



© Photo: Jenny Alten

Gelebte Religionen

Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft
religiöser Vorstellungen und Praktiken
in Geschichte und Gegenwart

Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag

herausgegeben von
Hildegard Piegeler, Inken Prohl und Stefan Rademacher

Königshausen & Neumann

sich leider seit mehr als 1300 Jahren einer Orthographie bedient, die der aktuellen Phonetik alles andere als angemessen ist. Wahrscheinlich kann auch die neueste Erscheinung auf dem Markt für Kriminalliteratur, die Heldentaten des Chinesen Shan im chinesisch besetzten Tibet⁴¹, ihn nicht besänftigen, zumal wenn er feststellt, dass schon der zweite Roman der Reihe nicht mehr genießbar ist, weil der Täterkreis der durchaus spektakulären Morde in diesen Werken sich strikt beschränkt auf (a) westliche Ausländer, (b) Chinesen und (c) Tibeter, die fataerweise dem Buddhismus den Rücken gekehrt haben und den Anfeindungen eines säkularen Lebens inklusive Mord nun nicht standhalten können. Die Geistlichen in diesen Kriminalromanen sind jedoch jenseits jeder mundanen Regung, so wie das „wahre“ Tibet jenseits aller menschlichen Leidenschaften sein soll:

... the world's beginning place, where the planet, and humankind, never stopped shaping themselves, where the highest mountains, the strongest winds, and the most rugged souls had always evolved together.⁴²

Von einem Mahāyāna-buddhistischen religionsphilosophischen Standpunkt aus stellt sich die Frage, ob der zehnte Dalai Lama nun ermordet worden oder eines natürlichen Todes gestorben ist, jedoch gar nicht. In meinen Überlegungen bin ich von einem konventionellen Wirklichkeitsverständnis ausgegangen, das die Welt, so wie sie uns begegnet, als real existierend voraussetzt. Dieses Wirklichkeitsverständnis impliziert, dass es, wenn wir von einer Handlung wie Mord sprechen, einen Täter (Subjekt) und ein Opfer (Objekt) gibt. Sowohl Subjekt als auch Objekt sind beide tatsächlich seiend. Wenn wir die Angelegenheit jedoch aus einer Mahāyāna-buddhistischen Perspektive betrachten, dann, so muss ich einräumen, hätte ich diesen kleinen Aufsatz gar nicht zu schreiben brauchen, denn der Gegenstand meiner Betrachtung, der Mord, hätte sich mangels Täter und Opfer sozusagen in Luft aufgelöst. Vom Standpunkt der absoluten Wahrheit (skt. *paramārtha-satya*, tib. *don dam bden pa*) aus betrachtet ist unsere uns so real erscheinende Wirklichkeit nur illusionär, sie ist leer (skt. *śūnya*) und bar jeder Eigennatur. Wenn keiner Gegebenheit Eigennatur zukommt, dann sind das Selbst und der andere austauschbar. Zur Erlangung der Buddhaschaft soll man die „Austauschung des anderen und des Selbst“ üben.⁴³ Da der zehnte Dalai Lama ein vollkommener Bodhisattva gewesen ist und, wie anzunehmen ist, die Erscheinungswelt nur noch aus der Perspektive der absoluten Wahrheit wahrgenommen hat, kann ich davon ausgehen, dass die Schilderung seines Todes konsequenterweise von eben diesem Standpunkt aus erfolgt ist. Die Frage nach einem Mord erübrigt sich damit.

⁴¹ Pattison, Eliot: *The Skull Mantra*, 1999, sowie: *Water Touching Stone*, 2000, und: *Bone Mountain*, 2002.

⁴² Pattison, Eliot: *Bone Mountain*, S. 3.

⁴³ *Sāntideva*. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Steinkellner, München 1997, S. 106.

Stephan Rosiny

Der *jihad*. Eine Typologie historischer und zeitgenössischer Formen islamisch legitimierter Gewalt

1. Einführung

Als Übersetzung des islamischen Terminus *jihad* hat sich in den Medien „Heiliger Krieg“ eingebürgert, und der Neologismus „*Jihadisten*“ bezeichnet neuerdings die Kämpfer transnational operierender terroristischer Netzwerke. Eine solche Begrifflichkeit harmoniert mit dem Bestreben militanter Islamisten, ihren Glaubensbrüdern und -schwestern den *jihad* primär als bewaffneten Kampf nahezubringen, der als die „vergessene Glaubenspflicht“¹ eines jeden Muslims wiederbelebt werden müsse. Eine derartige reduktionistische Bedeutung lässt sich aber weder in den normativen Quellen des Islam – dem Koran und der in den Hadithen aufgezeichneten frühislamischen Praxis – und in der muslimischen Geschichte² noch im Verständnis und Handeln der überwiegenden Mehrheit heutiger Muslime nachweisen.

Die empirische Vielfalt zeitgenössischer Handlungsmuster belegt vielmehr, dass die „Anstrengung auf dem Wege Gottes“ (*jihad fi sabili 'llah*) – so die kora-

¹ *Al-farida al-gha'iba* (Die vergessene Glaubenspflicht), so der Titel einer programmatischen Schrift von Muhammad 'Abd as-Salam Faraj, Ideologe der militanten ägyptischen Gruppierung *Tanzim al-Jihad*. Die Schrift galt als Versuch der islamrechtlichen Legitimierung des Attentats auf Anwar al-Sadat am 6.10.1981; vgl. Jansen, Johannes J. G.: The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of 'The Forgotten Duty' analysed. In: *Die Welt des Islams* 25, 1985, S. 1-30.

² Kritisch Noth, Albrecht: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge. Bonn 1966, S. 21: „Fassen wir als „heilige Kriege“ bewaffnete Unternehmungen auf, bei denen die Religion allein das Gesetz des Handelns bestimmte und nicht zugleich Volkswohl, Landesverteidigung, Staatsinteresse oder nationale Ehre mit im Spiele waren, dann hat es „heilige Kriege“ im Islam auf staatlicher Ebene nie gegeben.“ Gegen eine Titulierung des *Krieges* als heilig spricht auch die Charakterisierung der *jihad*-Pflicht als Mittel, um die Welt vom Übel zu befreien, d.h. nicht als Selbstzweck. Der Krieg selbst gilt als böse (*fasad*), aber als legitim und notwendig, weil sein Zweck gut sei (*hasan li-husn ghairih*); Tyan, E.: *Djihad*. In: *The Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), Bd. II, S. 538-40. Hier: S. 539.

nische Formulierung – situativ unterschiedlichste Formen annehmen kann und keineswegs ausschließlich kriegerisch zu deuten ist wie in den Aufrufen von Saddam Hussain im August 1990 und März 2003 sowie den wiederholten Anleitungen von Usama bin Ladin. Vielmehr werden etwa auch ein Bauunternehmen der Hizb Allah im Libanon für die Instandsetzung kriegszerstörter Wohnhäuser und Infrastruktur (*Jihad al-Bina'*), Kampagnen zur Alphabetisierung, der Kampf Präsident Bourguibas für wirtschaftliches Wachstum in Tunesien oder das Streben muslimischer Mystiker nach Selbstvervollkommnung und Gottesnähe (*jihad an-nafs*) als *jihad* bezeichnet. Die ägyptische Muslimbruderschaft sieht ihre religiöse Propaganda, ihr karitatives und Bildungengagement als Form des *jihad*.³

