

Das ganze Leben als Ĝihād

Bonner Islamstudien

Herausgegeben von
Stephan Conermann

Band 38

Carsten Polanz

Das ganze Leben als Ğihād

Yūsuf al-Qaraḏāwī und der multidimensionale
Einsatz auf dem Wege Allahs



EBVERLAG

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung des Verlags.

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.

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin 2016

ISBN: 978-3-86893-216-4

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: CPI, Birkach
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	11
1. Einleitung	15
1.1 Zur Aktualität islamischer Ğihād-Konzepte	15
1.2 Zur Hauptquelle	17
1.3 Zur Fragestellung	20
1.4 Zum Forschungsstand	22
1.5 Zum Aufbau der Arbeit	32
1.6 Formalia	36
2. Die unterschiedlichen Rollen Yūsuf al-Qaraḏāwīs im zeitgemäßen Ğihād	38
2.1 Der Schüler Ḥasan al-Bannās	40
2.1.1 Das allesumfassende islamische System	41
2.1.2 Der allesumfassende islamische Ğihād	43
2.1.3 al-Qaraḏāwīs Sonderstellung in der Muslimbruderschaft nach al-Bannā	44
2.2 Der Doktor der Kairiner al-Azhar und Gelehrte in Katar	47
2.2.1 Der Weg zum Dokortitel	47
2.2.2 al-Qaraḏāwīs Kritik und Reformagenda	48
2.2.3 Der Lehrer der Gelehrten in Fiqh al-ġihād	50
2.3 Der Grenzwächter zwischen dem islamisch Erlaubten und dem Verbotenen	53
2.3.1 Die Herausbildung des Wasaṭīya-Konzepts	55
2.3.2 Der Ğihād zwischen Vernachlässigung und Übertreibung ...	57
2.4 Der Erneuerer der islamischen Rechtswissenschaft	59
2.4.1 Weite und Flexibilität der Scharia	60
2.4.2 Stabile Ziele und flexible Mittel des Ğihād	61
2.4.3 Die Forderung nach einem realistischen Ğihād	62
2.4.4 Ausnutzung der rechtswissenschaftlichen Meinungsvielfalt	63
2.5 Der Medien- und Internetmufti	65
2.5.1 al-Qaraḏāwīs Scharia und das Leben seines Fernsehpublikums	67

2.5.2	al-Qaraḍāwīs Online-Ĝihād	68
2.5.3	al-Qaraḍāwīs virtuelle Umma	69
2.6	Der Prediger und Strategie der globalen Da‘wa	71
2.6.1	Die anvisierte islamische Eroberung des Westens	72
2.6.2	Ĝihād-Apologik im Dienste der Da‘wa	73
2.6.3	al-Qaraḍāwīs zielgruppenorientierte Rhetorik	75
2.7	Der Netzwerker der globalen Umma	77
2.7.1	al-Qaraḍāwīs institutionelle Einflusskanäle	77
2.7.2	Der Kampf um die islamische Deutungshoheit	79
2.7.3	International Union of Muslim Scholars (IUMS)	79
2.7.4	Der Einheits- und Vernetzungsgedanke in Fiqh al-ĝihād	81
2.8	Der Mitbegründer des islamischen Minderheitenrechts	82
2.8.1	Minderheiten im Prozess des islamischen Erwachens	83
2.8.2	Notwendige Zwischen- und Übergangsregelungen	84
2.8.3	Der Ĝihād und das Prinzip der schrittweisen Veränderung	86
3.	Al-Qaraḍāwīs multidimensionaler Ĝihād	87
3.1	Die spirituellen Formen des Ĝihād gegen die eigene Triebseele und gegen Satan	87
3.1.1	Der Kampf gegen die Begierden der (Trieb-)Seele	88
3.1.2	Der Kampf gegen satanische Einflüsterungen und Täuschungen	90
3.1.3	Vergleich und Analyse zu spirituellen Formen des Ĝihād	92
3.2	Der Ĝihād gegen Unrecht und verwerfliche Zustände im Inneren	96
3.2.1	Ĝihād gegen Ungerechtigkeit und Dekadenz	97
3.2.2	Gihād gegen Irrlehre und Apostasie	99
3.2.3	Muslime zwischen fatalistischer Passivität und kontraproduktiver Gewalt	103
3.2.4	Vergleich und Analyse zum Ĝihād gegen innere Missstände	105
3.3	Der verbale und mediale Ĝihād	114
3.3.1	Die Vielfalt heutiger Kommunikationskanäle	115
3.3.2	Das mangelnde islamische Sendungsbewusstsein	116

