

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



REBECCA SAUER

Rebellion und Widerstand, Tradition und Moderne
Gad al-Haqq zu politisch-religiös motivierter Gewalt im Islam

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92869>
ISSN 1866-2943

Rebellion und Widerstand, Tradition und Moderne

Ġād al-Ĥaqq zu politisch-religiös motivierter Gewalt im Islam

Rebecca Sauer, Köln

1. Einführung

Seit dem Übergang in die Moderne ist die islamisch geprägte Welt mit tiefgreifenden Veränderungen konfrontiert.¹ Die – bei weitem nicht immer friedliche – Begegnung mit dem „Anderen“, westliche Ideen wie Liberalismus und Sozialismus oder die wirtschaftliche und politische Dominanz des Westens haben ihre Spuren hinterlassen. Die Reaktionen und Antworten darauf waren und sind unterschiedlich. Eine (vordergründige) Reislamisierung bzw. Radikalisierung, wie sie in den letzten Jahrzehnten oft konstatiert wurde, ist nur „ein Teil des Gesamtbildes“.² Innerhalb dieses Teils ist der Grad der Modernisierung³ ebenso uneinheitlich. In diesem Aufsatz steht die Beschäftigung mit einem Ereignis (die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt 1981) im Vordergrund, das die Vermischung traditioneller und moderner Elemente im Diskurs um politisch-religiös legitimierte Gewalt aufzeigt. Insbesondere interessiert hier der individuelle Zugang zu und Umgang mit religiösem Wissen und Traditionen.

Ereignisgeschichtlicher Hintergrund

Am 6. Oktober 1981 kam der ägyptische Präsident Anwar as-Sādāt während einer Militärparade zum Gedenken an die Überquerung des Suezkanals im Oktoberkrieg 1973 durch die Kugeln einer extremistischen „Organisation“⁴ mit dem Namen *al-Ġihād* zu Tode. Im Verlauf des späteren Schauprozesses gegen die Attentäter Sādāts wurde ein Manifest der Gruppierung bekannt, das unter dem Titel *„al-Farīḍa al-ġā’iba“*⁵ („Die abwesende/ vernachlässigte Pflicht, der *Ġihād* gegen Ungläubige“) von ihrem ideologischen Kopf, ‘Abd as-Salām Faraġ, verfasst worden war. Darin wurde zum *Ġihād* gegen die für ungläubig gehaltene Staatsführung aufgerufen. Die Regierung wurde mit den Mongolen verglichen, die in mehreren Rechtsgutachten

¹ Vgl. zum Beispiel DONOHUE, ESPOSITO, 2007, S. 1-6. Der Sammelband insgesamt bietet darüber hinaus einen repräsentativen Überblick zum Umgang muslimischer Intellektueller mit der Moderne.

² ROY, 2006, S. 7.

³ Die Termini „Moderne“ und „Modernisierung“ verstehen wir hier durch Tendenzen der Individualisierung, der Reform und der Säkularisierung repräsentiert, vgl. dazu PETERS, 2005; FLORES, 2005; WINFIELD, 2007, S. 12-14; sowie ROY, 2006, z.B. S. 55-68.

⁴ Zur Struktur dieser „Organisation“ vgl. Kapitel 2.1.

⁵ Im Folgenden unter der Bezeichnung *„Farīḍa“* geführt. Zum Inhalt der Schrift siehe Kapitel 2.1

des mittelalterlichen Theologen und Juristen Ibn Taymiyya (st. 1328) zu Feinden des Islams erklärt worden waren.⁶ Die Tataren bzw. Mongolen waren im 13. Jahrhundert aus Zentralasien in die islamische Welt gezogen und hatten 1258 Bagdad überfallen. Obwohl sie sich später formal zum Islam bekannten, vertraten sie weiterhin ihre heidnischen Traditionen und führten als äußerst gewalttätig überlieferte Eroberungsfeldzüge.⁷

Seitens der offiziellen Religionsgelehrsamkeit der Azhar, vertreten durch den Mufti Ġād al-Ĥaqq, wurde im Rahmen des Prozesses gegen die Attentäter eine Widerlegung der *Farīda* verfasst. Demnach sei die Regierung keineswegs ungläubig zu nennen; der Widerstand in Form des bewaffneten *Ġihād* gegen sie sei daher illegitim. Überdies hätten die Attentäter keinerlei Qualifikation und Deutungshoheit, um über dieses Thema urteilen zu können; ebenso wenig könnten sie sich auf Ibn Taymiyya berufen, da die Mongolen nicht mit dem heutigen Regime vergleichbar seien. Die Attentäter hingegen seien gleichzusetzen mit den Ĥārīġiten, einer heterodoxen Bewegung im frühen Islam.⁸

Die Auseinandersetzung der Azhar mit dem Islamismus und dem Staat

Nach der Gründung der Muslimbruderschaft 1928 hatten sich in der Nasser-Ära vermehrt islamistische Gruppierungen gebildet, die ab Anfang der 1970er Jahre auch durch gewaltsame Aktionen auf sich aufmerksam machten und sich ideologisch von der Mutterorganisation aller Islamisten zum Teil stark distanzierten. Ein wichtiger Streitpunkt der islamistischen Gruppierungen waren die Mittel zur Erreichung der – zum Teil divergierenden – Ziele. Sollte die Gesellschaft von innen heraus (re-) islamisiert werden – also durch propagandistische Maßnahmen und Erziehung? Oder war der gewaltsame revolutionäre Weg zu bevorzugen? Die ägyptischen Muslimbrüder wählten zusehends den ersteren Weg. Radikalere Gruppierungen entschieden sich hingegen für den gewaltsamen Aktivismus. Nach dem rigoristischen Umgang des Nasser-Regimes mit Kritikern von islamistischer Seite verfolgte Sādāt zunächst eine Politik der Öffnung, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen einbinden sollte. Die Bilanz dieser halbherzigen Bemühungen fiel jedoch bescheiden aus. Mitte der 70er Jahre war daher aufgrund vielfältiger Ursachen eine Radikalisierung der islamistischen Szene festzustellen.⁹ Diese Entwicklung kulminierte 1981 in der oben skizzierten Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt durch die Gruppe *al-Ġihād*.

⁶ Vgl. dazu KEPEL, 2004, S. 109f., sowie IDEM, 1995, S. 208-22.

⁷ Vgl. dazu „Mongols“, in: *EF*.

⁸ KEPEL, 2004, S. 110. Zum Inhalt des Rechtsgutachtens siehe Kapitel 2.2

⁹ KEPEL, 2004, S. 103-11. Vgl. auch IDEM, 1995, S. 7-19. Auf die Details der Entwicklung des Islamismus in Ägypten kann hier aufgrund der thematischen Ausrichtung des Aufsatzes nicht eingegangen werden.

In einer Zeit, in der oppositionelle Gruppen die Legitimität des jeweilig herrschenden Regimes grundsätzlich in Frage stellen und nicht davor zurückschrecken, mit Waffengewalt gegen die Staatsführung vorzugehen, ist die Rolle des religiösen Establishments von besonderer Bedeutung. Das Verhältnis zwischen Regierung und Azhar-Führung im Zusammenhang der „islamistischen Gefahr“ stellt ein besonders sensibles Thema dar.¹⁰ So sehen sich die offiziellen *‘ulamā’* (Gelehrten) mit der staatlichen Forderung konfrontiert, dem jeweiligen Regime eine religiöse Legitimierung für die Tagespolitik zu bieten. Dies ist angesichts der Tatsache, dass sie vom Staat ausgewählt, ernannt und bezahlt werden,¹¹ besonders brisant. Die Azhar soll die Legitimität des Regimes bezeugen, verliert genau dadurch aber selbst gegenüber regimiekritischen Kräften an Authentizität und Legitimität. Barraclough hat dieses Dilemma anhand des Nachfolgers von Ġād al-Ḥaqq im Amt des Šayḫ al-Azhar, Muḥammad Sayyid anṭāwī, folgendermaßen illustriert:

„If Tantawi is seen too obsequious to the government, his endorsements will lack the legitimacy the regime so dearly wants.“¹²

Die *‘ulamā’* versuchten so während der 1970er Jahre, sich vom Staat zu emanzipieren – ein Unterfangen, das von Barraclough als geglückt bezeichnet wird. So seien sie von einem „state’s captive“ der Nasser-Zeit zu einer „third force in the space between the government and the Islamist opposition“ Mitte der 1990er Jahre geworden.¹³ Zeghal sieht diese Entwicklung ähnlich. Die Quasi-Verstaatlichung der Religion in den 1960er Jahren habe paradoxerweise zu einer inneren Diversifizierung der Azhar und zu einem Aufbegehren der *‘ulamā’* geführt:

„By creating a state-controlled religious monopoly, the Nasserist regime brought the ulema to heel and forced them into complete submission during the 1960s, but gave them, at the same time, the instruments for their political emergence in the 1970s.“¹⁴

Von einer generellen Bereitschaft der *‘ulamā’*, sich zu willfährigen Handlangern des Staates machen zu lassen, kann daher nicht unbedingt die Rede sein. Im Zuge der staatlichen Auseinandersetzung mit der Gruppe *at-Takfīr wa’-hiğra*¹⁵ weigerte sich etwa Šayḫ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, ein für ein Gerichtsfahren zugeschnittenes Rechtsgutachten zu verfassen – wenn gleich bereits vor der direkten Konfrontation mit dem Staat die Gruppe in einer *fātawā* als ab-

¹⁰ BARRACLOUGH, 1998.

¹¹ Zum administrativen Hintergrund vgl. JANSEN, 1986, S. 35-37, sowie LEMKE, 1980, S. 168-73.

¹² BARRACLOUGH, 1998, S. 248.

¹³ IBID., S. 236f.

¹⁴ ZEGHAL, 1999, S. 372.

¹⁵ Diese Gruppe hatte 1977 den früheren *waqf*-Minister Muḥammad Ḥusain aḍ-Ḍahabī entführt und getötet.

trünnig bezeichnet worden war.¹⁶ Dieses Beispiel ist jedoch keineswegs allgemeingültig. Die Mehrzahl der Offiziellen hielt sich in politischen Fragen mehr oder weniger gezielt zurück¹⁷ oder nahm eine quietistische Haltung¹⁸ ein.

Untersuchungsgegenstand dieses Aufsatzes

Gegenstand der Untersuchung sind zwei Texte. Zum einen die *Farīda* (vgl. oben), zum anderen die Antwort des offiziellen Islams (Azhar) in Form eines sie widerlegenden Rechtsgutachtens (*fatwā*). Besonderes Augenmerk wird auf letzterer Schrift liegen.

Von Belang für die Untersuchung sind drei Aspekte:

- 1) Der Rückgriff auf traditionelle Elemente der Koraninterpretation, aber auch des islamischen Rechts einerseits und die Verwendung modernistischer Konzepte andererseits.¹⁹ Dies wird anhand des Terminus *ġihād* geschehen.
- 2) Vergleiche mit historischen Gruppierungen, namentlich den Mongolen in der Darstellung Ibn Taymiyyas und den Ĥāriġiten, einer frühen Abspaltung in der islamischen Geschichte.
- 3) Die Zugehörigkeit der beiden Schriften zu Aktivismus bzw. Quietismus.

In Kapitel 2 werden zunächst die textuellen Grundlagen besprochen. Kapitel 3 beschäftigt sich mit traditionellen und modernen Konzeptionen des *ġihād*. Farāġ und Ġād al-Ĥaqq vertreten unterschiedliche Perzeptionen des Begriffes, daher scheint eine Darstellung der klassischen und modernistischen Anleihen angebracht. Kapitel 4 behandelt die historischen Vergleiche. Zuerst wird ein Blick auf die Ĥāriġiten geworfen; danach werden in Kapitel 5 Ibn Taymiyya und seine Mongolen-*fatwā* thematisiert. In Kapitel 6 werden die beiden Denktraditionen Aktivismus und Quietismus erläutert. In Kapitel 7 findet die „Zusammenführung der Fäden“ statt. Zu beantworten dabei sind folgende Fragestellungen: Welche in den beiden diskutierten Schriften verwendeten *ġihād*-Konzeptionen sind traditionell und welche modern zu nennen? Inwiefern werden über dieses Thema hinaus gehend moderne/ traditionelle Konzepte vertreten? Kommt es evtl. zu einer Verbindung dieser Elemente? Wie ist die Verwendung historischer Topoi einzuschätzen?

¹⁶ ZEGHAL, 1999, S. 383f.

¹⁷ Dies kann u.a. anhand der geringen Anzahl von *fatwās* mit genuin politischem Inhalt in den 1980er und 1990er Jahren festgestellt werden. Vgl. dazu ORELLI, 2002, S. 131.

¹⁸ Vgl. ZEGHAL, 1999, S. 385. Ġād al-Ĥaqq war 1982 von Mubarak explizit als „Quietist“ zum Rektor der Azhar ernannt worden.

¹⁹ Hier kann aufgrund der begrenzten Kapazität nur ein Vergleich beider Ebenen stattfinden. Eine diachrone Darstellung im Sinne einer Entwicklung muss Gegenstand einer weiter ausgreifenden Untersuchung sein.

