

Dschihad: zur Transformation eines ambivalenten Begriffs¹

von Dietrich Jung

In seinem Handbuch des religiösen Rechts widmete der islamische Philosoph und Rechtsgelehrte Ibn Rushd (1126-1198), in Europa besser bekannt unter seinem lateinischen Namen Averroes, zwei Kapitel der religiösen Institution des Dschihad. Im Deutschen oftmals mit heiligem Krieg übersetzt, bezieht sich der Begriff Dschihad im Arabischen auf ein breites Wortfeld, welches die Bedeutungen von Anstrengung, Einsatz, Streben oder Bemühen abdeckt. Im islamischen Recht verweist er hingegen auf einen Korpus rechtlicher Regelungen, die die Bedingungen, Formen und Ziele militärischer Handlungen definieren. Die beiden Kapitel, die Ibn Rushd dem Dschihad widmet, behandeln dementsprechend die legitime Anwendung physischer Gewalttätigkeit durch staatliche Autoritäten und stellen keineswegs eine Aufforderung an die Muslime dar, aus religiösen Gründen in einen heiligen Krieg zu ziehen. Ibn Rushd diskutiert in seinem Werk die unterschiedlichen Meinungen der vier sunnitischen Rechtsschulen und fasst deren Übereinstimmungen und Gegensätze zusammen. Der Dschihad ist demzufolge eine kollektive Verpflichtung zur Verteidigung und/oder Ausweitung des islamischen Herrschaftsbereiches. Diese kann von staatlichen und religiösen Autoritäten eingefordert werden, wobei sich die Kriegsführenden hinsichtlich ihrer Mittel, Gegner und Vorgehensweise an von den Rechtsgelehrten vorgegebene Regeln halten müssen. Bei den Gegnern handelt es sich in der Regel um Nicht-Muslime, der Dschihad gegen Muslime ist nur dann gerechtfertigt, wenn es sich bei den Feinden um Rebellen handelt, die das muslimische Staatswesen angreifen.²

Auf den ersten Blick scheinen sich auch zeitgenössische Interpretationen des Dschihad an diesem klassischen Vorbild zu orientieren. So bezog sich z. B. Abdallah Azzam, der im Kontext der sowjetischen Besetzung Afghanistans die ideologisch-theologischen Grundlagen militanter islamistischer Gruppen entwickelte, auf kriegsrechtliche Fragen, wie sie uns aus den klassischen Rechtshandbüchern bekannt sind.³ Die Semantik des modernen Dschihad schließt damit an Begriffe der islamischen Tradition an, versieht diese aber mit völlig neuen Bedeutungsinhalten. Radikale Gruppen bedienen sich somit zentraler Begriffe der islamischen Theologie und Rechtslehre, mit deren Hilfe sie zum transnationalen bewaffneten Kampf mobilisieren. Mit Bezug auf den Dschihad legitimieren militante Islamisten die Anwendung physischer Gewalttätigkeit durch islamische Traditionen und eine islamistische »Kulturindustrie« popularisiert diese Legitimationsdiskurse über Pamphlete, Filme, DVDs und das Internet, womit sie in die freie Verfügungsgewalt ihrer Konsumenten übergeht.⁴ Der Dschihad hat sich somit – dies ist die These meines Aufsatzes – von einer

1 Ich bedanke mich für Kommentare und die kritische Durchsicht des Manuskriptes bei Erik Mohns, Götz Nordbruch, Klaus Schlichte und den anonymen Gutachtern der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.

2 Rudolph PETERS, *Jihad in*

Mediaeval and Modern Islam, Leiden 1977, 9-25.

3 Vgl. Gilles KEPEL, *Jihad. The trail of political Islam*, Cambridge/Mass. 2002; Andrew MCGREGOR, »Jihad and the rifle alone«: Abdullah Azzam and the Islamist revolution, in: *The Journal of Conflict Studies* 23/2 (2003) 92-113.

4 Ein Beispiel hierfür liefert der Aufsatz von Bernard ROUGIER, Religious mobilization in Palestinian refugee camps in Lebanon: The case of Ain al-Helweh, in: Dietrich JUNG (Hg.), *The Middle East and Palestine. Global politics and regional conflict*, New York 2004, 151-182.

in der islamischen Rechtslehre restriktiv definierten und durch politische Autoritäten kontrollierten, religiös legitimierten Institution der Kriegsführung in ein global verfügbares Instrument zur Rechtfertigung gewalttätiger Handlungen im Namen des Islams transformiert. Im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt wurde der Dschihad seiner traditionellen Einbindung in politische und religiöse Autoritätsstrukturen nahezu vollständig entledigt. Wie ist diese historische Transformation zu verstehen? Welche konkreten Formen hat sie angenommen?

Der vorliegende Aufsatz wird diesen Fragen in genealogischer Absicht nachgehen. Zur Untermauerung meiner These werde ich selektiv einige Stationen des modernen Bedeutungswandels islamischer Traditionen seit dem neunzehnten Jahrhundert in den Blick nehmen, die in der zeitgenössischen Anwendung des Dschihad-Begriffs aufgehoben sind. Hierbei werde ich mich nicht an der aktuellen Debatte über das Verhältnis von Gewalt und Religion im Islam orientieren. Diese ist extrem normativ aufgeladen und daher polemischer Natur. Sie oszillierte zwischen den Polen einer grundsätzlich anti-islamischen Haltung, welcher der Dschihad als Beweis für einen geradezu naturwüchsigen Zusammenhang von Islam und Gewalt dient, und einer Position, die mit dem Verweis auf die semantische Breite des Begriffs seine historische Rolle in der Legitimation physischer Gewaltsamkeit herunterzuspielen versucht.⁵ Zur Beantwortung meiner Fragestellung tragen die Positionen in dieser Debatte kaum etwas bei. Mir geht es nicht um das »Wesen des Islams« oder den »eentlichen Inhalt« des Dschihad, sondern um das Verstehen von historisch veränderlichen sozialen Praktiken, die mit Bezug auf islamische Traditionen legitimiert werden.

Ich beginne meinen Argumentationsgang mit einer Episode am Anfang des Ersten Weltkriegs, als mit dem osmanischen Sultan-Kalifen Mehmet Reshat V. (1909-1918) zum letzten Mal ein islamischer Kalif zum Dschihad aufgerufen hatte. Die Rolle des deutschen Reiches in dieser Episode löste einen Streit unter europäischen Orientalisten aus, in dem auch die Funktion des Dschihad in der modernen Kriegsführung diskutiert wurde. Die Analyse dieses Disputs unter Gelehrten leitet dann über zu einem kurzen Exkurs in die semantischen und historischen Bedeutungen, die mit dem Dschihad im Laufe der islamischen Geschichte verknüpft worden sind. Der nächste Schritt untersucht eine Reihe von modernen Interpretationen islamischer Traditionen, welche die begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen für den Dschihad-Begriff des zeitgenössischen militanten Islamismus bilden. Diese Sequenz vom islamischen Modernismus des neunzehnten Jahrhunderts zum Dschihadismus unserer Tage sollte aber nicht als ein linearer Entwicklungsprozess missverstanden werden. Es sind kontingente Stationen eines Prozesses, dessen Entwicklungslogik sich allein im Rückblick ergibt. Auch stellt der militante Islamismus nur eine Position in der enormen Variationsbreite dar, die den interpretativen Wandel islamischer Traditionen gekennzeichnet haben. Zudem ist zu betonen, dass der militante Islamismus nur von einer kleinen Minderheit der Muslime vertreten wird. Der Aufsatz schließt mit Überlegungen zum Dschihad, die einige vorläufige Antworten auf meine Fragestellung im Lichte soziologischer Theorien der Moderne geben sollen.