Der Koran und das Vorbild Muhammads (die *sunna*) bilden die beiden wichtigsten Grundlagen des islamischen Rechts (*schari'a*). Sie offerieren eine Matrix unterschiedlicher normativer Handlungsweisen und Deutungsmuster für spätere Generationen. Im Falle des *jihad* können diese dem prophetischen Lebenszyklus nachempfunden sein, der von friedlicher Überzeugungstätigkeit und Mahnpredigten, der physischen Absonderung von den Ungläubigen über bewaffnete Verteidigung bis zu offensivem Krieg reicht. Heute lassen sich aber auch umgekehrte Dynamiken beobachten: Ehemals radikale Gruppierungen sagen sich vom militanten Kampf los, integrieren sich wieder in ihre Herkunftsgesellschaft, die sie zuvor als vom wahren Islam abgefallen verurteilt hatten, und bemühen sich, ihre muslimischen Mitbürger mit Hilfe von *da'wa* im Sinne religiöser und ethischer Bildungsarbeit zum ihrer Meinung nach rechten Glauben und Handeln zurückzuführen.⁴ Die Interpretation des *jihad* als Verpflichtung zur Ausbreitung des Islam, in der klassischen Phase in der Regel gewaltsam gedeutet, könnte im Prozess der Globalisierung eine neue Bedeutung dahingehend erlangen, dass Migration und Propaganda in Massenmedien die Expansion befördern würden, friedliche Methoden effizienter wären und bewaffnete Optionen potentiell überwunden werden könnten.

2. Anstrengung, Kampf und Krieg im Koran und im Leben Muhammads

Der Koran gilt den meisten Muslimen als das unerschaffene, unmittelbare und ewig gültige Wort Gottes. Er ist die primäre normative Quelle, aus der sich islamrechtliche Betrachtung speist. Seine Suren und Verse wurden dem Propheten Muhammad von 610 bis zu seinem Tod im Jahre 632 in loser Folge offenbart. Spätere Kompilatoren stellten die Teile allerdings nicht chronologisch, sondern weitgehend nach Länge zusammen, weshalb in der uns vorliegenden, ca. im Jahre 650 kanonisierten Reihung keine zeitliche oder nach Relevanz gestaffelte Ab-

³ Für die verschiedenen Typen des *jihad* siehe Peters, Rudolf: Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History, The Hague 1979, S. 117-121.

⁴ Paradigmatisch hier die Schrift des ehemaligen Generalsekretärs der Muslimbruderschaft, al-Hudaibi, Hasan: *Du'at la Qudat* (Rufer, nicht Richter). Kairo 1977. Aktuell: Rogler, Lutz: Al-Jama'a al-islamiyya. Reuevoll in eine ungewisse Zukunft. In: inamo 31/3, Herbst 2002, S. 14-17.

folge zu erkennen ist. Um die ihres Kontextes entkleideten und mitunter widersprüchlich anmutenden koranischen Aussagen und Handlungsanweisungen dennoch sinnvoll deuten zu können, haben Exegeten eine Hermeneutik entwickelt, in der sie besonders die politisch relevanten Verse, so auch die den *jihad* betreffenden, konkreten Ereignissen oder bestimmten Lebensphasen Muhammads zuordnen. Diese Offenbarungsanlässe (*asbab an-nuzul*) werden aus ergänzenden Überlieferungen abgeleitet, da sie nur selten im Koran mit genannt sind. Eine dergestalt rekonstruierte historische Reihung belegt eine spezifische Entwicklung der „Anstrengung auf dem Wege Gottes“. Dieser „prophetische Zyklus“ weist eine Dramaturgie von der zunächst rein verbalen Missionierung zum Islam (*da'wa*) in Mekka (610-622 u. Z.) über die Absonderung von den Polytheisten (*hijra*) im Jahre 622, zur Formierung einer islamischen Gemeinde in Medina und zum zunächst defensiv, dann offensiv verstandenen bewaffneten Kampf (622-632) auf. Alle diese Handlungsoptionen werden in einem weit reichenden Sinn als *jihad* bezeichnet.

Im folgenden gesellschaftsanalytisch angelegten Überblick soll geprüft werden, inwiefern der Einsatz dieser Optionen zu Zeiten Muhammads wie auch heute mit den wechselhaften gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen korreliert, so etwa mit dem Grad der Integration und Institutionalisierung der jeweiligen Gemeinschaften. Es geht dabei weniger um eine kritische Rekonstruktion tatsächlicher historischer Ereignisse als vielmehr um die heilsgeschichtlichen Interpretationen, da diese gedeutete Historiographie muslimisches Handeln maßgeblich bestimmt.

a) da'wa

In der mekkanischen Phase seiner ca. 610 begonnenen Prophetie verstand sich Muhammad (geb. ca. 570) noch vorwiegend als Warner der Bewohner Mekkas, die er durch Mahnung und Überzeugungsleistung zum rechten Glauben bekehren wollte. *Da'wa*, der Ruf, die Mission, war das Paradigma dieser Phase. „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art“ heißt es hierzu im Koran 16:125.⁵ Aufgabe der *da'wa* ist es demnach, die Vorzüge des Islam bekannt zu geben. Eine Zwangskonversion widerspräche hingegen Koran 2:256 – „In der Religion gibt es keinen Zwang“ – und dem Auftrag an Muhammad: „Und sag zu denen, die die Schrift erhalten haben, und zu den Heiden: Wollt ihr (jetzt) den Islam annehmen? Wenn sie ihn dann annehmen, sind sie rechtgeleitet. Wenn sie sich aber abwenden, so hast du nur die Botschaft auszurichten (und bist für ihren Unglauben nicht verantwortlich)“ (3:20).

Die frühen Anhänger Muhammads hielten sich in einer nichtmuslimischen Umgebung auf, in der sie durch friedliche Überzeugungsarbeit Menschen für

⁵ Koranzitate sind der Übersetzung von Paret, Rudi: Der Koran, Stuttgart 1985 (4. Aufl.), entnommen. Koran 16:125 bedeutet Sure 16, Vers 125. Bei in Klammern gesetztem Text handelt es sich um Übersetzungsvarianten bzw. Kommentare von Paret.

den Islam gewinnen wollten. Sie bildeten eine durch ihr religiöses Bekenntnis definierte Gemeinde ohne territoriale Grenzen. Viele Mekkaner werteten jedoch die neue monotheistische Glaubenslehre als Stammesverrat, da Muhammad die Verehrung lokaler Gottheiten anprangerte und dadurch auch die bestehende Wirtschafts- und Sozialordnung zu unterminieren drohte. Denn das altarabische Heiligtum der *Ka'ba* in Mekka mit seinen zahlreichen Götterstandbildern zog Pilgerströme und Handelsaktivitäten an. Muhammad verunglimpfte aus Sicht der Mekkaner die Tradition ihrer Väter, die normgebend und identitätsstiftend den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft gewährleistete. Gegen die auch gewalt-samen Anfeindungen konnten sich die Muslime aber nicht bewaffnet zur Wehr setzen, da dies angesichts der ungleichen Machtverhältnisse ihre sichere Vernichtung bedeutet hätte. Den Sinn dieses geduldigen Erleidens sieht der heutige islamistische Autor Akram Diya' 'Umari auch in der Stärkung ihres Glaubens, der Selbstperfektionierung und dem Kampf gegen ihr Selbst (*nafs*).⁶

