

Mitra Moussa Nabo

## Der Jihad-Diskurs in der arabischen Welt: Hegemonie und legitime Geltung

Seit dem 11. September 2001 wurde in der westlichen öffentlichen Wahrnehmung der Begriff *Jihad* nachhaltig als Synonym für den islamistisch-fundamentalistischen Terrorismus etabliert, und zwar in Form des Terrornetzwerkes Al-Qaida.<sup>1</sup> Im Zuge des sogenannten »arabischen Frühlings« wurde seit ca. 2013 das »Terror-Netzwerk« Al-Qaida als Hauptakteur des internationalen Jihads durch die »Terror-Miliz« ISIS<sup>2</sup> sukzessive abgelöst.<sup>3</sup> Diese Entwicklung des internationalen Jihads wird derweil als feindselige Rivalität beschrieben, und zwar als einen innerjihadistischen »global civil war«, eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Al-Qaida und ISIS.<sup>4</sup> Eine Begleiterscheinung dieser Entwicklung ist eine andauernde vielschichtige Debatte in der arabischen Welt zum Thema Jihad.

Im vorliegenden Aufsatz wird diese vielschichtige öffentliche Diskussion der arabischen Welt aufgegriffen und näher beleuchtet. Hierbei wird der Versuch unternommen, diese Diskussion aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive verstehbar zu machen und einzuordnen. Die Grundannahme, von der diese Arbeit ausgeht, lautet, dass diese innerarabische Diskussion als ein diskursiver Streit um die Etablierung einer hegemonialen oder dominanten Vorstellung eines Jihad-Konzeptes zu verstehen ist. Es wird hier argumentiert, dass die antagonistischen Jihad-Verständnisse Teil einer übergeordneten diskursiven Konfrontation sind. Diese übergeordnete Konfrontation ist eine umfassende sowie fortwährende Auseinandersetzung um die Deutungsmacht über den »wahren« Islam und dessen konstitutive Bedeutung für die soziale Ordnung bzw. für das Politische. Der hier zu untersuchende Jihad-Diskurs – es handelt sich nicht um eine Diskursanalyse – ist damit Bestandteil eines umfassenden Antagonismus, ver-

1 Dieter Bednarz / Ralf Beste / Siegesmund von Ilsemann / Georg Mascolo / Günter Seufert / Gerhard Spörl / Holger Stark / Erich Wiedemann, »Der Fromme Weltkrieg« in: *Der Spiegel* 48 (2003), S. 133–134.

2 Das Akronym ISIS steht für den Islamischen Staat in Irak und Syrien. Am 29.6.2014 wurde der Islamische Staat (IS), als Nachfolger von ISIS ausgerufen. Diese Namensänderung war die Folge der proklamierten Wiedererweckung des Kalifats.

3 Katrin Kuntz / Juliane von Mittelstaedt / Christoph Reuter / Mathieu von Rohr / Fidelius Schmid / Holger Stark / Daniel Steinvorh / Bernhard Zand, »Kampf für das Kalifat« in: *Der Spiegel* 26 (2014), S. 73.

4 Aaron Zelin, »The War Between ISIS and Al-Qaeda for Supremacy of the Jihadist Movement« in: *Washington Institute for Near East Policy*, Research Notes 20, Juni 2014; Daniel Byman / Jennifer Williams, »Jihadism's Global Civil War« in: *The National Interest*, Nr. 136 (März/April 2015), S. 10–18.

flochten in vielschichtige sowie komplexe Debatten. Daher wird das Hauptaugenmerk auf einige Apologeten des weitgespannten islamisch-islamistischen Spektrums gelegt, die mit ihren antagonistischen Positionen den Jihad-Diskurs prägen. Die vorliegende Untersuchung beleuchtet lediglich den sunnitischen Jihad-Diskurs. Der schiitische Jihad-Begriff ebenso wie der schiitisch-sunnitische Antagonismus werden hier nicht berücksichtigt.

### *Diskurs und Hegemonie*

Der Ausgangspunkt der theoretischen Rahmung ist der Diskursbegriff. Diskurse werden hier als konstitutive Elemente unserer sozialen Welt verstanden. Sie sind dynamische Macht-Wissen-Komplexe, die Handlungen strukturieren und Wahrnehmungen determinieren. Im Anschluss an Michel Foucault bezeichnet der hier verwendete Diskursbegriff »[...] eine Menge von an unterschiedlichen Stellen erscheinenden, verstreuten Aussagen, die nach demselben Muster oder Regelsystem gebildet worden sind, deswegen ein- und demselben Diskurs zugerechnet werden können und ihre Gegenstände konstituieren.«<sup>5</sup> Ferner gilt, dass »die [...] materielle Seite, in denen sich der Diskurs als Gesamtheit von Regeln (substantiell) realisiert, ist die Gesamtheit aller effektiven (gesprochenen oder geschriebenen) Aussagen [...],« dabei bildet Sprache »[...] ein normatives System, das eine prinzipiell unendliche Menge von Aussagen beschreibt.«<sup>6</sup> Ein wesentlicher Aspekt dieser sprachlichen Perspektive ist die Materialität des Diskurses, also die diskursive Strukturierung der Wirklichkeit.

Im Mittelpunkt dieser strukturierenden oder konstitutiven Kraft des Diskurses steht die Bedeutung von Wissen und Wissensproduktion. Genau das verdeutlicht die Verwobenheit und Wechselwirkung zwischen Diskurs und Macht<sup>7</sup>. Wie weiter oben erwähnt, sind Diskurse als Macht-Wissen-Komplexe zu verstehen. In diesem Sinne argumentiert Foucault: »Kein Wissen bildet sich ohne ein Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Vernetzungssystem, das in sich eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und seinem Funktionieren mit den anderen Machtformen ver-

5 Reiner Keller, *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 4. Aufl. Frankfurt a.M. 2011, S. 46.

6 Rainer Diaz-Bone, *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der Bourdieuschen Distinktionstheorie*, 2. Aufl. Wiesbaden 2010, S. 83.

