). Bild unten links: Der CIA-Offizier und spätere Mitarbeiter Zbigniew Brzezinskis, Paul B. Henze, in Addis Abeba Ende der 60er Jahre.



Bilder 46-51: Der afghanische Präsident Muḥammad Dāwūd (links) mit König Faiṣal (rechts) im Jahr 1974 (Bild ganz oben). Rechts daneben der Feldkommandeur Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī Bilder in der Mitte: Professor Muḥammad Niyāzī (links), rechts daneben der Peschawar-Führer Yūnus Khālīṣ und ganz rechts der Bruder Haqqanis: Niẓām al-Dīn Ḥaqqānī. Bild ganz unten: Die sieben Peschawar-Führer Ende 1986/ Anfang 1987. Links die vier „moderaten“ Anführer getrennt von den drei „fundamentalistischen“ Anführern zu ihrer rechten Seite auf einem extra Sofa.





Bilder 52-56: Kamāl al-Sanānīrī (Bild oben links, zweiter von rechts) baute im Auftrag der ägyptischen Muslimbruderschaft 1980-81 eine Ġihād-Infrastruktur in Afghanistan (und Syrien) auf. Laut 'Azzām „berief“ ihn Kamāl al-Sanānīrī kurz vor seiner Ermordung in einem ägyptischen Gefängnis nach Afghanistan (der Artikel 'azzāms: Bild unten rechts). Bild Mitte: Der Stellvertreter Kamāl al-Sanānīrīs, 'Abd al-Mun'im Abū al-Futūh, im Auftrag der internationalen Abteilung der Bruderschaft Anfang der 80er Jahre in Afghanistan. Bild unten links: Die erste, noch sehr schlicht gehaltene Ausgabe von 'Azzāms Magazin AL-JIHAD. Sie erschien Ende 1984. Bild oben rechts: Das erste Foto 'Azzāms in der fünften Ausgabe seines Magazins AL-JIHAD (vom Oktober 1985).

71

محمد شاه (مؤسس) وجملة
Ahmad Shah Khalid & Co

الجهاد

مجلة دورية تصدر عن دار الجهاد في بيشاور

العدد الأول، ربيع الثاني / ١٤٠٥ هجري الموافق ١٢/٢٨/١٩٨٤م

PROPERTY ACKU

بقلم الدكتور عبداللہ عزام

من المؤمنين رجال...
ذكريات من ساحة الجهاد

ان المعدلة نعمه، وتصفينه وتصفيره ونحوه بالله من
شور انفسا من سيات اعمالنا، من بيده الله فلا عمل له ومن
يغل فلا هادي له وآتد ان لاله الاله وحده لا شريك له واشهد ان
محمدًا عبده ورسوله
للهم لاسهل الاما جعلته سهلا وانت تجعل الحزن ادا شئت سهلا
وبصحت

الناس وينتظرون الصحو معلون
الذنادر وما وجعوا وهم يتكلمون
من الاسلام
من بين الذين اقتدبهم
الساحة الافغانية رجل جا بصحت
وضي بصحت رجل خاض ميادين
القتال في فلسطين/١٩٤٨/واصلني
بنار المعركة في قيادة السويس ضد
الانجليز ثم قلني علي يد الضفة
العاشمة في ايام عبدالناصر مالمقي
ولكنه بقي كالجبل الائم لا يتزعزع
ثم كان قلبي علي يد طائفة من
زيانية العذاب الذين رثاهم عبد
الناصر
ان تطلق وان تتزوجي من
الذي هو كمال الدين

فان كل من مؤساسة الافغانية
بخره حاجتها الي الرجال وهل من
ضرورة اعد من ضرورة الرجال وهل
من حاجة اعد من الحاجة اليه
اولئك الذين يحملون الاثقال
وتقوم على اكتافهم الامجاد ولكن
بصمت دون دوي اوضح ودون ان
تسمع بوجودهم اولئك انصارك
نجوم، هؤلاء هم الذين تقوم الاسم
علي كواكبهم، لا يخفون من نقل
الصل ولكنهم يدعون الله دائما
نعة المؤمنين، وكما اشهدت الحاجة
الي هذا الصغر تنذكر الاقوال
الماثري في الرجال، في حكم
التزليل (من المؤمنين رجال
مدفوا ما عاهدوا الله عليه) |
وتذكر قول النبي (تجدون الناس
كامل مائة لا تجد فيها احدا)
وقوله عليه السلام وفسو
بصحت من الجهاد تبصر بيده
الكريسة (واين المجاهدون فسي
سبيل الله) وتذكر قول امير
المؤمنين عمر رضي الله عنه وهو
يقول للصحاب جوله نعموا فتعش
بعضهم المال حتى يتلفه وتعتس
بعضهم التزويق في العبادات والاعمال
وامير ذلك فقالوا نعم يا امير
المؤمنين فقالوا (اصبر) ان يكون
الي مل' هذا البيت مثل ابي عبيد
انني ارا ان هذا المعنى وانما
ارى القتل من حمل المسؤولية
ويؤي الناس عن اقتسام الامسا'
والتكليف - ابلغت جولي فارز
اندا من اولئك الذين يعتلون

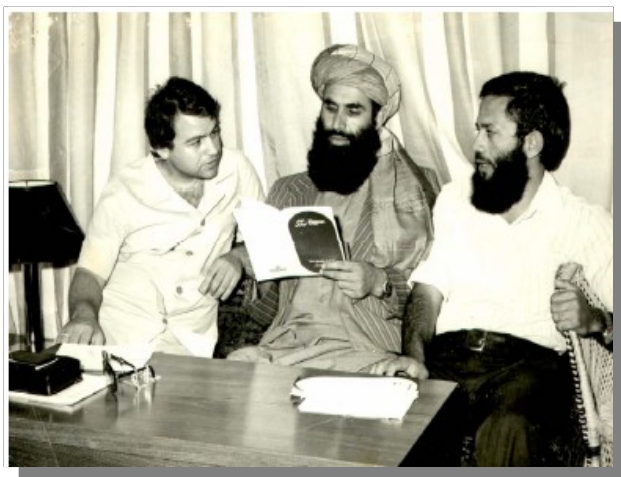
مطبعة البيان العمريون في بيشاور، ربيع الثاني، ١٤٠٥ هـ / ديسمبر ١٩٨٤م



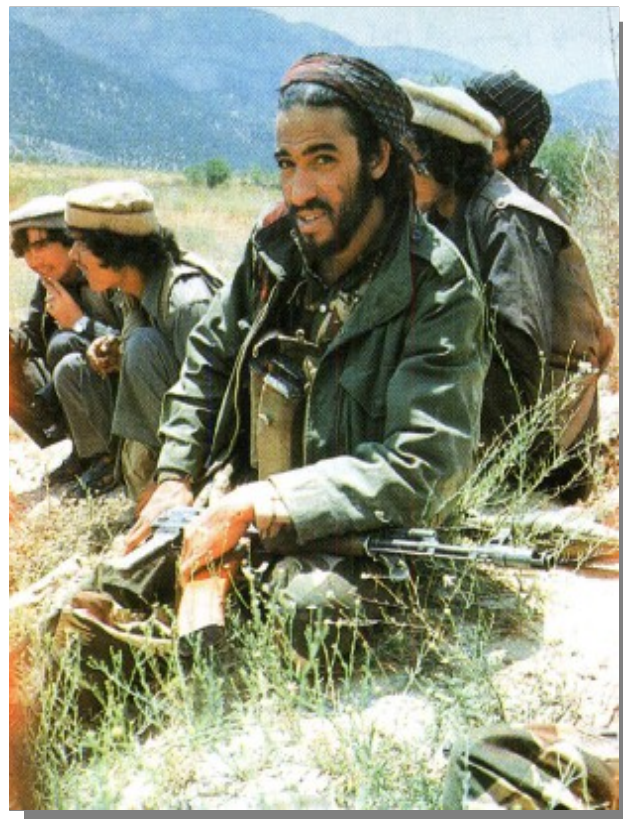
Bild 57: Titelbild des zweiten Bandes von Muṣṭafā Ḥāmids Erinnerungen. Die Bedeutung Usāma bin Lādins seit Mitte der 80er Jahre kam in diesem Bild zum Ausdruck.