b) hijra

Die zunehmenden Anfeindungen zwangen Muhammad und seine Gemeinde schließlich zur Auswanderung nach Yathrib, dem späteren Medina (*madinat an-nabi*, Stadt des Propheten), um sich räumlich von den ungläubigen „Heiden“ (*muschrikun*, wörtl. Beigesellern) abzusondern. Bestätigend für diese Abkehr von seiner Heimat wird Koran 15:94 gelesen: „Und gib bekannt, was dir befohlen wird, und wende dich von den Heiden ab!“ Das Jahr der *hijra* (Auswanderung / Absonderung) nach Medina im Jahre 622 wurde später zur religionshistorisch bedeutenden Zäsur und zum Beginn der islamischen Zeitrechnung erklärt.⁷

c) Die „Gemeindeordnung von Medina“

Durch geschickte Politik und geeignete Offenbarungen gelang es Muhammad, die untereinander zerstrittenen Fraktionen und Stämme Medinas zu einer wehrhaften, militärisch erfolgreichen Gemeinschaft zu verbinden. In der „Gemeindeordnung von Medina“ schlossen die mit Muhammad zusammen aus Mekka „Ausgewanderten“ (*muhajirun*), die zum Islam konvertierten medinensischen „Gefolgsleute“ (*ansar*) sowie die jüdischen und die heidnischen Stämme Medinas einen Bündnisvertrag, der die friedliche Koexistenz der verschiedenen Religionsgemeinschaften garantierte und zum Beistand gegen äußere Angreifer verpflichtete.⁸ Hier bereits von einer ersten „islamischen Verfassung“ und dem ersten „islamischen Staat“ zu sprechen, wie dies zeitgenössische Apologeten tun, ist an-

⁶ 'Umari, Akram Diya': *Madinan Society at the Time of the Prophet*. Vol. II: *The Jihad Against the Mushrikun*, Herndon/Virginia 1991, S. 11.

⁷ Bereits seit 615 hatten sich gefährdete Anhänger durch Auswanderung (*hijra*) nach Abessinien in Sicherheit gebracht. Vgl. „Muhammad“. In: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Bd. VII, S. 360-387. Hier: S. 365.

⁸ Schaller, Günter: *Die ‚Gemeindeordnung von Medina‘ – Darstellung eines politischen Instrumentes*, Augsburg 1985.

gesichts der fehlenden institutionellen Diversifizierung in der Ordnung und dem Fortbestand tribaler Zuordnung der Gemeindemitglieder indes anachronistisch.

d) Der bewaffnete jihad

Allerdings verstand sich Muhammad in der medinensischen Phase zunehmend als religiöses und politisches Oberhaupt der islamischen Gemeinde (*umma*), und das Territorialitätsprinzip erlangte Bedeutung. Einige Regeln für den nunmehr militanter interpretierten *jihad* belegen eine beginnende funktionale Differenzierung, so die Verteilung der Kriegsbeute (Koran 8:41), der Umgang mit Kriegsgefangenen (8:67ff und 47:4) oder die Tributpflicht der unterworfenen Nichtmuslime (9:29). Auch ermahnt der Koran bereits zu Aufrüstung zwecks Abschreckung und Friedenssicherung: „Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachttrossen (?) (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure Feinde einzuschüchtern, und andere außer ihnen, von denen ihr keine Kenntnis habt, (wohl) aber Gott! (...) Und wenn sie (d. h. die Feinde) sich dem Frieden zuneigen, dann neige (auch du) dich ihm zu (und lass vom Kampf ab)!“ (8:60f)

Erst in Medina erlaubte Muhammad seinen Anhängern den bewaffneten Kampf gegen die Mekkaner, der zuvor aus Furcht vor Vergeltung verboten war: „Denjenigen, die (...) bekämpft werden, ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt worden, weil ihnen Unrecht geschehen ist“ (22:39), lautet der vermutlich früheste „gewaltsame“ *jihad*-Vers. Viele militante Aussagen sollen sich auf die heidnischen Mekkaner bezogen haben, die laut koranischer Darstellung Muhammad und seine Anhänger zuvor gequält, vertrieben und umgebracht hatten: „Und tötet sie, wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Der Versuch (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen ist schlimmer als Töten“ (Koran 2:191). Weiterhin machten sie sich schuldig, weil sie Ränke schmiedeten und töteten, den Muslimen den Zugang an die heilige Stätte in Mekka verwehrten, die Menschen vom (wahren) Glauben abhielten und bindende Abmachungen brachen (Koran 8:26ff).

Muhammad wandte sich zunehmend offensiv gegen die Feinde seiner Gemeinde und fühlte sich durch Gott zum *jihad* gegen die Ungläubigen und Heuchler berufen: „Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen (*kuuffar*) und die Heuchler (*munafiqun*) und sei hart gegen sie! Die Hölle wird sie (dereinst) aufnehmen – ein schlimmes Ende!“ (66:9). *Jihad* richtete sich dabei nicht nur gegen den äußeren, sondern auch gegen den innergemeinschaftlichen Feind. So wird die Beseitigung der inneren Zwietracht als ein weiteres Ziel des *jihad* genannt (8:39).

Gingen die ersten kriegerischen *jihad*-Verse noch von einer reaktiven, defensiven Gewaltanwendung aus (*al-jihad ad-difa'i*), wurde insbesondere der sogenannte Schwertvers 9:5 historisch im Sinne eines offensiven Kampfes gegen die Ungläubigen (*al-jihad al-bujumi*) interpretiert: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden (*mushrikun*), wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber

bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben“ (9:5). Koran 9:29⁹ ermöglicht den Schriftbesitzern eine Beibehaltung ihrer Religion gegen Tributzahlung.

Die koranisch belegten Ziele des *jihad* waren somit die Verteidigung der eigenen Gemeinde, die Ausdehnung des Herrschaftsbereichs und die tributäre Abhängigkeit von Nichtmuslimen, nicht hingegen deren Zwangskonversion – auch wenn es zu solchen im Laufe der islamischen Geschichte durchaus gekommen ist.

3. Die nachprophetische Entwicklung

a) Expansion und Reichsidee

Es ist nicht feststellbar, ob Muhammad bereits eine universale Ausweitung des Islam intendierte.¹⁰ In nachprophetischer Zeit wurden jedoch bestimmte Koranverse universalistisch interpretiert¹¹ und durch *hadithe* (Berichte von Worten und Taten Muhammads) untermauert, etwa dass er bereits die Eroberung von Byzanz und Persien vorausgesagt habe. Die frühen Kalifen sahen den *jihad* als legitimes Mittel zur Ausbreitung ihrer staatlichen islamischen Herrschaft. Die frühe Ausdehnung des islamischen Reichs geschah indes nicht nur mit „Feuer und Schwert“ sondern auch durch Verhandlungen, Bündnisverträge und allenfalls einschüchternde Gewaltandrohung.¹² So brachte eine „Konvergenz der Interessen“ von muslimischen Eroberern und nichtmuslimischen Eroberten manches Gebiet durch Vertragsschluss unter islamische Herrschaft. Heterodoxe Christen genossen größere religiöse Freiheiten als zuvor unter byzantinischer Herrschaft. Denn Anhänger monotheistischer Buchreligionen (*ahl al-kitab*) konnten gegen Zahlung einer Kopfsteuer (*jizya*) ihre Religion beibehalten. Ein Übertritt zum Islam war nicht verpflichtend, zeitweise sogar regelrecht versperrt wegen damit einhergehender Steuerausfälle für den islamischen Herrscher.¹³ Sie erhielten den Status von Schutzbefohlenen (*dhimmi*) und genossen gewisse Autonomie in Ritus und Rechtsfragen, solange sie die Oberhoheit der islamischen Herrschaft anerkannten und sich nicht feindlich dem Islam gegenüber verhielten. Als tole-

⁹ „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten!“

¹⁰ Noth 1966, a.a.O., S. 14.