7 Der Machtbegriff bei Foucault ist komplex konzipiert. Im Anschluss an Georg Kneer können vier zentrale Eigentümlichkeiten zugerechnet werden. 1. Macht als intentional-rationales, vielschichtiges und multidimensionales Kräfteverhältnis; 2. Macht ist omnipräsent und strukturierend für soziale Beziehungen; 3. Es besteht eine komplementäre Wechselwirkung zwischen Macht und Wissen; 4. Macht bedeutet nicht per se Gewalt und Zwang, sondern auch produzierend und ermöglichend. Vgl. Georg Kneer, »Die Analytik der Macht bei Michel Foucault« in: Peter Imbusch (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, 2. Aufl. Wiesbaden 2012, S. 267–269. Ein weiteres zentrales Konzept des Machtmodells bei Foucault bildet der Gouvernementalitätsansatz im Kontext deiner Disziplinargesellschaft. Martin Saar, »Macht, Staat, Subjektivität. Foucaults Geschichte der Gouvernementalität im Werkkontext« in: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hg.), *Michel Foucaults Geschichte der Gouvernementalität in den Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2007, 30.

bunden ist. Umgekehrt kommt es zu keiner Ausübung von Macht ohne die Gewinnung, Aneignung, Verteilung oder Zurückhaltung eines Wissens«. <sup>8</sup> Damit bilden Diskurse das Feld für Machtbeziehungen, die mittels Wissensproduktion bzw. Reproduktion die soziale Wirklichkeit strukturieren und sinnhaft machen. Demnach »[kann man] Diskurse auch als gesellschaftliche Produktionsmittel auffassen. Sie produzieren Subjekte und, vermittelt über diese, als Bevölkerung gedacht, gesellschaftliche Wirklichkeit. [...] Diskurstheorie bezieht sich auf das in jeweiligen Gesellschaften vorhandene Wissen, das die Tätigkeit und die Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit leitet«. <sup>9</sup> In diesem Sinne bildet das historische Wissen einer Gesellschaft ein System der Diskursivität oder ein Archiv des Wissens, aus dem sich die diskursive Strukturierung sowie Institutionalisierung von Machtbeziehungen und Machtverhältnissen ablesen lassen – eine Archäologie des Wissens. Zusammenfassend lässt der diskursive Macht-Wissen-Komplex im Anschluss an Siegfried Jäger wie folgt darstellen: »Diskurse üben Macht aus, da sie Wissen transportieren, das kollektives und individuelles Bewußtsein speist. Dieses zustandekommende Wissen ist die Grundlage für individuelles und kollektives Handeln und die Gestaltung der Wirklichkeit«. <sup>10</sup> Aufbauend auf diesen Diskursbegriff <sup>11</sup> wird im Folgenden der Ansatz der Hegemonie-Theorie kurz erörtert.

Im Anschluss an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe wird Hegemonie als ein Spannungsfeld zweier unterschiedlicher Beziehungsverhältnisse betrachtet; zum einen die Beziehung zwischen dem hegemonisierenden Prozess und seinen Subjekt-Agenten und zum anderen zwischen dem hegemonisierenden Prozess und die Subjekte, die hegemonisiert werden. <sup>12</sup> Damit sind Hegemonien oder hegemoniale Projekte Machtbeziehungen »[...] die regelmäßig im Feld des Sozialen versuchen, Sinn – und vor allem die Identität von Subjektpositionen – stillzustellen, nur einen bestimmten Sinn als den einzigen möglichen zu präsentieren. [...] Eine kulturelle Hegemonie zeichnet sich ab,

8 Michel Foucault, *Analytik der Macht*, 6. Aufl. Frankfurt a.M. 2015, S. 64.

9 Margarete Jäger/Siegfried Jäger, *Deutungskämpfe, Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse*, Wiesbaden 2007, S. 23–24.

10 Siegfried Jäger, »Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse« in: Reiner Keller / Andreas Hirsland / Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1, Theorien und Methoden*, Opladen 2001, S. 87.

11 Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Arbeiten von Ernesto Laclau und Chantale Mouffe. An dieser Stelle ist es sinnvoll auf die Diskrepanz zwischen den Diskursbegriff bei Foucault und dem Diskursbegriff bei Laclau/Mouffe hinzuweisen. Während Foucault zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken – zwar inkonsequent bzw. nicht elaboriert – unterscheidet, sehen Laclau und Mouffe alle Aspekte der sozialen Beziehungen als Ausdruck diskursiver Auseinandersetzungen. Die vorliegende Arbeit folgt dem Diskursverständnis von Laclau und Mouffe. Siehe zum Diskursbegriff Andrea D. Bührmann / Werner Schneider, »Mehr als nur diskursive Praxis? Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse«, in: *Historische Sozialforschung* 33, Nr. 1 (2008); Georg Glasze, »Vorschläge zur Operationalisierung der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe in einer Triangulation von lexikometrischen und interpretativen Methoden«, in: *Historische Sozialforschung* 33, Nr. 1 (2008).

12 Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2. Aufl. London/New York 2001, S. 50.

wenn es einem Diskurs gelingt, sich, zumindest vorübergehend als universal und alternativlos zu präsentieren und zu instituieren. [...] sie betreiben eine erfolgreiche Universalisierungsstrategie. Diese [...] beruht nicht allein auf Zwang, sondern muss bestimmte Identitäten als erstrebenswert und attraktiv vermitteln, sie muss damit auch klassenübergreifend [...] ausgerichtet sein, um sich installieren zu können. [...] sie liefern selbst den Sinnhintergrund für Definitionen von gesellschaftlich legitim erscheinenden Akteurinteressen«. <sup>13</sup>

Im Mittelpunkt der Hegemonietheorie steht das diskursive Feld, das zugleich das Soziale darstellt, denn erst durch den Diskurs können soziale Beziehungen konstituiert und organisiert werden.<sup>14</sup> Diese sozialen Beziehungen und Identitäten sind wiederum Ausdruck der Logik des Antagonismus, der im diskursiven Feld die Hegemonie prägt. Dazu sind »Differenz und Äquivalenz [...] die fundamentalen Mechanismen, mit denen die hegemoniale Logik operiert«. <sup>15</sup>