5 Vgl. Michael BONNER, *Jihad in Islamic History. Doctrines and practice*, Princeton/Oxford 2006, 1.

6 Ulrich TRUMPENER, *Germany and the Ottoman Empire 1914-1918*, Princeton 1968, 117 f.

7 Christian Snouck HURGRONIE, The holy war »made in Germany«, in: *Verbreide Geschriften van C. Snouck Hurgronje*, Deel III. Bonn und Leipzig [1915] 1923, 274.

8 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 283.

9 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 265.

10 HURGRONIE, The holy war (wie Anm. 7), 266.

1 Dschihad »made in Germany«

Am 14. November 1914 erklärte der osmanische Sultan Mehmet V. den Dschihad gegen die Entente-Mächte. Bereits am 11. November hatte der höchste Geistliche des osmanischen Reiches einige Rechtsgutachten unterzeichnet, denen zufolge es die individuelle Pflicht (*fard ayn*) eines jeden Muslims sei, den Islam im bewaffneten Kampf gegen Großbritannien, Frankreich und Russland zu verteidigen. Die Ausrufung des Dschihad war ein Versuch, die Muslime im Osmanischen Reich, in Russland und in den Kolonialgebieten Großbritanniens und Frankreichs für die Kriegsziele der Mittelmächte zu mobilisieren. Als Führer aller Gläubigen stellte sich Mehmet V. gemeinsam mit dem Deutschen Reich und Österreich-Ungarn an die Spitze eines Krieges zur Verteidigung des Islams. Am Tage der Proklamation marschierte in Istanbul eine Gruppe enthusiastischer Demonstranten zur deutschen Botschaft, wo sie von Baron Hans Freiherr von Wangenheim empfangen wurde. Die Begeisterung des deutschen Botschafters war jedoch begrenzt und er telegraphierte nach Berlin, dass ihm diese Aufstachelung religiösen Eifers Sorgen bereite. Darüber hinaus äußerte Wangenheim Zweifel, ob dieser Dschihad der Mittelmächte unter den Muslimen in den Kolonialgebieten seine Ziele erreichen könne.⁶ Wangenheim sollte Recht behalten. Der Aufruf zum Dschihad fand kaum Widerhall in der muslimischen Welt. Dem osmanischen Kalif gelang es noch nicht einmal, die arabischen Muslime seines Reiches für die Kriegsziele der Mittelmächte zu mobilisieren, einige ihrer führenden Repräsentanten arbeiteten sogar mit den Kriegsgegnern Großbritannien und Frankreich zusammen, um ihre eigenen nationalen Aspirationen zu verwirklichen.

Die Ausrufung des deutsch-osmanischen Dschihad am Anfang des Ersten Weltkriegs verfehlte ihre Ziele. Einzig in den Kreisen europäischer Orientalisten gelang es dem Sultan mit seinem Griff in die symbolische Asservatenkammer des Islams, einen kurzen, aber heftigen Streit auszulösen. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung standen der holländische Orientalist Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) und sein deutscher Kollege Carl-Heinrich Becker (1876-1933), der im Jahre 1921 und später dann von 1925-1930 das Amt des preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung begleitete. Im Januar 1915 veröffentlichte Hurgronje einen Artikel unter dem Titel *The Holy War »Made in Germany«*. In diesem brachte er seine Bestürzung zum Ausdruck, dass nun offensichtlich auch sein geschätzter Bonner Kollege von dem in deutschen Regierungskreisen um sich greifenden Dschihad-Wahnwitz erfasst worden sei.⁷ Obwohl Becker selbst die Ansprüche einer panislamischen Solidarität als ein Phantom bezeichnet hätte, unterstützte er nun eine Kriegspropaganda, die mit dem Dschihad versuche, sich einer unsinnigen, mittelalterlichen Doktrin zu bedienen, die – wenn überhaupt – doch nur unter dem ungebildeten muslimischen Lumpenproletariat Resonanz finden könne.⁸

Von seiner Position als Islamwissenschaftler betrachtete Hurgronje den Versuch des osmanischen Sultans, die muslimischen Massen im Ersten Weltkrieg hinter dem Kalifat zu vereinen, als lächerlich. Die osmanischen Ansprüche auf das Kalifat wären in weiten Teilen der muslimischen Welt niemals anerkannt worden und erstreckten sich daher auch nur über die Territorien, welche die Osmanen ohnehin nur mit Waffengewalt unter ihre Kontrolle hätten bringen können.⁹ Als politische Ideologie fuße der Panislamismus auf dem archaischen religiösen Anspruch einer islamischen Welteroberung – eine Idee, die im Denken aller vernünftigen Muslime völlig an Bedeutung verloren hätte.¹⁰ Hurgronje blieb es unverständlich, wie sich Becker als einer der führenden Islamwissenschaftler Deutschlands dazu hergeben konnte, dieses durchsichtige politische Spiel der deutschen Regierung zu unterstützen. Der Dschihad sei eine überholte Doktrin, die im politischen Leben der Moderne keine Rolle mehr spielen könne.

Becker reagierte schnell. Hurgronjes Artikel hatte Unruhe und Wut in der deutschen Orientalistengemeinschaft ausgelöst. Der große alte Mann der deutschen Orientalistik, Theodor Nöldeke (1836-1930) zum Beispiel schrieb seinem Budapester Kollegen Ignaz Goldziher (1850-1921), dass er diesen inakzeptablen Angriff seines früheren Schülers und Freundes wohl niemals würde verzeihen können.¹¹ Martin Hartmann (1851-1918), Arabist in Berlin, ereiferte sich über diese vermeintlich unverschämte Verletzung der holländischen Neutralität im Kriege durch seinen Kollegen aus Leiden. Hartmann überlies es aber Becker, auf Hurgronjes Angriffe zu antworten.¹² In seiner Reaktion stimmte Becker mit Hurgronje darin überein, dass dieser Dschihad, in dem ein muslimischer Kalif zusammen mit den Kaisern von Deutschland und Österreich-Ungarn zur Verteidigung des Islams aufrief, einen wohl außergewöhnlichen und islamrechtlich problematischen Charakter hätte. Darüber hinaus betrachtete auch Becker wie seine deutschen Kollegen den Dschihad als eine überholte Doktrin des Mittelalters; warum aber, so fragte er, sollten sich Deutschland und das Osmanische Reich in dieser existentiellen Stunde nicht aller möglichen Mittel bedienen, um ihre Kriegsziele zu verwirklichen?¹³ Für Becker war jetzt nicht die Zeit für Argumente aus dem Elfenbeinturm des im islamischen Recht bewanderten Gelehrten. Berlin habe sich nicht hinter einen heiligen Krieg gestellt, sondern unterstütze diesen Aufruf des osmanischen Sultans als ein Zeichen der nationalen Erweckung der »asiatischen Völker« unter einem historisch zugegebenermaßen längst überholten religiösen Band.¹⁴