¹¹ Z. B. der Koranvers 61:9: „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt – auch wenn es den Heiden zuwider ist.“

¹² Noth, Albrecht: Früher Islam. In: Halm, Heinz (Hg.), begründet von Ulrich Haarmann: Geschichte der arabischen Welt, München 2001 (4. Aufl.), S. 58ff.

¹³ Paret, Rudi: Toleranz und Intoleranz im Islam. In: Saeculum 21, 1970, S. 344-365. Hier S. 355.

rierte Religionen galten im engeren Sinn zunächst Juden und Christen, dann auch Zoroastrier. Schließlich akzeptierten muslimische Eroberer und Herrscher – und ihnen folgend islamische Juristen – aus pragmatischen Gründen weitere Religionen wie die der Berber und Normannen, den Buddhismus und Hinduismus, anstatt deren Anhänger, wie dies der Koran bei strenger Auslegung nahe legen würde, als Polytheisten (*muschrikun*) zu töten.

Die Durchsetzung der islamischen Herrschaft und des islamischen Rechts begründete nach Ansicht der Gelehrten ein nach innen befriedetes islamisches Reich, das *dar al-islam*. Die Regionen außerhalb dieser islamischen Zivilisation wurden als „Kriegsgebiet“ (*dar al-harb*) aufgefasst, gegen das der Kalif einmal im Jahr einen expansiven *jihad* führen sollte mit dem utopischen Ziel der Errichtung eines pazifizierten islamischen Weltreichs.

b) Fragmentierung und Einzelstaatlichkeit

Ein homogenes islamisches Reich, in dem die *pax islamica* verwirklicht war, gab es faktisch zu keiner Zeit. Bereits unmittelbar nach dem Tod des Propheten kam es zu Kämpfen und Schismen im Innern, den *rida*-Kriegen gegen abtrünnige Stämme, innerislamischen Bürgerkriegen (*fitna*, pl. *fitan*), konfessionellen Spaltungen und Gegenkalifaten. Neben und innerhalb der islamischen Kalifate etablierten sich mehr oder minder autonome Fürstentümer, die sich gegenseitig als Rebellen (*baghi*, pl. *bughat*) anerkannten¹⁴ oder als Apostaten (*murtaddun*) bekämpften. Kämpfe zwischen rivalisierenden muslimischen Kräften galten als gewöhnliche Kriege (*qital* oder *harb*), wurden mitunter aber auch als *jihad* verbrämt¹⁵, obwohl der Koran für die vorsätzliche Tötung eines Muslim die Höllenstrafe androht.¹⁶

War schon die „Zwei-Reiche-Lehre“ aus *dar al-islam* und *dar al-harb* eine Fiktion, so wurde auch die Lehre eines permanent expansiven *jihad* zunehmend zur inhaltsleeren Ideologie, seitdem die Eroberungen zum Stillstand gekommen waren und bereits eroberte Gebiete wie Sizilien oder Andalusien wieder verloren gingen. Kreuzzüge und der Mongoleneinfall bedrohten das *dar al-islam*. Es wurden nunmehr Waffenstillstandsverträge mit „Ungläubigen“ geschlossen, die faktisch auch länger als die islamrechtlich zulässigen 10 Jahre dauerten, so dass sich seit dem 9. Jahrhundert territoriale Zwischenformen etablierten wie das *dar al-'abd* (Bereich des Vertragsschlusses) und das *dar as-sulh* (Gebiet des Friedens-

¹⁴ Zum *baghi*, der einer religiösen Meinungsverschiedenheit anhängt, die nicht als häretisch angesehen wird, und seiner kriegsrechtlichen Stellung vgl. Abou El Fadl, Khaled: The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources. In: The Muslim World 89/2, 1999, S. 144-157.

¹⁵ Ebert, Hans-Georg: Kontinuität und Wandel im Verständnis des jihad. In: Bellmann, Dieter (Hg.): Gedenkschrift Wolfgang Reuschel: Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991, Stuttgart 1994, S. 39-47. Hier: S. 44.

¹⁶ Vgl. Koran 4:93.

vertrags), in denen etwa nichtmuslimische Herrscher unter muslimischer Hoheit über gewisse Autonomie verfügten.¹⁷

Im Osmanischen Kalifat keimte der Reichsgedanke mit einem expansiven *jihad*-Verständnis nochmals auf, etwa in den „Türkenkriegen“ und den beiden erfolglosen Vorstößen auf Wien 1529 und 1683. Die meisten Muslime lebten allerdings außerhalb dieser „islamischen“ Herrschaft. Um den Handel wiederzubeleben setzte der osmanische Sultan Süleyman I. die liberale Politik der Mamluken dem Christentum gegenüber fort und kodifizierte sie 1535 in einem Abkommen mit dem König von Frankreich, in dem dieser und seine Repräsentanten als gleichberechtigt mit dem Sultan und seinen Vertretern behandelt wurden. Dieses war der erste Vertrag, der auf Gegenseitigkeit beruhte und auf Lebenszeit der Herrscher, ohne die zuvor übliche islamrechtliche zeitliche Begrenzung, abgeschlossen wurde.¹⁸ Es folgten weitere Kapitulationen, in denen das Osmanische Reich europäischen Mächten entsprechend dem entstehenden Machtgefälle zunehmend einseitig bestimmte Privilegien einräumen musste. Das in Europa begründete moderne Völkerrecht, in dem sich souveräne Nationalstaaten als rechtlich gleich anerkannten, bezog sich hingegen anfangs ausschließlich auf innerchristliche Beziehungen. Im Verständnis des europäischen Kolonialismus als „rückständig“ bewertete Gegenden wie etwa die muslimische Welt wurden als „wilde Gemeinschaften“ angesehen, auf die die Prinzipien des „zivilisierten“ Kriegsrechts nicht anzuwenden seien. Die Niederwerfung der Türken wurde als Vorbedingung für die generelle Pazifizierung Europas gesehen.¹⁹ Ein vom osmanischen Kalifen Mehmed V. 1914 verkündeter *jihad*-Aufruf zum I. Weltkrieg, der vom kriegsverbündeten Deutschen Reich unterstützt wurde und deshalb als *jihad* „made in Germany“ bespöttelt wurde²⁰, fand keine nennenswerte Resonanz unter Muslimen.²¹ Durch den Zerfall des Osmanischen Reichs als Folge der Niederlage im I. Weltkrieg zerbrach das letzte Symbol islamischer Einheit, und die Abschaffung des Kalifats durch die türkische Generalsversammlung 1924 liquidierte die letzte Autorität, die theoretisch noch zum offensiven *jihad* hätte aufrufen können.

c) *Jihad* in der Neuzeit: Antikolonialer Widerstand

Der europäische Kolonialismus setzte Ende des 15. Jahrhunderts in der Peripherie der von Muslimen bewohnten Gebiete ein, um dann 1798 mit der napoleonischen Expedition nach Ägypten quasi ins Zentrum der arabischen Welt vorzustoßen. Der Kolonisierung des Maghreb im 19. Jahrhundert folgte Anfang des

¹⁷ Khadduri, Majid: War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, S. 144ff.

¹⁸ Ebd., S. 272ff.

¹⁹ Ebd., S. 275ff.

²⁰ Hurgronje, Snouck: Heilige Oorlog made in Germany. In: De Gids, Januar 1915. Hiergegen verwahrte sich der deutsche Orientalist Carl Heinrich Becker: Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (1915). In: ders.: Islamstudien, Bd. II, Leipzig 1932, S. 281-309.