2. Die textuellen Grundlagen

2.1 al-Ġihād / ‘Abd as-Salām Faraġ: *al-Farīda al-ġā’iba*

Die der Widerlegung von Ġād al-Ḥaqq zugrunde liegende Schrift *al-Farīda al-ġā’iba* ist nach ihrer Entstehung zunächst nur einem Kreis von Eingeweihten um deren Verfasser ‘Abd as-Salām Faraġ zugänglich gewesen.²⁰ Nach dem Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt wurde sie als Manifest der Attentätergruppe²¹ *al-Ġihād* einer breiten Öffentlichkeit präsentiert. Hier sind drei Editionen zu nennen: Die Kairoer Zeitung *al-Aḥrār* veröffentlichte den gesamten Text der *Farīda* in ihrer Ausgabe vom 14. Dezember 1981 zusammen mit einer „herausgeberischen Warnung“²² vor dem gewaltverherrlichenden Inhalt dieser Schrift.²³ Eine zweite Edition soll in Amman gedruckt worden sein, enthält aber nach Angaben Jansens so viele Druckfehler, dass stellenweise der Sinn nicht ermittelbar sei.²⁴ 1983 gab das ägyptische *waqf*-Ministerium²⁵ die *Farīda* im Rahmen einer *fatwā*-Sammlung erneut heraus. Dort erschien die Schrift als Appendix zu dem hier besprochenen Rechtsgutachten von Ġād al-Ḥaqq. Diese letztere Ausgabe bezeichnet Jansen als die beste Version der drei Veröffentlichungen.²⁶

Der Inhalt der *Farīda* soll hier in aller gebotenen Kürze zunächst unabhängig von der Darstellung des ihr widersprechenden Rechtsgutachtens aufgezeigt werden.²⁷ An den Anfang des Thesenpapiers stellt ihr Verfasser ‘Abd as-Salām Faraġ einige grundsätzliche Beobachtungen:

- 1) Die religiöse Verpflichtung zum *ġihād* sei in der heutigen Zeit in Vergessenheit geraten.²⁸
- 2) Die Regierenden der aktuellen muslimischen Gesellschaften seien trotz anderslautender Behauptungen ungläubig. Der bewaffnete Kampf (als welcher der *ġihād* in der Darstellung der *Farīda* zu verstehen ist) gegen sie sei daher erlaubt und notwendig. Als übergeordnetes Ziel eines gewaltsamen Engagements wird

²⁰ JANSEN, 1986, S. 3, 6 und 159; außerdem: ANAWATI, 1983, S. 191 und BÜTTNER, 1996, S. 443.

²¹ Genauer betrachtet soll es sich bei dieser Gruppierung um ein „Netzwerk von Gruppen“ gehandelt haben. Die Mitglieder waren in lockeren Kleingruppen organisiert; innerhalb dieser Zellen kannten sich nicht alle Mitglieder untereinander, was Sicherheit und Flexibilität bei Aktionen erhöhte. Vgl. dazu BÜTTNER, 1996, S. 442f.

²² JANSEN, 1986, S. 2.

²³ IBID., S. 2f.; die *al-Aḥrār*-Ausgabe basiert nach Jansen wahrscheinlich auf einer Kopie der ursprünglichen *Farīda*, die dem Rechtsanwalt des Verfassers Faraġ vorlag. Vgl. dazu IBID., S. 3.

²⁴ IBID., S. 3.

²⁵ Ministerium für religiöse Stiftungen (*waqf, awqāf*).

²⁶ JANSEN, 1986, S. 3.

²⁷ Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Jansen anhand der von ihm erwähnten drei Versionen vorgenommene Übersetzung der *Farīda*. Vgl. JANSEN, 1986, S. 159-230.

²⁸ JANSEN, 1986, S. 6 und 160f.

die Errichtung eines das göttliche Gesetz (*šarī'a*) implementierenden islamischen Staates und des Kalifates angeben.²⁹

Einen besonderen Schwerpunkt legt der Autor Farağ auf die soeben genannte Implementierung des Islamischen Rechts sowie auf Vergleiche der zeitgenössischen Gesellschaft und Politik mit historischen Personen und Gruppen. So wird ausgiebig der Theologe Ibn Taymiyya zitiert,³⁰ um eine Vergleichbarkeit der heutigen – im Sinne des Verfassers nur nominell³¹ – muslimischen Machthaber mit dem Regime der Mongolen herzustellen. Ebenso wie die Mongolen im 13. und 14. Jahrhundert neben dem islamischen Recht auch ihren indigenen Gesetzkodex *Yāsā* beibehalten hätten, würden die heutigen Regierungen islamischer Länder³² fremdes – namentlich europäisches bzw. westliches Recht – implementieren.³³ Die Gesellschaften, die unter diesen Regimen lebten, seien somit auf dem Weg in einen Zustand der *ğāhiliyya* (vorislamische Zeit der „Unwissenheit“, d.h. des Unglaubens).³⁴ Jegliche Zusammenarbeit mit dem Staat – sei sie auch mit dem Ziel der Veränderung des Systems von innen heraus verbunden – sei nicht möglich. Weder die Gründung einer Islamischen Partei, noch die Mitarbeit in einer Wohltätigkeitsorganisation sind in den Augen Farağs probate Mittel zur Bekämpfung ungläubiger Herrschaft.³⁵ Des Weiteren kritisiert er den Rückzug ins Private,³⁶ ebenso wird die Strategie der Auswanderung (*hiğra*) abgelehnt.³⁷ Vielmehr seien *ğihād* und Aktivismus als höchste Form der Hingabe zu Gott anzusehen.³⁸ In diesem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, dass die „Suche nach Wissen“ (*talab al-ilm*), eine von Quietisten³⁹ in der islamischen Geistesgeschichte als kapitale Aufgabe bezeichnete Tätigkeit eines jeden Gläubigen, keineswegs den Sieg des Islams über den Unglauben befördert habe. Ganz im Gegenteil seien es gerade tendenziell unwissende Krieger gewesen, die im bewaffneten Kampf

²⁹ IBID. sowie S. 8 und 167-73.

³⁰ Zum Beispiel IBID., S. 8, 166, 168-70, 172-77, 179-82. Vgl. Kapitel 5 dieses Aufsatzes.

³¹ IBID., S. 8 und 169.

³² Es wird in der *Fariqa* nicht genannt, um welche Regierungen es sich dabei im Einzelnen handelt. In diesem Zusammenhang äußert Jansen erneut die Einschätzung, dass es sich bei der *Fariqa* um eine interne Diskussionsgrundlage gehandelt haben muss: „It is not a manifesto that addresses outsiders, nor is it an apology or a justification of one single assassination – Sadat's name is not even mentioned in it – it is rather an internal discussion paper that circulated among congenial strict Muslims.“ JANSEN, 1986, S. 6.

³³ IBID., S. 8 und 172-75.

³⁴ IBID., S. 165-67. Vgl. auch SIVAN, 1990, S. 128. Sivan stellt hier fest, dass Farağ im Unterschied zur Gruppe „*at-Takfir wa'l-hiğra*“ um Šukrī Muṣṭafā nicht die Gesellschaft als Ganze für ungläubig erklärt, sondern sie auf dem Weg dorthin sieht, solange die Regierung ungläubig ist.

³⁵ JANSEN, 1986, S. 182-85.

³⁶ IBID., S. 183.

³⁷ IBID., S. 187f.

³⁸ IBID., S. 183f. Die anderen vier Säulen des Islams werden hier zwar auch als wichtige Bestandteile der Glaubensausübung angesehen; der bewaffnete *Ğihād* wird jedoch in der heutigen Zeit als bedeutender eingestuft.

³⁹ Vgl. dazu Kapitel 6 dieses Aufsatzes.

für die Religion für deren Verbreitung gesorgt hätten.⁴⁰ Spätestens nach diesen Ausführungen wird klar, dass für Farağ der Terminus *ğihād* allein einen bewaffneten Kampf darstellt. Im weiteren Verlauf definiert er Begriff noch genauer in Bezug auf klassisch-islamische Konzeptionen. Die traditionelle Darstellung des *ğihād* als „kleinen *ğihād*“ (militärischer, bewaffneter Kampf) einerseits und einen „großen *ğihād*“ (seelische Auseinandersetzung) andererseits aufgrund einer viel zitierten Prophetentradition hält Farağ für konstruiert. Die Unterscheidung zwischen einem a) *ğihād* gegen die Abgründe der eigenen Seele, b) *ğihād* gegen Satan und c) einen *ğihād* gegen Ungläubige und Heuchler sieht er von vielen Zeitgenossen als missverstanden an. Würden diese die Kategorien heute als *aufeinanderfolgende Phasen* des *ğihād* verstehen, seien sie doch in Wirklichkeit nichts als *einzelne Aspekte* ein und desselben Begriffes.⁴¹ Auch die Interpretation des *ğihād* als Verteidigungskampf lehnt Farağ ab.⁴²

Neben Zitaten aus Ibn Taymiyyas Rechtsgutachten und Auszügen aus dem Korankommentar seines Schülers Ibn Kaṭīr (st. 1373)⁴³ bezieht sich Farağ auf Überlieferungsmaterial (*ḥadīṭ*) und Koranverse. Eine prominente Stelle weist er dabei den Versen Q 9:5 und Q 5:44 zu; Q 9:5 wird in einem eigenen Abschnitt behandelt.

Q 5:44 dient als argumentative Basis für den *takfīr* (Exkommunikation bzw. für Ungläubig erklären) der „Herrschenden“. Da die heutige Gesetzgebung unislamisch sei, könne im Sinne von Q 5:44 nicht mehr von muslimischen Regierenden gesprochen werden: „[...] Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Ungläubigen.“⁴⁴

Farağ stellt den Vers Q 9:5 („Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo [immer] ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf!“⁴⁵) zusammen mit einer Auswahl an klassischen Kommentaren vor. Er bezieht sich dabei auf die Korankommentare (*tafāsīr*) von Ibn Kaṭīr, al-Kalbī (8. Jh.)⁴⁶ und auf Ibn Ḥazms (st. 1064) Klassiker der Abrogationslehre, *an-Nāsiḥ wa'l-mansūḥ*, sowie auf Ibn Taymiyyas Kapitel zum *ğihād* aus der Kompilation *al-Fatāwā al-kubrā*. Demnach seien alle anderslautenden

⁴⁰ JANSEN, 1986, S. 183f. und 188-90.

⁴¹ IBID., S. 200f.

⁴² IBID., S. 193f. Vgl. Kapitel 3 dieses Aufsatzes.

⁴³ z.B. IBID., S. 167.

⁴⁴ Zit. nach Übersetzung PARET, 2007, S. 84.

⁴⁵ JANSEN, 1986, S. 132. Der Folgetext des Verses, der in der *Farīda* allerdings nicht zitiert wird, lautet nach der Übersetzung Paret: „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.“

⁴⁶ Vgl. GILLIOT, 2002, S. 106.

Verse durch Q 9:5 aufgehoben. Zudem sei der *ġihād* nach Ibn Ḥazm nicht an einen Aufruf seitens eines Kalifen oder offiziellen militärischen Befehlshabers gebunden.⁴⁷

Zusammenfassung der Farīda

Für das Seelenheil der Muslime ist laut Faraġ die politische Ordnung maßgeblich. Sei das System ungläubig – was vor allem aufgrund der nicht *šarī'a*-konformen Gesetzgebung der Fall sei – gelte es, dieses zu beseitigen. Dies könne nur auf dem Wege des bewaffneten Kampfes (*ġihād*) erfolgreich sein, nicht auf dem Wege eines Rückzuges ins Private oder mittels einer auf die Veränderung des Systems von innen heraus abzielenden Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen. Der bewaffnete *ġihād* ist zur Erreichung dieser Ziele eine individuelle Pflicht für jeden Muslim, so Faraġ.⁴⁸ Damit ist die in der *Farīda* vertretene Position eine Aktivistische.

2.2 Ġād al-Ḥaqq ‘Alī Ġād al-Ḥaqq: *Naqḍ al-farīda al-ġā’iba*

Die Schrift *Naqḍ al-farīda al-ġā’iba* von Ġād al-Ḥaqq ‘Alī Ġād al-Ḥaqq ist ein Rechtsgutachten (*fatwā*). Der damalige Großmufti Ägyptens und spätere Azhar-Rektor (1982-1996) wurde beauftragt, anlässlich des Prozesses gegen die Attentäter deren Manifest zu untersuchen.⁴⁹

Das Rechtsgutachten ist in unterschiedlicher Form der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden; eine Übersetzung in das Französische hat Anawati auf der Grundlage der in der Zeitung *al-Ahrām* publizierten Fassung vom 8. Dezember 1981 vorgenommen.⁵⁰ Jansen bezieht sich in seiner Darstellung auf eine auf den 3. Januar 1982 datierte Ausgabe, die einer *fatwā*-Sammlung entnommen wurde.⁵¹ Diesem Aufsatz liegt eine elf Jahre jüngere Fassung des Rechtsgutachtens in Form einer Einzelveröffentlichung zugrunde.⁵² Sinngemäß sind die drei hier genannten Ausgaben deckungsgleich; Unterschiede im Aufbau des Textes wurden jedoch zwischen den Publikationen *al-Ahrām* und 1993 festgestellt.⁵³

⁴⁷ JANSEN, 1986, S. 191f.; zur klassischen Interpretation des Verses siehe Kapitel 3 dieses Aufsatzes. Vorweg sei dazu nur darauf hingewiesen, dass die überwiegende Mehrheit der klassischen Exegeten Verse mit friedlicher anmutendem Inhalt zugunsten Q 9:5 zu abrogieren bereit ist. Vgl. LANDAU-TASSERON, 2003, S. 40. Zu Ibn Ḥazm vgl. Kapitel 6 dieses Aufsatzes.

⁴⁸ JANSEN, 1986, S. 199f.

⁴⁹ ANAWATI, 1983, S. 191. Zum Prozessverlauf siehe BÜTTNER, 1996, S. 443-46.

⁵⁰ ANAWATI, 1983, S. 192.

⁵¹ JANSEN, 1986, S. 32, Fußnote 8 und S. 62, Fußnote 42.

⁵² ĠĀD AL-ḤAQQ, 1993.