3.3.3	Die notwendige Rekrutierung von Armeen für die Da‘wa	117
3.3.4	Vergleich und Analyse zum Da‘wa- und Medien-Ĝihād	118
3.4	Formen des „zivilen Ĝihād“	124
3.4.1	Rechtfertigung des Begriffs	125
3.4.2	Die verschiedenen Dimensionen des „zivilen Ĝihād“	125
3.4.3	Vergleich und Analyse zum „zivilen Ĝihād“	127
3.5	Die stufenweise Entwicklung bis zum militärischen Ĝihād	133
3.5.1	Die verschiedenen Phasen im Leben Muḥammads	133
3.5.2	Vergleich und Analyse zu den Lebensphasen Muḥammads	135
3.6	Zwischenfazit zur Multidimensionalität des Ĝihād	139
4.	Der Ĝihād zwischen der Verteidigung und dem Angriff – al-Qaraḍāwīs Umgang mit den Quellen und der (früh)islamischen Geschichte	144
4.1	Die Kontroverse zwischen den „aggressiven“ und den „defensiven“ Gelehrten	145
4.1.1	Legitime Formen des offensiven Ĝihād	145
4.1.2	Der Gegenstand der Kontroverse: Gegen wen kämpfen Muslime?	147
4.1.3	Vergleich und Analyse zur Kontroverse um Verteidigung und Angriff	149
4.2	Wider die Abrogation: Kontextualisierung der Schwertverse	153
4.2.1	Die weitreichenden Folgen der Abrogationslehre	153
4.2.2	Die Argumente für und gegen die Abrogation	157
4.2.3	Alternative Lesarten einschlägiger Gewalt-Verse	162
4.2.4	Vergleich und Analyse zur Frage der Abrogation	165
4.3	Muḥammad als Vorbild für alle Zeiten und Situationen	175
4.3.1	Die Kontroverse zwischen al-Laḥidān und al-Maḥmūd	176
4.3.2	Muḥammad al-Ġazzālīs Argumentation gegen die „aggressive Religion“	181
4.3.3	Vergleich und Analyse zum Vorbild Muḥammads	183
4.4	Die frühislamischen Eroberungen als Verteidigungs- und Befreiungskriege	195
4.4.1	Entfernung der Hindernisse auf dem Weg islamischer Expansion	195

4.4.2	Präventivkriege	196
4.4.3	Befreiung unterdrückter Völker	197
4.4.4	Wider die Rede von der Ausbreitung mit dem Schwert	198
4.4.5	Umkehrung des Vorwurfs: Gewalt legitimierende Stellen in der Thora	200
4.4.6	Vergleich und Analyse zur Rechtfertigung frühislamischer Eroberungen	201
4.5	Neuinterpretation der islamischen Tradition: Feindseligkeit statt Unglaube als Hauptgrund des Kampfes	210
4.5.1	Rechtswissenschaftliche Mehr- und Minderheitspositionen	210
4.5.2	Berufung auf Ibn Taimīya	211
4.5.3	Die Forderung nach eindeutigen Texten und sicheren Konsensen	213
4.5.4	Vergleich und Analyse zum Grund des Kampfes	214
4.6	al-Qaraḍāwī und Sayyid Quṭb: Gemeinsames und Trennendes	219
4.6.1	Sechs Einwände gegen Quṭbs Ğihad-Konzept	220
4.6.2	Vergleich und Analyse zu al-Qaraḍāwīs Kritik an Quṭb	223
4.7	Zwischenfazit	231
5.	al-Qaraḍāwīs Kampfordnungen	234
5.1	Der Kampf zwischen individueller und kollektiver Pflicht	234
5.1.1	Die Realisierung der kollektiven Pflicht zum Ğihād	237
5.1.2	Die individuelle Pflicht zum Ğihād	238
5.1.3	Vergleich und Analyse zu kollektiver und individueller Verpflichtung	241
5.2	Rollen und Pflichten der Frau inner- und außerhalb des Kampfes	252
5.2.1	Primäre und sekundäre Aufgaben der Frau	253
5.2.2	Die Frau im defensivem und offensivem Ğihād	254
5.2.3	Vergleich und Analyse zur Rolle der Frau im Kampf	255
5.3	Dimensionen der Vorbereitung auf den Kampf	261
5.3.1	Militärische Vorbereitung	261
5.3.2	Wirtschaftliche Vorbereitung	262
5.3.3	Intellektuelle und kulturelle Vorbereitung	263
5.3.4	Psychologische und ethische Vorbereitung	264

5.3.5	Vergleich und Analyse zu mehrdimensionalen Vorbereitung	266
5.4	Die Pflichten der Armee	274
5.4.1	Die Pflichten der Armee vor dem Kampf	274
5.4.2	Vergleich und Analyse	279
5.4.3	Die Pflichten der Armee während des Kampfes	284
5.4.4	Vergleich und Analyse	290
5.5	Die Ziele des Kampfes	298
5.5.1	Der grundsätzliche Friedenswille des Islam	298
5.5.2	Die legitimen Ziele des Kampfes im Islam	300
5.5.3	Die unzulässigen Ziele des Ğihād	306
5.5.4	Vergleich und Analyse	309
5.6	Die Ethik des Kampfes zwischen islamischen Idealen und notwendigen Ausnahmeregelungen	322
5.6.1	Ideale islamischer Kriegsethik	322
5.6.2	Vergleich und Analyse	327
5.7	Die Zuhilfenahme von Nicht-Muslimen im Kampf	346
5.7.1	Die Meinungsverschiedenheit der Gelehrten	347
5.7.2	Fünf Voraussetzungen für die Zuhilfenahme von Nicht-Muslimen	347
5.7.3	Vergleich und Analyse	351
5.8	Mögliche Ausgänge des Kampfes	355
5.8.1	Beendigung des Kampfes durch den Rückzug	356
5.8.2	Die Schlichtung vor oder nach dem Kampf	356
5.8.3	Beendigung des Kampfes durch die Annahme des Islam	358
5.8.4	Beendigung des Kampfes durch die Unterwerfung der Feinde	359
5.8.5	Beendigung des Kampfes durch die Niederlage der Muslime	362
5.8.6	Vergleich und Analyse zu den verschiedenen Ausgängen des Kampfes	364
6.	Schlachtfelder und Feindbilder im Ğihād des 21. Jahrhunderts	374
6.1	Die zeitgemäße islamische Aufteilung der heutigen Welt	374
6.1.1	Vergleich und Analyse	378