²¹ Casewit, Stephen: Background to the Holy War of 1914: towards an understanding. In: The Islamic Quarterly 29, 1985, S. 220-233.

20. Jahrhunderts die Zerschlagung des Osmanischen Reichs und die Okkupation der in mehrere Einzelstaaten zerstückelten ostarabischen Territorien.

Parallel erlebte der *jihad* im 19. und 20. Jahrhundert eine Renaissance als Ideologie des antikolonialen Widerstands.²² Seine Aktivisten versuchten zum Einen, die Fremdherrschaft der „Ungläubigen“ abzuwehren. Zum Anderen ging es ihnen um die Reform der eigenen, als rückständig erlebten Gesellschaften und die Überwindung von religiöser Laxheit und Dekadenz, die sie für die Verwundbarkeit gegenüber den Invasoren verantwortlich machten. Ihr Ziel war die Errichtung einer wahrhaft islamischen Ordnung, basierend auf der *schari'a*. Diese erste Welle von *jihad*-Bewegungen scheiterte an der militärischen Überlegenheit der Kolonialmächte und an innergesellschaftlichen Widersprüchen. Erfolgreicher waren nationalistische Bewegungen, die schließlich die Unabhängigkeit der meisten Nationalstaaten erreichten.

Der Diskurs über Krieg und Frieden im Islam wurde seitdem vorwiegend in akademischen Zirkeln ausgetragen. Moderne *jihad*-Theorien beschäftigen sich mit der Frage, wann ein Krieg legitim (*harb maschr'u'a*) und damit ein *jihad* sei.²³ Als solches gelten im Mainstream nunmehr ausschließlich Verteidigungskriege. Als legitime Kriegsgründe werden ferner die Verhinderung eines Bürgerkrieges, der Schutz der religiösen Freiheit, die Verhinderung der Unterdrückung und der Schutz der sozialen Ordnung genannt. Wohl als Anpassung an die moderne Ächtung des Angriffskrieges deuten muslimische Gelehrte nunmehr sogar die frühen Eroberungskriege (*futubat*) zu defensiven Kriegen um.²⁴ Fundamentalistische Islamgelehrte lehnen solche Apologie hingegen als Folge einer „intellektuellen Invasion des Westens“ und eines muslimischen „Minderwertigkeitskomplexes“ ab.²⁵

Der *jihad* wurde außerdem zunehmend als nichtmilitärischer Kampf verstanden. So solle er etwa gegen Unterentwicklung und Analphabetismus (*jihad at-tarbiya*) oder gegen die Verführungen des Selbst (*jihad an-nafs*) geführt werden. Im Prozess der Internalisierung religiöser Normen gilt die Anstrengung der Selbstvervollkommnung einem Prophetenhadith folgend als der „größere *jihad*“ (*al-jihad al-akbar*).²⁶ Die islamische Mission auf friedlichem Weg bezeichnet etwa Hasan al-Banna, der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, als *jihad ad-da'wa* (Anstrengung der Propaganda). Es handelt sich dabei um keine allegorische Umdeutung wie im Fall des Kreuzzugs (Kreuzzug gegen die Pocken, den Analphabetismus, die Drogen), sondern um eine neue Gewichtung: Wie gezeigt wurde der *jihad* von Anfang an – anders als der Kreuzzug – auch nichtmilitärisch gedeutet werden, und die Ziele, die Welt vom Übel zu befreien, die Verteidigung und Stärkung des Glaubens, bestehen in den genannten Beispielen fort.

²² Vgl. Peters 1979, a.a.O.

²³ Vgl. Ebert 1994, a.a.O., S. 43ff.

²⁴ Vgl. A modernist interpretation of Jihad: Mahmūd Shaltūt's Treatise *Koran and Fighting*. In: Peters 1996, a.a.O., S. 59-101. Hier: S. 77.

²⁵ So etwa Umari 1991, a.a.O., S. 14f.

²⁶ Tyan, E.: Djihad, a.a.O., S. 538; Peters 1979, a.a.O., S. 117f.

Nationalistische Regime setzten gerne islamische Ideologeme zur Legitimierung und Mobilisierung für ihre Politik ein und lassen ihre Regierungspolitik von staatsnahen Rechtsgelehrten absegnen. So veröffentlichten 'Ulama' der renommierten ägyptischen al-Azhar-Universität anlässlich der Nahostkriege von 1967 und 1973 *jihad*-Aufruf, aber sie rechtfertigten auch 1979 den ägyptisch-israelischen Friedensvertrag von Camp David als islamkonform, indem sie in ihm eine Analogie zum Vertrag von Hudaibiya im Jahre 628 erkannten, in dem Muhammad einen zeitlich begrenzten Frieden (*sulh*) mit den Mekkanern geschlossen hatte.²⁷

4. Formen des jihad im zeitgenössischen Islamismus

Während die vorgenannten Formen eher Ausdruck eines Herrschaftsdiskurses waren oder individualistische, unpolitische Konzeptionen beinhalteten, entwickelte sich der *jihad* seit der arabischen Niederlage im Nahostkrieg von 1967 zunehmend zu einem gegen die nahöstlichen Regime selbst gerichteten Schlagwort oppositioneller Mobilisierung. In Reaktion auf die tief greifende Legitimitätskrise säkularer und nationalistischer Regime erlebte der Islamismus enormen Zulauf als oppositionelle Ideologie. Vorläufer und Vorbild vieler islamistischer Gruppierungen war dabei die bereits 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft. Die Reislamisierung des politischen Diskurses führte dabei auch zu einer Wiederbelebung und Neuinterpretationen des *jihad*-Gedankens. Dabei gelangten Islamgelehrte und islamistische Bewegungen zu divergierenden Bewertungen, welche Methoden unter heutigen Bedingungen anzuwenden seien. Die Differenzen beruhen auf unterschiedlichen politischen Erfahrungen und werden mit verschiedenen Methoden der Koranhermeneutik begründet. Insbesondere sind sich die Propagandisten uneins in der Bewertung, mit welcher Phase des prophetischen Zyklus die momentane Situation der Muslime zu vergleichen sei und welche Art der „Anstrengung auf dem Wege Gottes“ deshalb analog zu praktizieren sei.

a) Der Topos der *da'wa*

Muhammad hatte bekanntlich wegen des Minderheitenstatus' seiner frühen Gemeinde zunächst mit verbaler Anstrengung (*da'wa*) versucht, die Bewohner seiner Heimatstadt Mekka zum Islam zu bekehren. Da sich die „wahren“ Muslime heute in ähnlich prekärer Situation befänden, müssten sie ihre Gegner analog ebenfalls mit friedlichen Methoden vom Islam überzeugen. Paradigmatisch verwendet etwa die irakische *Hizb ad-Da'wa al-Islamiyya* (Partei des Islamischen Rufs) den Koranvers 41:33 als Logo: „Wer hätte etwas besseres zu sagen, als einer, der (die Menschen) zu Gott ruft, tut, was recht ist und sagt: ‚Ich bin (einer) von denen, die sich (Gott) ergeben haben?‘“²⁸ Die *da'wa* richtet sich dabei vor-

²⁷ Hartert, Sabine: Ein ägyptisches fatwa zu Camp David. In: Die Welt des Islams 22, 1982, S. 139-142.