Differenz ist deshalb für Diskurse konstitutiv, weil nur dadurch »der Diskurs als ein System von Differenzen verstanden werden muss, denn jedes Element (eine Handlung, ein Gegenstand, eine Eigenschaft, ein Individuum) erlangt seine Identität alleine durch Differenz von anderen Bedeutungselementen«. <sup>16</sup> Damit sind Subjekt-Identitäten das Produkt von Diskursivität, die durch das Artikulieren von spezifischen Differenzen konstruiert werden; mit anderen Worten, durch die Abgrenzung von einem äußeren Anderen wird die Identität des Subjekt konstituiert und sinnhaft gemacht. Gleiches gilt für die Konstituierung des Sozialen. Gleichwohl sind Identitäten und das Soziale als die Gesamtheit endloser sowie vielschichtiger diskursiver Formationen niemals geschlossen und nur temporär fixierbar.<sup>17</sup>

Die Äquivalenz andererseits ist gleichfalls konstitutiv für das diskursive Feld. Am Ausgangspunkt für das Verständnis und für die Relevanz von Äquivalenz steht die Differenz. Wie weiter oben erläutert begründet die Abgrenzung zu einem Außen die Bedeutung der Identität, das heißt »Bedeutungen sind im Verhältnis zu einander differenziell«, gleichwohl »werden die Differenzen im Verhältnis zu einem Außen äquivalent, denn sie bedeuten alle dasselbe: einen Diskurs oder eine Identität, der sich unterscheidet. Der Diskurs konstituiert sich also nur durch ein Außen, durch das er verneint wird und durch das seine differenziellen Momente gespalten werden. Diese Bedeu-

13 Andreas Reckwitz, »Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismus« in: Stephan Moebius / Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2006, S. 343.

14 Laclau / Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, aaO. (FN12), S. 96.

15 Johannes Angermüller, »Was fordert die Hegemonietheorie. Zu den Möglichkeiten und Grenzen ihrer methodischen Umsetzung« in: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld 2007, S. 161.

16 Alex Demirovic, »Hegemonie und diskursive Konstruktion der Gesellschaft« in: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld 2007, S. 61.

17 Demirovic, *Hegemonie und diskursive Konstruktion der Gesellschaft*, aaO. (FN 16), S. 62–63.

tungsmomente sind differenziell, gleichzeitig muss jedes von ihnen aber auch äquivalent sein, um zu dem Diskurs zu gehören«. <sup>18</sup>

Eine zentrale Größe in diesem Kontext ist der *leere Signifikant*, der für die Produktion von Äquivalenz und die Etablierung von Hegemonien wesensbestimmend ist. Der Signifikant als sinnstiftendes Element im diskursiven Feld bezeichnet eine systematische Totalität, die in ihrer Sinnhaftigkeit ein systematisches Äquivalenz-Werden von Differenzen darstellt. Damit bezeichnet ein leerer Signifikant: »[...] the more extended the chain of equivalence that a particular hegemonic sector comes to represent and the more its aims become a name for global emancipation, the looser will be the link of that name with its original particular meaning and the more it will approach the status of an empty signifier [...]«. <sup>19</sup> Diese systemische Totalität, die in Form des leeren Signifikanten dargestellt wird, ist ein Umstand, der zugleich unmöglich und notwendig ist: »[...] Impossible: the tension between equivalence and difference being insurmountable, there is no literal object corresponding to that totality. Necessary: without that object there would be no signification«. <sup>20</sup>

Der Begriff des Antagonismus in der Hegemonie-Theorie verdeutlicht einen potentiell konfliktiven Kern hegemonialer Projekte. Dadurch, dass Identitäten bzw. diskursive Positionen im Politischen oder im Sozialen ihre legitime Geltung durch die Abgrenzung zu einem kontextuell-relevanten äußeren Anderen artikulieren, entsteht ein negativer bzw. konfliktiver Bezugspunkt – ein Gegensatz. Dabei bildet die Abgrenzung zum Gegensatz – also zu äußeren Anderen – eine Notwendigkeit zur Etablierung der eigenen diskursiven Position bzw. Identität, denn erst diese thematisch-kontextuelle Abgrenzung ermöglicht die Wahrnehmung und die Differenzierung zwischen einer legitimen Geltung des Eigenen und eines illegitimen sowie bedrohlichen Begehrens des Anderen. In diesem Sinne ist der Antagonismus, also eine »[...] solche Grenzziehung [...] kein zufälliger Zustand, sondern den Universalisierungsprojekten der Hegemonie inhärent«. <sup>21</sup>

Ferner gilt, dass hegemoniale Praktiken im Sozialen bzw. im Politischen stattfinden, weil sie stets Ordnungsbildungsprojekte darstellen. Ordnungsbildung oder Vorherrschaftsanspruch impliziert bestimmte Forderungen <sup>22</sup>, die umgesetzt werden müssen, um eine legitime Geltung im Politischen bzw. des Politischen zu erzielen. Gleichwohl

18 Demirovic, Hegemonie und diskursive Konstruktion der Gesellschaft, aaO. (FN 16), S. 70–71.

19 Ernesto Laclau, »Democracy and the Question of Power« in: *Constellations* 8, Nr. 1 (2001), S. 11.

20 Ernesto Laclau, »Ideology and Post-Marxism« in: *Journal of Political Ideologies* 11, Nr. 2 (2006), S. 107.

21 Andreas Reckwitz, Diskurse, Hegemonien, Antagonismus, aaO. (FN 12), S. 345.

22 Martin Nonhoff unterscheidet in diesem Kontext drei Formen von Forderungen: 1. Die *kumulative Forderung*; 2. Die *subsumtive Forderung*; 3. Die *umfassende Forderung*. Martin Nonhoff, »Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse« in: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld 2007, S. 182.