⁵³ Die für den vorliegenden Aufsatz konsultierte Fassung von 1993 ist in einigen Punkten ausführlicher und enthält zum Teil Verweise auf Koranverse, die bei Anawati nicht vorkommen. Es ist grundsätzlich davon auszu-

Das Rechtsgutachten beginnt – wie in der Regel ja charakteristisch für das Genre – mit einer Frage (*ğawāb*). In diesem Fall möchte der Fragende erfahren, wie aufgrund der Konsultation von Koran und Sunna zu einem „richtigen Urteil“ (*ḥukm ṣaḥīḥ*) bezüglich „dieses Büchleins“ (*ḥādā 'l-kutayyib*) gelangt werden könne⁵⁴. Der Mufti beantwortet diese Frage zunächst, indem er generelle Prinzipien des Glaubens und der Religion festlegt.⁵⁵

Glaube, Unglaube, Islam

A) So sei der Koran in „klarer arabischer Sprache“ (Verweis auf Q 12:2 und Q 13:37) offenbart worden. Daraus folge, dass in der Beurteilung dessen, was „Glaube“, „Unglaube“, „Islam“ etc. sei, zunächst ihre grundlegenden Wortbedeutungen – d.h. ihre Semantik – verstanden werden müssten.⁵⁶ B) Glaube (*īmān*) sei in erster Linie ein Phänomen der Verinnerlichung; er sei konkret ein Bekenntnis zu Gott (*taṣdīq bi'l-llāh*), seinem Propheten Muḥammad (*bi-rasūlihi*), seiner Offenbarung (*bi-kutubihi*), den Engeln (*bi-malā'ikatihi*) und dem Jüngsten Tag (*bi'l-yawm al-āḥir*)⁵⁷. C) Islam bzw. die Zugehörigkeit zum Islam bestehe in Worten und Taten (*al-ʿamal wa'l-qawl*), d.h. konkret in der Äußerung des Glaubensbekenntnisses sowie der Erfüllung der religiösen Pflichten.⁵⁸ D) Ein Muslim sei folglich ein Mensch, solange er in Wort und Tat glaube, wobei die Unterlassung einer religiösen Pflicht oder die Begehung einer großen wie kleinen Sünde (*ṣağīra* oder *kabīra*) ihn noch nicht zu einem Ungläubigen werden lasse.⁵⁹ E) Unglaube (*kufṛ*) sei das offensichtliche, wissentliche und hartnäckige (d.h. wiederholte) Leugnen Gottes.⁶⁰

Ğihād

Auf der Basis dieser Vorbemerkungen findet im Folgenden die Kritik der *Farīda* statt. Zunächst widmet sich Ğād al-Ḥaqq ausführlich dem Thema *ğihād*.⁶¹ Das „Büchlein“ (die *Farīda*)

gehen, dass die Übersetzung durch Anawati vollständig ist. Eine Verifizierung anhand des von ihm genutzten Originaltextes steht noch aus. Angesichts der Tatsache, dass die Ausgabe vom 12. 08. 1981 in einer Zeitung erschienen ist, dürfte eine Kürzung jedoch verständlich sein. Vergleichsstellen z.B. ĞĀD AL-ḤAQQ, 1993, S. 12-17 und dazu ANAWATI, 1983, S. 199-202.

⁵⁴ ĞĀD AL-ḤAQQ, 1993, S. 8.

⁵⁵ Im Folgenden wird hier anhand thematischer Aspekte der Inhalt des Rechtsgutachtens wiedergegeben. Dies entspricht nicht in allen Fällen dem chronologischen Textverlauf, da zum Teil inhaltliche Überschneidungen gegeben sind.

⁵⁶ ĞĀD AL-ḤAQQ, 1993, S. 8.

⁵⁷ IBID., S. 9.

⁵⁸ IBID., S. 10f.

⁵⁹ IBID., S. 11.

⁶⁰ IBID., S. 12-17.

⁶¹ IBID., S. 18-24.

habe den heutigen Gelehrten (*‘ulamā’*) vorgeworfen, den „Heiligen Krieg“ als das wichtigste Mittel zum Wiedererstarken des Islams vernachlässigt zu haben. Dass in Koran und Sunna der *ġihād* auf dem Wege Gottes (*al-ġihād fī sabīl Allāh*) Erwähnung fänden, bestreite zwar niemand, so der Mufti. Dennoch müsse seine Bedeutung erläutert werden.⁶² Ausgehend von der Semantik als eingangs festgelegtem Zugang zum Verständnis der Offenbarung (vgl. oben) weist Ġād al-Ḥaqq auf die Grundbedeutung des Begriffes und seiner Wurzel hin:

„Sprachlich [bedeutet] der *ġihād*: Die Anstrengung (*al-mašaqqa*), so wird gesagt ‚ich mühte mich ab in großer Anstrengung‘ (*ġāhadtu ġihādan*).“⁶³

Im Gesetz (*aš-šar‘*) sei zwischen dem *ġihād* des Krieges und des Friedens zu unterscheiden; ersterer sei die Bekämpfung der Polytheisten, letzterer sei ein seelischer Kampf gegen Satan (*ġihād an-nafs wa‘š-šayṭān*). Die Realisierung der „Anstrengung“ sei nicht auf ein bestimmtes Mittel beschränkt. Sie könne sowohl finanzieller Art (*bi‘l-māl*), als auch „mit Worten“ (*bi‘l-lisān*) verwirklicht werden.⁶⁴

Der *ġihād an-nafs* (seelischer Kampf gegen das Schlechte und Satan) sei daher laut islamischen Theologen und Juristen (*ahl al-‘ilm bi‘d-dīn wa-aḥkāmihī*) zu allen Zeiten für jeden Muslim eine Individualpflicht (*fard ‘ayn*). Der „Heilige Krieg“ in seiner Bedeutung als bewaffneter Kampf sei hingegen in erster Linie zu Lebzeiten des Propheten Mohammed für diejenigen Muslime eine Pflicht gewesen, die zum Kampf gegen die Polytheisten aufgerufen worden seien. Nunmehr sei diese Spielart des *ġihād* eine Kollektivpflicht (*fard kifāya*), d.h. sie sei erfüllt, sofern eine ausreichende Anzahl an Individuen in einer Gemeinschaft sich ihrer annehme.⁶⁵ Diese Kollektivpflicht werde heutzutage durch staatliche Streitkräfte erfüllt. Deren konkrete Aufgabe bestehe darin, Land und Religion zu schützen (*ḥimāyat ad-dīn wa‘l-balad*).⁶⁶

Q 5:44 und Q 9:5

Der Autor der *Fariḍa* nutzt für seine Argumentation Koranverse und *ḥadīṭ*-Material (vgl. oben). Ġād al-Ḥaqq analysiert diese Anleihen in seinem Rechtsgutachten, setzt sie in einen historischen Kontext⁶⁷ und verwirft ihre Instrumentalisierung mit dem Vorwurf des Eklekti-

⁶² IBID., S. 17f.

⁶³ IBID., S. 18.

⁶⁴ IBID., S. 18.

⁶⁵ IBID., S. 19.

⁶⁶ IBID., S. 39.

⁶⁷ IBID., S. 19-24.

zismus⁶⁸ sowie des Unverständnisses.⁶⁹ Trotz scheinbarer Widersprüche zwischen einzelnen Koranversen untereinander einerseits und Traditionen andererseits gebe es keinerlei Inkonsistenz in Offenbarung und Überlieferung.⁷⁰ Wer jedoch einzelne Teile der „Schrift“ (*al-kitāb*) hervorhebe und andere nicht beachte, sei der wahre Ungläubige.⁷¹

Seine Kritik an der Interpretation von Q 5:44 (vgl. oben, „diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat...“) wie sie in der *Farīda* zu finden ist, setzt erneut auf der sprachlichen Ebene an. So kommt er zu dem Schluss, dass er sich nicht – wie im „Büchlein“ zu lesen – auf diejenigen beziehe, die einzelne Vorgaben der Offenbarung missachteten. Vielmehr folgert er in Anlehnung an Sprachgelehrte und Korankommentatoren (*ahl al-ʿilm bi'l-luġa wa't-tafsīr*):

„Dies bedeutet (Gott ist allwissend), dass [der Vers] denjenigen betrifft, der grundsätzlich (*aṣlan*) in keiner [einzigen] Sache gemäß dem urteilt, das Gott herabgesandt hat. Und jene – das heißt diejenigen, die letztlich die Urteile Gottes fallenlassen und seine Gesetze vollständig negieren – sind die Ungläubigen (*al-kāfirūn*), die Unterdrücker bzw. Ungerechten (*aḏ-ẓālimūn*) und Frevler (*al-fāsiqūn*).“⁷²

Das zweite prominente Koranzitat der *Farīda* (Q 9:5) sucht Ğād al-Ḥaqq in ähnlicher Weise zu entkräften, wobei er den Schwerpunkt auf die Kontextualisierung des Verses legt.⁷³ Dazu führt er ausführlich den tradierten Anlass der Offenbarung (*sabab an-nuzūl*) an. Demnach spiele der Vers konkret auf Polytheisten der arabischen Halbinsel an, die einen Vertrag mit dem Propheten Mohammed gebrochen hätten. Von der Gültigkeit einer Koranstelle in einer spezifischen historischen Situation auf seine mögliche Wirksamkeit für Muslime der Jetztzeit zu schließen, sei daher unzulässig.⁷⁴ Ğād al-Ḥaqq kritisiert darüber hinaus das unvollständige Zitat des Verses Q 9:5, der in seiner gesamten Breite zu beachten sei.⁷⁵ Ebenso stellt sich der Mufti gegen die Abrogation von „über 140 Versen“ durch Q 9:5.⁷⁶ Diese Behauptung

⁶⁸ IBID., S. 31.

⁶⁹ IBID., S. 24. Hier weist Ğād al Ḥaqq auf den seiner Einschätzung nach offensichtlichen Widerspruch zwischen den überlieferten mildtätigen Charaktereigenschaften des Propheten und der gewalttätigen Sprache der *Farīda* hin.

⁷⁰ IBID., S. 20.

⁷¹ IBID., S. 31.

⁷² IBID., S. 27.

⁷³ IBID., S. 31-34.

⁷⁴ IBID., S. 32f.

⁷⁵ IBID., S. 32.

⁷⁶ IBID., S. 32.

sei angesichts der Tatsache, dass in Koran und Sunna Verträge mit Polytheisten als erlaubt dargestellt würden, nicht haltbar.⁷⁷

Widerstand gegen die Staatsgewalt

Indem Ğād al-Ḥaqq so der *Farīda* ihre argumentativen Grundlagen zu entziehen sucht, möchte er auch den in ihr geforderten Einsatz von Gewalt zur Erreichung politischer Ziele delegitimieren. Widerstand und Gewalt gegen die Staatsgewalt (*ḥurūǧ ʿalā ʿl-ḥākīm*) erklärt er generell nicht für legitim. Zur Untermauerung seiner Einschätzung zitiert er ein bekanntes *ḥadīṭ* in drei Versionen,⁷⁸ in dem das Ertragen auch ungerechter Herrscher nahegelegt wird.⁷⁹ Solange die Ausübung der Religion in Wort und Tat nicht durch die Regierenden behindert werde, sei eine gewaltsame Intervention nicht erlaubt, wohingegen die „Erteilung eines guten Rates“ (*an-naṣḥ waʿd-daʿwa*) möglich sei. Solange sich der Herrscher zum Islam bekenne und die Aufrechterhaltung einer religiösen Infrastruktur (Bau von Moscheen, Ausbildung religiöser Führungspersönlichkeiten etc.) ermögliche, dürfe ein Muslim sich ihm nicht widersetzen, geschweige denn ihn töten. Dies gelte selbst dann, wenn das Bekenntnis des Regierenden zum Islam lediglich in Form des Gebets zu Ausdruck gebracht werde.⁸⁰ Dass das Regime in Ägypten die Ausübung des Glaubens ermöglicht und fördert, sieht Ğād al-Ḥaqq unstrittig:

„Auf Seite acht dieses Büchleins wird behauptet, dass in unserem Land die Gesetze des Unglaubens herrschten – obwohl die meisten seiner Einwohner Muslime sind! Diese Behauptung widerspricht der Realität! Es wird das Gebet verrichtet, es werden Moscheen eröffnet und erbaut, die Armensteuer wird von den Muslimen entrichtet, außerdem pilgern sie nach Mekka (*bayt Al-lāh*).“⁸¹

Gleichwohl muss er einräumen:

„Die Gesetze des Islams gelten in d[ies]em Staat, außer in einigen Bereichen wie [zum Beispiel] den koranischen Strafen (*ka ʿl-ḥudūd*), der Zinsurlaubnis u.a.“⁸²

⁷⁷ IBID., S. 33.

⁷⁸ Die erste davon ist von Muslim festgehalten worden. Darin soll der Prophet die Muslime dazu aufgefordert haben, für die Herrschenden (Imame) unter ihnen, die für ihre Untertanen beten, ebenfalls zu beten; diejenigen Herrscher, die ihre Untergebenen verfluchen, jedoch ihrerseits zu verfluchen. Daraufhin stellte man Muḥammad die Frage, ob man sich gegen Letztere auflehnen dürfe. Der Prophet habe darauf geantwortet, dass dies nicht zu tun sei, auch diese Herrscher hätten schließlich das Gebet ermöglicht, d.h. Moscheen gebaut und die freie Religionsausübung gestattet. Ein weiteres *ḥadīṭ* hat Aḥmad b. Hanbal überliefert. Hier wird die Frage gestellt, ob Imame, bei denen „die Häute [der Muslime] vor Kälte zittern“ bekämpft werden sollten. Die Antwort des Propheten darauf ist ebenso wie in dem hier zuerst angesprochenen *ḥadīṭ* negativ, denn „sie ermöglichen [Euch] das Gebet“. Der dritte Ausspruch, auch ein *ḥadīṭ* bei Muslim, kommt zu demselben Schluss.