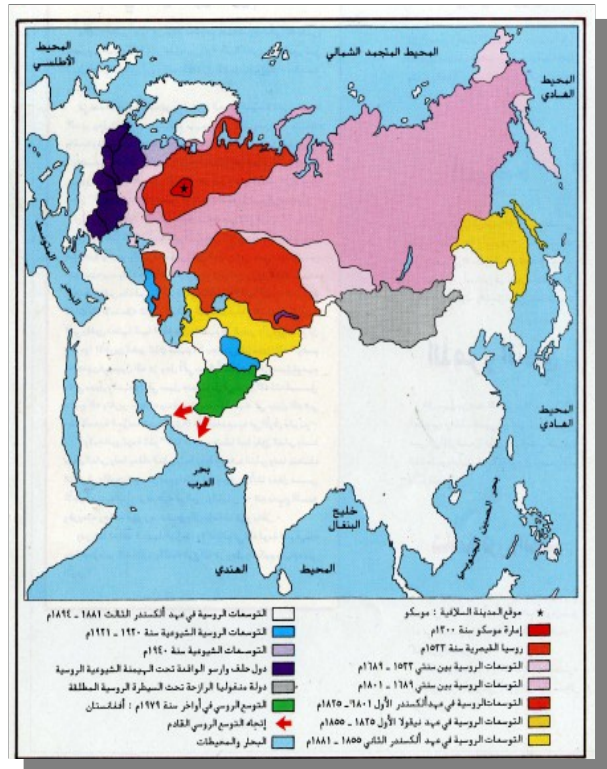
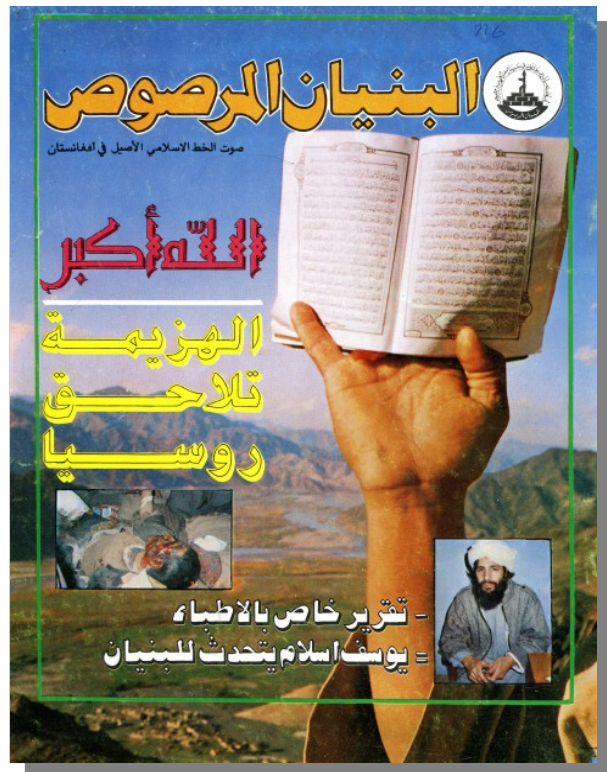


Bild 58: Tamīm al-'Adnānī während seines Aufenthalts an der Urgun-Front bei Muṣṭafā Ḥāmīd und Ġalāl ud-Dīn Ḥaqqānī 1982/ 83.

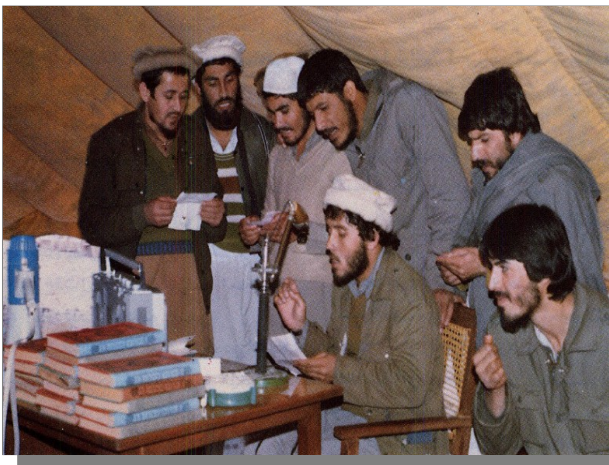


Bilder 59-60: Muṣṭafā Ḥāmīd (rechts) bei einer Fundraisingtour mit Sayyāf (Mitte) 1980 in den VAE (Bild links). Die Tour endete aus Sicht Ḥāmīds in einem Desaster und bildete den Grund für die Feindseligkeiten zwischen Ḥāmīd und Sayyāf. Bild rechts daneben: Ḥāmīds Freund und Begleiter in Afghanistan 'Abd al-Rahmān al-Maṣrī, der 1988 verstarb.





Bilder 61-65: Die beschwerliche Reise in den Norden Afghanistans zum Feldkommandeur Mas'ud (Bild oben links). Bild darunter: 'Azzām (dritter von rechts) neben Mas'ud (zweiter von links). Ganz unten links: 'Azzām (rechts) mustert an der Seite von Rabbānī (Mitte) und Mas'ud (links) die Armee. Bild oben rechts: Beispiel für eine Mini-Koran-Ausgabe, die das Dienstleistungsbüro Mitte der 80er Jahre über die Grenze in den „soft underbelly“ der Sowjetunion schmuggelte. Bild unten rechts: Der Vorstoß der Sowjetunion in Richtung Afghanistan fand laut dieser Interpretation (im Magazin AL-JIHAD) vor dem Hintergrund der strategisch bedeutenden Position am persischen Golf statt.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

SAUDI RED CRESCENT
FOR AFGHAN REFUGEES
IN PAKISTAN
P. O. Box 347
PESHAWAR
Tele : 74264/41489

لجنة الهلال الأحمر السعودي
للمهاجرين الأفغان
المركز الرئيسي
ص ب رقم ٣٤٧
پشاور
تلفون ٧٤٢٦٤-٤١٤٨٩

أحسن رئيس تحرير مجلة الجهاد حفظكم الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بروفه بعض المراحلات فيما يخص ما ورد في مجلتكم من
المستشفيات القائمة للصليب الاحمر والاعمال الخير
انسانية السنن تمارسها في حق الشعب الافغاني وخاصة
المجاهدين منهم .

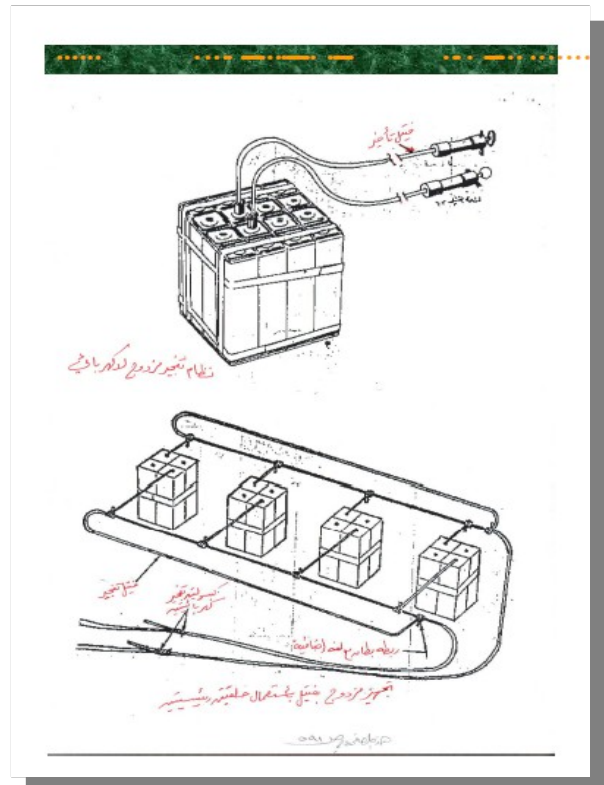
نرجوا تزيدينا بالارقام والعنايق السنن توفرت
لديكم حتى تكون دعما للجنة المكونة أننا التحفيس،
ونفندا الله وياكم لما فيه الحق بأدنه .

