

Ines-Jacqueline Werkner
Antonius Liedhegener (Hrsg.)

Gerechter Krieg – gerechter Frieden

Religionen und friedensethische
Legitimationen in aktuellen
militärischen Konflikten

BUNDESTAG GRUNDGESETZ POLITISCHES SYSTEM EUROPÄISCHE UNION WAHLEN VERFASSUNG INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN POLITISCHE THEORIE PARTEIEN INSTITUTIONEN POLITISCHE KULTUR POLITISCHE ELITEN PARLAMENTARISMUS DEMOKRATIE MACHT REGIERUNG VERWALTUNG FÖDERALISMUS POLITISCHE SOZIOLOGIE GLOBALISIERUNG POLITISCHE KOMMUNIKATION PARTEIENSYSTEM RECHTSSTAAT GERECHTIGKEIT STAAT POLITISCHE ÖKONOMIE POLITIK BUNDESTAG GRUNDGESETZ POLITISCHES SYSTEM EUROPÄISCHE UNION WAHLEN VERFASSUNG INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN POLITISCHE THEORIE PARTEIEN INSTITUTIONEN POLITISCHE KULTUR POLITISCHE ELITEN PARLAMENTARISMUS DEMOKRATIE MACHT REGIERUNG VERWALTUNG FÖDERALISMUS POLITISCHE SOZIOLOGIE GLOBALISIERUNG POLITISCHE KOMMUNIKATION PARTEIENSYSTEM RECHTSSTAAT GERECHTIGKEIT STAAT POLITISCHE ÖKONOMIE POLITIK BUNDESTAG GRUNDGESETZ POLITISCHES SYSTEM EUROPÄISCHE UNION WAH
POLITIK UND RELIGION



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Ines-Jacqueline Werkner · Antonius Liedhegener (Hrsg.)

Gerechter Krieg – gerechter Frieden

Politik und Religion

Herausgegeben von

Manfred Brocker (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)
und Mathias Hildebrandt (Universität Erlangen-Nürnberg)

In allen Gesellschaften spielte der Zusammenhang von Politik und Religion eine wichtige, häufig eine zentrale Rolle. Auch die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaften ist ohne die politische Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen Ordnungskonzepten und Wertvorstellungen nicht denkbar. Heute gewinnen im Westen – und weltweit – religiöse Orientierungen und Differenzen erneut einen zunehmenden gesellschaftlichen und politischen Einfluss zurück. Die Buchreihe „Politik und Religion“ trägt dieser aktuellen Tendenz Rechnung. Sie stellt für die Sozialwissenschaften in Deutschland, insbesondere aber für die Politikwissenschaft, ein Publikationsforum bereit, um relevante Forschungsergebnisse zum Zusammenhang von Politik und Religion der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzustellen und weitere Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet anzuregen. Sie ist deshalb offen für verschiedene disziplinäre und interdisziplinäre, theoretisch-methodologische und interkulturell-vergleichende Ansätze und fördert Arbeiten, die sich systematisch und umfassend mit wissenschaftlich ergiebigen Fragestellungen zum Verhältnis von Politik und Religion befassen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „Politik und Religion“ soll damit in ihrer ganzen Breite dokumentiert werden, ohne dass die Herausgeber dabei mit den jeweilig bezogenen Positionen übereinstimmen müssen.

Ines-Jacqueline Werkner
Antonius Liedhegener (Hrsg.)

Gerechter Krieg – gerechter Frieden

Religionen und friedensethische
Legitimationen in aktuellen
militärischen Konflikten



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2009

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2009

Lektorat: Frank Schindler

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist Teil der Fachverlagsgruppe
Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-16989-7

Inhaltsverzeichnis

Ines-Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener

Von der Lehre vom gerechten Krieg zum Konzept des gerechten Friedens? Einleitung 9

I. Zu den ideengeschichtlichen Anfängen der *bellum iustum*-Lehre

Andrea Keller

Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der *bellum iustum*-Tradition bei Cicero und Augustinus 23

Gerhard Beestermöller

„Rettet den Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand des Sünders“ (Ps 82, 4). Thomas von Aquin und die humanitäre Intervention 43

II. Gerechter Krieg – aktuelle theoretische Diskussionen

Michael Haspel

Zwischen Internationalem Recht und partikularer Moral? Systematische Probleme der Kriteriendiskussion der neueren *Just War*-Theorie 71

Oliver Hidalgo

Der „gerechte“ Krieg als *Deus ex machina* – ein agnostizistisches Plädoyer 83

Bernhard Koch

Neuere Diskussionen um das *ius in bello* in ethischer Perspektive 109

III. Gerechter Frieden? – Positionen im Christentum zu aktuellen militärischen Konflikten

Eva Senghaas-Knobloch

„... für gerechten Frieden sorgen“ – Zur Einführung in die neue Friedens-Denkschrift des Rats der EKD 135

Christian Polke

Gottes Friede – gerechter Friede? Ethisch-theologische Bemerkungen zum Status des Friedens aus Anlass einer neuen Denkschrift 149

Michael Hörter

Gerechter Friede und Terrorismusbekämpfung – Anregungen für eine ethisch verantwortbare Terrorismusbekämpfung in kirchlichen Dokumenten 169

Goran Bandov

Die Position der Religionsgemeinschaften im serbisch-kroatischen Konflikt in den 1990er Jahren 197

Doris Meyer-Ahlen

„Vor den Augen der ganzen Welt stirbt die Menschlichkeit.“
Bischöfliche Stellungnahmen während der Kriege in Kroatien und Bosnien und Herzegowina (1991-1995) 211

IV. Zur ethischen Legitimierung militärischer Gewalt in anderen Religionen

Stephan Rosiny

Der *jihād*. Historische und zeitgenössische Formen islamisch legitimierter Gewalt 225

Michael Ingber

Obligatory War, Optional War and Forbidden War – und der ersehnte Friede: Zur Lehre von Krieg und Frieden aus der Perspektive des Judentums 245

Michael Henkel

Shalom – Der Friedensbegriff im antiken Israel 271

Nadine Godehardt / Oliver W. Lembcke

Gerechter Krieg und himmlische Ordnung. Chinesischer Realismus
zwischen Relativismus und Universalismus 295

Jakob Rösel

Kennen Hindus und Buddhisten einen gerechten Krieg? 319

Angelika Dörfler-Dierken

Zen-Buddhismus, Samurai und die Lehre vom gerechten Krieg 329

Hans-Michael Haußig

With God On Our Side – Aspekte religiös legitimierter Kriege in
vergleichender Perspektive 347

V. Öffentliche Podiumsdiskussion

Gerechter Krieg - gerechter Frieden.