⁷⁹ IBID., S. 29.

⁸⁰ IBID., S. 30.

⁸¹ IBID., S. 28.

⁸² IBID.

Diese Tatsache würde Ägypten jedoch nicht zu einem unislamischen Land, zu einem Teil des „Hauses des Unglaubens“ (*dār al-kufr*) machen. Als Grund dafür gibt er an, dass die Gesetzgeber zum Beispiel trotz der Erlaubnis des Zinses (*ribā*) an sein Verbot glaubten.⁸³ In der Definition des Unglaubens, die er an einer früheren Stelle angegeben hat (s.o), sind die Regierenden demnach nicht als Ungläubige zu betrachten; die in diesem Staat lebenden Menschen seien gleichwohl ebenso wenig Ungläubige zu nennen.⁸⁴

Politische Ordnung

Ġād al-Ḥaqq verwirft die vagen politischen Ordnungsvorstellungen der *Farīda*. Diese hatte bekanntlich als Ziel des Widerstandes die Errichtung eines Kalifates angegeben. Herrschaft im Islam basiert jedoch in der Darstellung der *Naqḍ al-farīda* auf dem Prinzip der „Beratung“ (*šūrā*). Herrscher seien als Bevollmächtigte der islamischen Ökumene (*umma*) zu verstehen. Daher würden sie gewählt (*tuḥtāru 'l-ḥukkām*), in ihre Ämter eingeführt und in ihren Handlungsspielräumen überwacht.⁸⁵ Die Gemeinschaft sei also die Quelle der Macht (*al-umma maṣdar as-sulṭān*).⁸⁶ Die klassischen Quellen (*nuṣūs al-islām*) erteilten keine Auskunft über das politische System, innerhalb dessen die islamische Herrschaft ausgeübt werden müsse.⁸⁷ Ebenso wenig seien die Bedeutung des Begriffes „Kalif“ (*ḥalīfā*) und seine Geschichte eindeutig, so dass auf eine bestimmte politische Ordnung geschlossen werden könne.⁸⁸ Wahlen und eine zeitgemäße Umsetzung klassischer Herrschaftsformen (Sultanat, Kalifat) hält Ġād al-Ḥaqq für vereinbar mit den Gesetzen Gottes:

„Die Texte des Islam begrenzen die Methode [wörtl. den Weg] zur Auswahl des Herrschers nicht, da sich diese [Methode] im Verlauf der Zeiten und [im Wechsel] der Orte unterscheidet“⁸⁹

Stellungnahme zu Ibn Taymiyya

Ġād al-Ḥaqq sieht keinerlei Grundlage für einen Vergleich der zwischen den Mongolen und der Situation der Regierung im modernen Ägypten bzw. den modernen muslimischen Staaten. Die Darstellung in der *Farīda* verkürze und verfälsche das berühmte Rechtsgutachten von Ibn Taymiyya.⁹⁰ Dass es keinen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Mongolen und Moderne

⁸³ IBID.

⁸⁴ IBID.

⁸⁵ IBID., S. 37.

⁸⁶ IBID., S. 38.

⁸⁷ IBID.

⁸⁸ IBID., S. 39-40.

⁸⁹ IBID., S. 38.

⁹⁰ IBID., S. 34-35.

sowie keinen Anlass für einen Vergleich gibt, sieht er durch die konkret bei Ibn Taymiyya erwähnten Charakteristika mongolischer Schreckensherrschaft bewiesen. Ibn Taymiyya sei schließlich aufgrund der profunden Kenntnis der Zustände bei den Mongolen zu dem Schluss gekommen, sie seien ungläubig.⁹¹ Die Realität im heutigen Ägypten sei jedoch nicht vergleichbar mit dieser historischen Situation. Die Soldaten des ägyptischen Heeres seien gläubig, beteten, fasteten und würden durch einen truppeneigenen Imam betreut. Die Aussagen der *Farīda* seien falsch und widersprüchen Koran und Sunna.⁹²

Der historische Vergleich mit den Ḥārīḡiten als Quintessenz der Bewertung von al-Ġihād

Ġād al-Ḥaqq vergleicht die Gruppe um Faraġ mehrmals mit den Ḥārīḡiten. In seiner Diskussion des Verses Q 5:44 greift er das erste Mal im Verlauf seines Rechtsgutachtens zu dieser Analogie:

„Auch die Ḥārīḡiten gingen soweit, denjenigen, der eine große Sünde (*al-kabīra*) begangen hat, als Ungläubigen zu bezeichnen. [...] Diese Sichtweise ist nicht richtig (*wa-hādā ‘n-nazar minhum ġayr ṣaḥīḥ*).“⁹³

Gegen Ende seiner Widerlegung kommt Ġād al-Ḥaqq noch einmal auf diese Bezeichnung zurück. Er kommt zu dem Schluss, dass sich der Autor der *Farīda* nicht auf den Islam beziehen könne; vielmehr sei das „Büchlein“ abweichend vom Islam und gar außerhalb der Religion anzusiedeln. Die *Farīda* sei lediglich ein politisches Programm.⁹⁴ Die Ideen, die hinter der *Farīda* stehen, sieht Ġād al-Ḥaqq als ḥārīḡitisch an.

„Alle ihre [der *Farīda*] Quellen sind die Ideen der Gruppe der Ḥārīḡiten.“⁹⁵

Diese hätten sich nach ‘Alī’s Akzeptanz eines Schiedsgerichtes im Streit mit Mu‘āwiya um das Kalifat von allen Muslimen abgespalten, seien untereinander hernach in etwa 20 weitere Gruppen zerfallen und hätten jede missliebige und fehlgehende Person für ungläubig erklärt. Insbesondere hätten sie herausragende Prophetengefährten – darunter Ibn ‘Abbās, ‘Alī und ‘Ā’iṣa – für ungläubig erklärt.⁹⁶ Die Ḥārīḡiten seien eine Gruppierung, die sich gegen die Ge-

⁹¹ IBID., S. 36.

⁹² IBID. sowie S. 49.

⁹³ IBID., S. 26.

⁹⁴ IBID., S. 49.

⁹⁵ IBID.

⁹⁶ IBID., S. 49f.

meinschaft und die Gesellschaft gestellt habe und somit außerhalb des Islams zu verorten sei.⁹⁷

Zusammenfassung der Naqḍ al-farīḍa

Ġād al-Ḥaqq versucht der *Farīḍa* die argumentative Grundlage zu entziehen. Dazu stellt er seiner Einschätzung nach falsche Behauptungen des „Büchleins“ richtig. Daneben spricht er dem Autor der Schrift generell die Befähigung ab, sich zu theologischen Fragen zu äußern oder gar Dritte für ungläubig zu erklären. Dies sei eine Sache der traditionellen Schriftgelehrten (*al-‘ulamā’ bi’l-kitāb wa’-s-sunna*).⁹⁸

Gemäß seiner Definition von Glaube und Unglaube ist das gegenwärtige Regime keineswegs im Zustand der Apostasie (*ridda*) zu sehen. Grundsätzlich werde die Ausübung der Religion ermöglicht und befördert; die Regierenden selbst bekennen sich zum Islam. Widerstand gegen die Staatsgewalt sei daher unrechtmäßig. Generell vertritt Ġād al-Ḥaqq eine quietistische Haltung: Auflehnung gegen einen Usurpator oder gegen ungerechte Herrschaft lehnt er ab (vgl. Kap. 6).

Der Mufti sieht die *Farīḍa* als extremistisch und außerhalb des Islams an; ihre Ideen definiert er als ḥārīḡitisch. Die Schrift sei lediglich ein politisches Pamphlet.⁹⁹

3. Klassische *ḡihād*-Theorien und ihre Weiterentwicklung durch die Modernisten

Vorbemerkung

In der Darstellung der Schriften des klassischen islamischen Rechts¹⁰⁰ ist *ḡihād* der bewaffnete Kampf gegen „Ungläubige“ mit dem missionarischen Ziel der Verbreitung der Religion.¹⁰¹ In der Praxis bedeutete dies hingegen weniger ihre Konversion als die Anerkennung politischer Oberhoheit des Islams durch die kriegerisch Unterworfenen, sich zum Beispiel äußernd in der Sonderregelung der Kopfsteuer (*ḡizya*) für die „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*) Juden und Christen.¹⁰² Für die Verfassungswirklichkeit in von Muslimen eroberten Gebieten hieß

⁹⁷ IBID., S. 50.

⁹⁸ IBID., S. 15-17 sowie 40-44.

⁹⁹ IBID., S. 49.

¹⁰⁰ Im Rahmen dieses Aufsatzes werden lediglich sunnitische Konzepte eine Rolle spielen. Einen guten ersten Überblick über schiitische Entwicklungen ist zu finden u.a. bei LAMBTON, 1970. Siehe auch: BLACK, 2001, S. 42f., 145.

¹⁰¹ Vgl. CRONE, 2004, S. 369.

¹⁰² IBID., S. 370.

dies in der Regel, dass sich die Souveränität muslimischer Herrscher in der Entstehung einer spezifisch islamischen Infrastruktur manifestierte:

„Holy war spread Islam first and foremost in the sense of extending its sovereignty. Muslim rulers would move along with qādīs and scholars to build mosques, apply Islamic law [...]“¹⁰³

Die stereotype Darstellung der islamischen Expansion in den ersten Jahrhunderten nach der *hiğra* als „mit Feuer und Schwert“ und als massenhafte Zwangskonversion von Millionen von Nichtmuslimen, die vor die Wahl gestellt zwischen Tod und Islam verzweifelt Letzteres gewählt hätten, hat sich dennoch hartnäckig gehalten. Zum Teil ist dies auf die schriftlichen Zeugnisse islamischer Jurisprudenz selbst zurückzuführen.¹⁰⁴

Ğihād in den klassischen Rechtskompendien

In den Werken der klassischen sunnitischen Jurisprudenz (*fiqh*) werden Definitions- und Legitimationsfragen zum *ğihād* kaum diskutiert.¹⁰⁵ Anders verhält es sich mit Abhandlungen zum Thema *ğihād* in moderner Zeit, wie später in diesem Kapitel zu zeigen sein wird. Eine Unterscheidung zwischen einem „seelischen *ğihād*“ (also einer oben unter 2.2 beschriebenen „Anstrengung“, nach einem *hadīṭ* auch „Großer *ğihād*“ genannt) und einem „physischen *ğihād*“ wird dennoch von einigen Autoren erwähnt,¹⁰⁶ wengleich die zugrunde liegende Tradition nicht Inhalt der kanonischen Sammlungen ist.¹⁰⁷ Ohne Hinzufügung eines Attributs ist mit dem Terminus in der Regel auch der physische Einsatz mit Waffengewalt gemeint. In den klassischen *fiqh*-Werken der vier sunnitischen Rechtsschulen wird zwischen einem „Haus des Friedens“ bzw. des Islams (*dār al-islām*) und einem „Haus des Krieges“ (*dār al-ğarb*) unterschieden. Aš-Šāfi‘ī (st. 820) hat dem noch eine dritte Kategorie des „Waffenstillstands“ (*dār*

¹⁰³ IBID., S. 372. Dieses Bild ist spätestens seit den Forschungen von Albrecht Noth zu den frühislamischen Eroberungen (*futūḥāt*) Allgemeingut in der Islamwissenschaft. Vgl. dazu NOTH, 2004.

¹⁰⁴ CRONE, 2004, S. 372. Eine Rolle dabei spielt sicherlich auch die Islamwissenschaft mit ihrer ursprünglich starken Schrift- und Philologielastigkeit. Vgl. REINKOWSKI, 2008. Vgl. außerdem RIPPIN, 2006. Zudem darf der generelle Unterschied zwischen Theorie und Verfassungswirklichkeit nicht unberücksichtigt bleiben.

¹⁰⁵ PETERS, 1979, S. 9; dies ist mit Blick auf andere Themen nicht weiter verwunderlich, sind Rechtswerke doch primär auf Pragmatik ausgerichtet. Vgl. dazu BURTON, 2001. Hier wird darauf hingewiesen, dass die Abrogation unter mittelalterlichen islamischen Juristen weit weniger umstritten war als bei ihren Kollegen aus der Theologie. Hinzu kommt hier, wie Reuven Firestone angemerkt hat, die offensichtliche blinde Übernahme durchaus problematischer, unter Koranexegeten umstrittener Datierungen etc.: „It may be observed from the exegesis [...] that the commentaries preserve little consistent tradition associated with the qur’ānic ordinances on fighting but, rather, express differing views and faithfully cite contradictory traditions preserved from earlier periods. Despite the lack of consistency, these verses are cited by the legal literature (and, following them, Western scholars) in such a way as to suggest a historical development in the qur’ānic conception of holy war.“ Zitat bei: FIRESTONE, 1999, S. 64.