أعوكم

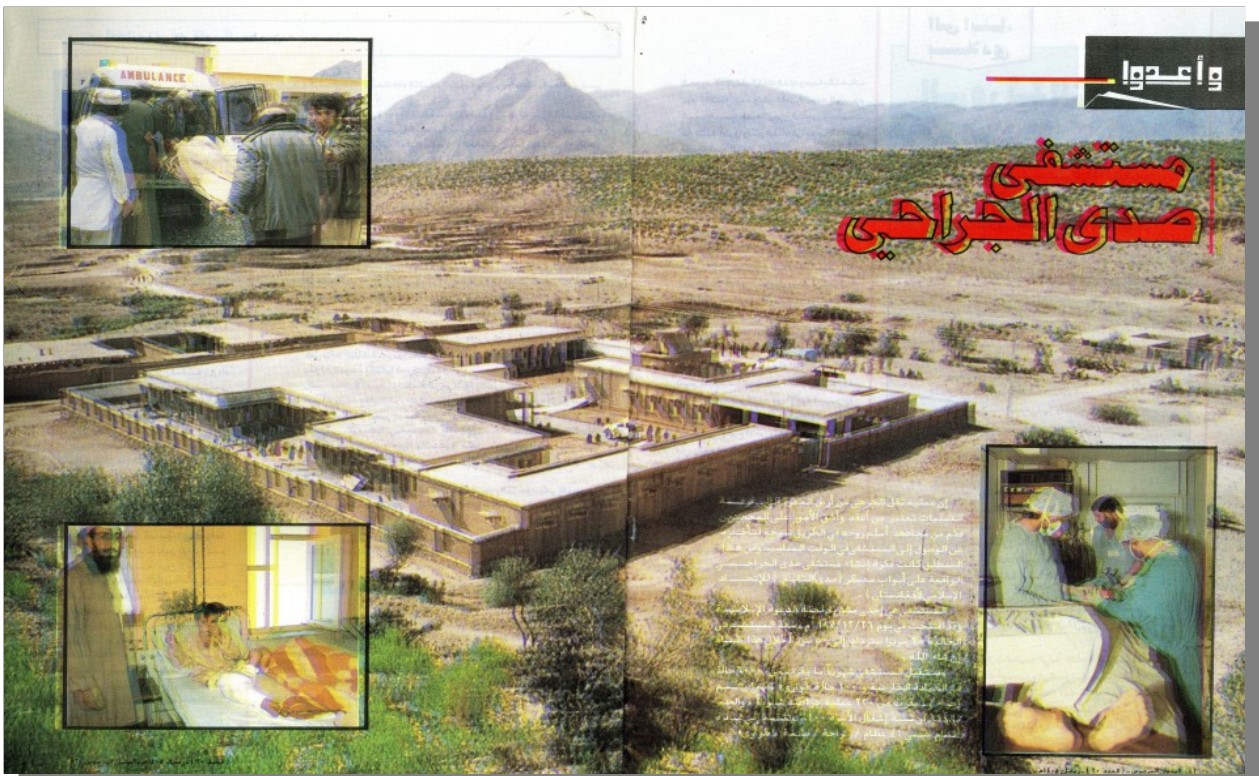
واقصل حمزة جليستان

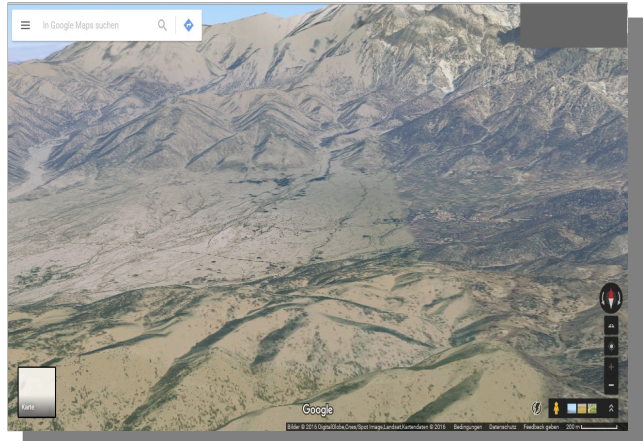
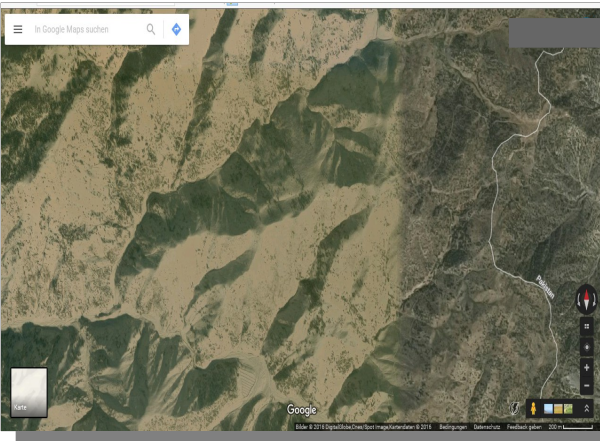
رئيس جمعية الهلال الأحمر السعودي
بشهر ١٠ / ١٤٠٠ هـ

Bilder 66-70: Zerstörte sowjetische Panzer und Lastkraftwagen nach der zweiten Ġawar-Schlacht Mitte 1986 (Bilder ganz oben). In der Mitte: Sayyāf nach der zweiten Ġawar-Schlacht im Gebet mit seinen Männern. Bild unten links: In einem Trainingslager 'Azzāms für Araber unterrichtet laut dem Magazin AL-JIHAD ein „Abū 'Ubaida“ (sitzend) seine Kameraden. Von Abū 'Ubaida (der Nr. 2 al-Qā'id as bis 1996) ist bislang kein Foto bekannt. Bild unten rechts: Ein vom Leiter des Saudischen Roten Halbmonds in Peschawar Ḥasan Wā'il Ġulaydan unterschriebenes Dokument.

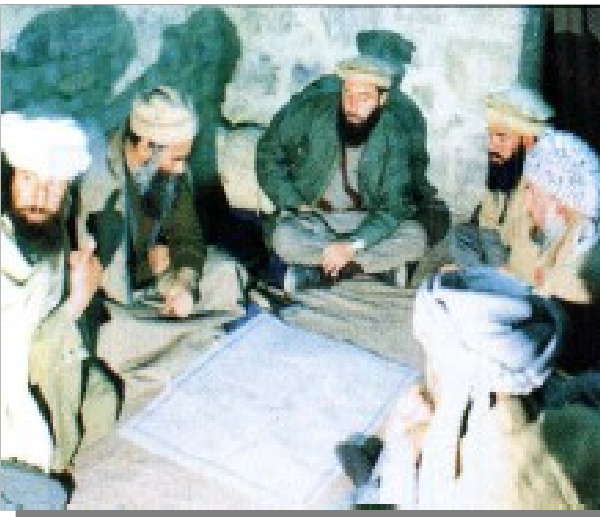


Bilder 71-73: Eine Seite aus der berühmten „Enzyklopädie des Ġihād“ (Bild oben rechts), die in den 80er Jahren von Abū Burhān al-Sūrī verfasst und vom „Dienstleistungsbüro“ Azzams finanziert und verteilt wurde. Die Anschuldigungen gegen al-Sūrī, er lehre den Sprengstoffbau und -einsatz, entbehrten nicht einer gewissen Substanz, wie man an den Abbildungen erkennen kann. Bild links daneben: Azzām während einer Rede 1986 vor dem Hintergrund eines Plakats, das ein großes Feindbild für den afghanischen Ġihād nahe legte: Nicht nur die Sowjetunion, sondern auch die USA und Israel. Bild unten: Der Krankenhauskomplex des Sada-Lagers.

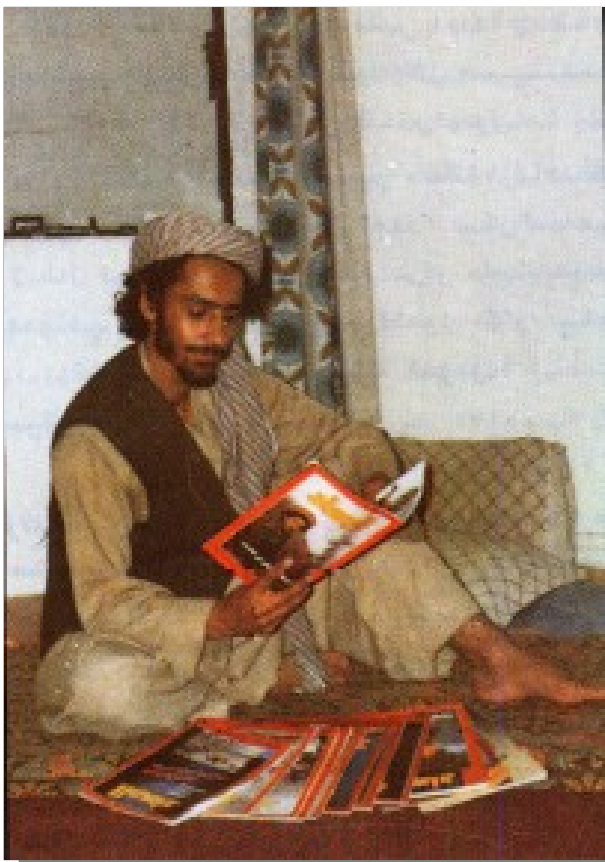




Bilder 74-77: Blick von der „Löwen-Höhle“ ins Tal (Bilder oben vom Frühjahr 1987 und Satellitenkarte Mitte rechts). Auf dem vorderen Bergkamm (Karte Mitte links) entstand die „Löwenhöhle“; rechts in der gleichen Karte mit einer weißen Markierung die pakistanisch-afghanische Grenze. Die strategische Bedeutung der „Löwenhöhle“ beschrieb bin Lādin folgendermaßen: „Ich war überrascht [...]. Man konnte Bewegungen der feindlichen Soldaten, Panzer und Versorgungswege überblicken [...]. Ich fragte, warum die Muğāhidīn nicht in dieser Region blieben“.



Bilder 78-79: Während der Ġāğğī-Schlacht im Frühjahr 1987 in den Basen Sayyāf hinter der „Löwenhöhle“. Bild unten links: Sayyāf (zweiter von links) und `Azzām (zweiter von rechts). Bild unten rechts: `Azzām (erster von links), al-`Adnānī (zweiter von links), Ḥikmatyār (zweiter von rechts) und Sayyāf (erster von rechts).



Bilder 80-83: Bisher unveröffentlichte Bilder des „Helden von Čaĝĝi“, Abū Ḥafṣ. Bekannt von der späteren (seit 1996) Nr. 2 al-Qaidas sind bisher lediglich Fotos aus den 90er Jahren. Der „Held“ schaffte es nach Čaĝĝi im Sommer 1987 auf die Titelseite des Magazins AL-JIHAD (Bild oben links). Bild unten links: Abū Ḥafṣ bei der Lektüre des Magazins AL-JIHAD. Bild unten rechts: Letzte Vorbereitungen in der Löwenhöhle für die kommende Schlacht im Frühjahr 1987.



Bild 84: Der Gründungskongress der PDPA in Afghanistan 1965. Der Riss durch die Mitte des Fotos hat symbolischen Charakter. Tatsächlich spaltete sich die vom KGB hofierte Partei in zwei Flügel.