Religion(en) als Chance und Problem aktueller Friedensstrategien 365

Autorenverzeichnis

395

IV. Zur ethischen Legitimierung militärischer Gewalt in anderen Religionen

Stephan Rosiny

Der *jihad*. Historische und zeitgenössische Formen islamisch legitimerter Gewalt¹

1 Einführung

Als Übersetzung des islamischen Terminus *jihad* hat sich in den Medien „Heiliger Krieg“ eingebürgert, und der Neologismus *Jihadisten* bezeichnet neuerdings die Kämpfer transnational operierender terroristischer Netzwerke. Eine solche Begrifflichkeit harmoniert mit dem Bestreben militanter Islamisten, ihren Glaubensbrüdern und -schwestern den *jihad* primär als bewaffneten Kampf nahe zu bringen, der als die „vergessene Glaubenspflicht“² eines jeden Muslims wiederbelebt werden müsse. Eine derartige reduktionistische Bedeutung lässt sich aber weder in den normativen Quellen des Islam – dem Koran und der in den Hadithen aufgezeichneten frühislamischen Praxis – und in der muslimischen Geschichte noch im Verständnis und Handeln der überwiegenden Mehrheit heutiger Muslime nachweisen.

„Fassen wir als „heilige Kriege“ bewaffnete Unternehmungen auf, bei denen die Religion allein das Gesetz des Handelns bestimmte und nicht zugleich Volkswohl, Landesverteidigung, Staatsinteresse oder nationale Ehre mit im Spiele waren, dann hat es „heilige Kriege“ im Islam auf staatlicher Ebene nie gegeben“ (Noth 1966: 21).

Gegen eine Titulierung des *Krieges* als heilig spricht auch die Charakterisierung der *jihad*-Pflicht als Mittel, um die Welt vom Übel zu befreien, das heißt nicht als Selbstzweck. Der Krieg selbst gilt als böse (*fasad*), aber als legitim und notwendig, weil sein Zweck gut sei (*hasan li-husun ghairih*) (Tyan 1965: 539). Die

¹ Der vorliegende Beitrag wurde mit geringfügigen Änderungen übernommen aus: Hildegard Piegeler, Inken Prohl & Stefan Rademacher (Hrsg.) (2004): *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift für Hartmut Zinser. Würzburg, 133-149. Mit freundlicher Genehmigung des Verlages Königshausen & Neumann.

² *Al-farida al-gha'iba* [Die vergessene Glaubenspflicht], so der Titel einer programmatischen Schrift von Muhammad 'Abd as-Salam Faraj, Ideologe der militanten ägyptischen Gruppierung Tanzim al-Jihad. Die Schrift galt als Versuch der islamrechtlichen Legitimierung des Attentats auf Anwar al-Sadat am 6.10.1981; vgl. Jansen (1985).

Verbform *jahada* bezeichnet zunächst wertneutral die Tätigkeit des Bemühens, der Anstrengung, und sie kann sogar eine negative Bedeutung annehmen, so etwa in Koranvers 29: 8³:

„Und wir haben dem Menschen anbefohlen, gegen seine Eltern gut zu sein. Wenn sie dich aber bedrängen (*jahadaka*), du solltest mir (in meiner Göttlichkeit) etwas beigesellen, wovon du kein Wissen hast, dann gehorche ihnen nicht! (...)“⁴

Erst in der koranischen Formulierung *jihad fi sabili 'llah*, „Anstrengung auf dem Wege Gottes“, erhält er eine eindeutig positive Konnotation.

Die empirische Vielfalt zeitgenössischer Handlungsmuster belegt, dass der *jihad* situativ unterschiedlichste Formen annehmen kann und keineswegs ausschließlich kriegerisch zu deuten ist wie dies in Aufrufen von Potentaten wie Saddam Hussain und militanten Islamisten in jüngster Zeit vorwiegend geschah. Vielmehr werden etwa auch Kampagnen zur Alphabetisierung, der Kampf Präsident Bourguibas für wirtschaftliches Wachstum in Tunesien, ein Bauunternehmen der Hizb Allah im Libanon für die Instandsetzung kriegszerstörter Wohnhäuser und Infrastruktur (*Jihad al-Bina'*) oder das Streben muslimischer Mystiker nach Selbstvervollkommnung und Gottesnähe (*jihad an-nafs*) als *jihad* bezeichnet. Die ägyptische Muslimbruderschaft sieht ihre religiöse Propaganda, ihr karitatives und Bildungsengagement als Form des *jihad* (Peters 1979: 117-121).

Der Koran und das Vorbild Muhammads (die *sunna*) bilden die beiden wichtigsten Grundlagen des islamischen Rechts (*schari'a*). Sie offerieren eine Matrix unterschiedlicher normativer Handlungsweisen und Deutungsmuster für spätere Generationen. Im Falle des *jihad* können diese dem prophetischen Lebenszyklus nachempfunden sein, der von friedlicher Überzeugungstätigkeit und Mahnpredigten, der physischen Absonderung von den Ungläubigen über bewaffnete Verteidigung bis zu offensivem Krieg reicht. Heute lassen sich aber auch umgekehrte Dynamiken beobachten: Ehemals radikale Gruppierungen sagen sich vom militanten Kampf los, integrieren sich wieder in ihre Herkunftsgesellschaft, die sie zuvor als vom wahren Islam abgefallen verurteilt hatten, und bemühen sich, ihre muslimischen Mitbürger mit Hilfe von *da'wa* im Sinne religiöser und ethischer Bildungsarbeit zum ihrer Meinung nach rechten Glauben und Handeln zurückzuführen.⁵ Die Interpretation des *jihad* als Verpflichtung zur

³ Koranzitate sind der Übersetzung von Paret (1985) entnommen. Koran 16: 125 bedeutet Sure 16, Vers 125. Bei in Klammern gesetztem Text handelt es sich um Übersetzungsvarianten beziehungsweise um Kommentare von Paret.

⁴ Ähnlich auch Koran 31:15. Für diesen Hinweis danke ich Imad-ad-Dean Ahmad, Direktor des Minaret of Freedom Institute.

⁵ Paradigmatisch hier die Schrift des ehemaligen Generalsekretärs der ägyptischen Muslimbruderschaft al-Hudaibi (1977); aktuell Rogler (2002).

Ausbreitung des Islam, in der klassischen Phase in der Regel gewaltsam gedeutet, könnte im Prozess der Globalisierung eine neue Bedeutung dahingehend erlangen, dass Migration und Propaganda in Massenmedien die Expansion befördern würden, friedliche Methoden effizienter wären und bewaffnete Optionen potenziell überwunden werden könnten.

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

Der Koran gilt den meisten Muslimen als das unerschaffene, unmittelbare und ewig gültige Wort Gottes. Er ist die primäre normative Quelle, aus der sich islamrechtliche Betrachtung speist. Seine Suren und Verse wurden dem Propheten Muhammad von 610 bis zu seinem Tod im Jahre 632 in loser Folge offenbart. Spätere Kompilatoren stellten die Teile allerdings nicht chronologisch, sondern weitgehend nach Länge zusammen, weshalb in der uns vorliegenden, ca. im Jahre 650 kanonisierten Reihung keine zeitliche oder nach Relevanz gestaffelte Abfolge zu erkennen ist. Um die ihres Kontextes entkleideten und mitunter widersprüchlich anmutenden koranischen Aussagen und Handlungsanweisungen dennoch sinnvoll deuten zu können, haben Exegeten eine Hermeneutik entwickelt, in der sie besonders die politisch relevanten Verse, so auch die den *jihad* betreffenden, konkreten Ereignissen oder bestimmten Lebensphasen Muhammads zuordnen. Diese Offenbarungsanlässe (*asbab an-nuzul*) werden aus ergänzenden Überlieferungen abgeleitet, da sie nur selten im Koran mit genannt sind. Eine dergestalt rekonstruierte historische Reihung belegt eine spezifische Entwicklung der „Anstrengung auf dem Wege Gottes“. Dieser „prophetische Zyklus“ weist eine Dramaturgie von der zunächst rein verbalen Missionierung zum Islam (*da'wa*) in Mekka (610-622 u. Z.) über die Absonderung von den Polytheisten (*hijra*) im Jahre 622, zur Formierung einer islamischen Gemeinde in Medina und zum zunächst defensiv, dann offensiv verstandenen bewaffneten Kampf (622-632) auf. Alle diese Handlungsoptionen werden in einem weit reichenden Sinn als *jihad* bezeichnet.