ist hegemoniale Praxis als eine dreistufige Ausdifferenzierungspraxis zu verstehen: als hegemoniale Artikulation, als hegemoniales Projekt und als Hegemonie.<sup>23</sup>

Abschließend kann hier zusammenfassend festgestellt werden, dass diskursive Praxis als hegemoniale Praxis verstanden wird, die mittels Wissensproduktion und Wissensvermittlung eine bestimmte Darstellung der Wirklichkeit vermittelt. Diese diskursive Sinnhaftmachung der Wirklichkeit erfolgt immer in Abgrenzung zu einem Gegensatz, der die eigene Identität oder das eigene Wissen konstituiert. Damit sind Diskurse, als Macht-Wissen-Komplexe verstanden, im Politischen darauf ausgerichtet eine wie auch immer ausdifferenzierte hegemoniale Bestrebung zu entfalten.

### *Religion und das Politische*

Die Frage danach, was Religion ist, wird in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung kontrovers diskutiert.<sup>24</sup> Dementsprechend existieren unterschiedliche Ansätze, die sich mit Religion auseinandersetzen.<sup>25</sup> Der Versuch jedoch, Religion definitorisch zu bestimmen, wird hier als nicht zielführend erachtet, denn Religion ist ein vielschichtiges diskursives Feld, das in diversen Kontexten und zu unterschiedlichen Zwecken anders gedacht wird. Für Michel Foucault ist Religion unter anderem Teil einer Disziplinierungstechnik, die z.B. das gesellschaftliche Wissen und Moralvorstellungen über Sex determiniert und damit Machtbeziehungen etabliert, so z.B. im Hinblick auf die Rolle der Frau oder die Frage der Geburtenregelungen.<sup>26</sup> So verstanden ist Religion ein strukturiertes Symbolsystem, das mobilisiert und die Mobilisierten konstituiert, aber auch zugleich als Strukturierungsprinzip legitimierend wirkt, um Eigenschaften einer Möglichkeit in der Gesellschaft zu definieren.<sup>27</sup> Mit Bourdieu gesprochen ist Religion immer im Kontext von religiösem bzw. kulturellem Kapital zu verstehen, und zwar als Machtressource »[...] since it implies a form of «objective dis-

23 Jede Artikulation, die als kumulative und als subsumtive Forderung verstanden wird, ist als eine hegemoniale Artikulation zu betrachten. Jede umfassende Forderung mit Vorherrschaftsanspruch kann als ein hegemoniales Projekt angesehen werden, wohingegen gilt jede umfassende Forderung mit Vorherrschaftsanspruch, die auch durchgesetzt werden kann als Hegemonie. Nonhoff, Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse, aaO. (FN 22), S. 183.

24 Jens Schlieter, *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*, Stuttgart 2010, S. 9–11; Anna-Maria Schielicke, *Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum?*, Wiesbaden 2014, S. 13; Michael Bergunder, »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft« in: *Zeitschrift für Religion* 19, Nr. 1/2 (2011), S. 4–12.

25 Grundsätzlich kann Religion in einen »funktionalen Religionsbegriff« (Orientierung an Wirkung und Problemlösung im Alltag) und einen »substantiellen Religionsbegriff« (Wesensbestimmung) unterschieden werden. Siehe Schielicke, *Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum?* aaO. (FN 24), S. 13. Klaus von Byrne identifiziert sieben Merkmale, die für Religion wesentlich seien: 1. *Transzendenz*; 2. *Ultimative Bezogenheit* (Gefühl der Verbundenheit, Abhängigkeit und Glaube); 3. *Mystik*; 4. *Mythos*; 5. *Moral*; 6. *Ritus*; 7. *Gemeinschaft*. Siehe Klaus von Byrne, *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat. Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland*, Wiesbaden 2015, S. 10.

26 Michel Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 100–102.

27 Pierre Bourdieu, *Religion*, Konstanz 2009, S. 53–54.

possession« through constituting a «laity» who by definition are those without, yet want, the valued resource controlled by specialists«. <sup>28</sup> So bildet das religiöse Feld eine diskursive Ebene in der Auseinandersetzung um die soziale Ordnung: »Moreover, the struggle for legitimation within the religious field tends to reproduce the relations of domination within the established order. [...] Forms of religious interest and capital are involved in a great variety of contemporary issues: theological doctrine, constitutional rights, tax exemption, abortion, school prayer and teaching and research in universities«. <sup>29</sup>

Des Weiteren spielt religiös-kontextuelles Wissen eine zentrale Rolle, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach Modernität und Säkularismus in diversen Gesellschaften, die Frage nach Individualisierungs- und Subjektivierungsprozessen oder auch die Frage nach dem Konfliktpotential religiös-ideologischer Phänomene nach 2001. <sup>30</sup> In diesem Sinne betrachtet Michael Bergunder Religion vielmehr als einen leeren Signifikanten, der diskursiv etabliert ist. Dieser leere Signifikant ist z.B. zum einen im Diskurs zum Säkularismus die Negation des Säkularen. Es ist eine antagonistische Sinnproduktion, die den Begriff der Religion als leeren Signifikanten einer Äquivalenzkette in Kontrast oder sogar in Ablehnung zum Säkularen diskursiv etabliert. <sup>31</sup> Zum anderen sind das Religiöse und das Säkulare »[...] dann frei flottierende Signifikanten und nicht einfach aufeinander bezogenes Gegensatzpaar [...]«. <sup>32</sup>

Um die diskursiv-strukturierende Wirkung von Religion <sup>33</sup> deutlicher nachvollziehbar zu machen, soll im Folgenden der Begriff des Politischen näher erläutert werden, und zwar als konstitutive Ebene einer Ordnung. Der Begriff des Politischen ist eine feste Größe der politischen Theorie/Philosophie. <sup>34</sup>

28 David Swartz, »Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power« in: *Sociology of Religion* 57, Nr. 1 (1996), S. 75.