Hurgronje lag mit seinem Angriff auf die deutsche Orientalistik nicht völlig falsch, auch wenn er die Rolle von Carl-Heinrich Becker in der Dschihad-Episode überschätzte. Die Archive dokumentieren, dass der Ursprung der Idee, die religiöse Institution des Dschihad für die Kriegsziele der Achsenmächte einzusetzen, in Berlin lag. Dort hatte sie Max von Oppenheim an der Nachrichtenstelle für den Orient des Auswärtigen Amtes entwickelt, allerdings ohne dass dabei Becker direkt beteiligt war.¹⁵ Für das Verständnis der Transformation des Dschihad in der Moderne erscheint mir die Episode in dreierlei Hinsicht von Bedeutung zu sein. Zunächst zeigt sie, dass die Instrumentalisierung des Dschihad durch nicht-muslimische Staaten nicht erst ein Phänomen des Afghanistankriegs war, sondern schon im Rahmen der imperialen Machtkonkurrenz der europäischen Nationalstaaten eine Rolle spielte. Wichtiger aber als diese diachronische historische Parallele scheint die Tatsache zu sein, dass diese Instrumentalisierung eines religiösen Begriffes im Ersten Weltkrieg seine Wirkung verfehlte. Die Ausrufung des Dschihad genügte eben keinesfalls, um Muslime zum Kampf zu mobilisieren und den Einsatz militärischer Mittel zu legitimieren. Die relative Machtlosigkeit des Kalifen, seiner nominellen Führungsposition gerecht zu werden, verdeutlicht, dass die Religion auch im Weltbild von Muslimen nur ein Element darstellte, das sich auch keineswegs notwendigerweise als handlungsleitend erweist. Im

11 Robert SIMON, *Ignác Goldziher. His life and scholarship as reflected in his works and correspondence*, Leiden 1986, 373-376.

12 Ludmila HANISCH (Hg.), *Islamkunde und Islamwissenschaft im Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918)*, Leiden 1992, 82-83.

13 Carl Heinrich BECKER, Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg (A. Deutschland und der Heilige Krieg), in: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*,

Band II, Hildesheim [1915] 1967, 288.

14 BECKER, Die Kriegsdiskussion (wie Anm. 13), 298.

15 Wolfgang SCHWANITZ, *Djihad ›Made in Germany‹: Der Streit um den Heiligen Krieg 1914-1915*, in: *Sozial. Geschichte* 18/2 (2003) 7-34.

16 Christiaan Snouck HURGRONJE, *Islam: Origin, Religious and Political Growth and Its Present State*, reprint of Mohammedanism, lectures on its origin, its religious and political growth and its present state [1916], New Delhi 1989, 150.

17 Albrecht NOTH, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, 66-87.

18 Reuven FIRESTONE, *Jihad. The origin of holy war in Islam*, Oxford 1999, 47.

19 BONNER, *Jihad* (wie Anm. 5), 20.

20 Ignaz GOLDZIHNER, *Die Richtungen der Islamischen KoranAuslegung*. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, unveränderter Neudruck, Leiden [1920] 1952, 1.

Zuge des Ersten Weltkriegs spielte bei der Legitimierung von Gewalt in der islamischen Welt die Religion eine eher marginale Rolle, nationalistische Ideologien und lokale sowie tribale Loyalitäten waren die entscheidenden Größen dafür, auf welcher Seite man sich in kriegerischen Auseinandersetzungen wiederfand.

Ein dritter Punkt ist die akademische Bewertung dieses Dschihad durch Becker und Hurgronje. Jenseits des politischen Streits waren sich diese beiden Begründer der Islamwissenschaft darüber einig, dass der Dschihad eine atavistische religiöse Institution aus vormoderner Zeit repräsentiere. Sie verstanden den Dschihad im orthodoxen Sinne der islamischen Rechtslehre, deren Dogmen sie für gänzlich überholt hielten. Als Vertreter einer evolutionstheoretischen Geschichtsauffassung waren sie davon überzeugt, dass auch der Islam einen Prozess der religiösen Rationalisierung durchlaufen würde, demzufolge der Eintritt in die Moderne mit dem Abschied von religiösen Dogmen geradezu zwangsläufig einhergehen müsse. Damit würde aber auch der Dschihad seine Bedeutung für die Legitimation gewaltsamen Handelns verlieren. In Hurgronjes Worten: » ... the irresistible power of the evolution of human society [...] is merciless to laws even of divine origin and transfers them, when their time is come, from the treasury of everlasting goods to a museum of antiquities.«¹⁶

Um diesen Irrtum der Gelehrten besser zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die semantische Breite und die historisch unterschiedlichen Bedeutungsinhalte des Dschihad werfen.

2 Dschihad: heiliger Krieg oder heiliger Kampf?

Der juristisch-dogmatische Begriff des Dschihad, auf den sich auch Becker und Hurgronje in ihrer Bewertung stützten, war das Ergebnis einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Diskussion unter den islamischen Rechtsgelehrten. Dieser Prozess war zunächst einmal von der fortwährenden Spannung zwischen normativem Anspruch und sich wandelnden historischen Herausforderungen gekennzeichnet. So orientierte sich z. B. die Konzeption des Dschihad in den Grenzregionen islamischer Reiche viel stärker am Bedeutungsinhalt des bewaffneten Kampfs zur Verteidigung oder Erweiterung von Territorien als dies in ihren Kerngebieten der Fall war. Die militärische Bedeutung des Dschihad in den Grenzregionen ist durch einen spezifischen Korpus von Traditionen dokumentiert, denen zufolge der Prophet die militärische Verteidigung der befestigten Grenzregionen als religiös besonders verdienstvoll bezeichnet hätte.¹⁷ Darüber hinaus ließen sich islamische Prinzipien in der Regel keineswegs direkt aus den religiösen Quellen ableiten. Dies gilt insbesondere für die autoritative Rolle, die der Koran im Islam spielt. Wohl hat der Koran viel über Krieg und Kampf zu sagen, aber die zahlreichen und unsystematischen Textstellen sind nur schwer miteinander in Verbindung zu bringen. Generell ist die Botschaft des Korans zum Dschihad äußerst inkonsistent.¹⁸ Die jahrhundertelangen intensiven Auseinandersetzungen der Rechtsgelehrten mit den Fragen legitimer Kriegsführung sind somit ein Ausdruck der historischen Tatsache, dass im Koran selbst keine Doktrin des Dschihad enthalten ist.¹⁹

In seinem 1920 erschienenen Buch über die Geschichte der Koraninterpretationen hatte Ignaz Goldziher auf die grundsätzlich fehlende Eindeutigkeit des Korans hingewiesen. Schon in der Einleitung stellt Goldziher unumwunden fest, dass im Prinzip jede Geistesströmung des Islams ihre Identität mit der Verkündigung des Propheten hätte rechtfertigen können.²⁰ Ähnliches gilt auch für den Dschihad. Das mit ihm in Verbindung stehende Wortfeld wird im Koran 41 Mal erwähnt, wobei sich nur zehn Textstellen eindeutig auf den

bewaffneten Kampf beziehen. Wohl ist oftmals von gewaltsamen Auseinandersetzungen und Kampf die Rede, gleichwohl findet dabei der Begriff des Dschihad nicht notwendigerweise seine Anwendung. Es bleibt daher wissenschaftlich weiter umstritten, wie dieser sich überhaupt zum Dreh- und Angelpunkt eines Regelwerks der Kriegsführung entwickeln konnte.²¹ Die Inkonsistenz des Korans geht einher mit der enormen semantischen Breite, in welche der Dschihad eingebettet ist. Wer in einem der einschlägigen arabischen Wörterbücher nachschlägt, der findet eine nicht unerhebliche Anzahl an Derivaten der Wurzel *dschahada*, die Bedeutungen wie sich anstrengen, bemühen, plagen, widmen aber auch für eine Sache zu kämpfen umfassen. Generell handelt es sich hierbei um ein Wortfeld, das nur zu einem kleineren Teil mit der Konnotation von Krieg verknüpft ist. Im Zentrum steht der persönliche Einsatz für eine nicht näher spezifizierte Sache.²²