6.2 Der Kampf zwischen den islamischen Staaten, Regionen und Provinzen	387
6.2.1 Erstens: Der Kampf des Fanatismus	387
6.2.2 Zweitens: Grenzstreitigkeiten	388
6.2.3 Drittens: Machtkämpfe	389
6.2.4 Viertens: Sektiererische und konfessionelle Kämpfe	390
6.2.5 Vergleich und Analyse zu den innerislamischen Konflikten	393
6.3 Der Kampf für mehr Scharia innerhalb der islamischen Gesellschaft	405
6.3.1 Der richtige Umgang mit den Rebellen	405
6.3.2 Vergleich und Analyse	410
6.3.3 Die intellektuelle Krise der militanten Gruppen	418
6.3.4 Vergleich und Analyse	430
6.4 Israel als „Haus des Krieges“ (dār al-ḥarb)	449
6.4.1 Unzutreffende Erklärungen für den islamisch-israelischen Konflikt	450
6.4.2 Die jüdische Ablehnung der islamischen Da‘wa zur Zeit Muḥammads	451
6.4.3 Die eigentliche Ursache des Konflikts und der verdienstvolle Ribāṭ in Jerusalem und seiner Umgebung	451
6.4.4 Vergleich und Analyse zum muslimisch-jüdischen Verhältnis	454
6.5 Das dār al-‘ahd: al-Qaraḍāwī und die Christen, Buddhisten und Hindus	463
6.5.1 Kooperationen und Konfrontationen mit den Christen und dem Westen	463
6.5.2 Vergleich und Analyse	468
6.5.3 Die Beziehung der Muslime zu Hindus und Buddhisten	481
Fazit	485
Literaturverzeichnis	498

Vorbemerkungen

Die Themen Radikalisierung und islamistischer Terror werden voraussichtlich noch viele Jahre im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen. Während der „Islamische Staat“ (IS) mittlerweile einige Gebiete in Syrien und Irak wieder verloren hat, von deren Eroberung in der Anfang 2015 verfassten Einleitung dieser Arbeit die Rede ist, hat die Terrororganisation in den letzten Monaten verstärkt auf spektakuläre Anschläge in anderen arabischen Ländern sowie in der Türkei und westlichen Großstädten wie Paris und Brüssel gesetzt. Selbst wenn die Gruppe militärisch besiegt werden sollte, wird ihr Gedankengut lebendig bleiben. Zudem ist der IS nur eine von vielen Gruppen, die im Namen des Islam die gewaltsame Aufrichtung und Durchsetzung einer schariakonformen Ordnung inner- und außerhalb muslimischer Gesellschaften propagieren und sich dabei auch ausdrücklich auf klassische Konzepte und Argumentationsmuster islamischer Tradition wie die des Ğihād „um Allahs willen“ (*fī sabīl allāh*) berufen.

Wie Christoph Günther in seiner 2014 erschienen Studie zur „Genese und Ideologie des ‚Islamischen Staates Irak‘“ anschaulich herausarbeitet, hat sich die Terrororganisation nicht nur als militärisch erfolgreich, sondern auch als kulturell anschluss- und anpassungsfähig erwiesen, indem sie in ihrer weltweiten Propaganda geschickt an bereits unter Muslimen weit verbreitete Narrative und Stereotype angeknüpft hat. Will man die Attraktivität und Popularität dieser und ähnlicher Gruppen besser verstehen, muss man sich also intensiver mit dem gesellschaftlichen und geistigen Klima beschäftigen, in dem islamisch begründete Gewaltbereitschaft heute gedeihen kann.

In der vorliegenden Studie gehe ich davon aus, dass in diesem Zusammenhang auch eine tiefere und kritischere Auseinandersetzung mit Yūsuf al-Qaraḏāwī und anderen – lange Zeit auch in der westlichen Forschung als gemäßigt dargestellten – Islamisten stattfinden muss. Sie verstehen sich selbst – gerade auch in Fragen islamisch legitimer oder verbotener Gewalt – als Vertreter eines wahrhaft ausgewogenen islamischen Standpunktes. Über Fernsehen und Internet sind sie für ihre Anhänger und Sympathisanten über die islamische Welt hinaus nahezu omnipräsent. Ihre Rechtsgutachten füllen ganze Fatwa-Sammlungen und Online-

Datenbanken. Ihre Bücher gehören zur Grundausrüstung vieler Moscheen und islamischer Bibliotheken und ihre Konzepte von einem möglichst schariakonformen Leben in der modernen Gesellschaft erscheinen auch vielen konservativen Muslimen in der europäischen Diaspora als goldener Mittelweg zwischen Säkularismus und Assimilation auf der einen und Extremismus und Isolation auf der anderen Seite.