¹⁰⁶ „Djihād“, in: *EF*, sowie Peters, 1979, S. 10

¹⁰⁷ PETERS, 2005, S. 116-18.

al-‘ahd bzw. *dār aṣ-ṣulḥ*) hinzugefügt.¹⁰⁸ Ideologisches Ziel des klassischen *ǧihād*-Konzeptes ist – aufgrund des universalistischen Anspruches der Religion – die letztendliche Einbeziehung allen Territoriums in das *dār al-islām*.¹⁰⁹ *ǧihād* gilt bei den klassischen Juristen überwiegend als Kollektivpflicht (*farḍ kifāya*). Solange eine hinreichende Anzahl von Menschen einer Gemeinschaft sie ausübt, gilt sie als vollbracht. Das heißt auch, dass im Falle der Nichtausübung die gesamte Gemeinschaft in der Verantwortung steht. Der Aufruf zum *ǧihād* erfolgt durch die Herrschenden (namentlich den Kalifen, in späteren Zeiten der politischen Fragmentierung auch durch den *amīr* oder *sultān*). Mindestens einmal im Jahr hat der Regierende in der klassischen Perzeption zu einem Feldzug in das Feindesland aufzurufen. In speziellen Fällen kann der *ǧihād* auch zu einer individuellen Pflicht (*farḍ ‘ayn*) werden. Dies wäre zum Beispiel der Fall, wenn der jeweilige Feind einen direkten Angriff auf muslimisches Territorium unternimmt oder wenn der Machthaber eine Einzelperson speziell dazu auffordert, an einer kriegerischen Unternehmung persönlich teilzunehmen.¹¹⁰ Hanbaliten, Malikiten, Schafaiten und Hanafiten sind sich einig darüber, dass dem Aufruf zum *ǧihād* auch dann Folge geleistet werden müsse, wenn derjenige Machthaber, der ihn ausspricht, ein ungerechter Herrscher (*ḥākīm zālīm*) ist.¹¹¹ Diese etatistische Auffassung vertritt übrigens auch der vom Autor der *Farīda* ausgiebig zitierte Ibn Taymiyya in seinem Werk (vgl. Kapitel 5).

ǧihād bezeichnet in der Regel nur den bewaffneten Kampf gegen Nichtmuslime. Auseinandersetzungen mit muslimischen Rebellen (*bugāt* mit oder ohne eigenen *ta‘wīl*¹¹²) oder Wegelagerern, Banditen etc. (*muḥāribūn*) werden unter anderen Begriffen (etwa *qitāl*) subsumiert.¹¹³ In der muslimischen historiographischen Darstellung wurde *ǧihād* gegen Polytheisten der arabischen Halbinsel (*muṣrikūn*) sowie Vertreter der Buchreligionen (*ahl al-kitāb*) geführt. Eine weitere Kategorie ist die der Apostaten (*murtaddūn*), deren Loyalitätsaufkündigung z.B. im Rahmen der *riḍḍa*-Feldzüge (*ḥurūb ar-riḍḍa*) bekämpft wurde. Fälle von Apostasie sind in der islamischen Geschichte sehr selten gewesen, wohingegen Vorwürfe der Apostasie durchaus häufig vorgekommen sein sollen. Im Diskurs zwischen Gelehrten unterschiedlicher Ansichten gehörte *takfīr* (der Ungläubigkeit bezichtigen, aber auch exkommunizieren) zeitweilig zum Standard in der Diskussionskultur.¹¹⁴ Prominente Beispiele (Sādāt, Mongolen)

¹⁰⁸ PETERS, 1979, S. 11-12.

¹⁰⁹ Z.B. CRONE, 2004, S. 364f. und LEWIS, 1988, S. 73.

¹¹⁰ PETERS, 1979, S. 12-15.

¹¹¹ IBID., S. 18.

¹¹² Eigene (heterodoxe) Interpretation des Korans. Zur Begriffsgeschichte vgl. „Tafsīr“, in: *Ef*².

¹¹³ Vgl. dazu ABOU EL FADL, 2004, S. 363-67.

¹¹⁴ LEWIS, 1988, S. 85f.

für die Apostasiebezeichnung (*takfīr*) von Regierungen und Regimes und die damit verbundene Forderung des *ǧihād* finden wir in diesem Aufsatz besprochen.

Koranexegese (tafsīr) und ǧihād

Im Koran finden sich unterschiedliche Aussagen über Verhalten gegenüber Nichtmuslimen, die inhaltlich durchaus widersprüchlich sind. Das Spektrum der dargestellten Verhaltensnormen reicht von nichtkonfrontativer, verbaler Auseinandersetzung über Verteidigung bis zu begrenzter und bedingungsloser Bekämpfung Andersgläubiger.

In der traditionellen Lesart wird von einer zyklischen Offenbarung des Korans ausgegangen. Einzelne Suren und Verse seien „passend“ zur jeweiligen historischen Situation, in der sich der Prophet Mohammed befand, herab gesandt worden. Bezogen auf den *ǧihād* bedeutet dies die Einteilung in vier aufeinander folgende Phasen: Phase 1 mit eher friedvolleren und unkonfrontativen Vorschriften im Umgang mit „Ungläubigen“ zu einer Zeit, da Mohammed mit seiner zahlenmäßig schwachen Anhängerschaft in Mekka bedroht war (Q 15:94 wird dieser zugerechnet); Phase 2 mit offensiverem Predigen und „Warnen“ in Mekka (Q 16:125); Phase 3 nach der *hiǧra* mit der Erlaubnis, sich unter bestimmten Bedingungen mit Waffengewalt zu verteidigen (Q 22:39); Phase 4 mit dem bedingungslosen Aufruf zum Kampf gegen Ungläubige in einer Situation der Stärke (Q 9:5).¹¹⁵ Die früheren Verse werden in dieser Sicht „abrogiert“, d.h. in ihrer Gültigkeit von späteren Offenbarungen abgelöst.¹¹⁶

Als Quellen dieser evolutionären Darstellung gelten gemeinhin die Werke des Genres *asbāb an-nuzūl* („Anlässe der Offenbarung“), *ḥadīṭ*-Sammlungen sowie *nash*-Werke (Abrogation). Auch in frühen Korankommentaren (etwa bis zum 10.Jh.) werden Offenbarungsanlässe angegeben. Die später herausgebildete traditionelle Datierung mit der Einteilung in vier aufeinander folgende Phasen ist bei genauerer Untersuchung der *asbāb an-nuzūl*, der *nash*-Werke und der Angaben in den früheren Korankommentaren (Muqātil b. Sulaymān, abarī etc.) jedoch als problematisch anzusehen, da in diesen Quellen durchaus kein Konsens über die jeweilige Kontextualisierung der Verse herrscht.¹¹⁷

¹¹⁵ PETERS, 1979, S. 13f.

¹¹⁶ Vgl. dazu „Abrogation“, in: *EQ* und „Jihād“, in: *EQ*. Hier wird die Theorie einiger Juristen genannt, dass Q 9:5 bis zu 140 andere Verse abrogiert habe.

¹¹⁷ Vgl. dazu FIRESTONE, 1999, S. 48-65.

Konzepte des ġihād in der Moderne

Mit veränderten politischen Rahmenbedingungen kamen im Zuge der „islamischen Renaissance“ (*nahḍa*) auch neue Interpretationen und Konzepte des *ġihād* auf, die jedoch die klassischen Anleihen nicht völlig hinter sich gelassen haben. Der ägyptische Reformler Muḥammad Rašīd Riḍā (st. 1935) etwa definierte den *ġihād* zunächst von seiner grundsätzlichen Wortbedeutung aus als „Anstrengung“, konkret als Engagement der Muslime, sich gesellschaftlicher Veränderung nicht zu verschließen.¹¹⁸ Im klassischen Sinne des Begriffes war für ihn der *ġihād* als Verteidigungskrieg erlaubt, wohingegen der offensive Kampf lediglich im Falle des Verbots elementarer Bestandteile der Religionsausübung legal sein sollte.¹¹⁹ In Anlehnung an Riḍā – aber auch an die Konzepte des indischen Reformers Sayyid Ahmad Khan, des Riḍā-Lehrers Muḥammad ‘Abduh und dessen Schülers Maḥmūd Šaltūt – ist die Auslegung des *ġihād* als rein defensiver Pflicht zur gängigen Haltung des religiösen Establishments geworden. Diese defensive Darstellung ist heute Bestandteil der religiösen Ausbildung in Ägypten.¹²⁰

Die modernistische Interpretation des *ġihād* fußt nicht zuletzt auf der Ablehnung der Ergebnisse der klassischen Abrogationslehre (Q 9:5 als alles vorherige abrogierender Vers). Besonderes Augenmerk wird auf die „vorletzte Phase“ der klassischen evolutionären Darstellung gelegt. Die Verse Q 2:190, 192 und 194 werden hier als Belege für die Defensivstrategie angeführt.¹²¹

Der bereits erwähnte ‘Abduh-Schüler Maḥmūd Šaltūt, seines Zeichens zwischen 1958 und 1963 Rektor der Azhar, hat sich in den 1930er Jahren zum Thema *ġihād* zu Wort gemeldet. Seine Aussagen sollen hier kurz zusammengefasst dargestellt werden, da seine modernistische Konzeption für die Bewertung des oben besprochenen Rechtsgutachtens von Bedeutung sind. Šaltūt stellt fest, dass durch keinen Vers im Koran der Kampf als Aggression mit dem Ziel der Konversion gerechtfertigt sei. Lediglich die Verteidigung sei erlaubt.¹²² Der Prophet Muḥammad habe demnach auch zu keiner Zeit die Absicht gehabt, Angriffskriege zu führen. Er

¹¹⁸ HOURANI, 2002, S. 228f.

¹¹⁹ IBID., S. 237.

¹²⁰ PETERS, 2005, S. 124f.

¹²¹ IBID., S. 125f.

¹²² IBID., S. 79.

habe in seinem Kampf lediglich reagiert.¹²³ Šaltūt geht damit generell von einer internationalen, auf Frieden zwischen unabhängigen Nationalstaaten basierenden Ordnung aus.

In der jüngeren islamischen Geschichte gab es auch Fälle, in denen der *ğihād* als Defensivkrieg öffentlich in Form von Rechtsgutachten seitens religiöser Würdenträger ausgerufen wurde. Ein Beispiel ist die im April 1948 vom ägyptischen Großmufti Maḥlūf ausgestellte *fatwā* anlässlich des arabischen Engagements in Palästina. In dieser Schrift wird der *ğihād* als Individualpflicht (*farḍ ‘ayn*) deklariert, weil aufgrund der Invasion eines Feindes der Verteidigungsfall vorliege und somit die Kollektivpflicht abgelöst werde durch das Engagement eines jeden Individuums.¹²⁴ Ein weiterer Fall solcher offiziöser Rechtsgutachten ist hier die von der Azhar Universität anlässlich des Junikrieges 1967 herausgegebene Schrift „Der *ğihād* im Islam“, die den Kampf und das Märtyrertum anhand von Koranzitaten preist.¹²⁵

Der islamistische Vordenker Sayyid Quṭb (st. 1966) hat in seinem Korankommentar *Fī zilāl al-Qur‘ān* seine Konzeption von Herrschaft und Gesellschaft skizziert. Die Gesellschaft wird dort generell als ungläubig (*ğāhili*) dargestellt, fußend auf zwei Kriterien. So sind in dieser Konzeption sowohl positives Recht als auch jedwede nicht-göttliche Herrschaft (die göttliche Souveränität, *ḥākimīya*, einschränkend) Grund zur Annahme, das gegenwärtige System sei ein ungläubiges.¹²⁶ Sein Verhältnis zur politischen Gewalt hat sich im Verlauf seines Lebens gewandelt. So spielte sowohl der Terminus „*ğihād bi’l-lisān*“, als auch der des „*ğihād bi’l-‘amaḥ*“ in seinen Schriften eine Rolle. Sowohl die Veränderung der Gesellschaft durch Propaganda und Erziehung, als auch einen gewaltsamen Umsturz hielt er für möglich.¹²⁷

4. Die Ḥāriğiten als historische Vergleichsgruppierung

In seiner Kritik der *Farīḍa* bezeichnet Ğād al-Ḥaqq die Gruppe *al-Ğihād* als geistige Erben der Ḥāriğiten. Die Begründung dafür liege, so der Großmufti, in ihrer willkürlichen Exkommunizierung weiter Teile der muslimischen Bevölkerung und ihrer Kriegserklärung gegen alle ihnen missliebigen Gestalten (vgl. oben Kapitel 2.2).

Die Ḥāriğiten sind in der islamischen Geschichte frühe Schismatiker gewesen. Die landläufig vertretene Ansicht über diese Gruppierung finden wir in dem oben besprochenen Rechtsgut-

¹²³ IBID., S. 97.

¹²⁴ IBID., S. 104f.

¹²⁵ IBID.

¹²⁶ Vgl. SIVAN, 1990, S. 23-25.

¹²⁷ Vgl. IBID., S. 87-89.

achten: Sich selbst von der jungen muslimischen Gemeinde abgewendet habend, haben sie den bewaffneten Kampf (*ġihād*) gegen alle ihnen missliebigen Personen und Gruppen – die sie zuvor für ungläubig deklariert hatten – erklärt. In der historischen Realität sind diese von Ġād al-Ḥaqq als Renegaten bezeichneten jedoch weit weniger eindeutig zu fassen. Seit ihrer Entstehung¹²⁸ gab es innerhalb der Reihen der Ḥārīġiten sowohl moderate als auch militantere Stimmen.¹²⁹ In der Auseinandersetzung um die Nachfolge des Kalifen ‘Uṭmān zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya weigerten sich die Ḥārīġiten, ein Schiedsurteil zu akzeptieren, wie der Schwiegersohn Muḥammads dies getan hatte. Mit dem Slogan „Nur Gott steht ein Urteil [über die Leitung der *‘umma*] zu“ (*lā ḥukma illā li-‘llāh*) haben sie bei ihren muslimischen Zeitgenossen den zweifelhaften Ruf erworben, generell gegen jede Form der Herrschaft zu sein.¹³⁰ In der Realität war die Bewegung jedoch weitaus heterogener als gemeinhin angenommen. Es können in ideologischer-doktrinärer Hinsicht vier Hauptrichtungen der *Ḥawāriġ* extrahiert werden: *Azraqiyya*, *Naġdiyya*, *Ibāḍiyya* und *Ṣufriyya*.