Die engere Verknüpfung von Dschihad mit Krieg im Namen des Islams geht wohl weniger auf die koranische Offenbarung denn auf den Korpus der vielgestaltigen Traditionen zurück. Diese Traditionen entstanden im Zuge der Ausbreitung islamischer Reiche in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod des Propheten. Folgt man den Ergebnissen der historisch-kritischen Islamforschung handelt es sich bei der Mehrzahl dieser Propheten-traditionen um Konstruktionen, die damals zeitgenössische Entscheidungen durch Handlungen und Aussagen des Propheten rechtfertigen sollten.²³ Die universalen Ziele des Dschihad gehen daher auch nicht direkt auf den Propheten zurück; es handelt sich vielmehr um Hinzufügungen aus späterer Zeit.²⁴ In der historischen Forschung dienen die Traditionen als zeitgeschichtliche Quellen für die Rekonstruktion der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte. In der islamischen Rechtslehre erlangte allerdings ein großer Teil von ihnen den Status autoritativer Quellen, die den Offenbarungen des Korans kaum nachstehen. Das eingangs zitierte Buch des Dschihad in Ibn Rushds Rechtslehre basiert auf diesen Quellen, die der Koran und die Traditionen liefern, sowie auf den syllogistischen Schlüssen und Urteilen, welche frühere Generationen von Rechtsgelehrten getroffen und in ihren kanonischen Werken dokumentiert hatten.

Snouck Hurgronje und Carl-Heinrich Becker verstanden den Dschihad in erster Linie als eine islamrechtliche Institution, die sich aus der Rechtsliteratur wie z. B. dem Handbuch von Ibn Rushd ableiten ließ: eine staatlich organisierte militärische Handlung mit dem Ziel der Expansion oder aber der Verteidigung des Islams. Damit betonten sie aber einseitig die in der islamischen Rechtswissenschaft formalisierte Doktrin und vergaßen die historische und soziale Praxis, die sich oft wesentlich von den allgemeinen Grundsätzen der Rechtslehre unterschied. Diese wichtige Differenz zwischen islamrechtlichem Rahmen und religiöser Praxis brachte Albrecht Noth in seiner Unterscheidung zwischen heiligem Krieg und heiligem Kampf zum Ausdruck. Für Noth lässt sich ein adäquates Verständnis des Dschihad in der islamischen Geschichte nicht allein aus

21 Rüdiger LOHLKER, *Dschihadismus*. Materialien, Stuttgart 2009, 14–15.

22 Es ist zu betonen, dass das auf der Wurzel *dschahada* beruhende Wortfeld keineswegs einen generellen religiösen Bedeutungsinhalt hat. Dieser ist nur mit einigen Derivaten der Wurzel verbunden, vgl. Hans WEHR, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1985, 209–210.

23 Für die Gesamtheit dieser Traditionen steht das arabische Wort *sunna*, während einzelne Traditionen, Erzählungen über Aussagen und Handlungen des Propheten, mit dem Begriff *hadith* bezeichnet werden.

24 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 16.

25 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 42.

26 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 50.

27 PETERS, *Jihad* (wie Anm. 2), 113.

28 FIRESTONE, *Jihad* (wie Anm. 18), 64.

29 NOTH, *Heiliger Krieg* (wie Anm. 17), 59.

30 Mark SEDGWICK, *Sufism: The essentials*, Cairo 2000, 9.

31 David COOK, *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, 35.

32 COOK, *Understanding* (wie Anm. 31), 37.

33 SEDGWICK, *Sufism* (wie Anm. 30), 18.

den Doktrinen des islamischen Rechts erschließen. Er verknüpft die Bedeutung des Dschihad eng mit der kriegerischen Betätigung Einzelner, die sich zu einem heiligen Kampf mit religiöser Zielsetzung verpflichtet sahen. Dieser persönliche heilige Kampf war aber schon frühzeitig eine von der offiziellen Kriegsführung islamischer Imperien unabhängige Erscheinung.²⁵ In dieser autonomen Form nahm der Dschihad auch den Charakter eines guten Werkes an, das keineswegs nur in der Bekämpfung von Heiden und Feinden des Islam begründet lag, sondern in enger Sinnverwandtschaft mit religiösen Tugenden wie Fasten, Beten und dem Geben von Almosen stand.²⁶ Diese Formen eines spirituellen und moralischen Dschihad werden allerdings in den klassischen Werken des islamischen Rechts kaum diskutiert.²⁷

Reuven Firestone plädiert dafür, sich von einer Auffassung zu lösen, nach der sich im Koran Belege für eine Art Evolution des Dschihad-Begriffes vom gewaltfreien Einsatz für den Islam zum militärischen Kampf finden ließen. Anstelle einer solchen evolutionären Interpretation sieht er eher einen beständigen Dualismus am Werk, dessen Ursprung er in den widerstreitenden Auffassungen innerhalb der frühen muslimischen Gemeinde vermutet.²⁸ Diesen Dualismus brachte Albrecht Noth mit der Gegenüberstellung von heiligem Krieg und heiligem Kampf auf den Begriff. Ein Blick auf die islamische Geistesgeschichte zeigt, dass sich der Dschihad insbesondere im sufistischen Islam, also in den vielfältigen Lehren des islamischen Mystizismus, eindeutig von seinem kriegerischen Bedeutungszusammenhang gelöst hat. Hier richtet sich der heftigste Kampf gegen die menschlichen Begierden; der Begriff des Dschihad zielt vor allem auf die Rechtfertigung von sufistischen Praktiken.²⁹ Für Sufisten ist der Dschihad zur Kontrolle des Selbst das zentrale Element in seiner Vorbereitung zur Vereinigung mit Gott am Tage des Jüngsten Gerichts.³⁰

Die Herausbildung dieser spirituellen Interpretation des Dschihad wird auf das neunte Jahrhundert datiert, in dem sich die asketischen Bewegungen des Islams im Sufismus zu formieren begannen.³¹ Die Doktrin eines spirituellen »großen Dschihad« findet dann in den Lehren des Juristen und Theologen al-Ghazali (1058-1111) im zwölften Jahrhundert seine Formalisierung. Diesem Gelehrten zufolge handle es sich beim großen Dschihad um den anhaltenden Kampf mit sich selbst und zum Wohle der Gemeinschaft, während sich der kleine Dschihad nur auf die militärische Verteidigung der Muslime beziehe.³² In al-Ghazalis Werk begegneten sich der Formalismus des islamischen Rechts und die Esoterik sufistischen Denkens.³³ Die von ihm thematisierte Dichotomie zwischen einem großen und einem kleinen Dschihad versuchte offensichtlich, der semantischen Breite des Begriffes und dessen widersprüchlicher Verwendung in den offenbarten Schriften gerecht zu werden. In dem völlig veränderten historischen Kontext der Moderne wird Ghazalis Doktrin dann in apologetischer Absicht von islamischen Reformern wieder aufgegriffen und in der neuen Begriffswelt des islamischen Modernismus verankert.

3 Dschihad und islamische Reform

In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden in der muslimischen Welt islamische Reformbewegungen, die unter dem Begriff des islamischen Modernismus zusammengefasst werden können. Diese Reformbewegungen werden in Südasien mit Sayyid Ahmed Khan (1817-1898) und der Aligarh Bewegung, im Osmanischen Reich mit Namik Kemal (1840-1888) und den »Jungen Osmanen« sowie im arabischen Raum mit der klassischen Salafiyya-Bewegung um Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) und Muhammad Abduh (1849-1905)

verbunden.³⁴ Trotz ihres unterschiedlichen regionalen Kontexts teilten diese Reformen eine kritische Haltung gegenüber der klassischen islamischen Rechtslehre und forderten dazu auf, die religiösen Quellen des Islam neu und unabhängig von traditionellen Dogmen zu interpretieren. Dabei betrachteten sie die geforderten religiösen Reformen nur als erste Schritte auf dem Weg zu einer grundlegenden Veränderung der sozialen Verhältnisse und zur Erlangung der politischen Unabhängigkeit von den imperialen Großmächten Europas.