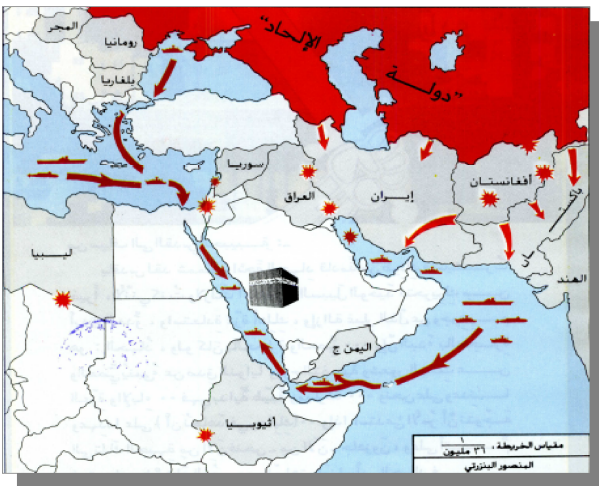
Bild 85: Der „große Lehrer“ Tarakī beim Hissen der roten Flagge in Kabul. Die Abbildung im Stil des „sozialistischen Realismus“ erschien in der afghanischen Staatszeitung Aryana 1978.



Bilder 86-87: Der KGB-Offizier in Kabul 1979 Vladimir Osadchyi (Bild Mitte links). Rechts daneben der sowjetische Botschafter in Afghanistan Alexander M. Puzanov (rechts) während eines Empfangs mit Dāwūd (links) 1973.



Bilder 88-89: Die sowjetischen Militär-Berater Vasily P. Zapalatin (links) und Lev N. Gorelov (rechts) in Afghanistan 1979 (Bild links). Bild rechts daneben: Der KGB-Vize-Resident in Kabul 1979 Alexander B. Orlov-Morozov.



Bilder 90-94: Antisowjetische Propaganda aus verschiedenen Zeitschriften. Das Bild rechts unten ist durch das berühmte Foto „Raising the Flag“ inspiriert. Ein weiterer Hinweis auf den Verbündeten im Westen zeigt das Bild oben rechts: Der Adler (gegen die sowjetische Schlange) ist nicht nur Zeichen der Muğahidīn, sondern auch Amerikas. Das Bild in der Mitte links verweist auf die sowjetische Strategie der verbrannten Erde in Afghanistan. Ganz unten links: Das Magazin AL-JIHAD machte im Rahmen der „Peschawar-Gespräche“ Stimmung für eine Fortsetzung des Kampfes in Afghanistan, über das demgemäß schließlich eine der Hauptangriffslinien auf das zentrale Heiligtum des Islam (in Mekka) erfolgen sollte.



Bild 95: Die sogenannten „Peschawar-Gespräche“. Nicht nur die „afghanischen Araber“, sondern auch die afghanischen Anführer nahmen daran teil.



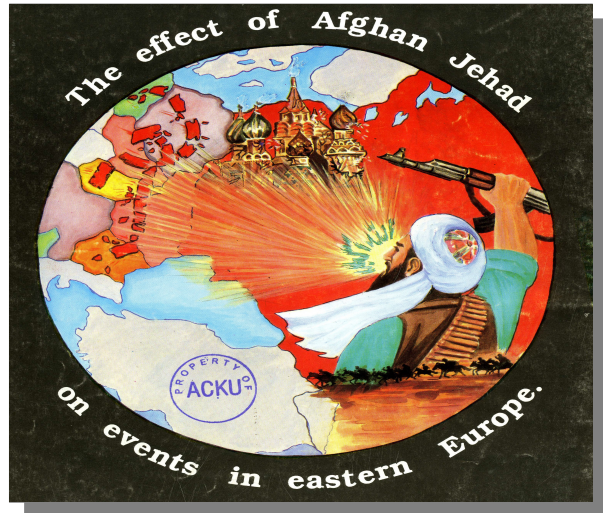
Bild 96: Usāma bin Lādin während der Vorbereitungen auf die Schlacht von Jalalabad 1988.



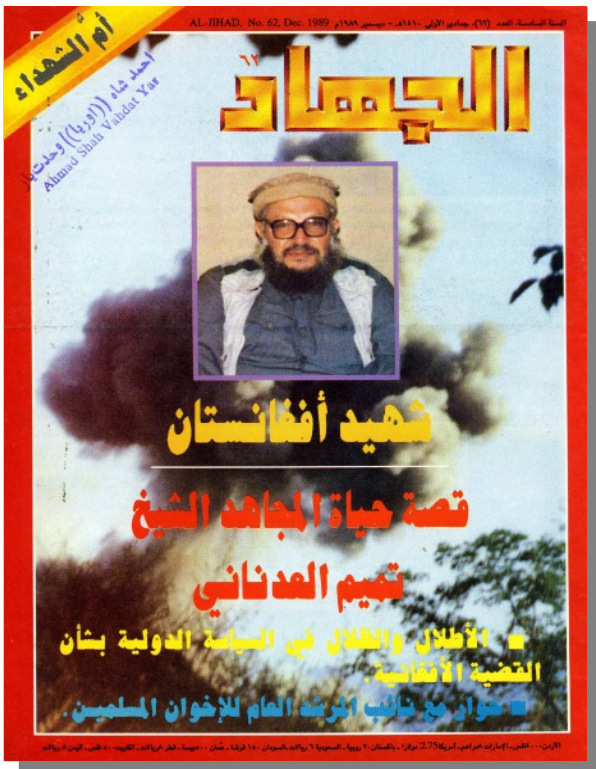
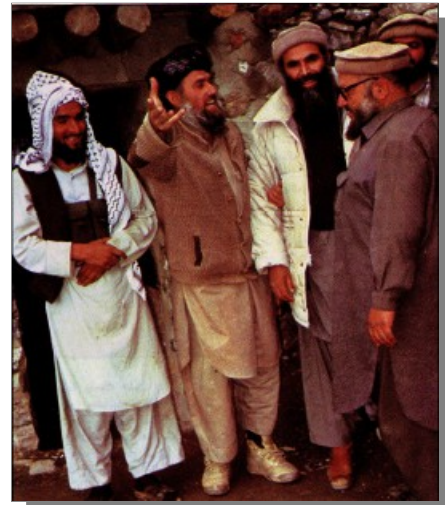
Bild 97: Scheich Tamīm al-'Adnānī vor Jalalabad.



Bild 98: Die Schlacht um Samar Khel vor Jalalabad 1989.



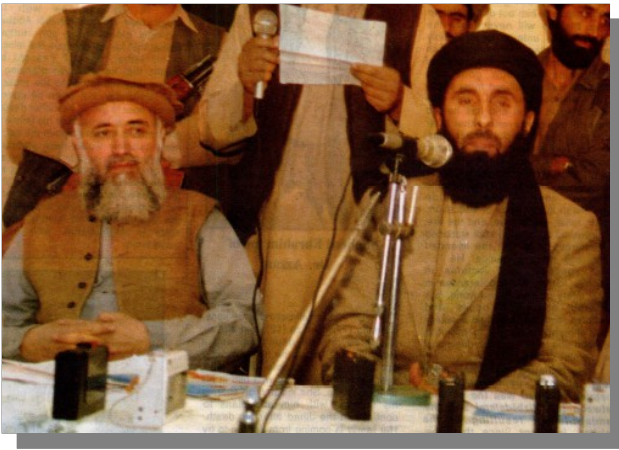
Bilder 99-103: Titel des Magazins AL-JIHAD im Juli 1990: „Was macht Amerika in Afghanistan?“ (Bild unten rechts). Ziel dieser „Verschwörung“ war es demnach, den Muğahidīn die „Früchte des Sieges“ gegen die Sowjetunion (Bild oben rechts) zu rauben. Erstes Opfer dieser vermeintlichen „Verschwörung“ der USA gegen den ehemaligen Bündnispartner in Afghanistan war laut dieser prominenten „Verschwörungstheorie“ Tamīm al-ʿAdnānī (Bild unten links die Ausgabe des Magazins AL-JIHAD zum Tode Tamīm al-ʿAdnānīs), der während einer Fundraisingtour in Amerika (Bild oben links) verstarb. Tamīm al-ʿAdnānī war ein „Netzwerker“. Das Bild in der Mitte rechts zeigt ihn mit Sayyāf (zweiter von rechts), ʿAzzām (dritter von rechts) und einem unbekanntem Muğāhid (vielleicht Abū ʿUbayda?) in Ġāġġī wohl Ende der 80er Jahre.





Bilder 104-108: Der aufgebahrte 'Azzām kurz vor seinem Begräbnis Ende 1989 (Bild oben links und Bild Mitte links). Die Bilder rechts daneben zeigen deutlich die allgemeine Trauer in Peschawar um die zentrale „Säule des afghanischen Gihād“. Bild unten: Eine Skizze des Weges 'Azzāms von seinem Haus (linkes Viereck) mit dem Auto zur Moschee (Viereck rechts) an seinem letzten Lebenstag. Die Bomben waren an zwei Stellen unter der Brücke angebracht, die mit einem Draht miteinander verbunden von einer Tankstelle aus ferngezündet wurden.

ترجل فارس العلماء في أفغانستان .. فمن يمتطي جواده؟



Bilder 109-1113: Hikmatyār und Rabbānī demonstrieren nach der Ermordung 'Azzāms Anfang 1990 Einheit (Bild oben links). Vor allem Hikmatyār geriet in den Verdacht, hinter 'Azzāms Ermordung zu stecken. Das ganze Jahr 1989 hatte Azzam versucht, eine „solide Basis“ vor allem zwischen Hikmatyār mit Rabbānī (Bild unten links in AL-JIHAD) und Mas'ūd herzustellen (Bild Mitte: Mas'ūd und Hikmatyār nach der Eroberung Kabuls 1992). Mit einem Foto in seinem Magazin (Bild unten rechts) an der Seite 'Azzāms (Bild oben rechts) suchte Hikmatyār diese Vorwürfe zu entkräften.