In den letzten drei Jahren ist es etwas stiller geworden um al-Qaraḍāwī. Sogar seine langjährigen ideellen und finanziellen Unterstützer im katarischen Königshaus haben seine medialen Einflussmöglichkeiten nach seinen mehrfach kontroversen Äußerungen zum ägyptischen Machtkampf zwischen Muḥammad Mursī und ‘Abd al-Fattāḥ as-Sisī empfindlich eingeschränkt. Dennoch werden seine umfangreichen Werke und Rechtsgutachten zu unterschiedlichsten religiösen, rechtswissenschaftlichen und politischen Fragestellungen und die von ihm geschaffenen oder inspirierten internationalen Netzwerke und Institutionen auch zukünftig wichtige Bezugsquellen für Vordenker und Aktivisten der islamischen Erweckungsbewegung bleiben.

Die vorliegende Studie unterstreicht, dass es im Blick auf die derzeit viel diskutierte Prävention von Radikalisierungsprozessen keineswegs ausreicht, wenn muslimische Theologen und Aktivisten den Terror des IS zwar öffentlich als unislamisch ablehnen, aber in ihren eigenen Konzepten lediglich die Begrifflichkeiten austauschen und beispielsweise frühislamische Eroberungszüge zu Befreiungs- und Verteidigungskriegen umdeuten. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem ideologischen Nährboden des Terrors muss sich vielmehr auch selbstkritisch mit den jeweils hinter den alten Begriffen stehenden und oft weiterhin für selbstverständlich genommenen Denkvoraussetzungen befassen, zu denen unter anderem die traditionell enge Verknüpfung von Wahrheits- und Machtanspruch und die Tabuisierung und Kriminalisierung jeglicher Islamkritik gehören.

In Zeiten einer zunehmend emotionalisierten Islamdebatte in Europa erscheint es für alle Teilnehmer des gesellschaftlichen Diskurses dringend geboten, eigene und fremde Verständnisse viel beschworener Konzepte wie Frieden, Freiheit und Toleranz bewusster zu reflektieren und konkreter zu definieren. Kritische Anfragen an die eigene Tradition und Überzeugung sollten dabei nicht vorschnell mit Feindseligkeit gleichgesetzt, sondern möglichst auf einer sachlich-argumentativen Ebene beantwortet werden.

Möge die Studie dazu beitragen, dass zentrale – auch problematische – Aspekte vorherrschender islamischer Theologie und Rechtswissenschaft – gerade im Bereich des Ġihād – nicht länger ausgeblendet, sondern offen und sachlich-kritisch, aber zugleich fair und ausgewogen zur Sprache kommen. Nur so scheint es möglich, einer weiteren gesellschaftlichen Polarisierung entgegenzuwirken und gemeinsam Strategien zu entwickeln, die im Blick auf die furchtbaren Auswüchse des Terrors dieser Tage den Weg von einer bloßen Symptom- zu einer echten „Wurzelbehandlung“ weisen.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine geringfügig bearbeitete und aktualisierte Version meiner Dissertation, die am 7. Mai 2015 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität angenommen und am 10. Juni 2015 verteidigt wurde. Da ich meine Arbeit als Referent im gesellschaftlichen und politischen Bildungsbereich während des gesamten Promotionsprozesses fortgesetzt habe, hat sich die Abgabe und Veröffentlichung der Dissertation etwas verzögert. Gleichzeitig war es mir dadurch möglich, wichtige Fragestellungen und Impulse aus den zahlreichen Begegnungen und Gesprächen mit Verantwortungsträgern aus dem politischen, schulischen und kirchlichen Bildungsbereich aufzunehmen.

Während des gesamten Promotionsverfahrens war ich in das Graduiertenprogramm der Bonn International Graduate School Oriental and Asian Studies (BIGS-OAS) eingebunden. Im Rückblick auf die verschiedenen Theorie-, Methoden- und Kompetenzseminare denke ich besonders an eine Einführung in religionswissenschaftliche und religionsvergleichende Fragestellungen mit Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter zurück. Sowohl der dortige Austausch als auch meine Erfahrungen im Rahmen eines sich über zwei Jahre erstreckenden deutsch-ägyptischen DAAD-Workshops zum Thema „Dissidence and Censorship in Modern Egypt“ haben mein Bewusstsein dafür verstärkt, wie wichtig es gerade auch im Blick auf Schlüsselbegriffe meines eigenen Forschungsgegenstands ist, die teilweise stark voneinander abweichenden Definitionen viel benutzter Begriffe des interkulturellen und interreligiösen Austausches herauszuarbeiten.

Mein besonderer Dank gilt meinem Betreuer Prof. Dr. Stephan Conermann von der Abteilung Islamwissenschaft und Nahostsprachen des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn, der mich nach Abschluss meiner Magisterarbeit zu al-Qaraḍāwī's Reaktion auf die Islam-Terrorismus-Debatte nach dem 11. September 2001 in dem Vorha-

ben bestärkt hat, mich intensiver mit al-Qaraḍāwī's *wasatīya*-Islam und seinem damals gerade neu erschienen Werk zum Ġihād zu beschäftigen. Danken möchte ich auch Prof. Dr. Christine Schirmmayer, die mir als Zweitbetreuerin durch ihre eigenen Forschungen zu zeitgenössischen islamischen Menschenrechts- und Freiheitsdiskursen wertvolle Anregungen im Blick auf die Gliederung und Auswertung meines eigenen umfangreichen Quellenkorpus gegeben hat.