²⁸ Jaber, Faleh A.: The Shi'ite Movement in Iraq, London 2003, S. 89f.

nehmlich an Muslime selbst, die ihre Religion aus Sicht der Islamisten lediglich oberflächlich praktizieren würden und deshalb erst wieder zum wahren Islam zurückgeholt werden müssten. Die ägyptische Muslimbruderschaft liefert heute ein Beispiel einer solchen Bewegung. Sie distanzierte sich in den 1970er Jahren von gewaltsamen Methoden und versucht seitdem, durch Bildungs- und Bewusstseinsarbeit und karitative Organisationen die Gesellschaft in ihrem Sinne zu „islamisieren“.

b) Die Option der *hijra* (Emigration)

Eine zweite Möglichkeit, den *jihad* zu praktizieren, bietet die *hijra*, die Absonderung und Emigration. Dem Beispiel der prophetischen Auswanderung aus Mekka nach Medina folgend seien Muslime verpflichtet, das Territorium unter Herrschaft der Ungläubigen (*dar al-harb* oder *dar al-kufr*) zu verlassen und in das Gebiet des Islam (*dar al-islam*) zu emigrieren, um dieses zu stärken und von dort aus in einer folgenden Phase die Rückeroberung des verlorengegangenen Territoriums zu ermöglichen. Diese Methode setzten insbesondere antikoniale *jihad*-Bewegungen des 19. Jahrhunderts ein.²⁹ Unter den Bedingungen der Nationalstaatlichkeit und mangels eines *dar al-islam* (im Sinne der Islamisten) eignet sie sich heute kaum mehr, wenngleich sich durchaus noch Präzedenzfälle für diese Taktik in jüngerer Zeit finden. Im Ägypten der 1970er Jahre betrieb die radikale Gruppierung *Jama'at al-Muslimin* eine *hijra*, indem sie sich in einer Art innerer Emigration von der ägyptischen Gesellschaft, die sie für „ungläubig“ erklärte (*takfir*), absonderte und eine Gegengesellschaft etablierte. In den Medien wurde sie deshalb auch als *Jama'at at-Takfir wa-l-Hijra* (wörtl.: Gemeinschaft der für ungläubig Erklärenden und Auswandernden) bezeichnet.³⁰ Auch Usama bin Ladin und seine arabischen *al-Qa'ida*-Kämpfer vollzogen eine solche *hijra* in das von den Taliban beherrschte „islamische“ Afghanistan, das ihnen als Basis für die Rückeroberung ihrer von „Ungläubigen“ besetzten Heimatländer dienen sollte.³¹

c) Der bewaffnete *jihad*

Als die dritte prophetische Option des *jihad* sehen heutige Islamisten den bewaffneten Kampf, bei dem sich drei Typen unterscheiden lassen:

²⁹ Peters, Rudolph: Dar al-Harb, Dar al-Islam und der Kolonialismus. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III/1; 19. Deutscher Orientalistentag 1975 in Freiburg. Vorträge, Wiesbaden 1977, S. 579-587.

³⁰ Kogelmann, Franz: Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit Anwar al-Sadats (1970-1981), Berlin 1994, S. 123ff. Eine namensgleiche sunnitisch-islamistische Gruppe lieferte sich im Libanon im Januar 2000 tagelange blutige Kämpfe mit der Armee. Sie soll aus Afghanistan-Veteranen bestanden haben.

³¹ Zur Imitation des prophetischen Zyklus' durch Usama bin Ladin siehe Rosiny, Stephan: Der *jihad* im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September. In: Aretin, Felicitas von/ Wannemacher, Bernd (Hg.): Weltlage, Opladen 2002, S. 97-111.

1. **Der Verteidigungs-jihad** gegen kriegerische Angriffe oder zur Befreiung eines von feindlichen Streitkräften besetzten Territoriums gilt unter Islamisten und den meisten Muslimen als legitim. Ansätze zu gewaltfreien Widerstandsformen sind im islamistischen Diskurs hingegen bislang peripher geblieben.³² Interessanterweise werden in diesem Zusammenhang neuerdings zusätzlich zu islamrechtlichen Herleitungen biologistische Argumente bemüht – auch Tiere würden sich instinktiv selbst verteidigen – und die Übereinstimmung mit dem internationalen Recht auf Selbstverteidigung betont. Die *Hizb Allah* etwa berief sich in ihrem „Islamischen Widerstand“ gegen die israelische Besetzung im Südlibanon seit den 1990er Jahren auf die UN-Resolution 425, die den bedingungslosen Rückzug Israels forderte. Aber auch Usama bin Ladin hat seinen spektakulären Mordaufruf von 1998 als defensiven Befreiungs-jihad kaschiert – allerdings verzichtete er darauf, sich auf internationales Recht zu berufen:

Das Urteil (*hukm*), die Amerikaner und ihre Alliierten, Zivilisten und Militärs gleichermaßen, zu töten wo immer ihm dies auch möglich ist, ist eine individuelle Pflicht für jeden Muslim, der hierzu in der Lage ist, bis die *Aqsa*-Moschee [in Jerusalem] und die Heilige Moschee [in Mekka] von ihnen befreit sind und bis ihre Armeen das gesamte Territorium des Islam verlassen haben, geschlagen und unfähig, irgend einen Muslim noch zu bedrohen.³³

2. **Der Anti-Regime-jihad.** Militante *jihad*-Gruppierungen, die den bewaffneten Umsturz in ihren Heimatländern betreiben, beziehen sich gerne auf Sayyid Qutb (1906-1966). Nach einem fehlgeschlagenen Attentat auf Präsident Jamal 'Abd an-Nasir, das der ägyptischen Muslimbruderschaft zugeschrieben worden war, wurde er im November 1954 verhaftet, mehrfach gefoltert und schließlich 1966 hingerichtet. Im Gefängnis schrieb er unter anderem sein Buch *Ma'alim fi-t-tariq* (Wegmarken), das von seinen schweren Haftbedingungen zeugte und als Aufruf zum bewaffneten Umsturz verstanden wurde. Qutb rechtfertigte darin Gewalt zur Abwehr staatlicher Aggression, also letztendlich ebenfalls defensiv. Er bezichtigte das Regime und die gesamte Gesellschaft, die solche Herrschaft zuließ, als *jahili*, d.h. in vorislamische Ignoranz zurückgefallen. Hieraus leiteten seine militanten Schüler die Berechtigung ab, sie als ungläubig (*kafir*) zu verurteilen und deshalb den *jihad* gegen sie zu führen. Putschversuche und Terroranschläge gehörten zu ihren Methoden. Während einige ihre gewaltsamen Methoden lediglich gegen das Regime und dessen Repräsentanten einsetzten, nahmen andere auch den Tod von Zivilisten in Kauf. Denn „Unbeteiligte“ gibt es in diesem manichäischen Verständnis nicht mehr, sondern nur „wahre“ Muslime auf der einen und Ungläubige bzw. vom Islam Abgefallene auf der anderen Seite.

³² Aktionsformen zivilen Ungehorsams fanden sich während der Iranischen Revolution 1978/79, im anfänglichen Widerstand gegen die israelische Besetzung des Südlibanon (1982/83) und in der ersten palästinensischen Intifada.

³³ Verlautbarung (*bayan*) der „Islamischen Weltliga für den Jihad gegen die Juden und Kreuzritter“. In: al-Quds 'al-'Arabi, London, 23. Februar 1998. Englische Übersetzungen finden sich im Internet, etwa unter www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A4993-2001Sep21.html.