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

2.1 *da'wa*

In der mekkanischen Phase seiner ca. 610 begonnenen Prophetie verstand sich Muhammad (geb. ca. 570) noch vorwiegend als Warner der Bewohner Mekkas, die er durch Mahnung und Überzeugungsleistung zum rechten Glauben bekehren wollte. *Da'wa*, der Ruf, die Mission, war das Paradigma dieser Phase. „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art“ heißt es hierzu im Koran 16: 125. Aufgabe der *da'wa* ist es demnach, die Vorzüge des Islam bekannt zu geben. Eine Zwangskonversion widerspräche hingegen Koran 2: 256 – „In der Religion gibt es keinen Zwang“ – und dem Auftrag an Muhammad:

„Und sag zu denen, die die Schrift erhalten haben, und zu den Heiden: Wollt ihr (jetzt) den Islam annehmen? Wenn sie ihn dann annehmen, sind sie rechtgeleitet. Wenn sie sich aber abwenden, so hast du nur die Botschaft auszurichten (und bist für ihren Unglauben nicht verantwortlich)“ (3: 20).

Die frühen Anhänger Muhammads hielten sich in einer nichtmuslimischen Umgebung auf, in der sie durch friedliche Überzeugungsarbeit Menschen für den Islam gewinnen wollten. Sie bildeten eine durch ihr religiöses Bekenntnis definierte Gemeinde ohne territoriale Grenzen. Viele Mekkaner werteten jedoch die neue monotheistische Glaubenslehre als Stammesverrat, da Muhammad die Verehrung lokaler Gottheiten anprangerte und dadurch auch die bestehende Wirtschafts- und Sozialordnung zu unterminieren drohte. Denn das altarabische Heiligtum der *Ka'ba* in Mekka mit seinen zahlreichen Götterstandbildern zog Pilgerströme und Handelsaktivitäten an. Muhammad verunglimpfte aus Sicht der Mekkaner die Tradition ihrer Väter, die normgebend und identitätsstiftend den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft gewährleistete. Gegen die auch gewaltsamen Anfeindungen konnten sich die Muslime aber nicht bewaffnet zur Wehr setzen, da dies angesichts der ungleichen Machtverhältnisse ihre sichere Vernichtung bedeutet hätte. Den Sinn dieses geduldigen Erleidens sieht der heutige islamistische Autor Akram Diya' 'Umari (1991: 11) auch in der Stärkung ihres Glaubens, der Selbstperfektionierung und dem Kampf gegen ihr Selbst (*nafs*).

2.2 *hijra*

Die zunehmenden Anfeindungen zwangen Muhammad und seine Gemeinde schließlich zur Auswanderung nach Yathrib, dem späteren Medina (*madinat an-nabi*, Stadt des Propheten), um sich räumlich von den ungläubigen „Heiden“ (*muschrikun*, wörtl. Beigesellern) abzusondern. Bestätigend für diese Abkehr

von seiner Heimat wird Koran 15: 94 gelesen: „Und gib bekannt, was dir befohlen wird, und wende dich von den Heiden ab!“ Das Jahr der *hijra* (Auswanderung/Absonderung) nach Medina im Jahre 622 wurde später zur religionshistorisch bedeutenden Zäsur und zum Beginn der islamischen Zeitrechnung erklärt.⁶

2.3 Die „Gemeindeordnung von Medina“

Durch geschickte Politik und geeignete Offenbarungen gelang es Muhammad, die untereinander zerstrittenen Fraktionen und Stämme Medinas zu einer wehrhaften, militärisch erfolgreichen Gemeinschaft zu verbinden. In der „Gemeindeordnung von Medina“ schlossen die mit Muhammad zusammen aus Mekka „Ausgewanderten“ (*muhajirun*), die zum Islam konvertierten medinensischen „Gefolgsleute“ (*ansar*) sowie die jüdischen und die heidnischen Stämme Medinas einen Bündnisvertrag, der die friedliche Koexistenz der verschiedenen Religionsgemeinschaften garantierte und zum Beistand gegen äußere Angreifer verpflichtete (Schaller 1985). Hier bereits von einer ersten „islamischen Verfassung“ und dem ersten „islamischen Staat“ zu sprechen, wie dies zeitgenössische Apologeten tun, ist angesichts der fehlenden institutionellen Diversifizierung in der Ordnung und dem Fortbestand tribaler Zuordnung der Gemeindemitglieder indes anachronistisch.

2.4 Der bewaffnete jihad

Allerdings verstand sich Muhammad in der medinensischen Phase zunehmend als religiöses *und* politisches Oberhaupt der islamischen Gemeinde (*umma*), und das Territorialitätsprinzip erlangte Bedeutung. Einige Regeln für den nunmehr militanter interpretierten *jihad* belegen eine beginnende funktionale Differenzierung, so die Verteilung der Kriegsbeute (Koran 8: 41), der Umgang mit Kriegsgefangenen (8: 67ff. und 47: 4) oder die Tributpflicht der unterworfenen Nichtmuslime (9: 29). Auch ermahnt der Koran bereits zu Aufrüstung zwecks Abschreckung und Friedenssicherung:

„Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachtrössen (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure Feinde einzuschüchtern, und andere außer ihnen, von denen ihr keine Kenntnis habt, (wohl) aber Gott! (...) Und wenn sie (das

⁶ Bereits seit 615 hatten sich gefährdete Anhänger durch Auswanderung (*hijra*) nach Abessinien in Sicherheit gebracht (vgl. Buhl/Welch/Schimmel/Noth/Ehlert 1993: 365).

heißt die Feinde) sich dem Frieden zuneigen, dann neige (auch du) dich ihm zu (und lass vom Kampf ab)!“ (8: 60f.).

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

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

Gingen die ersten kriegerischen *jihad*-Verse noch von einer reaktiven, defensiven Gewaltanwendung aus (*al-jihad ad-difa'i*), wurde insbesondere der so genannte Schwertvers 9: 5 historisch im Sinne eines offensiven Kampfes gegen die Ungläubigen (*al-jihad al-hujumi*) interpretiert:

„Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden (*mushrikun*), wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben“ (9: 5).

Koran 9: 29⁷ ermöglicht den „Schriftbesitzern“ eine Beibehaltung ihrer Religion gegen Tributzahlung.