Vor allem aber danke ich meiner Frau, die mich bei diesem großen Projekt der Promotion und den vielen zeitgleichen beruflichen Herausforderungen geduldig begleitet und mental unterstützt hat.

Bonn, im Juli 2016

Carsten Polanz

1. Einleitung

1.1 Zur Aktualität islamischer Ğihād-Konzepte

Der Ğihād ist heute in aller Munde. Der Abschluss dieser Dissertation fällt in eine Zeit, in der die Frage islamisch legitimer Gewalt das tägliche Nachrichtengeschehen beherrscht, wie wir es seit dem 11. September nicht mehr erlebt haben. Fast täglich ist von neuen Eroberungen der Terrororganisation „Islamischer Staat“ (IS) im Norden und Osten Syriens und im Norden und Westen des Irak zu lesen. Gleichzeitig wächst vor allem in westlichen Gesellschaften – angesichts der großen Zahl von Ğihādisten, die im Westen aufgewachsen sind und heute in den Reihen des IS oder anderer Ğihādistischer Gruppen kämpfen und töten, sowie angesichts drohender Stellvertreterkriege zwischen den verschiedenen nahöstlichen Konfliktparteien in deutschen Städten – die Sorge vor einer weiteren Radikalisierung junger Muslime und Konvertiten im eigenen Land und vor einem Import von interreligiösen und innerislamischen Auseinandersetzungen aus dem Nahen und Mittleren Osten.

Weil Terrorgruppen wie der IS und al-Qāʿida ihre Feldzüge und Attentate als Ğihād deklarieren, sich ausdrücklich – unter anderem auf ihren Fahnen – auf das islamische Glaubensbekenntnis berufen und ihre gewalttätige Expansionspolitik in Übereinstimmung mit dem prophetischen Vorbild und frühislamischen Eroberungsfeldzügen sehen, nimmt gleichzeitig auch der Druck auf islamische Dachverbände in westlichen Gesellschaften zu, sich deutlicher als bisher von den militanten Glaubensgeschwistern zu distanzieren und in diesem Zusammenhang auch eindeutiger Stellung zu beziehen gegen die salafistischen Inhalte und Prediger, aus deren Milieu die Ğihādisten in aller Regel rekrutiert werden. Es scheint inmitten dieser erschütternden Entwicklungen die große – und bisher von den großen Dachverbänden nur äußerst unzureichend angenommene – Herausforderung zu sein, intensiver als bisher über den ideologischen Nährboden islamistischen Terrors nachzudenken, statt lediglich reflexartig zu beschwören, dass all dies nichts mit dem Islam zu tun habe.

Gerade auch im Blick auf die zukünftige Ausrichtung der erst vor wenigen Jahren an einigen deutschen Universitäten geschaffenen Fakultäten für islamische Theologie und Religionspädagogik und die angestrebte

Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen stellt sich die Frage, welche Konzepte von Ğihād und Kampf in islamischer Geschichte und Gegenwart zukünftig in deutschen Hörsälen und Klassenzimmern gelehrt werden sollen und nicht zuletzt, auf welche islamischen Autoritäten und Standardwerke dabei zurückgegriffen werden soll. Wie bei anderen Schlüsselfragen in der Begegnung des Islam mit der modernen, säkularen und pluralistischen Gesellschaft geht es dabei auch um die Frage, welche Relevanz der frühislamischen Geschichte und insbesondere dem politischen Erbe des islamischen Propheten für heutige Fragen des internationalen Rechts, der weltanschaulichen Auseinandersetzung und der politischen Konflikte beigemessen werden soll, wie das Verhältnis von Macht und Glaube, Staat und Religion bestimmt und aus den einschlägigen Quellen heraus begründet werden soll und inwiefern vor allem Gewalt und Zwang legitimierende Aussagen des Koran und der islamischen Überlieferung mit Blick auf ihren historischen Kontext in ihrer heutigen Anwendbarkeit untersucht oder auch grundsätzlich in ihrer moralischen Richtigkeit hinterfragt werden dürfen.

In diesem Zusammenhang erscheint es vielversprechend, das erstmals 2009 und mit seinen Anhängen 1440 Seiten umfassende Werk „Die Rechtswissenschaft des Ğihād. Vergleichende Studie seiner Rechtsbestimmungen und seiner Philosophie im Lichte des Koran und der Sunna“ (*Fiqh al-ğihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fi daw’ al-qur’ān wa-s-sunna*)¹ von Yūsuf al-Qaraḏāwī zu untersuchen, der zu den ersten und danach vielfach zitierten islamischen Autoritäten gehörte, die die Anschläge des 11. Septembers 2001 sowie weitere Attentate in Madrid 2004 und London 2005 verurteilt und den Attentätern jegliche religiöse Legitimation abgesprochen haben. In Ägypten geboren, aufgewachsen und ausgebildet hat sich al-Qaraḏāwī seit den 1960er Jahren von der katarischen Hauptstadt Doha aus den Ruf eines globalen Medien-Muftis erworben – durch mehr als 150 Werke zu religiösen, rechtswissenschaftlichen, sozialen und politischen Fragestellungen, deren bekanntesten Exemplare auch in europäischen