29 Swatz, Bridging the Study of Cultural and Religion, aaO. (FN 27), S. 83.

30 Mathew Guest, »Religion and Knowledge: The Sociological Agenda« in: Mathew Guest / Elisabeth Arweck (Hg.), *Religion and Knowledge. Sociological Perspectives*, Burlington 2012, S. 3-4.

31 Bergunder, Was ist Religion?, aaO. (FN 24), S. 37.

32 Bergunder, Was ist Religion?, aaO. (FN 24), S. 37.

33 Religion als kulturelles Kapital – oder als ein moralisch-normatives Referenzobjekt von Ordnungen – ist an sich Teil eines übergeordneten Herrschaftsdiskurses. Im westlichen Kontext wirkt die hegemoniale Position einer liberalen Herrschaftsordnung als strukturierend und deutet Religion im Sinne eines »Säkularisierungsparadigmas«, als dessen Kern die »Trennung von Politik und Religion« postuliert wird. Siehe dazu Schielicke, *Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum?* aaO. (FN 24), S. 13-20; Kocku von Stuckrad, »Secular Religion: A Discourse-historical Approach to Religion in Contemporary Western Europe«, in: *Journal of Contemporary Religion* 28, Nr. 1 (2013), S. 1-14. In Anschluss an Chantal Mouffe ist für die hier erwähnte liberale Herrschaftsordnung im Westen ein rationalistischer sowie ein individualistischer Ansatz charakteristisch, wobei hier zwei Paradigmen als zentral angesehen werden: 1. Die Übertragung der Idee des Marktes (die rationale Verfolgung der Eigeninteressen) auf das Feld der Politik; 2. Ein deliberativer Grundsatz, der Politik und Moral verbindet und als kommunikative Rationalität zu verstehen ist. Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. 5. Aufl. 2015, S. 17-21.

34 Siehe dazu Thomas Bedorf »Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz« in: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010, S. 13-32.

Grundsätzlich wird hier eine Unterscheidung zwischen dem *Politischen* und *Politik* vorgenommen. Nach Heidegger bezieht sich Politik auf eine ontische Ebene, auf der verschiedene Handlungen vollzogen werden, die den alltäglichen politischen Betrieb und seine Institutionen betreffen. Während indes das Politische in einer ontologischen Dimension gedacht werden sollte, die vielmehr Wesen und Selbstverständnis einer Gesellschaft umfasst.<sup>35</sup> Ausgehend von dieser Unterscheidung und in Anschluss an Mouffe und Laclau basiert das Politische auf einer ontologischen Wechselwirkung zwischen Hegemonie und Antagonismus: »Jede gesellschaftliche Ordnung ist politischer Natur und basiert auf eine Form von Ausschließung. Es gibt immer andere unterdrückte Möglichkeiten, die aber reaktiviert werden können. Die artikulatorischen Verfahrensweisen, durch die eine bestimmte Ordnung etabliert wird, sind hegemoniale Verfahrensweisen. Jede hegemoniale Ordnung kann von kontrahegemonialen Verfahrensweisen in Frage gestellt werden, d.h. von Verfahrensweisen, die versuchen werden, die bestehende Ordnung zu disartikulieren, um eine andere Form von Hegemonie zu installieren.«<sup>36</sup> In diesem Sinne ist die Relevanz der Religion für das Politische zu sehen: Religion als ein diskursives Feld – ein normativ-moralischer Referenzrahmen – in dem eine Strukturierung und Etablierung einer legitimen (hegemonialen) Ordnung diskursiv ermöglicht wird.

### *Islam und Islamismus*

Vor diesem theoretischen Hintergrund ist der Islam als Religion integraler Bestandteil einer globalen Diskursivität, die in diversen (welt-)gesellschaftlichen Kontexten stattfindet. Es ist ein Streit antagonistischer Vorstellungen von einem Islam, oder was Islam sein soll – ein hegemonialer Streit. Der Blick auf die mediale oder akademische Auseinandersetzung mit dem Islam im Westen verdeutlicht diesen diskursiven Streit um dessen legitime Geltung in der sozialen Ordnung bzw. im Politischen. Während kein nennenswerter Dissens darüber herrscht, Islam als Religion zu betrachten, ist indes das Verhältnis von Islam und Islamismus – allgemein hin als politischer Islam, politisierter Islam oder islamischer politischer Aktivismus verstanden – sehr kontrovers und antagonistisch begründet. Im Mittelpunkt der Kontroverse steht der politische Charakter des Islam, also dessen strukturierende und ordnende Bedeutung für das Politische und das Soziale. Dieser diskursive Deutungskampf um den Islam kann hier mindestens aus zwei prinzipiell unterschiedlichen Perspektiven vorgenommen werden. Auf der einen Seite, in einer »abgrenzenden« Perspektive, sind Islam und Politik prinzipiell getrennt. Auf der anderen Seite, in einer »komplementären« Sichtweise, bedingen und ergänzen sich Islam und Politik.

Aus der »trennenden« Perspektive wird hervorgehoben, dass zu allererst der Islam eine Religion kollektiver Moral sei, die kaum spezifisch Politisches enthalte. Wenn ein Bezug zwischen Religion und Politik hergestellt werde, sei dieser auf die Bestrebungen

35 Heidegger zitiert nach Mouffe, Über das Politische, aaO. (FN 33), S. 15.

36 Mouffe, Über das Politische, aaO. (FN 33), S. 27.



der Herrschenden zurückzuführen, um »sich der Religion als ein[es] legitimierendes Schutzschild für [ihre] Handlungen« zu bedienen.<sup>37</sup> Diese Deutung kann als Missbrauchsvorwurf verstanden werden. Demnach wird der »wahre« Islam in einer kalkulierten und strategischen Weise instrumentalisiert, um Macht zu erlangen bzw. Machtpositionen zu reproduzieren.