⁷ „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten!“

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

3 Die nachprophetische Entwicklung

3.1 *Expansion und Reichsidee*

Es ist nicht feststellbar, ob Muhammad bereits eine universale Ausweitung des Islam intendierte (Noth 1966: 14). In nachprophetischer Zeit wurden jedoch bestimmte Koranverse universalistisch interpretiert⁸ und durch *hadithe* (Berichte von Worten und Taten Muhammads) untermauert, etwa dass er bereits die Eroberung von Byzanz und Persien vorausgesagt habe. Die frühen Kalifen sahen den *jihad* als legitimes Mittel zur Ausbreitung ihrer staatlichen islamischen Herrschaft. Die frühe Ausdehnung des islamischen Reichs geschah indes nicht nur mit „Feuer und Schwert“ sondern auch durch Verhandlungen, Bündnisverträge und einschüchternde Gewaltandrohung (Noth 2001: 58ff.). So brachte eine „Konvergenz der Interessen“ von muslimischen Eroberern und nichtmuslimischen Eroberten manches Gebiet durch Vertragsschluss unter islamische Herrschaft. Heterodoxe Christen genossen größere religiöse Freiheiten als zuvor unter byzantinischer Herrschaft. Denn Anhänger monotheistischer Buchreligionen (*ahl al-kitab*) konnten gegen Zahlung einer Kopfsteuer (*jizya*) ihre Religion beibehalten. Ein Übertritt zum Islam war nicht verpflichtend, zeitweise sogar regelrecht versperrt wegen damit einhergehender Steuerausfälle für den islamischen Herrscher (Paret 1970: 355). Sie erhielten den Status von Schutzbefohlenen (*dhimmi*) und genossen gewisse Autonomie in Ritus und Rechtsfragen, solange sie die Oberhoheit der islamischen Herrschaft anerkannten und sich nicht feindlich dem Islam gegenüber verhielten. Als tolerierte Religionen galten im engeren Sinn zunächst Juden und Christen, dann auch Zoroastrier. Schließlich akzeptierten muslimische Eroberer und Herrscher – und ihnen folgend islamische Juristen – aus pragmatischen Gründen weitere Religionen wie die der Berber und Normannen, den Buddhismus und Hinduismus, anstatt deren Anhänger, wie dies der Koran bei strenger Auslegung nahe legen würde, als Polytheisten (*muschrikun*) zu töten.

⁸ Zum Beispiel der Koranvers 61: 9: „Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt – auch wenn es den Heiden zuwider ist“.

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

3.2 Fragmentierung und Einzelstaatlichkeit

Ein homogenes islamisches Reich, in dem die *pax islamica* verwirklicht war, gab es faktisch zu keiner Zeit. Bereits unmittelbar nach dem Tod des Propheten kam es zu Kämpfen und Schismen im Innern, den *ridda*-Kriegen gegen abtrünnige Stämme, innerislamischen Bürgerkriegen (*fitna*, pl. *fitan*), konfessionellen Spaltungen und Gegenkalifaten. Neben und innerhalb der islamischen Kalifate etablierten sich mehr oder minder autonome Fürstentümer, die sich gegenseitig als Rebellen (*baghi*, pl. *bughat*) anerkannten⁹ oder als Apostaten (*murtaddun*) bekämpften. Kämpfe zwischen rivalisierenden muslimischen Kräften galten als gewöhnliche Kriege (*qital* oder *harb*), wurden mitunter aber auch als *jihad* verbrämt (Ebert 1994: 44), obwohl der Koran für die vorsätzliche Tötung eines Muslim die Höllenstrafe androht (Koran 4: 93).

War schon die „Zwei-Reiche-Lehre“ aus *dar al-islam* und *dar al-harb* eine Fiktion, so wurde auch die Lehre eines permanent expansiven *jihad* zunehmend zur inhaltsleeren Ideologie, seitdem die Eroberungen zum Stillstand gekommen waren und bereits eroberte Gebiete wie Sizilien oder Andalusien wieder verloren gingen. Kreuzzüge und der Mongoleneinfall bedrohten das *dar al-islam*. Es wurden nunmehr Waffenstillstandsverträge mit „Ungläubigen“ geschlossen, die faktisch auch länger als die islamrechtlich zulässigen zehn Jahre dauerten, so dass sich seit dem 9. Jahrhundert territoriale Zwischenformen etablierten wie das *dar al-'ahd* (Bereich des Vertragsschlusses) und das *dar as-sulh* (Gebiet des Friedensvertrags), in denen etwa nichtmuslimische Herrscher unter muslimischer Hoheit über gewisse Autonomie verfügten (Khadduri 1955: 144ff.).

Im Osmanischen Kalifat keimte der Reichsgedanke mit einem expansiven *jihad*-Verständnis nochmals auf, etwa in den „Türkenkriegen“ und den beiden erfolglosen Vorstößen auf Wien 1529 und 1683. Die meisten Muslime lebten allerdings außerhalb dieser „islamischen“ Herrschaft. Um den Handel wiederzubeleben setzte der osmanische Sultan Süleyman I. die liberale Politik der Mamluken dem Christentum gegenüber fort und kodifizierte sie 1535 in einem Ab-

⁹ Zum *baghi*, der einer religiösen Meinungsverschiedenheit anhängt, die nicht als häretisch angesehen wird, und seiner kriegsrechtlichen Stellung vgl. Abou El Fadl (1999).

kommen mit dem König von Frankreich, in dem dieser und seine Repräsentanten als gleichberechtigt mit dem Sultan und seinen Vertretern behandelt wurden. Dieses war der erste Vertrag, der auf Gegenseitigkeit beruhte und auf Lebenszeit der Herrscher, ohne die zuvor übliche islamrechtliche zeitliche Begrenzung, abgeschlossen wurde (Khadduri 1955: 272ff.). Es folgten weitere Kapitulationen, in denen das Osmanische Reich europäischen Mächten – entsprechend dem entstehenden Machtgefälle – zunehmend einseitig bestimmte Privilegien einräumen musste. Das in Europa begründete moderne Völkerrecht, in dem sich souveräne Nationalstaaten als rechtlich gleich anerkannten, bezog sich hingegen anfangs ausschließlich auf innerchristliche Beziehungen. Im Verständnis des europäischen Kolonialismus als „rückständig“ bewertete Gegenden wie etwa die muslimische Welt wurden als „wilde Gemeinschaften“ angesehen, auf die die Prinzipien des „zivilisierten“ Kriegsrechts nicht anzuwenden seien. Die Niederwerfung der Türken wurde als Vorbedingung für die generelle Pazifizierung Europas gesehen (Khadduri 1955: 275ff.). Ein vom osmanischen Kalifen Mehmed V. 1914 verkündeter *jihad*-Aufruf zum Ersten Weltkrieg, der vom kriegsverbündeten Deutschen Reich unterstützt wurde und deshalb als *jihad* „made in Germany“ bespöttelt wurde (Hurgronje 1915; dagegen Becker 1915), fand keine nennenswerte Resonanz unter Muslimen (Casewit 1985). Durch den Zerfall des Osmanischen Reichs als Folge der Niederlage im Ersten Weltkrieg zerbrach das letzte Symbol islamischer Einheit, und die Abschaffung des Kalifats durch die türkische Generalsversammlung 1924 liquidierte die letzte Autorität, die theoretisch noch zum offensiven *jihad* hätte aufrufen können.