Die islamischen Modernisten setzten sich mit dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft, mit Formen repräsentativer politischer Herrschaft sowie einer Neuordnung des Rechts- und Erziehungswesens auseinander. Im Kontext imperialistischer Politik interpretierten sie den Begriffsvorrat islamischer Traditionen neu im Lichte von Theorien, welche die europäischen Geisteswissenschaften im neunzehnten Jahrhundert entwickelt hatten. Dabei war es zunächst ihr Ziel, eine gleichberechtigte Teilnahme an einer universalen Zivilisation zu erreichen, wie sie das Denken der europäischen Aufklärung charakterisiert hatte. Ideen wie die des Historismus, der sozio-kulturellen Evolution, eines religiösen Rationalisierungsprozesses oder der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft haben in ihrem Denken deutliche Spuren hinterlassen. Sie verbanden die Autorität islamischer Traditionen mit modernen Begriffen und schufen so ein reflexives semantisches Repertoire, das sowohl säkularen als auch islamistischen Strömungen des zwanzigsten Jahrhunderts als Ausgangspunkt diente.³⁵

Das religiöse Vokabular des Islams erlaubte diesen Reformern die Aneignung moderner Ideen und Institutionen, ohne den Anspruch auf Authentizität aufzugeben. Sie verbanden modernes Wissen mit der symbolischen Autorität des Islams und forderten z. B. eine grundlegende Reform des traditionellen religiösen Erziehungssystems, in welchem sie eine Hauptursache für den Entwicklungsrückstand muslimischer Gesellschaften ausmachten. Im Rahmen dieser Reformbemühungen fand der Dschihad eine neue Bedeutung in der Mobilisierung sozialer und politischer Bewegungen. So appellierte Afghani an seine Gefolgschaft, ihre Reformideen aktiv in der Bevölkerung zu verbreiten und damit zur Bewusstseinsbildung der Öffentlichkeit beizutragen. Muhammad Abduh verlieh seinem Aufruf zur aktiven Beteiligung an sozialen Reformen Nachdruck mit theologischen Begriffen. In seinen Arbeiten zum »freien Willen« entwickelte er beispielsweise die Idee einer Verantwortung des unabhängigen Subjekts, die in einem islamischen Wertekanon verankert sein sollte. Im Rahmen seiner Reformlehren interpretierte Abduh den Dschihad neu als eine religiös motivierte Anstrengung, mit harter Arbeit und persönlichen Opfern im all-

34 Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, reissued with a new preface 1983, Cambridge 1962; Serif MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A study in the modernization of Turkish political ideas*, Princeton 1962; David LEIVY, *Aligarh's First Generation. Muslim solidarity in British India*, New Delhi 1996.

35 Dieser Prozess ist ein zentrales Thema in: Dietrich JUNG, *Orientalists, Islamists and the Global Public Sphere. A genealogy of the modern essentialist image of Islam*, Sheffield/Oakville 2011.

36 Haslina IBRAHIM, *Free Will and Predestination. A comparative study of the views of Abu Al-Hassan Al-Ash'ri and Muhammad 'Abduh*, unpublished MA thesis, Kulliya of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia 1999, 71.

37 Vgl. Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of world order in Pan-Islamic and Pan-Asian thought*, New York 2007.

38 Vgl. Rudolph PETERS, *Islam and Colonialism. The doctrine of jihad in modern history*, The Hague/Paris/New York 1979.

39 Gudrun KRÄMER, *Hasan al-Banna*, Oxford 2010, 114.

40 Ahmad DALLAL, *Appropriating the Past: Twentieth-Century reconstruction of pre-modern Islamic thought*, in: *Islamic Law and Society* 7/1 (2000) 325-358, 347.

41 Charles TRIPP, *Islam and the Moral Economy. The challenge of capitalism*, Cambridge 2006, 88-89.

42 Vgl. Brinkley MESSICK, *The Calligraphic State. Textual domination and history in a Muslim society*, Berkeley 1993.

43 Geneive ABDO, *Re-Thinking the Islamic Republic: A »Conversation« with Ayatollah Hossein Ali Montazeri*, in: *Middle East Journal* 55/1 (2001) 9-24.

täglichen Leben für die politischen und sozialen Ziele einer gesellschaftlichen Erneuerung zu arbeiten.³⁶ Für Abduh und Afghani war das Bekenntnis zum Islam gleichzeitig ein Bekenntnis zum gesellschaftlichen Engagement, ein modernes Projekt der Mobilisierung der Bevölkerung, die ohne Zweifel mit der Tradition des Dschihad als heiligem Kampf zu verbinden war.

Während so der große Dschihad eine neue Bedeutung im Zuge dieser inneren Reformbestrebungen von Gesellschaft und Individuum erlangte, wurde der kleine Dschihad rein defensiv, als die Verteidigung des Islams gegen äußere Feinde interpretiert. Die erneute Aktualisierung des kleinen Dschihad fand dann im Kontext fortgesetzter kolonialer Unterdrückung statt. Sie war Teil eines Prozesses, in dessen Verlauf muslimische Intellektuelle ihren früheren Referenzrahmen einer universalen Zivilisation durch das Konzept der islamischen Zivilisation ersetzten. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts propagierten sie den Islam nun als eine der europäischen moralisch überlegene Zivilisation. Im Islam sahen sie eine Alternative zu der in ihren Augen moralisch korrumpierten und materialistischen Zivilisation des Westens.³⁷ Gleichzeitig übernahm nun der kleine Dschihad eine zentrale ideologische Rolle in der Mobilisierung zum antikolonialen Befreiungskampf. Schon vormoderne antikoloniale Bewegungen in Britisch-Indien, Nordafrika und dem Sudan sahen sich in einem Dschihad gegen die Kolonialmächte. Ihnen fehlte allerdings noch die nationalistische Komponente, die die religiöse Bedeutung des Dschihad dann am Ende des neunzehnten Jahrhunderts beherrschte.³⁸

Im historischen Rückblick lassen sich die islamischen Reformbewegungen des neunzehnten Jahrhunderts als Wegbereiter der islamistischen Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts verstehen. Indem sie islamische Begriffe ihres traditionellen Kontexts entledigten, schufen die islamischen Modernisten ein semantisches Repertoire, aus dem sich islamistische Ideologen später frei bedienten. Ausgehend von dem streng monotheistischen Kernbegriff der Einheit Gottes (*tawhid*) interpretierte die Reformbewegung den Islam neu als Zivilisation, als eine holistisch geschlossene kulturelle Einheit, eine Totalität von Institutionen und Lebensweisen. Diese Neuinterpretation des Islams stand in einem engen semantischen Kontext mit zentralen Elementen moderner Staatsbildung. Die islamische Zivilisation wurde in zunehmendem Maße als eine Form der sozialen Ordnung verstanden, die ihr normatives Fundament in den offenbarten Quellen des islamischen Rechts, der Scharia, fand. In diesem Zusammenhang avancierte die Scharia zum zentralen Symbol moralischer Integrität, kultureller Authentizität und nationaler Selbstbestimmung.³⁹ In der Bestimmung dieser islamischen Ordnung betrachteten die Reforme die religiösen Schriften, den Koran und die Sunna des Propheten als autoritativ.⁴⁰ Nicht die umfassenden Werke des islamischen Rechts und dessen tradierten Lehren, sondern der eigenständige Rückgriff auf die schriftliche Offenbarung sollte den Zugang zu islamischen Prinzipien ermöglichen, mit deren Hilfe eine sozial gerechte Ordnung aufgebaut werden könne. Mit der Herausbildung moderner Staatlichkeit im zwanzigsten Jahrhundert setzten islamische Intellektuelle in zunehmendem Maße darauf, dass diese Aufgabe einer Neuinterpretation der religiösen Quellen durch staatliche Institutionen wahrgenommen werde.⁴¹ Dies war gleichbedeutend mit einem Wandel des islamischen Rechts von einem breiten diskursiven Feld, einem reflexiven Rahmen zur Diskussion islamischer Normen, Werte und Rechtsprinzipien, zu einem politischen Instrument in der Hand von staatlichen Autoritäten oder islamistischen Bewegungen.⁴² Kritiker des iranischen Regimes nach 1979 wie Ayatollah Montazeri (1922-2009) und Abdulkarim Soroush (1945) bezeichneten diesen Prozess später als eine Verrechtlichung des Islams auf Kosten dessen religiöser Spiritualität.⁴³