Nach der Lehre der *Azraqiyya* gilt jeder Muslim, der ein großes Vergehen begangen hat (d.h. gegen eine göttliche Vorschrift verstoßen hat), als *mušrik* (Polytheist). In deren rigoristischer Vorstellung sind es sowohl die Quietisten als auch diejenigen, die sich der *taqiyya* (legale „Verschleierung“ des religiösen Bekenntnisses aus Vorsichtsgründen) bedienen, die in diese Kategorie fallen. Die Häresiographen werfen den Azraqiten vor, einen religiös fundierten Terror zu vertreten und das Attentat – das gezielte Töten missliebiger Personen (*isti‘rāḍ*) – vorangetrieben zu haben.¹³¹

Die *Ibāḍiyya* und die *Ṣufriyya* gehören zu den moderateren Spielarten der Ḥārīġiten; beide Richtungen zeichnen sich durch eine begrenzte Ermöglichung der Zusammenarbeit mit anderen muslimischen Gruppierungen aus.¹³²

In Fragen der politischen Ordnung divergieren die verschiedenen Untergruppen der Ḥārīġiten ebenfalls. Im Vordergrund aller ḥārīġitischer Vorstellungen von einer gerechten Herrschaft steht die Gesetzestreue und moralische Vorbildhaftigkeit des jeweiligen Regierenden. So sind in deren Perzeption die ersten beiden Kalifen Abū Bakr und ‘Umar noch als rechtmäßig anzu-

¹²⁸ Die eigentlichen Ursprünge der Gruppierung gibt Crone als „obscure“ an. Zum ersten Mal öffentlich in Erscheinung getreten sind die Ḥārīġiten jedoch bei den Schlacht von Ṣiffin (Juli 657), in deren Folge sie sich von ‘Alī distanzieren. Vgl. dazu CRONE, 2004, S. 54 sowie „Khāridjites“, in: *EF*.

¹²⁹ LAOUST, 1965, S. 36.

¹³⁰ CRONE, 2004, S. 54.

¹³¹ LAOUST, 1965, S. 44f.

¹³² *IBID.*, S. 46-48.

sehen; die letzten beiden „rechtgeleiteten Kalifen“ ‘Utmān und ‘Alī haben jedoch gegen Gottes Gesetze verstoßen und sind somit zu Usurpatoren geworden. So sind sie beide in der hāriğitischen Doktrin als Nichtmuslime anzusehen, und die loyal zu ihnen stehenden Untertanen sind ebenfalls Apostaten. Alle späteren Herrscher sind in dieser Darstellung keine „Kalifen“ mehr, sondern lediglich Könige (*mulūk*) oder Tyrannen (*ğabābira*). Die einzig mögliche Konsequenz für rechthgläubige Muslime ist daher, zu fliehen (in das *dār al-hiğra*), einen eigenen Staat zu gründen und von dort aus gegen die Ungläubigen – sich Muslime nennenden – *ğihād* zu führen. Abgesehen von dieser Extremposition gab es jedoch auch eine Reihe von pragmatischeren Lösungen.¹³³

Die Charakteristika, die ein idealer Herrscher nach der hāriğitischen Doktrin zu erfüllen hatte, waren weder genealogischer Natur,¹³⁴ noch spielte tribale Zugehörigkeit für den idealen Imam eine Rolle. Allein religiöse Integrität und Verdienst um die Religion sollte ausschlaggebend sein; er sollte der „vortrefflichste Muslim“ (*al-afđal*) sein.¹³⁵ Die Entscheidung darüber, wer der verdienteste Muslim einer Gemeinschaft sein sollte, sollte nach der *Nağđiyya* im Konsens der gesamten Bevölkerung entschieden werden – eine gewissermaßen utopische Forderung, wie auch in den Reihen dieser Gruppe eingesehen werden sollte.¹³⁶ Für die *Ibāđiyya* war der Herrscher Gottes Stellvertreter auf Erden, dem zwar unbedingter Gehorsam geschuldet war, der aber im Falle eines Fehltrittes zu ermahnen war. Sollte er nicht auf den rechten Weg zurückkehren und auch nicht auf sein Amt zu verzichten bereit sein, wäre in dieser Sichtweise Rebellion gegen ihn – sogar bis zum Tyrannenmord – legitim.¹³⁷

Die Doktrin vom Herrscher als dem besten Muslim führte jedoch auch dazu, dass seine Position gewissermaßen degradiert wurde. Nach der *Ibāđiyya* ist er sogar explizit ein *primus inter pares*, da er sich weder durch Abstammung noch durch einen speziellen religiösen Nimbus von den anderen Gläubigen unterscheidet.¹³⁸ Damit einher geht die wichtige Rolle der Gelehrsamkeit, vertreten durch die *‘ulamā’*. Ein eventuelles Vakuum an der Spitze der Gemeinschaft kann so „aufgefangen“ werden durch die Hüter des religiösen Wissens. Dennoch wird dem Imam generell eine politische und religiöse Führerschaft zugestanden.¹³⁹

¹³³ CRONE, 2004, S. 56, 61f.

¹³⁴ IBID., S. 58: „Unlike other Muslims, the Khāriğites rejected hereditary succession outright [...]”

¹³⁵ Auch Frauen waren bei manchen Hāriğiten als Herrscher in dieser Sicht akzeptiert. CRONE, 2004, S. 58.

¹³⁶ IBID., S. 57.

¹³⁷ IBID., S. 58.

¹³⁸ IBID.

¹³⁹ IBID., S. 59.

Die Ḥārīgiten vereinten so in ihrer Doktrin gleichermaßen modernisierende und traditionelle Aspekte. Durch die Ablehnung tribaler, ethnischer und genealogischer Kriterien der Herrschaftslegitimation haben sie sich von diesen vorherrschenden Paradigmata abgewandt.¹⁴⁰ Zugleich vertraten sie auch traditionelle Elemente:

„For all its novel rejection of ethnic, tribal, and to some extent even gender distinctions, it was a conservative vision. As the Khārijites saw it, they were simply systematizing the principles behind the early caliphate in Medina, and so in effect they were: their beliefs fused Islam and the political egalitarianism of the Arab tribesmen. [...] How can one ensure that a man receives unqualified obedience as long as he is meritorious without thereby depriving the community of the power it needs in order to depose him when he errs?“¹⁴¹

Das daraus erwachsende grundlegende Dilemma ist im Spannungsfeld von Egalitarismus bzw. starker Stellung der Gemeinschaft und absolutem Gehorsam zu sehen. Die Gruppe der *Nağdiyya* führte diesen Widerspruch so weit, den Leitspruch zu äußern, die *šarī'a* zwingt die Gemeinschaft nicht dazu, einen Imam zu ernennen, wohl aber individuell gemäß den göttlichen Gesetzmäßigkeiten zu leben. Innerhalb dieser Gruppe gab es auch eine Weiterentwicklung der Doktrin. War zuvor die Ansicht vertreten worden, unter einem „ungläubigen“ Imam könne ein Mensch kein Muslim sein, war dies nach der Wandlung doch möglich.¹⁴²

Diese Haltung wurde konsequent weitergeführt: Es habe niemals einen (gerechten) Imam gegeben, selbst die frühe *umma* habe lediglich einen *rā'īs* (Führer) ernannt. Statt einer notwendigen religiös-politischen Führungspersönlichkeit wurde die Rolle des Einzelnen und seines eigenen Urteils (*iğtihād*) hervorgehoben. Die Gemeinschaft könne zwar einen Herrscher (*rā'īs* oder *amīr*) ernennen, müsse aber dessen Handlungen überwachen und ihn im Falle der Nicht-Implementierung der *šarī'a* oder moralischer Fragwürdigkeit seiner Person absetzen oder sogar töten.¹⁴³ Der Herrscher ist in dieser Logik ein Stellvertreter der *umma*:

„Here, as in Khārijite doctrine in general, the ruler is simply the community's agent. But he was not empowered to dispense law and doctrine, not was anyone else. Everybody was responsible for his own road to salvation. Najdite Islam was a do-it-yourself religion.“¹⁴⁴

Als Ergebnis des hier angesprochenen grundlegenden Dilemmas ist der zunehmende Bedeutungsverlust der Ḥārīgiten zu werten. Die *Nağdiyya* existierte nur noch bis ins 11. Jahrhundert.¹⁴⁵ Nur die *Ibādiyya* hat die Zeiten bis heute überdauert.

¹⁴⁰ CRONE, 2004, S. 59; zu diesen „vorherrschenden Paradigmata“ vgl. NOTH, 2005, S. 73-80.

¹⁴¹ CRONE, 2004, S. 59.

¹⁴² IBID., S. 62

¹⁴³ IBID., S. 63.

¹⁴⁴ IBID.

5. Ibn Taymiyya

Der von Farağ ausführlich zitierte Ibn Taymiyya (st.1328) war ein Rechtsgelehrter und Theologe hanbalitischer Provenienz. Er ist als streitbarer und aktivistischer Geist bekannt – auch mit den herrschenden Dogmen der jeweiligen Machthaber hat er sich kritisch auseinandergesetzt, so dass er im Laufe seines Lebens mehrmals lange Zeit in Kerkern und Verliesen zugebracht hat.¹⁴⁶ Besonders kritisch hat er sich zur Schia (*rawāfiq* betitelt), zum Volksislam (sich unter anderem äußernd in seiner Verdammung des *ziyāra*-Kultes¹⁴⁷) und zu Philosophen (*fā-lāsifā*) geäußert. In theologischer Hinsicht und zur Koranexegese zeichnete er sich durch eine traditionalistische Anschauung aus, wenngleich er selbst kein Autor eines Korankommentars ist.¹⁴⁸

In neuerer Zeit ist Ibn Taymiyya aufgrund der prominenten Stellung in islamistisch-terroristischen Schriften (siehe *Farīda*) als „Proto-Islamist“ auch in westlichen Medien diskutiert worden. Meist wird dabei auf seine berühmte „Mongolen-Fatwā“ gewiesen. In diesem Rechtgutachten geht er der Frage nach, was die

„Herren Gelehrten (*as-sādat al-‘ulamā*) [...] zu jenen Tataren [=Mongolen] meinten, die immer und immer wieder nach Syrien einfallen, zwar die beiden Zeugnisse abgaben [Glaubensbekenntnis], und sich auf den Islam beriefen, aber [gleichzeitig] nicht von ihrem Unglauben (kufr) abließen – ob ihre Bekämpfung vorgeschrieben (*wāğib*) sei oder nicht.“¹⁴⁹

Die Fragestellung lautet weiter:

„Wie lauten die Argumente für den Kampf gegen sie? Wie stehen die Rechtsschulen der Gelehrten (*maḏāhib al-‘ulamā*) dazu? [...] Wozu sind also die Träger des Wissens und der Religion (*ahl al-‘ilm wa’-d-dīn*), die Militärs (*ahl al-qitāl*) und die Besitzenden (*ahl al-amwāl*) in der Gemeinschaft der Muslime (*ğamā‘at al-muslimīn*) verpflichtet?“¹⁵⁰

Ibn Taymiyyas Antwort auf die Frage, ob es dem Muslim obliegt, die Mongolen zu bekämpfen, ist affirmativ. Der Kampf gegen sie mit Unterstützung des Korans, der Sunna des Propheten und im Konsens der Emire der Muslime sei vorgeschrieben. Er begründet im weiteren Verlauf des über zwanzig Seiten starken Rechtsgutachtens ausführlich und systematisch, warum dies eine Pflicht ist. Zum einen sei das Wissen um die Zustände bei den Mongolen (*al-*

¹⁴⁵ IBID., S. 64.

¹⁴⁶ Zu Ibn Taymiyyas Lebensweg und -wandel s. „Ibn Taymiyya“, in: *EF*; sowie besonders zu seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit politischen und theologischen Gegnern siehe LITTLE, 1973 und IDEM, 1975.

¹⁴⁷ Dem Besuch von Heiligengräbern.

¹⁴⁸ „Ibn Tamiyya“, in: *EF*.

¹⁴⁹ IBN TAYMIYYA, 1987, S. 534.

¹⁵⁰ IBID.

ma'rifa bi-ḥālihim) maßgeblich.¹⁵¹ Die Mongolen seien Ketzer, wendeten ihren mongolischen Gesetzesritus *Yāsā* an und bekämpften und quälten Muslime.¹⁵² Sie seien daher als noch schlimmer einzuschätzen als die Ḥārīgiten.¹⁵³ Desweiteren sei Gottes Urteil in ähnlichen Fällen (*ma'rifa bi-ḥukm allāh*) zu berücksichtigen.¹⁵⁴ So hätten sie sich wichtigen religiösen Vorschriften verweigert.¹⁵⁵

In seinem politischen Denken ist Ibn Taymiyya trotz seines bewegten Lebens als aktivistischer Gelehrter eher pragmatischen und utilitaristischen Prinzipien verbunden. Bei der Abwägung zwischen Rebellion und Stillschweigen neigt er dem letzteren Pol zu. Rebellion und damit verbundenes Chaos, d.h. die Möglichkeit einer führungslosen islamischen Gemeinschaft ist für ihn die schlechtere Option.¹⁵⁶ Den Offiziellen (*‘ulamā’, umarā’, ūlū ‘l-amr*) eines staatlichen Gemeinwesens gesteht er eine entscheidende Funktion dabei zu, „das Gute zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten“ (*al-amr bi’l-ma’rūf wa’n-nahy ‘an al-munkar*).¹⁵⁷ Der *ḡihād* hat dabei eine entscheidende Bedeutung, ist aber als Kollektivpflicht zu sehen.¹⁵⁸ Ein Herrscher, der die *ṣarī‘a* implementiert, selbst einen hohen moralischen Anspruch vertritt und sich auch danach richtet, ist für Ibn Taymiyya der Idealfall. Gleichwohl ist er sich darüber im Klaren, dass dies eben nicht der Regelfall ist, sondern vielmehr ein ständig anzustrebendes Ziel.¹⁵⁹ Im Unterschied zum Begründer „seiner“ Rechtsschule, Ahmad b. Ḥanbal, ist Ibn Taymiyya nicht der Meinung, dass politische Macht an sich moralisch fragwürdig ist. Es ist möglich, Ämter zu erfüllen und dabei *ṣarī‘a*-konform und ethisch zu handeln. Demnach ist auch die von manchen Quietisten propagierte die Weltentsagung und die Flucht in den puren Pietismus keine Lösung. Das andere Extrem des fanatischen Aktivismus ist jedoch ebenso wenig in Ibn Taymiyyas Sinne.¹⁶⁰ Denn:

„The activist moralist believes it to be his duty to take a stand against political injustice, and to do so by recourse to arms; thus he ends up fighting against Muslims in the manner of the Khārījites.