3.3 *Jihad in der Neuzeit: Antikolonialer Widerstand*

Der europäische Kolonialismus setzte Ende des 15. Jahrhunderts in der Peripherie der von Muslimen bewohnten Gebiete ein, um dann 1798 mit der napoleonischen Expedition nach Ägypten quasi ins Zentrum der arabischen Welt vorzustoßen. Der Kolonisierung des Maghreb im 19. Jahrhundert folgte Anfang des 20. Jahrhunderts die Zerschlagung des Osmanischen Reichs und die Okkupation der in mehrere Einzelstaaten zerstückelten ostarabischen Territorien.

Parallel erlebte der *jihad* im 19. und 20. Jahrhundert eine Renaissance als Ideologie des antikolonialen Widerstands (Peters 1979). Seine Aktivisten versuchten zum einen, die Fremdherrschaft der „Ungläubigen“ abzuwehren. Zum anderen ging es ihnen um die Reform der eigenen, als rückständig erlebten Gesellschaften und die Überwindung von religiöser Laxheit und Dekadenz, die sie für die Verwundbarkeit gegenüber den Invasoren verantwortlich machten. Ihr Ziel war die Errichtung einer wahrhaft islamischen Ordnung, basierend auf der

schari'a. Diese erste Welle von *jihad*-Bewegungen scheiterte an der militärischen Überlegenheit der Kolonialmächte und an innergesellschaftlichen Widersprüchen. Erfolgreicher waren nationalistische Bewegungen, die schließlich die Unabhängigkeit der meisten neuzeitlichen Staaten erreichten.

Der Diskurs über Krieg und Frieden im Islam wurde seitdem vorwiegend in akademischen Zirkeln ausgetragen. Moderne *jihad*-Theorien beschäftigen sich mit der Frage, wann ein Krieg legitim (*harb maschru'a*) und damit ein *jihad* sei (Ebert 1994: 43ff.). Als solches gelten im Mainstream nunmehr ausschließlich Verteidigungskriege. Als legitime Kriegsgründe werden ferner die Verhinderung eines Bürgerkrieges, der Schutz der religiösen Freiheit, die Verhinderung der Unterdrückung und der Schutz der sozialen Ordnung genannt. Wohl als Anpassung an die moderne Ächtung des Angriffskrieges deuten muslimische Gelehrte nunmehr sogar die frühen Eroberungskriege (*futuhat*) zu defensiven Kriegen um (Peters 1996: 77). Fundamentalistische Islamgelehrte lehnen solche Apologie hingegen als Folge einer „intellektuellen Invasion des Westens“ und eines muslimischen „Minderwertigkeitskomplexes“ ab (Umari 1991: 14f.).

Der *jihad* wurde außerdem zunehmend als nichtmilitärischer Kampf verstanden. So solle er etwa gegen Unterentwicklung und Analphabetismus (*jihad at-tarbiyya*) oder gegen die Verführungen des Selbst (*jihad an-nafs*) geführt werden. Im Prozess der Internalisierung religiöser Normen gilt die Anstrengung der Selbstvervollkommnung einem Prophetenhadith folgend als der *größere jihad* (*al-jihad al-akbar*) (Tyan 1965: 538; Peters 1979: 117f.). Die islamische Mission auf friedlichem Weg bezeichnet etwa Hassan al-Banna, der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, als *jihad ad-da'wa* (Anstrengung der Propaganda). Es handelt sich dabei um keine allegorische Umdeutung wie im Fall des Kreuzzugs (Kreuzzug gegen die Pocken, den Analphabetismus, die Drogen), sondern um eine neue Gewichtung. Wie gezeigt, wurde der *jihad* von Anfang an – anders als der Kreuzzug – auch nichtmilitärisch gedeutet, und die *Ziele*, die Welt vom Übel zu befreien, die Verteidigung und Stärkung des Glaubens, bestehen in den genannten Beispielen fort.

Nationalistische Regime setzten gerne islamische Ideologeme zur Legitimierung und Mobilisierung für ihre Politik ein und ließen ihre Regierungspolitik von staatsnahen Rechtsgelehrten absegnen. So veröffentlichten *Ulama* der renommierten ägyptischen al-Azhar-Universität anlässlich der Nahostkriege von 1967 und 1973 *jihad*-Aufruf, aber sie rechtfertigten auch 1979 den ägyptisch-israelischen Friedensvertrag von Camp David als islamkonform, indem sie in ihm eine Analogie zum Vertrag von Hudaibiyya im Jahre 628 erkannten, in dem Muhammad einen zeitlich begrenzten Frieden (*sulh*) mit den Mekkanern geschlossen hatte (Hartert 1982).

4 Formen des *jihad* im zeitgenössischen Islamismus

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

4.1 *Der Topos der da'wa*

Muhammad hatte bekanntlich wegen des Minderheitenstatus' seiner frühen Gemeinde zunächst mit verbaler Anstrengung (*da'wa*) versucht, die Bewohner seiner Heimatstadt Mekka zum Islam zu bekehren. Da sich die „wahren“ Muslime heute in ähnlich prekärer Situation befänden, müssten sie ihre Gegner analog ebenfalls mit friedlichen Methoden vom Islam überzeugen. Paradigmatisch verwendet etwa die irakische Partei des islamischen Rufs (*Hizb ad-Da'wa al-Islamiyya*) den Koranvers 41: 33 als Logo: „Wer hätte etwas besseres zu sagen, als einer, der (die Menschen) zu Gott ruft, tut, was recht ist und sagt: ‚Ich bin (einer) von denen, die sich (Gott) ergeben haben?‘“ (Jaber 2003: 89f.). Die *da'wa* richtet sich dabei vornehmlich an Muslime selbst, die ihre Religion aus Sicht der Islamisten lediglich oberflächlich praktizieren würden und deshalb erst wieder zum wahren Islam zurückgeholt werden müssten. Die ägyptische Muslimbruderschaft liefert ein weiteres Beispiel einer solchen Bewegung. Sie distanzierte sich in den 1970er Jahren von gewaltsamen Methoden und versucht seitdem, durch Bildungs- und Bewusstseinsarbeit und karitative Organisationen die Gesellschaft in ihrem Sinne zu „islamisieren“.