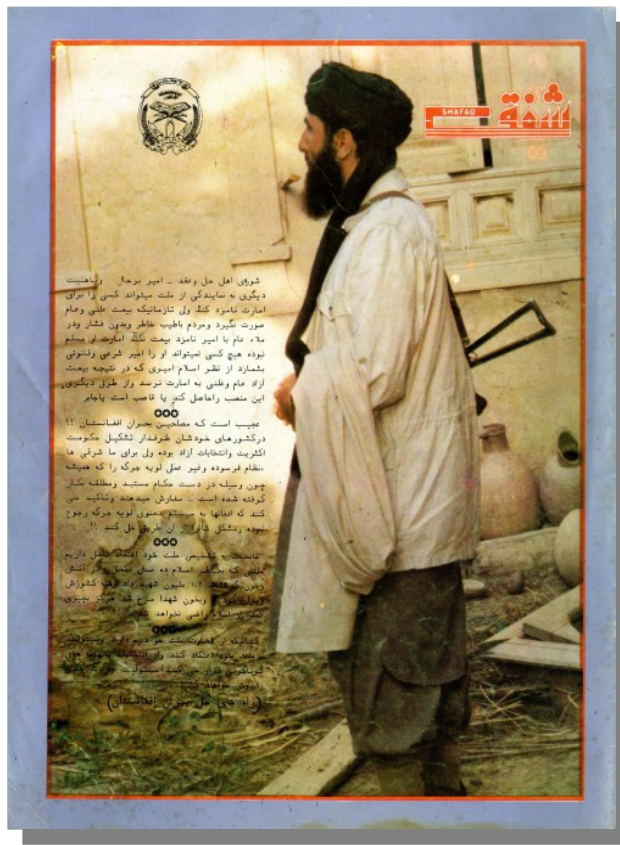
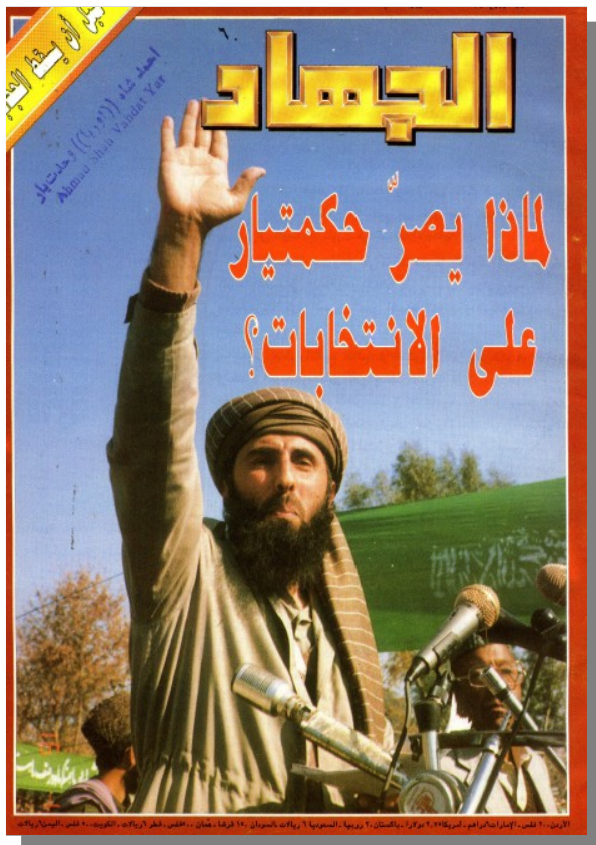




Bild 114: Haqqānī vor Khost im Frühjahr 1991.

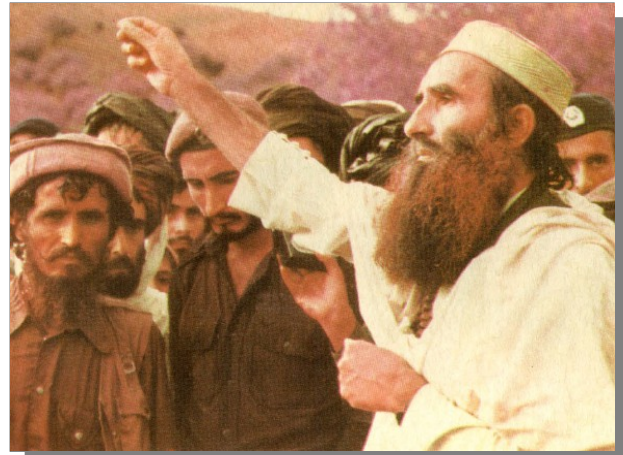


Bild 115: Haqqānī bei einer Rede an seine Soldaten nach der Einnahme von Khost in der gleichen Pose. Sicherlich war die wiederholt gezeigte Haltung Haqqānīs nicht zufällig ins Bild gesetzt.

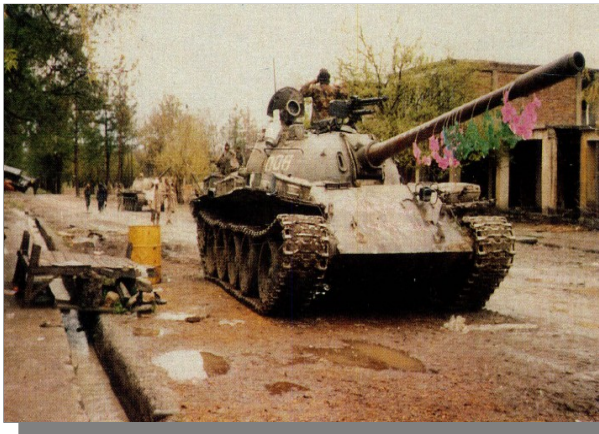


Bild 116: Die Einnahme Khosts im Sommer 1991.

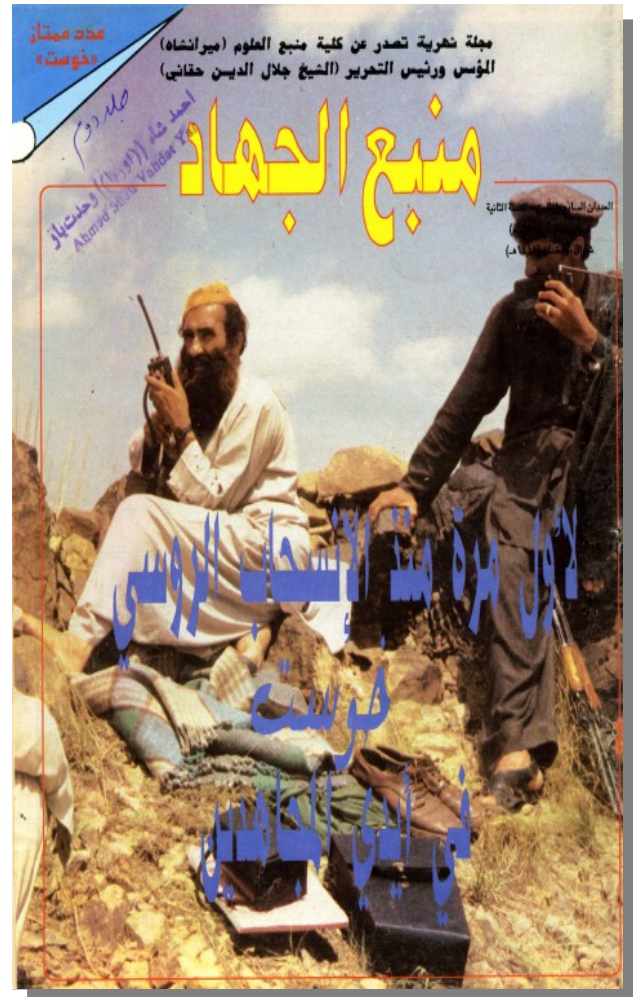


Bild 117: Das Magazin „MINBA AL-JIHAD“ (dt. „Fontäne des Gihād“) wurde von Haqqānī finanziert. Das Titelbild im Frühjahr 1991 zeigt den Feldkommandeur als großen „Kriegerfürsten“ bei der Einnahme Khosts.