Die ägyptische Muslimbruderschaft, von der sich seit den 1970er Jahren immer wieder militante Anti-Regime-Bewegungen abspalteten, distanzierte sich aus pragmatischen und ideologischen Gründen vom Pfad der Gewalt. Hasan al-Hudaibi, der Generalsekretär der Bewegung von 1951 bis 1973, hielt die Mehrheit der Muslime nicht für *jahili*, d.h. für schuldhaft ignorant, sondern für *jahul*, d.h. für unwissend, aber bekehrungsfähig. Seiner Auffassung nach könne allein die Anstrengung der Predigt (*jihad ad-da'wa*) zum Ziel führen.³⁴

3. **Der militante Globalisierungs-jihad.** Ein expansiver *jihad* im Sinne der klassischen „Zwei-Reiche-Lehre“ wird derzeit von kaum einem Islamisten als theoretische Option verteidigt und von keiner Gruppe offen propagiert. Besorgniserregend sind allerdings die global agierenden, von einem Krisenherd zum anderen vagabundierenden Gotteskrieger. In ihren Heimatländern häufig mit Haftbefehl gesucht oder sogar in Abwesenheit zum Tode verurteilt, entwickeln sie sich zu sozial entwurzelten Hasardeuren, die für universale, apokalyptische Heilsversprechen besonders empfänglich sind. Die Selbstbezeichnung des Zusammenschlusses radikal-islamistischer Gruppierungen unter Einschluss von *al-Qa'ida* als „Islamische Weltliga für den Jihad gegen die Juden und Kreuzritter“ könnte als Aufruf zum universalen *jihad* und zur Verwirklichung des *dar al-islam* mit militärischen Mitteln gesehen werden. Andererseits wird eine Eroberung Amerikas oder Europas zumindest nicht offen propagiert. Selbst in dem für sensationelle Enthüllungen und (meist folgenlosen) Verbalradikalismus prädestinierten Medium des Internet tauchen solche Omnipotenzphantasien meines Wissens nach nicht auf.³⁵

5. Die Revision des prophetischen Zyklus

Der bereits erwähnte Schwertvers 5 aus der Muhammad vermutlich zuletzt offenbarten Sure 9, der als Aufforderung zum offensiven *jihad* gedeutet wurde, hob laut klassischer Abrogationslehre über 100 Koranverse auf, die zu friedlicher Interaktion oder defensivem *jihad* aufforderten. Die meisten zeitgenössischen Exegeten lehnen die Abrogation, die davon ausgeht, dass spätere Offenbarungen frühere aufheben, allerdings ab oder sie lassen sie nur für solche Fälle zu, in denen ein offensichtlicher Widerspruch von Anweisungen eine Auswahl zwingend erforderlich mache³⁶, was aber für den Schwertvers nicht gelte.³⁷ Generell bemü-

³⁴ Vgl. Kogelmann 1994, a.a.O., S. 53.

³⁵ Auch Lohlker, der die Präsenz militanter Islamisten im Internet untersucht hat, findet keine solchen Belege; vgl. Lohlker, Rüdiger: Cyberjihad – das Internet als Feld der Agitation. In: Orient 43/4, 2002, S. 507-536.

³⁶ Als Beispiel werden in diesem Zusammenhang gerne die vieldeutigen Verse betreffs des Alkohols genannt. Koran 16:67 lobt noch den berausenden Trank „für Leute, die Verstand haben“, als Zeichen Gottes. Koran 4:43 mahnt, nicht betrunken zum Gebet zu erscheinen, und 5:90 verbietet ihn schließlich komplett als Teufelswerk. Nun finden sich im islamischen Raum derzeit keine Leute „mit Verstand“ unter den Islamgelehrten, die sich für die Gültigkeit von Koran 16:67 stark machen.

hen sich modernistische Autoren, die offensiv-kriegerischen und die Nichtmuslime diskriminierenden Verse eher restriktiv auszulegen. So betonen sie beispielsweise, dass der Schwertvers sich auf die polytheistischen Mekkaner beziehe. Da es aktuell keine arabischen Polytheisten mehr gebe, sei auch die Pflicht zu deren Bekämpfung obsolet geworden. Eine andere Möglichkeit der restriktiven Deutung besagt, dass die explizit defensive *jihad*-Pflicht gegen jene, „die gegen euch kämpfen“ (Koran 2:190)³⁸, den Schwertvers einschränke.³⁹ Auf die apologetische Umdeutung der frühislamischen Expansion als Ergebnis einer rein defensiven Kriegsführung war bereits hingewiesen worden.⁴⁰

Die strikte Übertragung des prophetischen Zyklus auf heutige Gesellschaften wirft einige Probleme für Islamisten auf, da sich dessen Abfolge *da'wa* – *hijra* – *jihad* nicht schablonenhaft auf unsere Zeit übertragen lässt. De facto kommt es zu Mischformen und Wechseln von einem Typus zum anderen, die nicht mehr der prophetischen Choreographie folgen. So finden sich Beispiele von *da'wa*-Gruppierungen, die zu bewaffneten Methoden greifen, wenn sie keine Option mehr zu friedlicher Transformation sehen. Aber umgekehrt können sich ehemals militante Gruppierungen friedlichen Methoden zuwenden, wenn sie diese als erfolversprechender bewerten.⁴¹ Viele Gruppierungen verhalten sich antizyklisch zur Prophetenbiographie, indem sie sich von der Gewalt abwenden, in ihre Heimatgesellschaften zurückkehren und sich nunmehr rein der Überzeugungsarbeit widmen, wie dies Muhammad zu Beginn seiner Gesandtschaft betrieb.

Heute werden *da'wa* (Mission) und bewaffneter Kampf zumindest als gleichberechtigte Formen des *jihad* betrachtet. Dies ermöglicht reformbereiten Islamisten eine Revision von Dogmen und einen offeneren Methodendiskurs, in dem der bewaffnete nicht mehr als der eigentliche und finale *jihad* gewertet wird. Wenn dieser kontraproduktiv wird, weil er etwa ein negatives Image des Islam erzeugt, kann die *da'wa* als unter gegebenen Umständen überlegene Methode präsentiert werden. Islamisten realisieren zunehmend, dass die Moderne neue und effizientere Methoden offeriert, um die „eigentlichen“ Ziele des Islam – Gerechtigkeit, Einheit, soziale Verantwortung und Moralität werden häufig

³⁷ An der konservativen Rechtsschule der *Hanbaliyya* und in deren Gefolge der in Saudi-Arabien beheimateten *Wahhabiyya* ist diese Umwertung bislang vorbeigegangen. Sie gehen nach wie vor von der Abrogation früherer, friedlicherer Offenbarungen durch die späteren, militanten aus.

³⁸ „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“

³⁹ Mutahhari, Morteza: *Jihad. The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Quran*, Teheran 1405h 1985, S. 7ff.

⁴⁰ Siehe Fußnote 24.

⁴¹ Beispiele hierfür liefern die *Hizb Allah* im Libanon (vgl. Rosiny, Stephan: *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Funktion und Wandel. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*, Berlin 1996) und islamistische Gruppierungen in Ägypten (Lübben, Ivesa / Fawzi, Issam: *Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a und Hizb al-Islah als Fallbeispiele*. In: *Orient* 41/2, 2000, S. 229-281.

genannt – zu realisieren. So wird etwa die „Gemeindeordnung von Medina“ nun als erster islamischer „Verfassungsstaat“ zum ultimativen Ziel der Nachahmung verklärt. Die Prinzipien des Konstitutionalismus und der Gewaltenteilung, Pluralismus und religiöse Toleranz werden mit Bezug auf die Gemeindeordnung als „islamische Errungenschaften“ reklamiert.⁴² Propaganda durch Schriften und in Massenmedien, Sozialarbeit (die häufig deutlich effizienter als staatliche, bürokratische Versorgung funktioniert), Parlamentsbeteiligung und selbst internationale Gremienarbeit von NGOs bis zur UNO können in diesem Sinne als islamkonforme „Anstrengungen“ gedeutet werden.