4.2 Die Option der *hijra* (Emigration)

Eine zweite Möglichkeit, den *jihad* zu praktizieren, bietet die *hijra*, die Absonderung und Emigration. Dem Beispiel der prophetischen Auswanderung aus Mekka nach Medina folgend seien Muslime verpflichtet, das Territorium unter Herrschaft der Ungläubigen (*dar al-harb* oder *dar al-kufr*) zu verlassen und in das Gebiet des Islam (*dar al-islam*) zu emigrieren, um dieses zu stärken und von dort aus in einer folgenden Phase die Rückeroberung des verloren gegangenen Territoriums zu ermöglichen. Diese Methode setzten insbesondere antikoloniale *jihad*-Bewegungen des 19. Jahrhunderts ein (Peters 1977). Unter den Bedingungen der Nationalstaatlichkeit und mangels eines *dar al-islam* (im Sinne der Islamisten) eignet sie sich heute kaum mehr, wenngleich sich durchaus noch Präzedenzfälle für diese Taktik in jüngerer Zeit finden. Im Ägypten der 1970er Jahre betrieb die radikale Gruppierung *Jama'at al-Muslimin* eine *hijra*, indem sie sich in einer Art innerer Emigration von der ägyptischen Gesellschaft, die sie für „ungläubig“ erklärte (*takfir*), absonderte und eine Gegengesellschaft etablierte. In den Medien wurde sie deshalb auch als *Jama'at at-Takfir wa-l-Hijra* (wörtlich: Gemeinschaft der für ungläubig Erklärenden und Auswandernden) bezeichnet (Kogelmann 1994: 123ff.).¹⁰ Auch Usama bin Ladin und seine arabischen *al-Qa'ida*-Kämpfer imitierten den prophetischen Zyklus und vollzogen eine solche *hijra* in das von den Taliban beherrschte „islamische“ Afghanistan, das ihnen als Basis für die Rückeroberung ihrer von „Ungläubigen“ besetzten Heimatländer dienen sollte (Rosiny 2002).

4.3 Der bewaffnete *jihad*

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

1. *Der Verteidigungs-jihad* gegen kriegerische Angriffe oder zur Befreiung eines von feindlichen Streitkräften besetzten Territoriums gilt unter Islamisten und den meisten Muslimen als legitim. Ansätze zu gewaltfreien Widerstandsformen sind im islamistischen Diskurs hingegen bislang peripher geblieben.¹¹ Interessanterweise werden in diesem Zusammenhang neuerdings

¹⁰ Eine namensgleiche sunnitisch-islamistische Gruppe lieferte sich im Libanon im Januar 2000 tagelange blutige Kämpfe mit der Armee. Sie soll aus Afghanistan-Veteranen bestanden haben.

¹¹ Aktionsformen zivilen Ungehorsams fanden sich während der Iranischen Revolution 1978/79, im anfänglichen Widerstand gegen die israelische Besatzung des Südlibanon (1982/83) und in der ersten palästinensischen Intifada.

zusätzlich zu islamrechtlichen Herleitungen biologistische Argumente bemüht – auch Tiere würden sich instinktiv selbst verteidigen – und die Übereinstimmung mit dem internationalen Recht auf Selbstverteidigung betont. Die *Hizb Allah* etwa berief sich in ihrem „Islamischen Widerstand“ gegen die israelische Besetzung im Südlibanon seit den 1990er Jahren auf die UN-Resolution 425, die den bedingungslosen Rückzug Israels forderte. Aber auch Usama bin Ladin hat seinen spektakulären Mordaufruf von 1998 als defensiven Befreiungs-*jihad* kaschiert – allerdings verzichtete er darauf, sich auf internationales Recht zu berufen:

„Das Urteil (*hukm*), die Amerikaner und ihre Alliierten, Zivilisten und Militärs gleichermaßen, zu töten wo immer ihm dies auch möglich ist, ist eine individuelle Pflicht für jeden Muslim, der hierzu in der Lage ist, bis die *Aqsa*-Moschee (in Jerusalem) und die Heilige Moschee (in Mekka) von ihnen befreit sind und bis ihre Armeen das gesamte Territorium des Islam verlassen haben, geschlagen und unfähig, irgend einen Muslim noch zu bedrohen.“¹²

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

¹² Verlautbarung (*bayan*) der „Islamischen Weltliga für den Jihad gegen die Juden und Kreuzritter“ in: al-Quds al-'Arabi, London, 23. Februar 1998. Englische Übersetzungen finden sich im Internet, etwa unter www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A4993-2001Sep21.html.

Die ägyptische Muslimbruderschaft, von der sich seit den 1970er Jahren immer wieder militante Anti-Regime-Bewegungen abgespalteten, distanzierte sich aus pragmatischen und ideologischen Gründen vom Pfad der Gewalt. Hassan al-Hudaibi, der Generalsekretär der Bewegung von 1951 bis 1973, hielt die Mehrheit der Muslime nicht für *jahili*, für schuldhaft ignorant, sondern für *jahul*, für unwissend, aber bekehrungsfähig. Seiner Auffassung nach könne allein die Anstrengung der Predigt (*jihad ad-da'wa*) zum Ziel führen (Kogelmann 1994: 53).

3. *Der militante Globalisierungs-jihad*: Ein expansiver *jihad* im Sinne der klassischen „Zwei-Reiche-Lehre“ wird derzeit von kaum einem Islamisten als theoretische Option verteidigt und von keiner Gruppe offen propagiert. Besorgniserregend sind allerdings die global agierenden, von einem Krisenherd zum anderen vagabundierenden Gotteskrieger. In ihren Heimatländern häufig mit Haftbefehl gesucht oder sogar in Abwesenheit zum Tode verurteilt, entwickeln sie sich zu sozial entwurzelten Hasardeuren, die für universale, apokalyptische Heilsversprechen besonders empfänglich sind. Die Selbstbezeichnung des Zusammenschlusses radikal-islamistischer Gruppierungen unter Einschluss von *al-Qa'ida* als „Islamische Weltliga für den Jihad gegen die Juden und Kreuzritter“ könnte als Aufruf zum universalen *jihad* und zur Verwirklichung des *dar al-islam* mit militärischen Mitteln gesehen werden. Andererseits wird eine Eroberung Amerikas oder Europas zumindest nicht offen propagiert. Selbst in dem für sensationelle Enthüllungen und (meist folgenlosen) Verbalradikalismus prädestinierten Medium des Internet tauchen solche Omnipotenzphantasien meines Wissens nach nicht auf (Lohlker 2002).

5 Die Revision des prophetischen Zyklus

Der bereits erwähnte Schwertvers 5 aus der Muhammad vermutlich zuletzt offenbarten Sure 9, der als Aufforderung zum offensiven *jihad* gedeutet wurde, hob laut klassischer Abrogationslehre über einhundert Koranverse auf, die zu friedlicher Interaktion oder defensivem *jihad* aufforderten. Die meisten zeitgenössischen Exegeten lehnen die Abrogation, die davon ausgeht, dass spätere Offenbarungen frühere aufheben, allerdings ab oder sie lassen sie nur für solche Fälle zu, in denen ein offensichtlicher Widerspruch von Anweisungen eine Auswahl zwingend erforderlich mache¹³, was aber für den Schwertvers nicht gelte.¹⁴

¹³ Als Beispiel werden in diesem Zusammenhang gerne die vieldeutigen Verse betreffs des Alkohols genannt. Koran 16: 67 lobt noch den berausenden Trank „für Leute, die Verstand haben“, als

Generell bemühen sich modernistische Autoren, die offensiv-kriegerischen und die Nichtmuslime diskriminierenden Verse eher restriktiv auszulegen. So betonen sie beispielsweise, dass der Schwertvers sich auf die polytheistischen Mekkaner beziehe. Da es aktuell keine arabischen Polytheisten mehr gebe, sei auch die Pflicht zu deren Bekämpfung obsolet geworden. Eine andere Möglichkeit der restriktiven Deutung besagt, dass die explizit defensive *jihad*-Pflicht gegen jene, „die gegen euch kämpfen“ (Koran 2: 190)¹⁵, den Schwertvers einschränke (Mutahhari 1985: 7ff.). Auf die apologetische Umdeutung der frühislamischen Expansion als Ergebnis einer rein defensiven Kriegsführung war bereits hingewiesen worden (Peters 1979).