In deutlicher Abgrenzung zu dieser Deutung gründet das Gegenargument der »komplementären« Deutung auf der grundsätzlichen Annahme, dass »der Islam keine Trennung zwischen einer sakralen und profanen Sphäre kenne. Gott »[...] hat dem Menschen, dem die Schöpfung anvertraut wurde, im Koran Regeln mit auf den Weg gegeben, wie er mit dieser Welt umzugehen hat. [...] [S]eine Anweisungen sind rational und dienen den Interessen der Menschen [...] und dem Aufbau ausgewogener sozialer Beziehungen auf der Basis von Gerechtigkeit (*adala*) und Recht (*haqq*), der gegenseitigen sozialen Verantwortung (*takaful ijtima'i*) und der Menschenwürde (*karama*). Genauso wenig wie Religion und Alltagsleben nach islamischen Vorstellungen zu trennen sind, lässt sich die Religion von der Politik trennen.«<sup>38</sup> In diesem Sinne sind zahlreiche Debatten des Islam/Islamismus-Diskurses formuliert, deren Widergabe im vollen Umfang an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Es wird im Folgenden eine kurze thematische Zusammenfassung – keineswegs mit Anspruch auf Vollständigkeit – und eine Auswahl des westlichen Diskurses über den Islamismus-Begriff aufgezeigt.

Till Seidensticker betrachtet das Phänomen Islamismus als einen politischen Aktivismus, und zwar als eine Ansammlung heterogener ideologischer und weltanschaulicher Ansätze sowie Bestrebungen, die sich aus dem Islam ableiten lassen. Dabei wird die Scharia als die Rechtsquelle islamischer Ordnung angesehen. In einer erweiterten Perspektive versucht Khaled Hroub diesem islamischen Aktivismus auf den Grund zu gehen. Dazu konzipiert er eine thematische Dreiteilung der Erklärungsversuche, Islamismus definitorisch zu erfassen. Die Hervorhebung dieser drei Kernelemente ist der Versuch, diverse Definitionen innerhalb der Debatte zum Islamismus thematisch-strukturierend zu erfassen. Der erste Erklärungsstrang beschreibt Islamismus als Reaktion auf den Kolonialismus und die westliche Hegemonie. Daran angelehnt fokussiert der zweite Erklärungsstrang Islamismus als Gegenentwurf zur Moderne. Der dritte Strang betrachtet das Phänomen Islamismus im Kontext der Entstehung sozialer Bewegungen.<sup>39</sup>

37 Nazih Ayubi, *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 16 u. 174.

38 Ivesa Lübben, »Welche Rolle für den Islam?«, in: Annette Jünemann / Anja Zorob Arabellions (Hg.), *Zur Vielfalt von Protest und Revolte im Nahen und Mittleren Osten und Nordafrika*, Wiesbaden 2013, S. 281.

39 Khaled Hroub, »Introduction«, in: Khaled Hroub (Hg.), *Political Islam. Context versus Ideology*, London 2010, S. 15-16.

Der Blick in die umfangreiche Literatur zum Islamismus lässt in der Tat eine dominante Lesart erkennen, die Islamismus als eine Ideologie<sup>40</sup>, die bisweilen als ein religiöser Totalitarismus<sup>41</sup> verstanden wird, als Gegenmodell zur Moderne und Globalisierung konzipiert.<sup>42</sup> Dabei wird das Erstarken islamistischer Denkmodelle als Reaktion auf die als gescheitert erachteten Konzepte wie Nationalismus, Panarabismus, Sozialismus etc. gesehen. Eine weitere verbreitete Sichtweise, Islamismus thematisch-definitiv zu verorten, ist dessen Betrachtung im Kontext der Theorien sozialer Bewegungen, und zwar als eine Protestbewegung mit einer politischen Alternative für die bisherigen Regierung in der arabischen Welt, die für die wirtschaftlichen, politischen, kulturellen sowie wissenschaftstechnologischen Missstände verantwortlich gemacht werden.<sup>43</sup>

Jenseits dieser kurzen Darstellung der Debatte zum Islamismus wird hier von der Religion als diskursives Feld ausgegangen, in dessen Geltungsbereich Wissen produziert wird, das legitime Vorstellungen einer sozialen Ordnung bzw. des Politischen etabliert oder reproduziert. So bildet der Islam als ein religiöses Feld einen normativ-moralischen Referenzrahmen für die Begründung bzw. Legitimierung einer Ordnung. Und je nach hegemonialer Stellung kann der Islam explizit eine politische Ordnung primär begründen und legitimieren.<sup>44</sup> Oder aber sekundär – im Kontext seines zugeordneten Wirkungsbereichs – den übergeordneten normativen Referenzrahmen legitimieren; z.B. als private Sphäre in einer liberal-säkularen Ordnung.

### *Jihad*

Als nächstes soll hier der Jihad-Begriff gemäß eines allgemeinen islamischen theologisch-rechtswissenschaftlichen Diskurses definitorisch eingegrenzt werden, um seine diskursive Bedeutung und (unabgeschlossene) Position verstehbar zu machen. Es folgen Positionen einiger Gelehrter unterschiedlicher Traditionen und Schulen. Hier wird weder der Anspruch auf Vollständigkeit noch auf Repräsentativität erhoben, noch sollen hier umfassende Jihad-Traktate vorgestellt werden. Die vorgebrachten Positionen

40 Mehdi Mozaffari, »What is Islamism? History and Definition of a Concept«, in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 8, Nr. 1 (2007), S. 21; Wilfried Röhrich, *die Politisierung des Islam. Islamismus und Jihadismus*, Wiesbaden 2015, S. 5; Tarek Chamkhi, »Neo-Islamism in the Post-Arab Spring«, in: *Contemporary Politics* 20, Nr. 4 (2014), S. 454.

41 Bassam Tibi, *Islam and Islamism*, New Haven / London, 2012, S. 2-3; Armin Pfahl – Traugher, »Ist der Islamismus bzw. Salafismus eine Form totalitären Denkens? – Eine ideologiekritische Analyse von Klassikerpositionen«, in: *Totalitarismus und Demokratie* 11, Nr. 1 (2014), S. 70. Siehe auch zum Themenkomplex Islamismus als neue Form des Totalitarismus die entsprechende Schwerpunktausgabe der Zeitschrift *Totalitarismus und Demokratie* 11, Nr. 1 (2014).