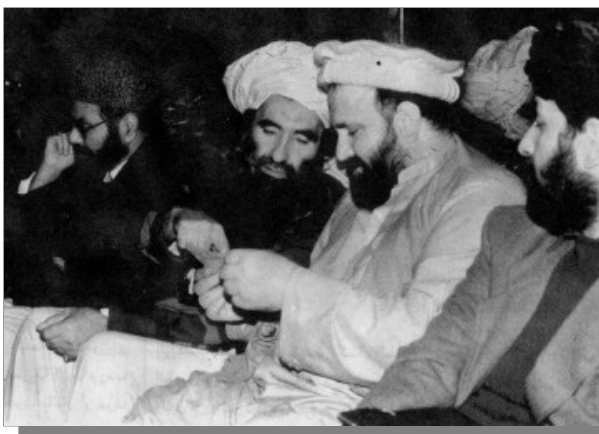
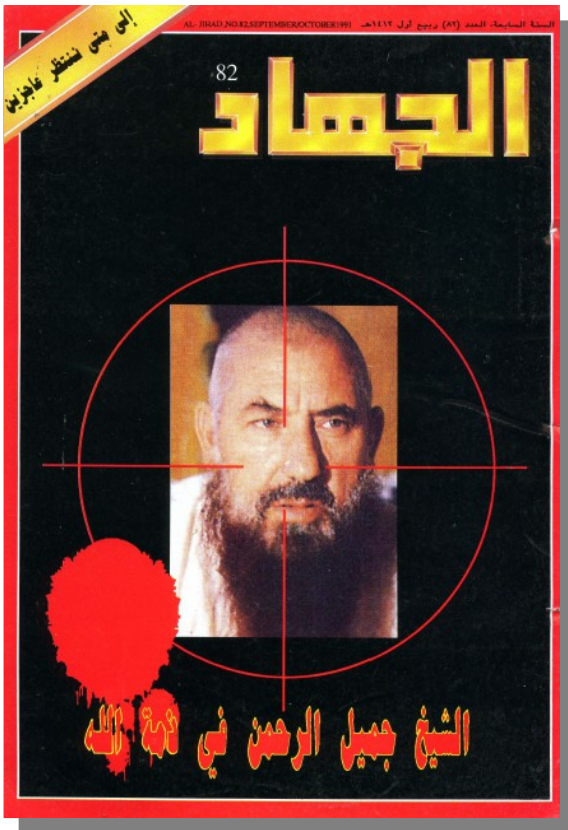


Bild 118: Haqqānī (links) mit 'Abd al-Haqq (rechts) auf einer Šūrāratssitzung der Feldkommandeure Ende 1991/Anfang 1992.



Bilder 119-123: Die Ermordung Ġamīl al-Rahmāns im Magazin AL-JIHAD (Bild oben links und rechts). Bilder unten links: Die Gardez-Front Ende 1991/ 1992. Bild Mitte: Šūrāratsitzung der Feldkommandeure im Sommer 1990 mit Haqqānī (Mitte), 'Abd al-Ĥaqq (rechts daneben) und Mas'ūd (ganz links).





عن
الشيخ عبد الله عزام

هنا المحيا وهنا الممات

أبو الحارث الحارثي

قبل من العشاء في العصور الصائغ هم الذين سخرُوا أنفسهم وأموالهم وأهلهم لخدمة هذا الدين والقائم بما يوجه عليهم رب العالمين، ومن بين هذه الفئة القليلة بوز العالم الشهيد الدكتور عبد الله عزام رحمه الله الذي عمل دون كلل أو ملل، وقام بجهد مجرّده المشترات من أقرانه، ولقد خاضته وعبثت معه أياماً ليال، في حضرة وفي سفر، فما زادتني الأيام به إلا تحسناً، وما رأيت فيه إلا كل خير، في الوقت الذي كنت انتقد فيه علماء الأمة فأجد اليوم شامخاً بين ما كان عليه الشيخ الشهيد وبين ما يقوم به غيره من العلماء.

يستوي على ظهر الدابة وأما الشيخ فكان وراءه جالساً على ظهر الناقة مسكاً بكتاب يقرأ فيه والتليل تنزل من على جبل شديد الانحدار أو تتدار. الصعداء إلى قمة الشاهقة... ولقد كان رحمه الله أسرعاً شياً في البيئات: حيث كان نشي أكثر من عشر ساعات ومرت خمس عشر ساعة متواصلة كما كان إلا أكثراً بزيادة وتصميماً وبحاول التخفيف عاً وكثيئنا في السفر، وكما استيقظت في الليل من شدة البرد فاقتر إلى فراش الشيخ فلا أجد فيه، ولذا به قد قام من فراشه ليوضو وصلاة القيام ولأن أجدنا لا يستطيع إخراج يده من تحت الفراش لشدة البرد. لقد رأيت الحديث الشريف الذي قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً فيه (من خير معاش الناس لهم رجل مسلم يمشي فرسه في سبيل الله، كما سمع يومه أو فرجة طار إليها يفتيها بقتل أو الرد، مغناه) أو يمشي.

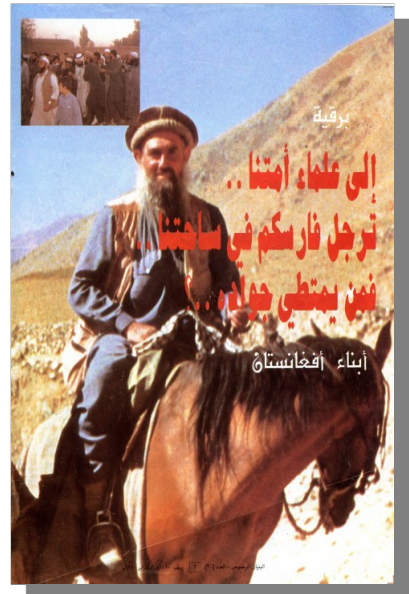
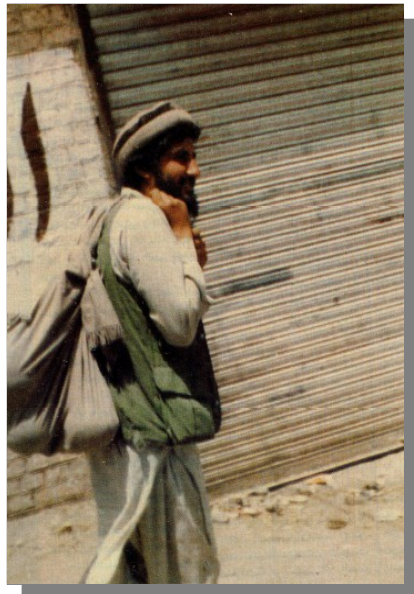
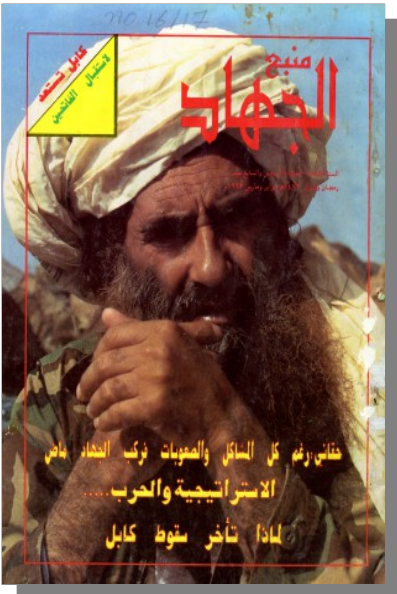
فكان رحمه الله كلما سمع من معركة حامية في يوم من أيامه في كوه أسود وضع حجره تحت رأسه ووجهه أياماً على الفجر الجاف والشمس الرزاويك أنه في إحدى الفترات كان يجلس أمام كهف ويكلم الذين يلبسون مع كل قمة تلوها من الماء، حتى يستمع إليهم ويفضهم، ولم أعهد أنه فرقه الجسد، والسر والقرآن والكتب الإسلامية فكانت دائماً حقيبته أصبحت على ظهر الناقة، في السيرة، أمشي على الأقدام وكنت أتعب من ذلك إذ إن أجدنا كان لا يستطيع أن

لقد رأيت رحمه الله حين كان يقابل الناس لولا زياراً لمن كان يرون تعب أو إجهاد ظاهر يصفي السمع لا يقره حتى ينتهي أحدهم من كلامه، وكنت أعجب من خافته وحمله وصبره على كل هذا، وهو يقاتلهم بوجه بشرف، سواء الذين جاؤا للسلام عليه أو الذين يظنون بعض المسلمات للجهوات أو أولئك الذين جاؤا مغاضبين من تصرف رآه من الشيخ وأسأوا به الظن كان رحمه الله ابن الجانب لإشراة بالقول والعلل والأخذ بالأسباب، وإقتدار من مواضع الخلاف، وكان كل من يتامل معه يحس بصفته وجماله وربانيته له، ويحاول تثبيت الأخرة في ساحة الجهاد وأرض الأرياف وذلك بتعليمهم الشطكات والمقارن وما يرون عزيمتهم ووفاء من مذهبهم، يامل إخوانه ويقربهم منه حسب أساليبهم في المواد لإفضل الله المجاهدين على القاطنين (برجاء) (اليسوي) منهم من أنفق من قبل الفتح ويقال أولئك أنهم درجة من الذين أنفقوا من بعد وفاتكوا وكلاهما الله الحسنى والله بما تعملون شير).

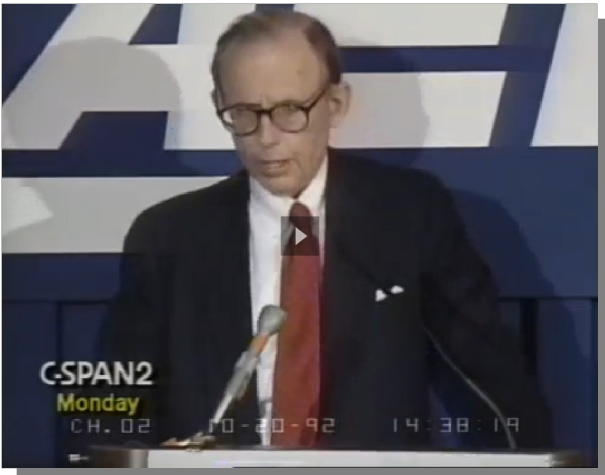
ومع كل ما كان يقام للشيخ من أذى من بعض المسلمين سواء يقول أولئك كانت آراءنا ينتس لإخوانه المذنبين ويصبر على أذاهم، وعلنا سمعت يقول: "كانتوا يجرؤواكم إلا خيراً" وعلفهم دائماً على الحمل الحسن ما من الممكن ذلك".