Die strikte Übertragung des prophetischen Zyklus auf heutige Gesellschaften wirft für Islamisten einige Probleme auf, da sich dessen Abfolge *da'wa* – *hijra* – *jihad* nicht schablonenhaft auf unsere Zeit übertragen lässt. De facto kommt es zu Mischformen und Wechseln von einem Typus zum anderen, die nicht mehr der prophetischen Choreographie folgen. So finden sich Beispiele von *da'wa*-Gruppierungen, die zu bewaffneten Methoden greifen, wenn sie keine Option mehr zu friedlicher Transformation sehen. Aber umgekehrt können sich ehemals militante Gruppierungen friedlichen Methoden zuwenden, wenn sie diese als erfolgversprechender bewerten.¹⁶ Diese Gruppierungen verhalten sich antizyklisch zur Prophetenbiographie, indem sie sich von der Gewalt abwenden, in ihre Heimatgesellschaften zurückkehren und sich nunmehr rein der Überzeugungsarbeit widmen, wie dies Muhammad zu Beginn seiner Gesandtschaft betrieb.

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

Zeichen Gottes. Koran 4: 43 mahnt, nicht betrunken zum Gebet zu erscheinen, und 5: 90 verbietet ihn schließlich komplett als Teufelswerk. Nun finden sich im islamischen Raum derzeit keine Leute „mit Verstand“ unter den Islamgelehrten, die sich für die Gültigkeit von Koran 16: 67 stark machen.

¹⁴ An der konservativen Rechtsschule der Hanbaliyya und in deren Gefolge der in Saudi-Arabien beheimateten Wahhabiyya ist diese Umwertung bislang vorbeigegangen. Sie gehen nach wie vor von der Abrogation früherer, friedlicherer Offenbarungen durch die späteren, militanten aus.

¹⁵ „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“

¹⁶ Beispiele hierfür liefern die Hizb Allah im Libanon (Rosiny 1996) und islamistische Gruppierungen in Ägypten (Lübben/Fawzi 2000).

neue und effizientere Methoden offeriert, um die „eigentlichen“ Ziele des Islam – Gerechtigkeit, Einheit, soziale Verantwortung und Moralität werden häufig genannt – zu realisieren. So wird etwa die „Gemeindeordnung von Medina“ nun als erster islamischer „Verfassungsstaat“ zum Vorbild verklärt – doch geht keiner der in den vergangenen Jahrzehnten vorgelegten „islamischen“ Verfassungsentwürfen auf diesen tribalen Vertrag ein. Stattdessen werden die modernen Prinzipien des Konstitutionalismus und der Gewaltenteilung, des Pluralismus und der religiösen Toleranz als „islamische Errungenschaften“ reklamiert (Krämer 1999: 173ff.). Propaganda durch Schriften und in Massenmedien, Sozialarbeit (die häufig deutlich effizienter als staatliche, bürokratische Versorgung funktioniert), Parlamentsbeteiligung und selbst internationale Gremienarbeit von NGOs bis zur UNO können in diesem Sinne als islamkonforme „Anstrengungen“ gedeutet werden.

Die Globalisierung, die zunächst als bloß neue Form des klassischen westlichen Imperialismus abgelehnt wurde, wird inzwischen neu bewertet, da die Überwindung staatlicher Grenzen der universalistischen Intention des Islams entspreche (Hamzawy 2003). Als eine neue Form des islamischen Universalismus fern von Territorialstaatlichkeit meldet sich auch eine „virtuelle Umma“ im Internet:

„Alhamdulillah, the internet, like the Muslim world has no bounds, and we hope that this new medium will help in uniting and strengthening our ummah by widening the channels of communication between our Muslim brothers and sisters.“¹⁷

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

„*Jihad* is not a term uniquely associated with Muslims, and the question arises about it as a general dynamic concept. It means that you examine all the environmental conditions and identify those who want to subjugate or convert this environment into a subservient margin for their own benefit, from those who want reciprocal respect and do not want to interfere in your affairs or to restrict your liberty. In order to confront those who challenge your existence with a commensurate challenge, after you have exhausted all peaceful means to defend your rights in perpetuity, it becomes absolutely reasonable to defend yourself“ (Fadlallah 1988: 5).

¹⁷ <http://www.muslimsonline.com/about.html> (Stand: 24.1.2004).

6 Ausblick

Potentaten und Ideologen beziehen sich auf den symbolisch dichten Terminus *jihad* zu legitimatorischen Zwecken. Ob diese Aufrufe Gehör finden, hängt davon ab, welche religiöse Autorität sie glaubhaft vertreten können. Ein *jihad*-Aufruf wird von Muslimen dann als legitim erachtet, wenn es gelingt, die aktuelle Situation als Analogie zum prophetischen Exempel zu präsentieren und koranisch beziehungsweise islamrechtlich zu legitimieren. Denn nach wie vor suchen Islamisten die Archetypen ihres politischen Verhaltens im Koran und in der normativen Praxis des Propheten. Meistens bedienen sie sich dabei eher selektiv und pragmatisch der verschiedenen klassischen Ideologeme des *jihad* und ordnen diese ihrer jeweiligen Ideologie und Strategie unter. So können sie zivile oder kriegerische Methoden anwenden, innerhalb der gewaltsamen Option lediglich eine defensive oder aber offensive Kriegsführung propagieren, den *jihad* als individuelle oder als kollektive Pflicht ansehen, die mit oder ohne einen „Befehlshaber der Gläubigen“ (*amir al-mu'minin*), gegen „die Ungläubigen“, gegen die Tyrannen ihrer Heimatländer oder gegen das eigene sündhafte Selbst zu vollführen sei. Diese Vielfalt reflektiert das breite Spektrum an historischen Vorbildern und Deutungsoptionen im Islam.

Neben einer islamrechtlich plausiblen Herleitung ist der gesellschaftspolitische Kontext entscheidend für die Resonanz eines Aufrufs zum *jihad*. Die Vielfalt an Handlungsformen heutiger Muslime spiegelt die Vielgestaltigkeit politischer Realitäten in nahöstlichen Gesellschaften wider. Bewegungen mit breit gestreuter sozialer Basis wie die ägyptische Muslimbruderschaft setzen eher Propaganda und Massenmobilisierung ein, während kleine, klandestine Gruppierungen mit avantgardistischem Selbstverständnis zu Militanz neigen. Oppositionsbewegungen rufen anders zum *jihad* auf als Regime. Viele islamistische Oppositionsbewegungen propagieren gewaltsame Formen der „Anstrengung“ als *ultima ratio*, nachdem sie mit friedlichen Methoden wie „gutem Rat“, Protesten, Verlautbarungen oder Massenmobilisierung kein Gehör fanden. Wenn in den vergangenen Jahrzehnten so viele islamistische Gruppierungen zu den Waffen griffen¹⁸, so belegt dies auch den grundlegenden Mangel nahöstlicher Regime, Kritikern und Oppositionellen im Rahmen einer rechtsstaatlichen Ordnung faire Chancen zur Artikulation, Mobilisierung und Partizipation zu offerieren.