4 Dschihad und islamistische Ideologien

Die Gründung der ägyptischen Muslimbruderschaft durch Hasan al-Banna im Jahre 1928 markiert dann eine neue Stufe in der modernen Geschichte des Islams. Spätestens zu diesem Zeitpunkt verlässt der Diskurs über eine notwendige islamische Reform die Kreise intellektueller Eliten und ergreift die breite Bevölkerung. Der Dschihad als eine Form der religiös begründeten Mobilisierung zum gesellschaftlichen Engagement fusioniert in der Zwischenkriegszeit mit der modernen organisatorischen Form einer sozialen Bewegung. Dabei hielt Banna noch an der semantischen Breite des Dschihad-Begriffes fest, den er sowohl für die gesellschaftliche Reform Ägyptens als auch für den Kampf gegen die britische Kolonialmacht verwendete. Anders als die vor ihm aktive Generation islamischer Reformer betonte er aber dessen militärischen Charakter, indem er keinen Zweifel daran ließ, dass es sich beim Dschihad auch um bewaffneten Kampf, Tod und Märtyrertum handle.⁴⁴ Für Banna waren religiöse Reform und nationales Erwachen zwei Seiten eines Kampfes für eine islamische Gesellschaft, deren Vorbild er im Leben des Propheten und der vier rechtgeleiteten Kalifen ausmachte.⁴⁵ Im Gegensatz zur Reformbewegung des neunzehnten Jahrhunderts ging es ihm jedoch nicht mehr um die authentische Aneignung moderner Institutionen wie sie in Europa entstanden waren. Vielmehr radikalisierte er den Gedanken der Authentizität und strebte nach einer originär islamischen Ordnung. Die Muslimbruderschaft als eine moderne Massenbewegung bildete dabei die organisatorische Form, durch die diese Transformation der ägyptischen Gesellschaft erreicht werden sollte. Bei ihrer Gründung noch eine religiöse Erweckungsbewegung entwickelte sie sich innerhalb weniger Jahre zu einer diversifizierten sozialen Bewegung mit Aktivitäten in Bereichen wie dem Gesundheitswesen, Ausbildung, Sport, religiöse Verkündigung und soziale Wohlfahrt. Die Lehren Bannas stellten eine Popularisierung und Trivialisierung islamischer Reformgedanken dar, welche er mit den zentralen politischen und ökonomischen Fragen seiner Zeit verband. Darüber hinaus erweiterte er den regulativen Anspruch einer islamischen Regierung, die ihre staatliche Kontrolle nicht nur über Politik und Ökonomie, sondern auch über die Künste und die religiöse Praxis ausüben sollte.⁴⁶

Nachdem die islamischen Modernisten den Dschihad zu einem Synonym für soziales Engagement erklärt hatten, benutzte ihn die ägyptische Muslimbruderschaft im Kontext einer sozialen Massenbewegung, die den antikolonialen Kampf mit einer islamistischen

44 Richard P. MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, 207.

45 MITCHELL, *The Society* (wie Anm. 44), 210.

46 David COMINS, Hasan al-Banna (1906-1949), in: Ali RAHNEMA (Hg.), *Pioneers of Islamic Revival*, new edition, London 2005, 125-153, 140.

47 Siehe JUNG, *Orientalists* (wie Anm. 35), 248-258.

48 COOK, *Understanding* (wie Anm. 31), 100; Seyyed Vali Reza NASR, *Mawdudi and the Jama'at-i Islami: The origins, theory and practice of Islamic revivalism*, in: Ali RAHNEMA (Hg.), *Pioneers of Islamic Revival*, new edition, London 2005, 98-124.

49 Rashid MOTEN, *Revolution to Revolution. Jamaat-e-Islami in the politics of Pakistan*, Karachi 2003, 27.

50 Seyyed Vali Reza NASR, *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Berkeley 1994; Seyyed Vali Reza NASR, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996.

51 John CALVERT, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, London 2010; Sayed KHATAB, *The Power of Sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*, London/New York 2006; Adnan A. MUSALLAM, *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the foundations of radical Islam*, Westport/London 2005; William E. SHEPARD, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A translation and critical analysis of Social Justice in Islam*, Leiden 1996.

Reform der ägyptischen Gesellschaft verband. Damit wurde der Dschihad endgültig seiner restriktiven Einbindung in traditionale Lehren und Institutionen entbunden. Er repräsentierte nun einen religiös legitimierten Kampfbegriff, der einen zentralen Platz im ideologischen Weltbild der islamistischen politischen Bewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts einnahm. Gleichzeitig radikalisierten islamistische Ideologen den Begriff, indem sie die militärische Bedeutung des Dschihad in wachsendem Maße betonten. In diesem Radikalisierungsprozess spielten die Lehren des indischen Islamisten Abul Ala al-Mawdudi (1903-1979) und des Ägypters Sayyid Qutb (1906-1966) eine entscheidende Rolle.⁴⁷

Mawdudi begann seine Karriere als islamistischer Vordenker mit der Herausgabe seines Buches *Der Dschihad im Islam (al-jihad fi-l-islam)*. In systematischer Weise präsentiert er in dieser Schrift die Diskussion des Dschihad in der islamischen Geschichte und entwirft selbst ein Konzept des umfassenden heiligen Kampfes für soziale Gerechtigkeit und den Glauben an den einen Gott.⁴⁸ Daran anknüpfend entwickelte er später die Theorie eines islamischen Staates, die in erster Linie dem Konzept eines »ideologischen Staates« ohne konkrete Institutionenlehre folgte. Die Legitimität dieses Staatswesens leitete Mawdudi von den theologischen Begriffen des *tawhid* und der *hakimiyya allah*, der »Souveränität Gottes«, ab.⁴⁹ Damit ergänzte er das religiöse Konzept der Einheit Gottes, von den Reformatoren des neunzehnten Jahrhunderts zur islamischen Zivilisation erweitert, um den Souveränitätsanspruch moderner Staatlichkeit. Im Jahre 1939 gründet Mawdudi schließlich in Lahor die Jamaat-i Islami, eine islamistische Kaderpartei, die seit der Teilung des indischen Subkontinents eine wichtige Rolle in der Politik und Islamisierung Pakistans spielt.⁵⁰