كان من إكرام الله عز وجل في أن سافرت مع الشيخ الشهيد ورافقه أربع سنوات ورافت وكنت في البداية الحقيقية بالنسبة لي فقد تعلمت من

رأيت الشيخ وهو ينام
في كهف مظلم
ويضع حجراً تحت رأسه،
ويعيش أياماً على الشاي
والخمر الجاف



Bilder 124-129: Abū Ma'āz al-Ḥawṣṭa (links) mit Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī (rechts) während der Belagerung Khosts 1990/ 91 (Bild Mitte links). Beide kämpften unter Abū al-Ḥarīṭ (Bild ganz oben links neben Azzam ans Auto gelehnt) an der Seite Ḥaqqānīs (Bild unten links: Ḥaqqānī auf der Titelseite seines Magazin MINBA AL-JIHAD im März 1992). Bild oben rechts: Artikel Abū al-Ḥarīṭ im Magazin AL-JIHAD zum Tode 'Azzāms. Hier schrieb Abū al-Ḥarīṭ bewundernd von einem eindrücklichen Erlebnis, in dem 'Azzām dem zukünftigen Feldkommandeur stolz zu Pferde entgegen ritt (Bild unten rechts). Die Gruppe al-Zarqāwīs ging nach der Einnahme Khosts und einem internen Putsch ins „Yarmūk“-Lager (Logar), wo sie auf die anti-amerikanischen Muslime unter Abū Ruda al-Sūrī (Bild unten in der Mitte) traf und an deren Seite unter Ḥikmatyār kämpfte. Aus der Gruppe al-Zarqāwīs entwickelte sich der heutige „Islamische Staat“.



Bilder 130-134: Samuel P. Huntington (Bild oben links) stellte auf seinem Vortrag im Herbst 1992 zum ersten Mal seine berühmte Formel vom „Kampf der Kulturen“ vor. Bild rechts daneben: Propagandavideo von 'Azzāms Dienstleistungsbüro zu den „Märtyrern in Bosnien“. Bild unten links: Erster Artikel über die „Kreuzfahrt“ in Bosnien in 'Azzāms Zeitschrift (AL-JIHAD, vom Juli 1992). Bild rechts daneben: Kampftruppe der Islamischen Gruppe in Bosnien 1994. Bild unten rechts: Ein Bosniaker protestiert gegen die non-interventionistische UN-Politik im Bosnienkonflikt.

تضايحا

حرب صليبية جديدة في البوسنة والهرسك

بقلم: ياسل عجان الحديد

بعد أن انخرطت في الخلافة الإسلامية العثمانية في بداية هذا القرن الميلادي هان المسلمون وضاعوا وتشتتوا وتفرقوا وتفرقوا إرباً. فإن ذهاب الخلافة أو زوالها صاحبه زوال عز المسلمين وهيبتهم وهذا ما نشاهده الآن في أكثر من موقع وأكثر من دولة في هذا العالم المترامي الأطراف. فالعالم اليوم يأكل القوي فيه الضعيف ولا تراعى فيه الذمم والمهورود. عالم تسوده الفوضى والظلم بل الظلمات.

ومن هذه الجمهوريات التي نالت استقلالها حديثاً. سوف يكون حديثنا ضمن النقطتين التاليتين:

١- **لجنة تاريخية ودينية:** ينكر الاستاذ اللورخ محمود شاكر في كتابه العالم الإسلامي عن جمهورية البوسنة فيما يقوله عنها:

في إحدى الجمهوريات الست التي كانت تشكل الاتحاد اليوغسلافي عامستها (سراجيفو) ويبلغ عدد سكان الجمهورية حوالي أربعة ملايين

ولا أظن بأن هذا السلسل الإجرامي للدعم من بابا الفاتيكان وكنايس العالم أجمع، سوف يلف عنه حدود البوسنة والهرسك فهناك جمهورية بوسنلسلافه مائل ما كان يسي يوغسلافيا مرشحة لإيادة جماعية. وهناك مناطق أخرى من العالم سواء في أوروبا أو آسيا أو أفريقيا. هي الأخرى عليها أن تستند للمواجهة القادمة. ولألا فالجواب معروف فيها هي الأندلس وما هي فلسطين وما هي البوسنة والهرسك ...وإلخ.

وعالمنا الإسلامي اليوم يعيش قمة التجزئة ولغة اللذ والخضوع لأعدائه. مصداقاً لقول سيدنا عمر رضي الله عنه أو كما قيل عنه:

«نحن قوم أجزنا الله بهذا الدين وهذا الرسول الكريم، فمعنا ابتغينا المز بغيره ما لنا الله». والحرب التي نشن الآن في أكثر من موقع على المسلمين ما هي إلا حلقة أخرى في مسلسل الحروب الصليبية التي بدأت في عهد صلاح الدين الأيوبي رحمه الله ولم تنته بعد وإن تنتهي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فالحق والباطل في صراع أبدي إلى أن تقوم الساعة.

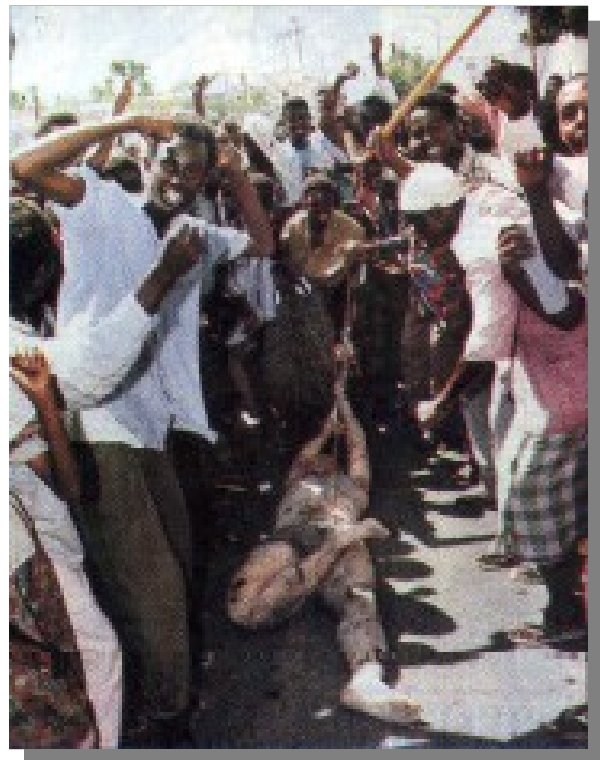
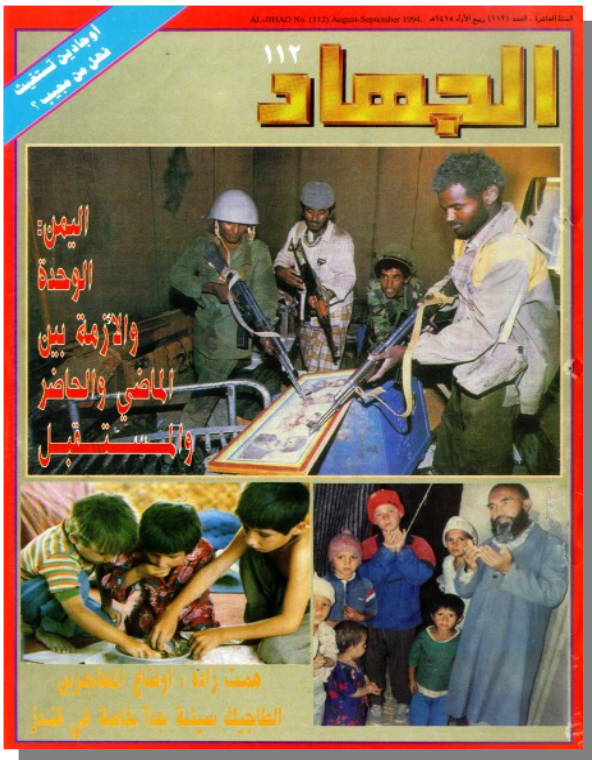
وقد أن الله تعالى بالقتال تحقيقاً لسنة التذات في الأرض وإحقاقاً للحق وإنصافاً للباطل فقال تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير» (٢٤٩) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً. وإنصرفن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز» (الحج: ١٠).

والذي يحصل للمسلمين في يوغسلافيا وعلى وجه التحديد في جمهورية البوسنة والهرسك اليوم لهور مؤثر واضح لاستكمال حلقات هذا السلسل الرهيب الذي يقوده الصليبيون الجدد، ويعدونه بكل ما لديهم من إمكانيات دولية وعمانية ومحورية لإبادة المسلمين هناك.