¹ *Fiqh al-ğihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fi daw’ al-qur’ān wa-s-sunna*, Bände 1 und 2, Kairo: Dār al-kutub al-miṣriya, 2009. Die erweiterte dritte Auflage von 2010 umfasst insgesamt sogar 1646 Seiten, wobei Anhänge und Verzeichnisse mehr als 200 Seiten ausmachen und darüber hinaus den zehn Kapiteln noch eine kompakte Zusammenfassung seiner Hauptthesen von gut 70 Seiten beigefügt ist: Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ğihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fi daw’ al-qur’ān wa-s-sunna*, Band 2, Kairo: Dār al-kutub al-miṣriya, 2010 (3. Aufl.), 1341–1413.

Moscheen weite Verbreitung gefunden haben, durch seine wöchentlich von vielen Millionen Zuschauern verfolgte Fernsehsendung „Die Scharia und das Leben“ (*aš-Šarī‘a wa-l-ḥayāt*) auf dem katarischen Satellitensender al-Ġazīra sowie schließlich durch seine frühe und heute äußerst vielfältige Internetpräsenz. Nicht wenige Beobachter sehen in ihm den populärsten und einflussreichsten muslimischen Gelehrten der Gegenwart.²

Sein Opus Magnum zum Ġihād eignet sich auch deshalb so gut für eine Analyse moderner islamischer Ġihād-Konzepte, weil al-Qaraḍāwī als geistiger Vater der *wasatīya*-Strömung gilt, die für sich den ausgewogenen und zeitgemäßen und zugleich wahrhaft islamischen Standpunkt in unterschiedlichsten Bereichen islamischer Theologie und Rechtswissenschaft beansprucht und sich als Vermittler zwischen Tradition und Moderne sowie zwischen der islamischen und der westlichen Welt und nicht zuletzt als Vorreiter im Kampf gegen religiösen Extremismus versteht. Al-Qaraḍāwī wirkt darüber hinaus seit Jahrzehnten – in der Regel federführend – in zahlreichen religiösen und rechtswissenschaftlichen Gremien mit und war vor allem in Europa maßgeblich an der Gründung internationaler und überkonfessioneller Institutionen und der Vernetzung verschiedener Gruppierungen beteiligt, die allesamt der Ideologie der Muslimbruderschaft und ihrer internationalen Ableger nahestehen.

1.2 Zur Hauptquelle

Die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehende zweibändige Quelle *Fiqh al-ġihād* hat eine längere Vorgeschichte. Mit der Problematik exzessiver islamischer Gewaltrechtfertigung befasst sich al-Qaraḍāwī bereits in den 1970er Jahren. In seinem Werk „Das Phänomen der Übertreibung beim Takfīr“ (*Zāhirat al-ġulūw fī t-takfīr*) warnt er vor den gefährlichen Konsequenzen einer voreiligen und überzogenen Exkommunikation von Glaubensgeschwistern, mithilfe derer die einschlägigen ġihādistischen Gruppierungen die Bekämpfung und Tötung ihrer Gegner zu rechtfertigen

² Gudrun Krämer, „Preface“, in: Jakob Skovgaard-Petersen und Bettina Gräf (Hrsg.): *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, London: Hurst, 2009, ix–xi, ix, bezeichnet ihn beispielsweise als „the best-known if not the most popular Muslim preacher-scholar-activist of the early 21st century“.

versuchen, und mahnt unter anderem zur Unterscheidung zwischen größeren und kleineren Formen des Unglaubens.³

Anfang der 1980er Jahre beschäftigt er sich – in Reaktion auf die zunehmende Militanz verschiedener aus der Muslimbruderschaft hervorgegangener Gruppen – in seinem Werk „Die islamische Erweckung zwischen der Stagnation und dem Extremismus“ (*aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiya baina l-ğumūd wa-taṭarruf*)⁴ mit den Manifestationen und den Ursachen islamistischer Gewaltbereitschaft sowie mit der Verantwortung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen bei der Lösung dieser Herausforderung. In einem weiteren Werk mit dem Titel „Der Islam und die Gewalt: Grundlegende Betrachtungen“ (*al-Islām wa-l-ʿunf: Nazarāt taʿšīliya*)⁵ analysiert al-Qaraḏāwī 2005 die „intellektuelle Krise“ (*al-azma al-fikriya*) der Gewaltgruppen, ohne sich jedoch eingehender – wie er es später in *Fiqh al-ğihād* tut – mit der Auslegung einschlägiger Koranverse und Überlieferungen, dem expansiven Charakter der frühislamischen Eroberungen und der Problematik der Abrogation zu befassen. Das islamische Ğihād-Konzept wird hier lediglich am Rande behandelt. Viele der in diesen Werken sowie in zahlreichen Fernsehsendungen, Rechtsgutachten und Predigten formulierten Thesen und Argumentationen finden sich – teilweise auch wortwörtlich – in einzelnen Abschnitten von *Fiqh al-ğihād* wieder.