Mawdudis Gedanken zum islamischen Staat waren eine wichtige Inspirationsquelle für Sayyid Qutb, ein Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft, der im Jahre 1966 unter Präsident Nasser wegen des Aufrufes zum Sturz des Regimes hingerichtet wurde. Qutbs Werk gilt heute allgemein als eine zentrale ideologische Quelle für den militanten Islamismus und dessen dschihadistischen Ausdrucksformen. Insbesondere seine Revision von drei klassischen islamischen Begriffen – Gerechtigkeit (*adala*), »Herrschaft (Souveränität) Gottes« (*hakimiyya*) und die Zeit der Ignoranz (*jahiliyya*) – finden im radikalen Weltbild zeitgenössischer Islamisten ihren Niederschlag. Qutb transformierte das traditionale theologische Konzept der Gerechtigkeit in einen modernen revolutionären Aufruf zur Neugestaltung der sozialen Ordnung. Der Islam stellt darin eine Art dritter Weg zum Kapitalismus und Sozialismus dar, dessen politische Lehre der absoluten Souveränität Gottes (*hakimiyya*) er von dem koranischen Begriff des Herrschens (*hukm*) und Mawdudis Konzeption des islamischen Staates ableitete. Seine Theorie von Gottes Herrschaft auf Erden verband Qutb mit dem Begriff der *jahiliyya*, der im klassischen islamischen Denken die Zeit der Unwissenheit vor der islamischen Offenbarung bezeichnet. In Qutbs Theorie entsprach die moderne Zivilisation dieser vorislamischen Zeit des Unglaubens, da es sich bei dieser »modernen Barbarei« um einen Abfall vom Glauben handle. Diese Barbarei umfasse alle modernen Formen der Herrschaft und es sei daher die religiöse Verpflichtung eines jeden Muslims, diesen modernen Unglauben zu bekämpfen. Qutb rief damit zu einem existentialistischen Dschihad auf, der sich sein Vorbild im Leben und Kämpfen des Propheten nahm.⁵¹

Mit der Politisierung des Konzepts der *jahiliyya* schuf Sayyid Qutb eine ideologische Grundlage zur islamistischen Revolution, der sich bis heute insbesondere Aktivisten mit einem existentialistischen Verständnis des Islams bedienen. Der Kampf auch und gerade gegen die politische Führung in muslimischen Staaten kann so im Namen und mit dem Beispiel des Propheten als ein Glaubenskampf gerechtfertigt werden. Die Radikalisierung der Theorien von Mawdudi durch Qutb rückt den physische Gewalt legitimierenden kleinen Dschihad wieder ins Zentrum religiöser Verpflichtungen. Mit der generellen Deklaration der modernen Welt zu

einer Welt des Unglaubens hat er zudem die Bandbreite von legitimen Angriffszielen ubiquitär erweitert. Im Prinzip kann der Dschihad nun gegen jeden geführt und die klassischen Doktrinen über die Rechtmäßigkeit militärischer Handlungen vollständig umgangen werden. Es bedarf weder der religiösen Gelehrsamkeit noch politischer Institutionen zur Ausrufung des Dschihad – dieser geht in die Verfügungsgewalt des einzelnen Gläubigen über.

Diese autonome Logik des modernen Dschihad-Begriffes bildet den Kern der dschihadistischen Lehren von militanten Islamisten wie z. B. Abdallah Azzam, der während der sowjetischen Besetzung Afghanistans ein Rekrutierungsbüro für arabische Freiwillige in Peschawar unterhielt. Azzam wendete sich sowohl gegen die apologetischen Versuche, dem Dschihad seinen militärischen Charakter abzusprechen, als auch gegen die Auffassung, es handle sich bei ihm nur um eine kollektive Verpflichtung der muslimischen Gemeinschaft zur Verteidigung des Islams. In seiner Lesart ist der Dschihad hauptsächlich bewaffneter Kampf und eine lebenslange, individuelle Verpflichtung eines jeden Gläubigen, solange muslimische Territorien in Gefahr sind.⁵² Die islamrechtliche Debatte über den großen Dschihad wies er resolut als auf einer gefälschten Tradition beruhend zurück.⁵³ Während Azzam aber die Verteidigung des Islams noch territorial beschränkte, radikalisierten die Propagandisten eines globalen Dschihad wie z. B. Osama bin Laden das Konzept dahingehend, dass sie zu einem globalen und somit territorial nicht länger begrenzten Krieg gegen die Feinde des Islams aufrufen.⁵⁴ Im Weltbild zeitgenössischer Dschihadisten muss der Islam gegen eine Vielfalt von Bedrohungen verteidigt werden, die sowohl von äußeren wie auch von inneren Feinden des Islams ausgehen. In diesem nahezu apokalyptischen Kampf dient der Bezug auf ein Kernelement der religiösen Traditionen des Islams mittlerweile zur Legitimation enthemmter Fantasien von Gewalt.

5 Schlussfolgerungen: Dschihad im Kontext von Individualisierung und funktionaler Differenzierung

Der vorliegende Aufsatz skizziert die Transformation des Dschihad von einer klassischen Institution des islamischen Rechts zu einer relativ frei verfügbaren Idee der religiösen Verpflichtung eines jeden Muslims zur Verteidigung des Islams mit Mitteln physischer Gewalttätigkeit. Im Vordergrund meiner Ausführungen stand das Interesse, den Bedeutungswandel nachzuzeichnen, den der Begriff des Dschihad im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts erfahren hat. Wenn wir uns also heute mit dem Dschihad als Element islamistischer Weltbilder und Aktionsform militanter Islamisten beschäftigen, so handelt es sich bei ihm um ein originär modernes

52 Die Definition dessen, was ein muslimisches Territorium darstellt, kann dabei sehr weit reichen und historische Gebiete wie z. B. Andalusien oder den Balkan umfassen.

53 MCGREGOR, Jihad (wie Anm. 3), 104; Olivier ROY, *Globalised Islam*. The search for a new ummah, New York 2004, 41–43.

54 Thomas HEGGHAMMER, *Jihad in Saudi Arabia*. Violence and Pan-Islamism since 1979, Cambridge 2010, 7.

55 Vgl. Norbert ELIAS, Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35/1 (1983) 29–40.

56 Bettina GRÄF / Jakob SKOVGAARD-PETERSEN (Hg.), *The Global Mufti*. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, New York 2008; Muhammad Qasim ZAMAN, The scope and limits of Islamic cosmopolitanism and the discursive language of the ›Ulama‹, in: Miriam COOK / Bruce B. LAWRENCE, *Muslim Networks*. From Hajj to Hip Hop, Chapel Hill/London 2005.

57 Vgl. James V. SPICKARD, What is happening to religion? Six sociological narratives, in: *Workingpapers, sættingsområde religion*, University of Copenhagen 2003.

Phänomen. Der spezifische Sinngehalt des zeitgenössischen Dschihad ergibt sich aus der diskursiven Verbindung einer modernen Begriffswelt mit den Traditionen des Islams. Der klassische Dschihad repräsentiert dabei ein Strukturelement im Weltbild militanter Islamisten, während der Dschihad im Sinne eines »heiligen Kampfs« auf der Mikroebene in den religiösen Motivationen und Rechtfertigungen individuellen Handelns eine neue Bedeutung erlangt.