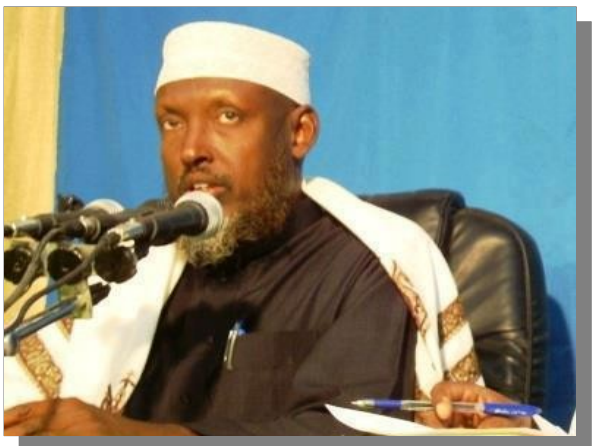
مئات الشهداء من المسلمين شحايحا هذه الحرب الصليبية

٤٢ (تكملة) ص ١٤١٢ - يوليو ١٩٩٢م. الجهاد





Bilder 135-137: Die Ausgabe von AL-JIHAD zum Jemen-Bürgerkrieg im Jahr 1994, der zum Bruch zwischen bin Lādin und dem saudischen Königshaus führte (Bild oben links). Rechts daneben: Die bekannten, erschreckenden Bilder zum „Black Hawk Down“ in Mogadischu erschienen auch auf der Titelseite von 'Azzāms Magazin Ende 1993. Bild Mitte links: Die beiden Anführer des Hawi-Stammes in Somalia Mahdī und 'Aydīd (rechts) im Frühjahr 1993.



Bilder 138-139: Von Šaiḥ 'Abd al-Qādir Nūr Farah al-Šumālī (links) und Dr. Aḥmad al-Ḥāğğ 'Abd al-Raḥmān (rechts) besitzen wir zwei wichtige Quellen zur Geschichte des „islamischen Erwachens“ in Somalia.



Bild 140: Šaiḥ Ḥasan Ḍāhir Awey in den 2000ern.



Bild 141: Šaiḥ Ḥasan Turki in den 2000ern.

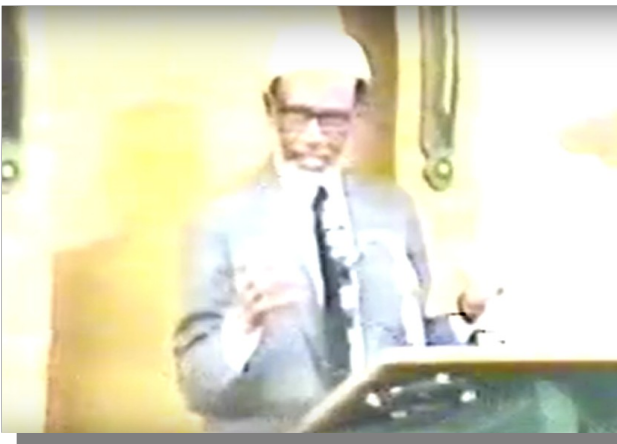


Bild 142: Ḥasan al-Turabi während seiner Vortragsreise in den USA 1992.

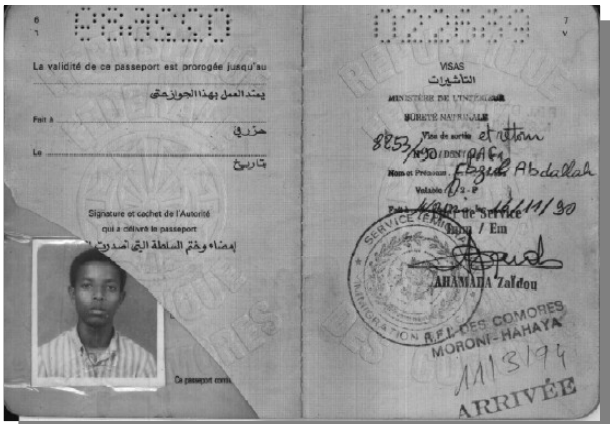


Bild 143: Abū Ṭal'at al-Qāsimī während eines Vortrags Anfang der 90er Jahre wahrscheinlich in Dänemark.

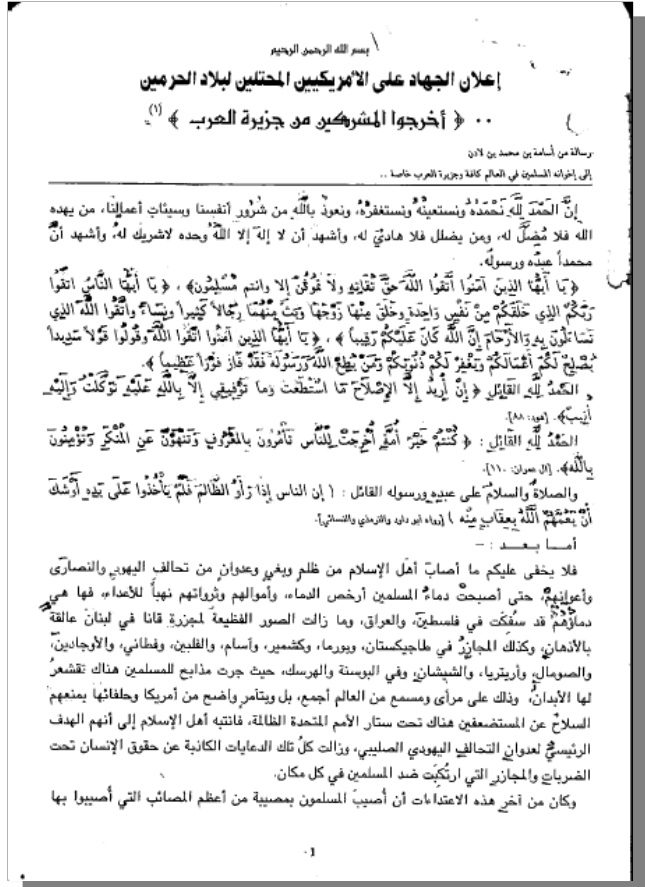


Bilder 144-145: Ein militärisches Ausbildungslager im Sudan 1994 (links). Rechts daneben der US-Botschafter im Sudan Donald Petterson im Sommer 1994 während eines Interviews.





Bilder 146-148: Plan aus Fādil Hārūns Erinnerungen zum Bombenattentat im Namen al-Qaidas 1998 auf die US-Botschaft in Nairobi/ Kenia (Bild ganz oben). Bild unten links: Der Pass Fādil Hārūns mit seinem Foto, den die US-Armee während eines Einsatzes sicher stellte. Rechts daneben: Erste Seite der ersten Kriegserklärung bin Lādins an die USA aus dem Jahr 1996.





Bilder 149-154.: Rumsfeld am 12.09.2001 vor dem Pentagon (Bild oben links). Rechts daneben: Cheney gibt am 11.09.2001 im Bunker des Weißen Hauses die Linie vor. Bilder darunter: CNN und FOX-News am 11.09.2001 während des Zusammenbruchs des ersten WTC-Turms. Bilder ganz unten: Meryl Streep im Film „Rendition“ aus dem Jahr 2007 (links) und Leonardo Di Caprio im Film „The Revenant“ aus dem Jahr 2015 (rechts) stehen für den Rachedurst und einer möglichen Normalisierung des traumatisierten kollektiven Bewusstseins Amerikas nach 9/11. [Bilder 149-150 und 153-154 aus rechtlichen Gründen entfernt].

UNCLASSIFIED

Current Class: CONFIDENTIAL
Current Handling: n/a
Document Number: 1994PESHAW01030

Page: 2
Channel: n/a

PAGE 02 PESHAW 01030 01 OF 03 031323Z

REFS: A) KARACHI 5156 (NOTAL), B) ISLAMABAD 10272

1. CONFIDENTIAL - ENTIRE TEXT.

2. SUMMARY. FIGHTING BROKE OUT EARLIER THIS WEEK IN KANDAHAR PROVINCE BETWEEN AN ALLIANCE OF ESTABLISHED HIG AND NIFA COMMANDERS AND A NEW MOVEMENT, THE TALIBAN ("SEEKERS"). JAMIAT COMMANDER NAQIB HAS REMAINED ALOOF SO FAR FROM THE FIGHTING, WHICH HAS STRANDED PAKISTAN'S MUCH PUBLICIZED TRUCK CARAVAN TO CENTRAL ASIA. WHILE SPECULATION IS RIFE ABOUT WHO THE TALIBAN ACTUALLY SUPPORT AND ARE BEING SUPPORTED BY, IT APPEARS THAT THE WELL-ARMED MOVEMENT -- LARGELY DRAWN FROM RELIGIOUS STUDENTS THAT DID NOT FIGHT IN THE JIHAD -- MAY REPRESENT A NEW PHENOMENON INDEPENDENT FROM PARTY POLITICS. END SUMMARY.

NEW FIGHTING IN KANDAHAR PROVINCE



Bilder 155-158: Das erste amerikanische Kabel zu den „Taliban“ in Kandahar 1994 (Bild ganz oben). Tatsächlich handelte es sich nicht um ein „new movement“, sondern die „Taliban“ hatten ihre Wurzeln in der („moderaten“) Peschawar-Partei Muhammad Nabîs (Bild Mitte links). Rechts daneben: Nasrallâh Mansûr, der sich Anfang der 80er Jahre von Nabî trennte und zum „Vater der Taliban“ avancierte. Hier während einer Rede 1987. Bild ganz unten: Der populäre Anführer Ibn al-Hattâb an der Tschetschenien-Front Ende Ende der 90er Jahre.



Bilder 159-160: Der „prominente Theoretiker der soliden Basis“, Abū Muṣ‘ab al-Sūrī, in Kampfmontur (Karikatur oben rechts) im Jahr 2014. Bild unten links: Propagandavideo des Islamischen Staates, in dem das Erbe bin Lādins und al-Qā‘idas visuell vereinnahmt wird.