¹⁵¹ IBID.

¹⁵² IBID., S. 541-47.

¹⁵³ IBID., S. 546f.

¹⁵⁴ IBID., S. 534.

¹⁵⁵ IBID., S. 535-41.

¹⁵⁶ COOK, 2000, S. 153.

¹⁵⁷ IBID., S. 155.

¹⁵⁸ IBID., S. 152.

¹⁵⁹ IBID., S. 156. Laut Cook soll Ibn Taymiyya grundsätzlich jeder Form politischer Autorität seinen Segen geben haben.

¹⁶⁰ LAOUST, 1939, S. 55-57. Laoust schreibt hier von einer Position der Mitte, die einzunehmen sei.

The distinction runs parallel to one that Ibn Taymiyya makes in his tract on forbidding wrong between those who fall short in the performance of the duty and those who go too far.”¹⁶¹

So ergibt sich bei näherer Betrachtung ein differenzierteres Bild von der Person und dem Werk Ibn Taymiyyas. Zwar war der streitbare Theologe für seine traditionalistischen Ansichten bekannt und scheute sich auch nicht, sich offen und aktivistisch in das Zeitgeschehen einzumischen. Dennoch warnte er ausdrücklich vor jeglichem Purismus und Extremismus.

6. Quietismus und Aktivismus

Das Ideal eines Staates im politischen Denken des Islams ist eine von einem *šarīʿa*-konformen, dem Konsens aller gesellschaftlichen Gruppen entsprechender Herrscher geleitete politische Einheit (*umma*).¹⁶² Ein derartiger Idealfall ist jedoch in der Verfassungswirklichkeit der islamischen politischen Geschichte in der Regel nicht eingetreten. Daher wurde (und wird immer noch) über den adäquaten Umgang mit dieser Situation diskutiert. Die Schriften und Äußerungen muslimischer Gelehrter von der frühislamischen Periode bis in die heutige Zeit werden zumeist in zwei Kategorien – Aktivismus und Quietismus – eingeteilt. Vertreter der aktivistischen Position fordern – an dieser Stelle zunächst verkürzt dargestellt – die Auflehnung gegen als unrichtig empfundene Verhältnisse. Dabei kann auch durchaus eine gewaltsame Rebellion für rechtmäßig erklärt werden. Vertreter des Quietismus mahnen hingegen zur Akzeptanz bzw. Tolerierung des jeweiligen *status quo*.

Wegweisende politische Schriften, die sich explizit mit der Frage der ungerechten Herrschaft und dementsprechenden Handlungsoptionen befassen, sind bereits aus dem 10. Jahrhundert bekannt.¹⁶³ So stellt der hanbalitische Jurist Ibn Baṭṭa (st. 997) gewissermaßen einen Minimalkonsenses zwischen Herrschern und Beherrschten heraus: Solange die öffentliche Ordnung in Form der Ermöglichung religiöser Praxis durch die Machthaber aufrecht erhalten wird, ist von der schlechteren Perspektive des Aufstandes abzusehen.¹⁶⁴ Eine ähnliche Einschätzung ist bei Ibn Ḡamāʿa (13./14.Jh.) zu finden. In Zeiten, in denen es keinen fähigen oder legitimen Imam gebe, sei Gehorsam auch gegenüber korrupten und „barbarischen“ Führern geschuldet, um die formale Einigkeit unter den Muslimen zu gewährleisten.¹⁶⁵ Ein Extrem des

¹⁶¹ COOK, 2000, S. 157.

¹⁶² Dazu vgl. ABOU EL FADL, 2001, S. 1-7.

¹⁶³ Dazu LEWIS, 1986, S. 141; Lewis unterscheidet hier zwischen “authoritarian and quietist” und “radical and activist”; vgl. auch Lewis, 1988, S. 99-102.

¹⁶⁴ LEWIS, 1986, S. 142f.

¹⁶⁵ IBID., 143.

Quietismus, das in eskapistische Tendenzen mündet, war der Theologe al-Ġazzālī (st.1111), der – von einer generellen Staatskepsis beseelt – seine Unabhängigkeit als Gelehrter zunächst in dem Ideal der Weltflucht zu verwirklichen suchte.¹⁶⁶ Tyrannei war dennoch für ihn ein geringeres Übel als Anarchie.¹⁶⁷

Innerhalb der quietistischen Tradition selbst hat eine Verschiebung der Bewertungskriterien gerechter / ungerechter Herrschaft stattgefunden. Spielte zunächst die Art und Weise der Erlangung eines Amtes (Vererbung, „Usurpation“, Wahl durch ein Gremium etc.) eine Rolle – zahlreiche Beispiele hierfür sind in der frühislamischen Auseinandersetzung um die Nachfolge Muḥammads in der Leitung der *umma* zu finden; wurde später der Fokus auf den Regierungsstil (konsultativ vs. autoritär-repressiv) des jeweiligen Führungspersonals gelegt.¹⁶⁸ Die unterschiedlich starke Ausrichtung des Quietismus wird auf die historischen Begleitumstände zurückgeführt. Mit der Konsolidierung der abbasidischen Herrschaft etwa soll eine Verstärkung der quietistischen Tendenz eingesetzt haben.¹⁶⁹

Aktivistische Ansätze haben zum Beispiel die oben bereits behandelten Hāriġiten vertreten, aber auch vereinzelt Muʿtaziliten wie al-Ġišūmī (st.1101), sowie Zayditen.¹⁷⁰ Von sunnitischen Gelehrten wurde diese Ansicht nur gelegentlich geteilt, wie von Ibn Ḥazm, der den Herrscher für jedes kleinste Vergehen auch mit Waffengewalt zur Verantwortung gezogen sehen wollte.¹⁷¹ Abū Ḥanīfa (st. 767) warnte vor Rebellion aufgrund der damit verbundenen Gefahr des Abrutschens einer Gesellschaft in chaotische Zustände, gestand aber dennoch grundsätzlich die Möglichkeit einer Auflehnung gegen ungerechte Herrschaft zu.¹⁷² Ähnlich waren auch Aḥmad Ibn Ḥanbal (vgl. oben) und aš-Šāfiʿī¹⁷³ eingestellt. Ersterer räumte ein Recht auf Rebellion ein, sofern ein Muslim von einem Herrscher dazu gezwungen werde, selbst gegen das Gesetz zu verstoßen.¹⁷⁴ Ibn Taymiyyas abwägende Position wurde oben bereits erläutert. Als umfassende sunnitische Position kann der Aktivismus daher im Falle des klassischen Islams nicht bezeichnet werden.¹⁷⁵ Es fand vor allem infolge der Diskussionen

¹⁶⁶ IBID.

¹⁶⁷ LEWIS, 1991, S.101f.

¹⁶⁸ LEWIS, 1986, S. 141.

¹⁶⁹ IBID., S. 142.

¹⁷⁰ COOK, 2000, S. 477f.

¹⁷¹ IBID., S. 478. Vgl. auch die *Farīda*, in der Ibn Ḥazm als Autorität mit eben jener Aussage zitiert wird.

¹⁷² IBID., S. 478.

¹⁷³ CRONE, 2004, S. 136.

¹⁷⁴ IBID., S. 137.

¹⁷⁵ COOK, 2000, S. 479.

unter den Traditionariern eine Loslösung der muslimischen Heilserwartung von politischer Herrschaft statt:

„All aspects of the law [...] remained valid regardless of the ruler’s moral status as long as he remained a member of the Muslim community. No believer who lived by the law was harmed by the ruler’s sinfulness, just as no believer who transgressed the law would benefit from the ruler’s justice.“¹⁷⁶

Mit dem Beginn der Moderne veränderte sich dieses Bild jedoch grundlegend. Der vormoderne Diskurs um die Berechtigung zum Einsatz von Gewalt gegen die Obrigkeit unterscheidet sich insofern vom modernen Diskurs – dem sowohl die *Farīda* als auch die Widerlegung Ğād al-Ḥaqq ja angehören – als er Muslime thematisierte, die islamisches Recht zumindest formal anwendeten und ihm unterstanden. Dies ist ein qualitativer Unterschied zu der Problematik, wie sie im 20. Jahrhundert auftaucht (vgl. Kapitel 7).

7. Vergleichende Schlussbetrachtung: Tradition und Moderne

Über den Modernitätsgrad von radikal islamischen Gruppierungen liegen unterschiedliche Einschätzungen vor. So sieht Peters die „fundamentalist doctrine“ als reine Wiederholung der klassischen Theorien zum *ġihād* an:

„These quotations from the works of the fundamentalists are illustrative of their style and way of presentation. In fact, this is the sole feature that distinguishes fundamentalist from classical texts on jihad, since both views on the relationship with unbelievers are essentially identical. The fundamentalists have wrapped up these old ideas in a modern packing, by using phrases like ‘permanent revolution’, ‘liberation of man’, and ‘practical program’, that are all borrowed from modern political usage.“¹⁷⁷

Sivan sieht einen ähnlichen Bezug auf klassische Quellen, interpretiert jedoch die Werke des islamistischen Vordenkers Sayyid Quṭb zum Beispiel als originellen Beitrag zum Diskurs.¹⁷⁸

Olivier Roy hingegen kommt in einem philosophischen Aufsatz zu dem Schluss, dass allein aufgrund epistemologischer Kriterien die „Fundamentalisten“ als „nouveaux intellectuels“ zu bezeichnen seien. Sie gingen beim Wissenserwerb wie „Bastler“ (*bricoleurs*), vor, die sich die ihnen passenden Stücke zusammensuchten, gingen dabei in Abgrenzung zum Staat und zu den staatshörigen *‘ulamā’*, denen sie Verrat am Islam vorwürfen, bewusst dilettantisch vor. Meist handelte es sich bei den *bricoleurs* zudem um naturwissenschaftlich vorgebildete bzw.

¹⁷⁶ CRONE, 2004, S. 138.

¹⁷⁷ PETERS, 2005, S. 128-31.

¹⁷⁸ Vgl. dazu SIVAN, 1990, S. 102-04.

ausgebildete Menschen.¹⁷⁹ Diese Beschreibung passt auf den Autor der *Farīda*: Dieser geht mit seiner Kritik an den Gelehrten und an der „Suche nach Wissen“ bewusst auf Distanz zu diesen traditionellen Eliten. Zudem ist er als Elektriker ein Beispiel für die von Roy erwähnte berufliche Orientierung. Dennoch ist Faraġ in vieler Hinsicht dem klassischen Erbe des Islams verpflichtet. Er beruft sich abgesehen von Ibn Taymiyya auch auf klassische Autoritäten wie die Korankommentatoren al-Kalbī und Ibn Kaṭīr. Seine Konzeption des *ġihād* widerspricht der klassischen Sichtweise nicht, wenngleich er sie mit Ibn Ḥazm zuspitzt. Wie oben (Kapitel 6) gezeigt wurde, ist dieser mit seiner Einschätzung, auch ohne den offiziellen Aufruf durch einen *amīr* sei der *ġihād* zu verrichten, innerhalb der sunnitischen Jurisprudenz Vertreter einer Minderheitsmeinung. Diese ist zwar außerhalb des „Mainstreams“ anzusiedeln, ist aber kein modernes Element.

Die *Farīda* ist somit ein Manifest des Aktivismus. Ihr Aktivismus ist jedoch auf einer neuen bzw. modernen Ebene angesiedelt. Haben sich die klassischen Aktivisten mit dem „ungerechten“ bzw. „unterdrückerischen“ Herrscher auseinandergesetzt, ist es hier in der Perzeption der *Farīda* nun ein ganz und gar nichtmuslimischer Regierender, den es zu beseitigen gilt. Dies ist eine spezifisch moderne Problematik, da es in dieser Weise eine Durchdringung mit nicht-islamischem, positivem Recht zuvor nicht gegeben hatte.¹⁸⁰ Die Idee eines nichtislamischen Herrschers war bei den klassischen Aktivisten wie Quietisten nicht vorgesehen.¹⁸¹

So bleibt zusammenfassend festzustellen, dass die Argumentation der *Farīda* sowohl traditionelle als auch moderne Elemente in sich vereint. Der Zugang zum Wissen ist modern und individualisiert, wohingegen inhaltlich einzelne passende traditionelle Elemente übernommen wurden.