42 Peter Demant, *Islam vs. Islamism. The Dilemma of the Muslim World*, Westport / Connecticut / London, 2006, S. 94.

43 Die wichtigsten Verfechter dieser Lesart sind Quintan Wiktoroviz (Hg.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington 2004; Asef Bayat, »Islamism and Social Movement Source«, in: *Third World Quarterly* 26, Nr. 6 (2005).

44 Dafür steht das Phänomen des Islamismus.

sind eher kurze und pointierte Darstellungen von Jihad-Verständnissen. Ferner geht es hierbei ausdrücklich nicht um den westlichen Diskurs zum Jihad-Begriff, wohlwissend – aus einem reflexiven Forschungsbewusstsein –, dass der vorliegende Aufsatz doch als Teil eines westlichen Jihad-Diskurses zu verstehen ist.

Der theologisch-rechtswissenschaftliche Diskurs um den Begriff Jihad in der arabisch-islamischen Welt ist vielschichtig und wird im Hinblick auf argumentative Positionierungen und Darstellungen historisch begründet. In aller Regel beginnen die Ausführungen zum Jihad-Begriff bei einer Unterscheidung zwischen einem etymologischen und terminologischen Verständnis.<sup>45</sup> Im Allgemeinen hat die etymologische Definition von *al-jihad* einen dreifachen Bedeutungszusammenhang: 1. Die Aufwendung von jeglicher Kraft, Kapazität, Mühe und Anstrengung; 2. Das Ausschöpfen der zur Verfügung stehenden Kraft und Kapazität zur Erbringung von physischen und verbalen Aktionen; 3. Die Bezeichnung von übersteigter Ernsthaftigkeit oder Eifer.<sup>46</sup> Komplementär dazu bezieht sich die islamisch-terminologische Einordnung des Jihad-Begriffes auf die »Aufwendung einer Anstrengung, um alles das, was Gott als Glaube und gute Tat liebt zu erreichen und [im Umkehrschluss] alles was Gott an Unglaube, Frevel sowie Ungehorsam verabscheut, abzuwehren.«<sup>47</sup> Jenseits dieser eher allgemeinen etymologischen sowie terminologischen Einordnungen wurde der Jihad-Begriff immer wieder Gegenstand von Wesensbestimmungen seitens unterschiedlicher islamischer Rechtsgelehrter.

So vertritt beispielsweise der syrische Islamgelehrte Muhammad Said Ramadan Al-Bouti<sup>48</sup> einen eher spirituellen Standpunkt. Aus seinem Jihad-Verständnis heraus konstatiert er, dass »von den wichtigsten Arten des Jihad war die Konfrontation des Gesandten Gottes [...] mit den Polytheisten, indem er sie zur Wahrheit leiten wollte und die Traditionen und Gebräuche ihrer Väter und Vorväter widerlegte. Und die wichtigste Art [des Jihads] war seine Standhaftigkeit [Mohammeds] und die Standhaftigkeit [der Weggefährten] mit ihm, indem sie offen das wahre Wort vertraten, ungeachtet der Missstände und Schäden, die dadurch entstanden waren. Von den wichtigsten Arten

45 Alle Übersetzungen aus dem Arabischen wurden vom Autor selbst vorgenommen.

46 Ali Al-Rwaha / Jaber Al-Hajahja, »marahel tashri' al-jihad wa ab'aduha al-mu'asira. Dirasa fihiyya muqarinah [Phasen der Jihad-Genehmigung und ihre gegenwärtige Implikationen. Eine komparatistische rechtswissenschaftliche Forschungsarbeit]« in: *majalt jami't al-najah li-al-abhas – al-'ulum al-insaniyyah* [Zeitschrift der Universität Najah für Forschung – Geisteswissenschaften] 23, Nr. 3, 2009, S. 655.

47 Al-Rwaha / Al-Hajahja, marahel tashri' al-jihad, aaO. (FN 46), S. 655.

48 Muhammad Said Ramadan Al-Bouti war ein in der arabisch-islamischen Welt renommierter Gelehrter traditioneller – sufistischer – Prägung. Gleichwohl lehnte Bouti strikt einen politischen Islam ab und verstand sich als Widersacher zum Salafismus. Al-Bouti starb bei einem gezielten Selbstmordattentat im März 2013 in Damaskus. Thomas Pierret, *Religion and State in Syria. The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, Cambridge 2013, S. 77-79; Muhammad Abu Rumman, »Syrian Sufis Divided as Salafist Influence Grows«, in: *Al-Monitor* 2013, Online-Version: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/syria-sufi-salafi-war-islam.html> (aufgerufen am 20.6.2016).

[des Jihads] war ihre Fortführung der Aufklärung gemäß des Buch Gottes und die Einweisung in dieses Buch sowie der Verweis auf seine Mitteilungen und Lehren [...]«. <sup>49</sup>

Diese Ausführungen von Bouti verweisen offensichtlich auf ein Jihad-Konzept, das zu allererst als eine Selbstanstrengung zur Überwindung der eigenen Schwächen zu verstehen ist. Er sieht darin ein grundsätzliches Verständnis, was Jihad ursprünglich bedeutete. Dazu hebt Bouti hervor: »Es ist gleich, wie verschiedenartig Jihad und seine Ausübungsmethoden sein können, denn die Quelle seiner Heiligkeit besteht in seinem Wesen als Mittel zur Erlangung der Wahrheit [bzw.] anderen die Wahrheit nahe zu bringen; und das entspricht auch seinem Wesen als Mittel, sich vom Unwahren zu entfernen [bzw.] andere davon fernzuhalten«. <sup>50</sup>