Al-Qaraḏāwī scheint sein großes Ğihād-Werk selbst durchaus als eine Art Lebenswerk zu verstehen, in dem er sich – wie er in der Einleitung mehrfach unterstreicht – sowohl gegen eine Vernachlässigung und Beschränkung des Ğihād auf spirituelle Aspekte als auch gegen eine Übertreibung des Ğihād im Sinne unreflektierter und unkontrollierter Gewaltanwendung richtet.⁶ Einleitend erhebt er selbst den Anspruch, das Thema von seinen Wurzeln her zu erforschen, seine eindeutigen Grundlagen in den Texten des Koran und der Sunna aufzudecken, die „schariarechtlichen Ziele“ (*al-maqāṣid aš-šarʿiya*) herauszuarbeiten, einen Ausgleich zwischen

³ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Zāhirat al-ğulūw fī t-takfīr*, Kairo: Maktabat Wahba, 1990 (3. Aufl.), 52ff. Das Buch erschien erstmals 1978: *Zāhirat al-ğulūw fī t-takfīr*, Kairo: Dār al-ğihād/Dār al-Iʿtiṣām, 1978.

⁴ Der Verfasser dieser Arbeit stützt sich auf die folgende Ausgabe des erstmals 1982 veröffentlichten Werkes: Yūsuf al-Qaraḏāwī, *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiya baina l-ğumūd wa-taṭarruf*, Kairo: Dār aš-Šurūq, 2001.

⁵ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *al-Islām wa-l-ʿunf. Nazarāt taʿšīliya*, Kairo: Dār aš-Šurūq 2005.

⁶ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ğihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fī ḏawʾ al-qurʾān wa-s-sunna*, Band 1, Kairo: Dār al-kutub al-miṣriya, 2009, 15.

den teilweise widersprüchlichen Aussagen der früheren Gelehrten herzustellen und dabei auch populäre Missverständnisse aufzudecken.⁷

In demonstrativer Bescheidenheit spricht al-Qaraḏāwī eingangs von seinen begrenzten Kräften und Möglichkeiten, die ihm eine frühere Veröffentlichung schwierig erscheinen ließen. Aufgrund der vielen Anfragen von Kollegen sowie der überragenden Bedeutung des Themas und der diesbezüglich großen Kontroverse hat er sich schließlich der systematischen Darstellung des islamischen Ġihād-Konzepts gewidmet, nachdem er einzelne Fragen in der Vergangenheit sporadisch in den – teilweise oben bereits angeführten – Werken und Rechtsgutachten behandelt hatte. Dabei war es gerade die Hoffnung auf das Umdenken ġihādistischer Gruppierungen, die al-Qaraḏāwī schließlich zum Schreiben dieses Buches bewegt haben. Nach eigener Darstellung hatte er bereits nach der Fertigstellung seines Werkes *Fiqh az-zakāt*⁸ über dieses Vorhaben nachgedacht.⁹

Die vorliegende Arbeit bezieht sich – wenn nicht anders angegeben – in den Fußnoten fast ausschließlich auf die erste Auflage seines Werkes von 2009. In einem der dritten erweiterten Auflage von 2010 vorangestellten Vorwort¹⁰ hebt al-Qaraḏāwī noch einmal deutlich hervor, dass die traditionelle Lesart nach seiner Überzeugung auf einem falschen Verständnis der islamischen Quellen beruht und dass es ihm daher um eine „neue Kultur des Ġihād“ (*taqāfa ġadīda ‘an al-ġihād*) geht, die nicht bei der „theoretischen Erkenntnis“ (*al-ma‘rifa an-naẓariya*) endet, sondern sich auf das praktische Leben, Gewissen und Verhalten von Muslimen auswirkt, so dass Frieden an die Stelle des Krieges, Dialog an die Stelle der Konfrontation und Liebe an die Stelle des Hasses treten kann.¹¹ Darüber hinaus zeigt er sich in diesem Vorwort erfreut, dass das Erscheinen seines Buches allgemein und größtenteils euphorisch begrüßt und sein Werk sogar von einigen – von ihm nicht namentlich genannten, aber als unparteiisch bezeichneten – Westlern als Lösung eines lange Zeit ungelösten Problems beschrieben worden sei.¹²

⁷ Ebd., 17f.

⁸ Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh az-zakāt*, Beirut: Mu’assasat ar-risāla, 1973 (2. Aufl.).

⁹ al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ġihād*, Band 1, 2009, 17.

¹⁰ al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ġihād*, Band 1, 2010³, ebd., 11–22.

¹¹ Ebd., 11–13 u. 18.

¹² Ebd., 19f.