Dieser Befund legt es nahe, die eingangs gestellte Frage nach der historischen Transformation des Dschihad mit Hilfe von soziologischen Theorien der Moderne zu beantworten. Hier wären insbesondere die klassischen soziologischen Narrative der Differenzierung und Individualisierung zu nennen. Die Neuinterpretation islamischer Traditionen durch die islamischen Modernisten des neunzehnten Jahrhunderts kann als eine Auseinandersetzung mit den sozialen Imperativen funktionaler Differenzierung interpretiert werden. Die graduelle Reorganisation des sozialen Lebens durch funktional definierte Institutionen, in der Literatur oftmals als die Übernahme europäischer Modelle beschrieben, wurde durch ihre diskursive Einbindung in die Begriffswelt islamischer Traditionen legitimiert. Dies wird insbesondere im Bedeutungswandel der Scharia deutlich. In vormoderner Zeit bildete das islamische Recht einen normativen Horizont, an dem sich das soziale Leben als Ideal orientieren sollte, dessen Normen und Werte aber die alltägliche Praxis nur in relativ geringem Masse regulierten. Im zwanzigsten Jahrhundert begannen islamistische Intellektuelle jedoch, die Scharia durch die Prismen moderner Staatlichkeit und der autonomen, sich auf staatliche Gewalt stützenden Logik des modernen Rechtssystems neu zu definieren. Sie wurde damit zu einem zentralen politischen Instrument in der Steuerung des sozialen Wandels, dessen begrifflicher Inhalt die hohen regulativen Ansprüche und gesellschaftliche Omnipräsenz eines modernen Staatswesens reflektiert.

Die Transformation hierarchisch strukturierter muslimischer Gesellschaften in funktional differenzierte Territorialstaaten spiegelte sich auch in der Erosion der Machtposition des islamischen Gelehrtenstandes wider. Seit dem neunzehnten Jahrhundert haben die *ulama* ihr »Orientierungsmonopol« verloren.⁵⁵ Das durch sie vermittelte Weltbild konkurriert nun nicht nur mit unterschiedlichen politischen Ideologien, wissenschaftlichen Erklärungsmodellen und den eklektischen Wirklichkeitsbildern von Künstlern und Intellektuellen, sondern die islamischen Gelehrten wurden auch ihrer exklusiven Verfügungsgewalt über die Interpretation der islamischen Traditionen beraubt. Dieser Machtverlust zeigt sich gerade in der hier dargestellten Transformation des Dschihad-Begriffs und in seiner Aneignung durch soziale Akteure, denen oft jegliche Kenntnis der klassischen islamischen Wissenschaften fehlt. Inzwischen hat aber eine Anzahl islamischer Gelehrter den Kampf gegen diese freie Auslegung religiöser Traditionen durch Laien aufgenommen. In apologetischer Absicht verweisen auch sie auf den breiten Bedeutungshorizont des Dschihad-Begriffes, um damit dessen militärische Verengung durch radikale Islamisten entgegenzuwirken. Dabei bedienen sich auch einige *ulama* in professioneller Weise moderner Kommunikationsmedien und erreichen so ein globales Publikum.⁵⁶

In der Analyse dieses Kampfes um die Interpretationsmacht über islamische Traditionen lässt sich die strukturelle Perspektive der funktionalen Differenzierung mit dem Verständnis von Modernisierung als Individualisierung verbinden. Die Religionssoziologie hat z. B. als ein Element des religiösen Wandels in der Moderne die wachsende Autonomie der Gläubigen konstatiert, deren religiöse Praxis zunehmend ihre organisatorische Einbindung verliere.⁵⁷ Auf der Mikroebene lässt sich beobachten, wie Individuen religiöse

Diskurse mit Elementen politischer, ökonomischer oder wissenschaftlicher Kommunikation verbinden, die der strukturellen Organisation moderner Gesellschaften in funktional differenzierten Sphären des Sozialen entstammen. Die widersprüchlichen Interpretationen des Dschihad durch transnational agierende militante Islamisten, durch nationalistische politische Führer wie z.B. Saddam Hussein, durch religiöse Frauengruppen oder aber durch Vertreter des friedlichen zivilen Ungehorsams unterstreichen, dass man auch das heterogene Erscheinungsbild des zeitgenössischen Islams im Lichte klassischer Theorien der Differenzierung und Individualisierung verstehen kann.⁵⁸ Der Bedeutungswandel des Dschihad ist Teil eines historischen Prozesses, in dem der Islam im Sinne einer »diskursiven Tradition« eine zentrale Referenz im Kampf um die Gestaltung moderner Lebensverhältnisse darstellt.⁵⁹ In dieser Perspektive erscheint der Aufruf zum deutsch-osmanischen Dschihad im Jahre 1914 als eine Art historischer Wendepunkt. Offensichtlich war weder die religiöse und politische Autorität des Kalifen noch der Appell an die individuelle religiöse Verpflichtung des einzelnen Muslims in der Lage, die Massen gegen die Kolonialmächte zu mobilisieren. Die im Aufruf des Sultans artikulierten Elemente des klassischen »heiligen Kriegs« auf der einen Seite und einer modernen individualisierten Form des heiligen Kampfs auf der anderen hatten sich in dieser historisch spezifischen Situation am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts offensichtlich noch gegenseitig neutralisiert.

58 Lara Deeb hat z. B. in ihrer ethnographischen Studie über schiitische Frauen in Beirut ein Kapitel mit der Überschrift »Public Piety as Women's Jihad« versehen. Das Kapitel beschreibt wie diese Frauen ihr soziales und religiöses Engagement als einen persönlichen Dschihad auffassen, der an der Idee des großen Dschihad anknüpft und durch dessen soziale Praxis sie sich selbst als moderne Muslime realisieren, Lara DEEB, *An Enchanted Modern. Gender and public piety in Shi'i Lebanon*, Princeton 2006, 204-219. Maria Stephan publizierte eine Anthologie zum zivilen Ungehorsam in muslimischen Ländern unter dem Titel »Civilian Jihad«, den sie von dem irakischen Intellektuellen Khalid Kishtainy übernommen hat, Maria STEPHAN, *Civilian Jihad. Non-violent struggle, democratization, and governance in the Middle East*, New York/London 2009, 1.

59 Vgl. Talal ASAD, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Occasional Paper Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington D.C. 1986.

Zusammenfassung

Militante Islamisten legitimieren ihren bewaffneten Kampf mit Hilfe der klassischen islamischen Institution des Dschihad. Diese Rechtfertigung gewaltförmigen Handelns durch einen religiösen Begriff basiert jedoch auf einem originär modernen Verständnis islamischer Traditionen. Wie ist diese moderne Transformation islamischer Traditionen zu verstehen? Der Aufsatz zeichnet den Bedeutungswandel nach, den der Begriff des Dschihad im Zuge der Modernisierung der islamischen Welt erfahren hat. In genealogischer Perspektive analysiert er einige Stationen der Neuinterpretation islamischer Begriffe seit dem neunzehnten Jahrhundert, in welche der Dschihad-Begriff zeitgenössischer militanter Islamisten eingebettet ist.

Abstract

Contemporary militant Islamists legitimize their armed struggle with the aid of the classical Islamic institution of jihad. This justification of violent action with a religious concept, however, is based on a distinctly modern understanding of Islamic traditions. How can we comprehend this modern transformation of Islamic traditions? The essay traces the change in meaning which the concept of jihad has undergone in the course of the modernization of the Islamic world. Taking a genealogical perspective, it analyzes several stages of the re-interpretation of Islamic concepts since the nineteenth century upon which contemporary militant Islamists base their notion of jihad.

Sumario

Islamistas radicales justifican su lucha armada con ayuda de instituciones islámicas clásicas como la Yihad. Esta justificación de formas de acción violenta por un concepto religioso se basa, sin embargo, en una comprensión moderna de las tradiciones islámicas. ¿Cómo debe entenderse esta transformación moderna de las tradiciones islámicas? El artículo analiza el cambio de sentido que ha sufrido el concepto de Yihad a lo largo de la modernización del mundo islámico. En perspectiva genealógica, el artículo analiza algunas estaciones de la nueva interpretación de conceptos islámicos desde el siglo XIX, en la que está enraizado el concepto de Yihad de los islamistas radicales contemporáneos.