Ġād al-Ḥaqq ist ein Vertreter des offiziellen Islams. Seine Darlegung ist der Form nach traditionell – er belegt seine Argumentation (ähnlich wie Faraġ) mit Koranzitaten und Ḥadīten. Dennoch ist die Art des Umgangs mit dem Koran eine modernistische. Er setzt, wie oben gezeigt wurde, die entsprechenden Koranverse in einen historischen Kontext. Dies ist an sich noch nicht allein ein Indiz für eine moderne Koraninterpretation. Eine solche formale Kontextualisierung hat bereits durch die *asbāb an-nuzūl* stattgefunden. Ġād al-Ḥaqq geht jedoch noch einen Schritt weiter, indem er explizit äußert, dass die Gültigkeit eines Verses Q 9:5 in der historischen Vergangenheit liegt und ihn somit als Teil einer Dialogstruktur darstellt. Dies ist insofern frappierend, als eine derartige Herangehensweise auch von Wissenschaftlern wie

¹⁷⁹ vgl. ROY, 1990, S. 261-81.

¹⁸⁰ Zu Tendenzen der modernen Rechtsentwicklung vgl. EBERT, 2005.

¹⁸¹ Vgl. Lewis, 1991, S. 96f.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd vertreten wird, die seitens des religiösen Establishments aufs Schärfste für ihre Ansichten kritisiert worden sind.¹⁸²

Ġād al-Ḥaqq steht in seinem Rechtsgutachten für eine modernistische Interpretation des *ġihād*, wie sie ‘Abduh und Riḍā entwickelt haben. Auch hier setzt er sich von den klassischen Vorarbeiten ab.¹⁸³ So interpretiert er den *ġihād* als rein defensiven Kampf einerseits und als seelische Auseinandersetzung andererseits.

Eine traditionelle Haltung hat der Mufti allerdings in Bezug auf Widerstand gegen die Staatsgewalt inne. Hier ist er, um es mit den Worten Bernard Lewis zu formulieren, „quietist and authoritarian“. Er bedient sich dabei einschlägiger Ḥadīṭe. Demnach müsse ein Herrscher akzeptiert und toleriert werden, solange er es den Muslimen ermöglicht, ihre Religion auszuüben.

Vergleicht man die Aussagen der *Farīḍa* mit denen der *fatwā*, so fällt auf, dass der Diskurs auf grundsätzlich verschiedenen Ebenen stattfindet. Der Mufti kritisiert mit seiner traditionellen quietistischen Haltung den modernen Aktivismus Faraġs und mahnt zu einem rein defensiven *ġihād*. Kategorien wie „Defensive“ oder „Offensive“ sind vordergründig für die Islamisten nicht relevant,¹⁸⁴ bei näherer Analyse der *Farīḍa* (vgl. oben, Kapitel 2.1) wird jedoch klar, dass die Ausgangsbasis für die Legitimierung von Gewalt eine perzipierte Defensivsituation ist: Der Herrscher ist ungläubig geworden, das Islamische Recht wird gar nicht oder unter Hinzusetzung nicht-islamischer legislativer Elemente implementiert, es besteht die vitale Gefahr, dass die gesamte Gesellschaft in naher Zukunft in den Zustand des Unglaubens zurückfällt. Auf dieser Ebene kann ein Argument, das dem klassischen Quietismus entspringt, schwerlich wirken. Eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung findet so nicht statt. Dies ist angesichts der historischen Umstände (Azhar als quasi staatlich gelenkte Institution, drohender Bedeutungsverlust der traditionellen Gelehrsamkeit etc.) nicht verwunderlich. Für die historisch-hermeneutische Weiterentwicklung eines Diskurses ist dies jedoch ein Verlust.

Die Vergleiche mit historischen Gruppierungen und Personen sind auf beiden Seiten ungenau. Im Falle der Ḥārīġiten weist Ġād al-Ḥaqq zwar darauf hin, dass sie nach dem Schisma in „etwa 20“ Untergruppierungen zerfallen seien. Dennoch fasst er sie als ein Konglomerat *takfir*-wütiger Extremisten auf. Dies ist, wie gezeigt wurde, nicht im Einklang mit der historischen

¹⁸² Vgl. die knappe Ausarbeitung seiner Theorie: ABU ZAID, 2004. Seine Zwangsscheidung 1995 fiel noch in die Amtszeit Ġād al-Ḥaqq als Azhar-Rektor.

¹⁸³ Hieraus zu schließen, dass Ġād al-Ḥaqq ein Apologet des Modernismus ist, wäre jedoch voreilig. Orelli ist in ihrer flächendeckenden Untersuchung von Rechtsgutachten zu dem Schluss gekommen, Ġād al-Ḥaqq sei zwar pragmatisch und offen gegenüber modernen Interpretationen des Korans, in seiner Gesamthaltung gegenüber der Moderne jedoch weniger eindeutig zu fassen als sein Nachfolger anṭāwī, vgl. ORELLI, 2002, S. 130-33.

¹⁸⁴ PETERS, 2005, S. 130.

Wirklichkeit. Dennoch können einige strukturelle Gemeinsamkeiten aufgezeigt werden zwischen den heutigen Terroristen und Ḥārīgiten. So zeichnen sich beide Gruppierungen durch einen Absolutheitsanspruch aus, der durch die Anwendung der *takfīr*-Strategie unterstrichen wird. Auch die aktivistische Idee ist ihnen gemein.¹⁸⁵ Unterschiede zum Beispiel zur *Nağdiy-ya*, die zumindest zeitweise die Möglichkeit eines muslimischen Lebens unter einem nicht-ḥārīgitischen Herrscher eingeräumt hatte, sind jedoch offenkundig.

Der Vergleich mit den Mongolen, der in der *Farīḍa* bemüht wird, ist insofern auf den ersten Blick zutreffend, als angewandtes Gesetz zum Teil nicht-islamischen Quellen entsprochen hat. Es besteht jedoch bei genauerer Betrachtung ein qualitativer Unterschied zwischen dem traditionellen Bild von den Mongolen als „wilden Horden“, die ganze Städte verwüsteten und Vertretern zeitgenössischer Regime. Ibn Taymiyya hat, wie aufgezeigt wurde, bei aller Tendenz zu Streit und Aktivismus den revolutionären Einsatz gegen Regierungen durchaus kritisch gesehen. Das „Stillhalten“ hat er dem Chaos infolge von Revolutionen vorgezogen. Es ist bemerkenswert, dass Ġād al-Ḥaqq keine solche Gesamtschau auf das Werk Ibn Taymiyyas in seiner *fatwā* unternommen hat. Über die Beweggründe kann im Nachhinein nur spekuliert werden. In jedem Fall ist die angewandte Argumentation des Muftis (fehlende Grundlage für einen Vergleich zwischen Mongolen und Sādāt-Regime) die schwächere Variante.

Beide „Diskutanten“ bedienen sich also moderner wie traditioneller Elemente in ihrer Darlegung. Der Diskurs findet, wie oben gezeigt wurde, auf unterschiedlichen Ebenen statt, so dass eine wirklich inhaltliche Auseinandersetzung nicht gegeben ist. Die anti-Islamisten-*fatwā* hat so einen reinen Symbolcharakter.

Dieser Aufsatz hat sich lediglich mit einem singulären Ereignis beschäftigt. Die Haltung der Azhar-Führung zu radikalen Islamisten als historische Entwicklung konnte in diesem Rahmen nicht aufgezeigt werden. Dies kann Gegenstand eines weiter ausgelegten Forschungsvorhabens sein, das nicht nur *fatwās* untersucht, sondern sich auch anderen Genres (*tafsīr* etc.) zuwendet.

¹⁸⁵ Vgl. dazu BADRY, 2002.

8. Literaturverzeichnis

- ABOU EL FADL, KHALED, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge, 2001.
- IDEM, "Rebellion", in: MCAULIFFE, JANE DAMMEN (HRSG.), *Encyclopaedia of the Qurʾān (EQ)*, Bd. IV, Leiden, 2004, S. 363-67.
- ABU ZAID, NASR HAMID, „Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik“, in: BURGNER, CHRISTOPH (HRSG.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, 2004, S. 123-45.
- ANAWATI, G.C., "Une Résurgence au Kharijisme au XXe Siècle: ‚L’obligation Absente““, in: *MIDEO* 16 (1983), S. 191-228.
- BADRY, ROSWITHA, „Religiös ‚revoltierender‘ Terrorismus im Islam. Eine phänomenologische Betrachtung und vergleichende Analyse ausgewählter vormoderner und zeitgenössischer extremistischer Bewegungen“, in: BRUNNER, RAINER, GRONKE, MONIKA, LAUT, JENS PETER, REBSTOCK, ULRICH (HRSG.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002, S. 11-25.
- BARRACLOUGH, STEVEN, "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists", in: *Middle East Journal* 52, Nr. 2 (1998), S. 236-49.
- BLACK, ANTONY, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh, 2001.
- BÜTTNER, FRIEDEMANN, „Anwar el-Sadat 1981. Die ‚Beseitigung des ungerechten Pharaos““, in: DEMANDT, ALEXANDER (HRSG.), *Das Attentat in der Geschichte*, Köln, 1996, S. 431-47.
- BURTON, JOHN, „Abrogation“, in: MCAULIFFE, JANE DAMMEN (HRSG.), *Encyclopaedia of the Qurʾān (EQ)*, Bd. I, Leiden, 2001, S. 11-19.
- COOK, MICHAEL, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, 2000.
- CRONE, PATRICIA, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, 2004.
- „Djihād“, in: *EF*, Bd. II, S. 538-40.
- DONOHUE, JOHN J., ESPOSITO, JOHN L. (HRSG.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, New York, 2007.
- EBERT, HANS-GEORG, „Tendenzen der Rechtsentwicklung“, in: ENDE, WERNER und STEINBACH, UDO (HRSG.), *Der Islam in der Gegenwart*, München, 2005, S. 199-228.
- FIRESTONE, REUVEN, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, New York, 1999.
- FLORES, ALEXANDER, „Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten“, in: ENDE, WERNER und STEINBACH, UDO (HRSG.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, 2005, S. 620-34.
- ĠĀD AL-ĤAQQ, ĠĀD AL-ĤAQQ ‘ALĪ, *Naqḍ al-farīḍa al-ġā’iba: Fatwā wa-munāqaṣat faḍīlat al-imām al-akbar Ġād al-Ĥaqq ‘Alī Ġād al-Ĥaqq wa-munāqaṣat aš-šaiḥ ‘Aṭiya Ṣaqr*, Kairo 1993.
- GILLIOT, CLAUDE, "Exegesis: Classical and Medieval", in: MCAULIFFE, JANE DAMMEN (HRSG.), *Encyclopaedia of the Qurʾān (EQ)*, Leiden, 2002, Bd. II, S. 99-124.
- HOURLANI, ALBERT, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, 2002.

- IBN TAYMIYYA, TAQĪ AD-DĪN, *Al-Fatāwā al-kubrā li' l imām al-'allāma Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya*, Beirut, 1987.
- „Ibn Taymiyya“, in: *EF*², Bd. III, S. 951-55.
- KEPEL, GILLES, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München, 2004.
- IDEM., *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München, 1995.
- „Khāridjites“, in: *EF*², Bd. IV, S. 1074-77.
- JANSEN, JOHANNES J.G., *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, 1986.
- LAMBTON, ANN K.S., „A Nineteenth Century View of Jihād“, in: *Studia Islamica* 32 (1970), S. 181-92.
- LANDAU-TASSERON, ELLA, „Jihād“, in: MCAULIFFE, JANE DAMMEN (HRSG.), *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)*, Bd. III, Leiden, 2003, S. 35-43.
- LAOUST, HENRI, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, 1965.
- IDEM, *Essai sur les Doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Kairo, 1939.
- LEMKE, WOLF-DIETER, *Maḥmud Šaltūt (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt, 1980.
- LEWIS, BERNARD, „On the Quietist and Activist Tradition sind Islamic Political Writing“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49/1 (1986), S. 141-47.
- IDEM, *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988.
- LITTLE, DONALD P., „The historical and historiographical significance of the detention of Ibn Taymiyya“, in: *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), S. 311-27.
- IDEM., „Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?“, in: *Studia Islamica* 41 (1975), S. 93-111.
- „Mongols“, in: *EF*², Bd. VII, S. 230-35.
- NOTH, ALBRECHT, „Früher Islam“, in: HAARMANN, ULRICH (HRSG.), *Geschichte der arabischen Welt, München*, 2004, S. 11-100.
- ORELLI, LUISA, „Islam institutionnel égyptien et modernité: aperçu du débat à travers les fatāwā d'al-Azhar et Dār al-Iftā“, in: *Studia Islamica* 95 (2002), S. 109-33.
- PARET, RUDI, *Der Koran*, Stuttgart 2007.
- PETERS, RUDOLPH, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, Den Haag, 1979.
- IDEM, *The Jihad in Classical and modern Islam*, Princeton, 2005.
- IDEM, „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. Bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus“, in: ENDE, WERNER und STEINBACH, UDO (HRSG.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, 2005, S.90-127.
- REINKOWSKI, MAURUS, „Islamwissenschaft und relevante Redundanz“, in: POYA, ABBAS und REINKOWSKI, MAURUS (HRSG.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft*, Bielefeld, 2008, S. 19-35.

RIPPIN, ANDREW, „Western Scholarship and the Qurʾān“, in: MCAULIFFE, JANE DAMMEN (HG.), *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Cambridge, 2006, S. 235-51.

ROY, OLIVIER, *Der islamische Weg nach Westen*, Bonn, 2006.

SIVAN, EMMANUEL, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven/London, 1990.

„Tafsīr“, in: *EF*, Bd. X, S. 83-88.

WINFIELD, RICHARD DIEN, *Modernity, religion, and the War on Terror*, Aldershot, 2007.

ZEGHAL, MALIKA, „Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)“, in: *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), S. 371-99.