Die Globalisierung, die zunächst als neue Form des klassischen westlichen Imperialismus abgelehnt wurde, wird inzwischen neu bewertet, da die Überwindung staatlicher Grenzen der universalistischen Intention des Islams entspricht.⁴³ Als eine neue Form des islamischen Universalismus fern von Territorialstaatlichkeit meldet sich auch eine „virtuelle Umma“ im Internet:

Alhamdulillah, the internet, like the Muslim world has no bounds, and we hope that this new medium will help in uniting and strengthening our ummah by widening the channels of communication between our Muslim brothers and sisters.⁴⁴

Eine Erfüllung der *jihad*-Pflicht kann auch darin bestehen, ihn als allgemein ethisches, den Islam transzendierendes Prinzip der „Befreiung“ zu präsentieren. Entsprechend abstrakt definiert ihn etwa der libanesisch-schiitische Geistliche Muhammad Husain Fadlallah:

Jihad is not a term uniquely associated with Muslims, and the question arises about it as a general dynamic concept. It means that you examine all the environmental conditions and identify those who want to subjugate or convert this environment into a subservient margin for their own benefit, from those who want reciprocal respect and do not want to interfere in your affairs or to restrict your liberty. In order to confront those who challenge your existence with a commensurate challenge, after you have exhausted all peaceful means to defend your rights in perpetuity, it becomes absolutely reasonable to defend yourself.⁴⁵

6. Ausblick

Potentaten und Ideologen beziehen sich auf den symbolisch dichten Terminus *jihad* zu legitimatorischen Zwecken. Ob diese Aufrufe Gehör finden, hängt davon ab, welche religiöse Autorität sie glaubhaft vertreten können. Ein *jihad*-Aufruf wird von Muslimen dann als legitim erachtet, wenn es gelingt, die aktuelle

⁴² Vgl. Krämer, Gudrun: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999, S. 173ff.

⁴³ Hamzawy, Amr: *Khatar al-'Aulama: Die arabische Globalisierungsdebatte. Eine Neuaufgabe der Kontroverse über Moderne und Authentizität?* In: *Die Welt des Islams* 43/2, 2003, S. 173-213.

⁴⁴ <http://www.muslimsonline.com/about.html> (Stand: 24.1.2004)

⁴⁵ „The Islamic Resistance in Lebanon and the Palestinian Uprising: The Islamic Jihad Perspective; by Ayatullah Al-Sayed Muhammed Hussein Fadl Allah.“ In: *Middle East Insight* V/6, 1988, S. 4-12. Hier: S. 5.

Situation als Analogie zum prophetischen Exempel zu präsentieren und koranisch bzw. islamrechtlich zu legitimieren. Denn nach wie vor suchen Islamisten die Archetypen ihres politischen Verhaltens im Koran und in der normativen Praxis des Propheten. Meistens bedienen sie sich dabei eher selektiv und pragmatisch der verschiedenen klassischen Ideologeme des *jihad* und ordnen diese ihrer jeweiligen Ideologie und Strategie unter. So können sie zivile oder kriegerische Methoden anwenden, innerhalb der gewaltsamen Option lediglich eine defensive oder aber offensive Kriegführung propagieren, den *jihad* als individuelle oder als kollektive Pflicht ansehen, die mit oder ohne einen „Befehlshaber der Gläubigen“ (*amir al-mu'minin*), gegen „die Ungläubigen“, gegen die Tyrannen ihrer Heimatländer oder gegen das eigene sündhafte Selbst zu vollführen sei. Diese Vielfalt reflektiert das breite Spektrum an historischen Vorbildern und Deutungsoptionen im Islam.

Neben einer islamrechtlich plausiblen Herleitung ist der gesellschaftspolitische Kontext entscheidend für die Resonanz eines Aufrufs zum *jihad*, und das breite Spektrum an Handlungsformen spiegelt die Vielgestaltigkeit politischer Realitäten in nahöstlichen Gesellschaften wider. Bewegungen mit breit gestreuter sozialer Basis wie die ägyptische Muslimbruderschaft setzen eher Propaganda und Massenmobilisierung ein, während kleine, klandestine Gruppierungen mit avantgardistischem Selbstverständnis zu Militanz neigen. Oppositionsbewegungen rufen anders zum *jihad* auf als Regime. Viele islamistische Oppositionsbewegungen propagieren gewaltsame Formen der „Anstrengung“ als ultima ratio, nachdem sie mit friedlichen Methoden wie „gutem Rat“, Protesten, Verlautbarungen oder Massenmobilisierung kein Gehör fanden. Wenn in den vergangenen zwei Jahrzehnten so viele islamistische Gruppierungen zu den Waffen griffen⁴⁶, so belegt dies auch den grundlegenden Mangel nahöstlicher Regime, Kritikern und Oppositionellen im Rahmen einer rechtsstaatlichen Ordnung faire Chancen zur Artikulation, Mobilisierung und Partizipation zu offerieren.

Andererseits gibt es Beispiele islamistischer Bewegungen und Parteien, die auf gewaltsame Methoden verzichteten, weil ihnen reelle Chancen der Partizipation am politischen Prozess offeriert werden.⁴⁷ Einige islamistische Organisationen haben der Gewalt abgeschworen, weil sie die Ineffizienz oder Aussichtslosigkeit des Kampfes erkannten.⁴⁸ Diese Abkehr bedeutet indes keinen Bruch mit

⁴⁶ In Ägypten (etwa nach einer massiven Verhaftungswelle im September 1981), in Afghanistan (nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen im Oktober 1978), in Algerien (nach der Annullierung der Wahlen im Januar 1992), im Libanon (während des Bürgerkriegs und in Folge der israelischen Invasion vom Juni 1982), in Palästina (besonders in der zweiten Intifada seit September 2000), in Saudi-Arabien (nachdem friedliche Proteste gegen die US-Truppenpräsenz sowie gegen die Korruption und Repression des Regimes Anfang der 1990er Jahre wirkungslos blieben), in Syrien (bis zur blutigen Niederschlagung im Juni 1982) und in Tschetschenien.

⁴⁷ Mittlerweile sind islamistische Parteien unter anderem in Ägypten, Jordanien, Kuwait, Bahrain, Libanon, Jemen, Marokko, Algerien und der Türkei in Parlamenten vertreten.

⁴⁸ Krämer, Gudrun: Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen. In: Wunsch, Cornelia (Hg.): XXV. Deutscher Ori-

dem *jihad*, sondern vielmehr dessen Uminterpretation „im Lichte der Zeit“, wie Islamisten ihren neu gefundenen Pragmatismus gerne umschreiben. Auch für eine solche situative Anpassung an veränderte Realitäten lässt sich im übrigen – wie der vorliegende Beitrag zeigte – das Vorbild des Propheten anführen.

Der *jihad* ist also keine essentialistische Konstante des Islam, die eine besondere Militanz von Muslimen erklären könnte. Vielmehr manifestieren sich in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Optionen, die dem Begriff inhärent sind. Die Entscheidung für eine der unterschiedlichen Formen des *jihad* hängt somit weniger von der religiösen Disposition der Muslime als von deren sozio-politischem Kontext ab. Optionen der friedlichen Konfliktlösung und der Partizipation zu kreieren ist daher der effektivste Weg, das friedliche Engagement „auf dem Wege Gottes“ zu fördern und einen militanten *Jihadismus* zu überwinden.