¹⁸ In Ägypten (etwa nach einer massiven Verhaftungswelle im September 1981), in Afghanistan (nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen im Oktober 1978), in Algerien (nach der Annullierung der Wahlen im Januar 1992), im Libanon (während des Bürgerkriegs und in Folge der israelischen Invasion vom Juni 1982), in Palästina (besonders in der zweiten Intifada seit September 2000), in Saudi-Arabien (nachdem friedliche Proteste gegen die US-Truppenpräsenz sowie gegen die Korruption und Repression des Regimes Anfang der 1990er Jahre wirkungslos blieben), in Syrien (bis zur blutigen Niederschlagung im Juni 1982) und in Tschetschenien.

Andererseits gibt es Beispiele islamistischer Bewegungen und Parteien, die auf gewaltsame Methoden verzichten, weil ihnen reelle Chancen der Partizipation am politischen Prozess offeriert werden.¹⁹ Einige islamistische Organisationen haben der Gewalt abgeschworen, weil sie die Ineffizienz oder Aussichtslosigkeit des Kampfes erkannten (Krämer 1995; Rogler 2002). Diese Abkehr bedeutet indes keinen Bruch mit dem *jihad*, sondern vielmehr dessen Uminterpretation „im Lichte der Zeit“, wie Islamisten ihren neu gefundenen Pragmatismus gerne umschreiben. Auch für eine solche situative Anpassung an veränderte Realitäten lässt sich im Übrigen – wie der vorliegende Beitrag zeigte – das Vorbild des Propheten anführen.

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

Literatur

- Abou El Fadl, Khaled (1999): The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources. In: The Muslim World, 89: 2, 144-157.
- Al-Hudaibi, Hassan (1977): Du'at la Qudat [Rufer, nicht Richter]. Kairo.
- Aretin, Felicitas von/Wannemacher, Bernd (Hrsg.) (2002): Weltlage. Der 11. September, die Politik und die Kulturen. Opladen: Leske + Budrich.
- Becker, Carl Heinrich (1915): Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg. In: Ders. (1932): 281-309.
- Becker, Carl Heinrich (1932): Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Bd. II. Leipzig: Brill.
- Bellmann, Dieter (Hrsg.) (1994): Gedenkschrift Wolfgang Reuschel: Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bosworth, Clifford E./Donzel, E. van/Heinrichs, Wolfhart P./Pellat Charles (Hrsg.) (1993): Encyclopaedia of Islam. Vol. VII. 2nd Ed. Leiden: Brill.
- Buhl, Frants/Welch, A. T./Schimmel, Annemarie/Noth, Albrecht/Ehlert, T. (1993): Muhammad. In: Bosworth/Donzel/Heinrichs/Pellat (Eds.) 1993: 360-387.

¹⁹ Mittlerweile sind islamistische Parteien unter anderem in Ägypten, Jordanien, Kuwait, Bahrain, Libanon, Jemen, Marokko, Algerien und der Türkei in Parlamenten vertreten.

- Casewit, Stephen (1985): Background to the Holy War of 1914: Towards an Understanding. In: *The Islamic Quarterly*, 29, 220-233.
- Ebert, Hans-Georg (1994): Kontinuität und Wandel im Verständnis des jihad. In: Bellmann (Hrsg.) 1994: 39-47.
- Fadlallah, Muhammed Husain (1988): The Islamic Resistance in Lebanon and the Palestinian Uprising: The Islamic Jihad Perspective. In: *Middle East Insight*, V/6, 4-12.
- Haarmann, Ulrich (Idee)/Halm, Heinz (Hrsg.) (2001): *Geschichte der arabischen Welt*. 4. Aufl. München: C. H. Beck.
- Hamzawy, Amr (2003): Khatar al-'Aulama: Die arabische Globalisierungsdebatte. Eine Neuauflage der Kontroverse über Moderne und Authentizität? In: *Die Welt des Islams*, 43: 2, 173-213.
- Hartert, Sabine (1982): Ein ägyptisches fatwa zu Camp David. In: *Die Welt des Islams*, 22, 139-142.
- Hurgronje, Snouck (1915): Heilige Oorlog made in Germany. In: *De Gids*, Januar 1915.
- Jaber, Faleh A. (2003): *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqibooks.
- Jansen, Johannes J. G. (1985): The Creed of Sadat's Assassins. The Contents of 'The Forgotten Duty' analysed. In: *Die Welt des Islams*, 25, 1-30.
- Khadduri, Majid (1955): *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Kogelmann, Franz (1994): *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit Anwar al-Sadats (1970-1981)*. Berlin.
- Krämer, Gudrun (1995): Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen. In: Wunsch (Hrsg.) 1995: 183-191.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Lewis, Bernard/Pellat, Charles/Schacht, Joseph (Eds.) (1965): *Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. 2nd Ed. Leiden: Brill.
- Lohlker, Rüdiger (2002): Cyberjihad – das Internet als Feld der Agitation. In: *Orient*, 43: 4, 507-536.
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (2000): Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a und Hizb al-Islah als Fallbeispiele. In: *Orient*, 41: 2, 229-281.
- Mutahhari, Morteza (1985): *Jihad. The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Quran*. Teheran: B'ethat Foundation.
- Noth, Albrecht (1966): *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn: Röhrscheid.
- Noth, Albrecht (2001): Früher Islam. In: Haarmann/Halm (Hrsg.) 2001: 11-100.
- Paret, Rudi (1970): Toleranz und Intoleranz im Islam. In: *Saeculum*, 21, 344-365.
- Paret, Rudi (1985): *Der Koran. Deutsche Übersetzung*. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Peters, Rudolph (1979): *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton.
- Peters, Rudolph (1977): Dar al-Harb, Dar al-Islam und der Kolonialismus. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III/1*, 19. Deutscher Orientalistentag 1975 in Freiburg. Vorträge. Wiesbaden, 579-587.

- Peters, Rudolph (1996): *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Rogler, Lutz (2002): Al-Jama'a al-islamiyya. Reuevoll in eine ungewisse Zukunft. In: *inamo*, 31: 3, 14-17.
- Rosiny, Stephan (1996): *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Funktion und Wandel. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Rosiny, Stephan (2002): Der jihad im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September. In: Aretin/Wannemacher (Hrsg.) 2002: 97-111.
- Schaller, Günter (1985): *Die ‚Gemeindeordnung von Medina‘ – Darstellung eines politischen Instrumentes*. Dissertation. Augsburg.
- Tyan, E. (1965): Djihad. In: Lewis/Pellat/Schacht (Hrsg.) 1965: 538-540.
- Umari, Akram Diya' (1991): *Madinan Society at the Time of the Prophet. Vol. II: The Jihad against the Mushrikun*. Herndon/Virginia: International Islamic Publishing House.
- Wunsch, Cornelia (Hrsg.) (1995): XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München, 8.-13.4.1991. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.