1.3 Zur Fragestellung

Damit ist bereits eine Schlüsselfrage dieser Arbeit angesprochen: Worin besteht die neue Kultur des Ğihād, die al-Qaraḏāwī in *Fiqh al-ġihād* zu konzipieren und aus den islamischen Quellen und der islamischen Geschichte heraus zu begründen versucht? Wie nah oder fern steht al-Qaraḏāwī mit seiner Ğihād-Apologik in den einzelnen Fragen dem klassischen Ğihād-Konzept und den heutigen Verfechtern einer gewaltsamen Islamisierung von Staat und Gesellschaft? Wo überschneiden sich die Denkweisen und wo trennen sich die theologischen bzw. ideologischen Argumentationswege? Ergebnisse dieser Arbeit lassen damit auch Rückschlüsse im Blick auf die grundsätzliche Frage zu, ob und, wenn ja, in welchen Kontexten eine Unterscheidung zwischen radikalen und so genannten gemäßigten Islamisten sinnvoll oder irreführend ist.¹³

Angesichts der Aktualität und Brisanz der Thematik, bei der es schließlich nicht nur um die Übergänge zwischen verschiedenen Formen islamistischer Ideologie, sondern auch um Überschneidungen mit klassisch islamischen Konzepten und problematischen Aspekten frühislamischer Eroberungspolitik geht, lassen sich im Umgang der Islam- und Religionswissenschaft mit diesen Herausforderungen unterschiedliche Reaktionen beobachten. Wie Christopher van der Krogt überzeugend herausgearbeitet hat, besteht eine bedenkliche Tendenz darin, als nicht-islamischer Religions- oder Islamwissenschaftler im Rahmen einer apologetischen Agenda selbst definieren zu wollen, was den wahren und authentischen Islam darstellt und welche Gruppen vor diesem Hintergrund den Islam lediglich für ihre politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen persönlichen Zwecke zweckentfremdet oder missbraucht haben.¹⁴ Kontinuität und Wandel im Blick auf das Verhältnis frühislamischer und zeitgenössischer Formen der Gewaltlegitimation können im Rahmen eines solchen Vorgehens nicht sauber herausgearbeitet werden, weil negative oder moralisch fragwürdige Aspekte einer Religion von vornherein marginalisiert oder ganz ausgeblendet werden. Wie van der Krogt treffend konstatiert, ist dagegen „religious

¹³ Zur Debatte der Befürworter und Kritiker dieser Unterscheidung beachte auch Guilain Denoex, „The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam“, *Middle East Policy* 9, Nr. 2, 2002, 56–81, 72ff.

¹⁴ Christopher van der Krogt, „Jihad without apologetics“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21, Nr. 2, 2010, 127–142, 127f.

study scholarship [...] primarily concerned with religions as they actually develop in history, rather than with how one might prefer them to be.“¹⁵

Gerade in den frühen westlichen Darstellungen der späten 1990er und der frühen 2000er Jahre finden wir teilweise eine äußerst optimistische und stark apologetische Beschreibung der sich selbst als gemäßigt darstellenden „New Islamists“, wie sie Raymond Baker 2003 in seinem geradezu euphorischen Portrait dieser Strömung bezeichnet. Al-Qaraḏāwī und gleichgesinnte Gelehrte wie Muḥammad al-Ġazzālī, Juristen wie Kamāl Abū l-Maġd und Journalisten wie Fahmī Huwaidī erscheinen hier als Verfechter von Gerechtigkeit, Frieden, Menschenrechten und Demokratie.¹⁶ Bereits 1998 nimmt Charles Kurzman al-Qaraḏāwī in seine Anthologie *Liberal Islam. A Sourcebook* auf und ordnet ihn darin jenen Gelehrten zu, die für die „Freedom of Thought“ und die Toleranz gegenüber gegnerischen Standpunkten eintreten.¹⁷ John Esposito geht 1998 in der vierten Auflage seines Buches *Islam and Politics* davon aus, dass Islamisten wie al-Qaraḏāwī und der tunesische Gelehrte Rāšid al-Ġannūšī (geb. 1941) mit ihrem Verweis auf entsprechende Koranstellen für die Gleichheit aller Menschen und den Pluralismus innerhalb der gesamten menschlichen Gemeinschaft argumentieren.¹⁸ Auch Noah Feldman fügt al-Qaraḏāwī 2004 trotz dessen Befürwortung der Todesstrafe für den erkennbaren Apostaten und seines Festhaltens am männlichen Züchtigungsrecht in eine Reihe islamischer Denker ein, die sich nicht nur für Demokratie im Sinne von allgemeinen Wahlen, sondern auch für den Rechtsstaat, Gewissens-, Meinungs- und Vereinigungsfreiheit sowie die Gleichheit der Bürger unabhängig von Rasse, Religion und Geschlecht einsetzen.¹⁹

¹⁵ Ebd., 137.

¹⁶ Raymond William Baker, „Invidious Comparisons: Realism, Postmodern Globalism, and Centrist Movements in Egypt“, in: John L. Esposito (Hrsg.): *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, London: Lynne Rienner Publishers, 1997, 115–13; Raymond William Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

¹⁷ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, 1998, 17, bezieht sich hier auf die englische Übersetzung von al-Qaraḏāwīs Werk zu den „Prioritäten der islamischen Bewegung in der kommenden Phase“: Yūsuf al-Qaraḏāwī, *al-Aulawiyāt al-ḥaraka al-islāmīya fī l-marḥala al-qādima*, Kairo: Maktabat Wahba, 1992, 143f.

¹⁸ John L. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1998 (4. Aufl.), 337.

¹⁹ Noah Feldman, „The Best Hope“, in: Khaled Abou El Fadl u.a. (Hrsg.): *Islam and the challenge of democracy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, 59–62, 60. Feld-