In ähnlicher Weise, jedoch weit kritischer gegenüber anderen Jihad-Vorstellungen, argumentiert der ägyptische Gelehrte Yusuf Al-Qaradawi. <sup>51</sup> Seiner Ansicht nach lassen sich empirisch drei gelebte Jihad-Formen bzw. Gruppen unterscheiden. Die erste Gruppe beabsichtigt den Jihad auszutilgen und ihn der Gemeinschaft der Muslime zu entreißen. Sie plädiert für ein Verständnis, das lediglich eine spirituelle Ausübung des Jihad vorsehe. Zu dieser Gruppe gehören laut Qaradawi sowohl »negative« Sufi-Gelehrte als auch Säkulare und westliche Wissenschaftler. <sup>52</sup> Die zweite Gruppe, die Qaradawi identifiziert, befolge eine maßlose Vorstellung vom Jihad. Die Verfechter dieser Denkrichtung des Jihad, so Qaradawi, würden jedem Ungläubigen den Kampf erklären, allein aus dem Umstand heraus, dass sie keine Muslime sind. <sup>53</sup> Im Gegensatz zu den ersten zwei Gruppen sieht Qaradawi die dritte Gruppe, in der er sich selber verortet, als gerechte und moderate Vertreter des »wahren« Jihad. Denn »diese sind von Gott mit einer ausgewogenen Position beschenkt und von Weisheit erfüllt worden; Gott hat sie gesegnet als Aufklärer in rechtlichen sowie alltäglichen Fragen [...]«. <sup>54</sup> Neben dieser wertenden Differenzierung zwischen »wahren« und »verfehlten« Jihad-Auffassungen konstatiert Qaradawi auch eine konzeptionelle Dreiteilung des Jihad-Begriffs, und zwar, im Jihad gegen den offensichtlichen Feind, Jihad gegen den Teufel

49 Muhammad Said Ramadan Al-Bouti, *al-jihad fi sabil allah. Kayfa nafhamuhu? Wa kayfa numarisuhu?* [Der Jihad für die Sache Gottes. Wie verstehen wir den und wie wenden wir den an?], Damaskus / Beirut 1993, S. 20.

50 Al-Bouti, *al-jihad fi sabil allah*, aaO. (FN 49), S. 27.

51 Yusuf Al-Qaradawi ist einer der populärsten islamischen Gelehrten in der arabischen Welt. Qaradawi gilt als langjähriger Sympathisant, Unterstützer und Theoretiker der Bewegung der Muslim-Bruderschaft. Er ist der Verfasser des prominenten Konzepts der *wasatiyya*. Siehe zu Qaradawi Farid Hafez, *Islamisch-politische Denker. Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte*, Frankfurt a.M. 2014, S. 237 – 247; Ana Belen Soage, »Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brothers' Favorite Ideological Guide«, in: Barry Rubin (Hg.), *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York 2010, S. 19 – 38; Bettina Gräf / Jakob Skovgaard-Petersen (Hg.), *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London 2009.

52 Yusuf Al-Qaradawi, *fiqh al-jihad. Dirasa muqarimah li-abkamih wa falsafatih* [Die Jurisprudenz des Jihads. Eine vergleichende Forschungsarbeit über seine Bestimmungen und Philosophie], Kairo 2009, S. 25.

53 Al-Qaradawi, *fiqh al-jihad*, aaO. (FN 52), S. 26.

54 Al-Qaradawi, *fiqh al-jihad*, aaO. (FN 52), S. 27.

und Jihad gegen sich selbst, als moralisches sich-abmühen.<sup>55</sup> Ein interessanter Punkt, der in Qaradawis Ausführungen explizit hervorgehoben wird, ist sein Verweis auf das vorherrschende rechtliche Verständnis vom Jihad als Kampfhandlung. Dazu unterteilt er diese Kampfhandlungen in einen Jihad der Abwehr (*jihad dafa'*) und in einen Jihad der Aufforderung (*jihad al-talab*). Ersterer ist der Widerstand gegen einen eindringenden Feind, der islamische Territorien besetzt, sich muslimischen Eigentums bemächtigt oder Muslime physisch angreift. Die zweite Variante ist eine proaktive Handlung zur Sicherung und Erweiterung der muslimischen Gemeinschaft durch Angriffshandlungen und Missionierung.<sup>56</sup>

Abschließend soll nun das Jihad-Verständnis des saudischen Gelehrten und Ibn Baz-Schüler<sup>57</sup> Said Bin Ali Bin Wahf Al-Qahtani kurz vorgestellt werden. Er vertritt in seinem Buch *Die richtigen Auffassungen vom Jihad* ein ausdifferenziertes sowie praktisches Jihad-Verständnis. Nach Qahtani besteht die islamisch-rechtliche Wirkung des Jihads für die Sache Gottes in zwei Verpflichtungen: 1. Eine gemeinschaftliche Obligation (*fard al-kifayyah*) der Muslime, Jihad zu vollziehen. 2. Eine individuelle Obligation (*fard al-ayn*) eines jeden Muslim, <sup>58</sup> Jihad zu betreiben.<sup>59</sup> Die individuelle Jihad-Pflicht ist in drei Fällen vorgegeben: Während der Anwesenheit eines Muslim im Kampf; wenn der Feind ein muslimisches Land bekämpft sowie wenn der Anführer der Gemeinschaft zum Kampf aufruft. Obwohl diese drei Fälle eher an eine gewaltsame Jihad-Vorstellung denken lassen, bietet Qahtani eine ausdifferenzierte Konzeption des Jihad, in der er sich insbesondere auf den individuellen Jihad bezieht. Qahtani verweist darauf, dass der individuelle Jihad in einer vierfachen Weise ausgeübt werden kann: Entweder mit dem Herzen oder mit der »Zunge« (verbal), finanziell oder »manuell« (durch Tatkraft).<sup>60</sup> Ferner identifiziert Qahtani vier Stufen des Jihad: Jihad mit

55 Al-Qaradawi, fiqh al-jihad, aaO. (FN 52), S. 66.

56 Al-Qaradawi, fiqh al-jihad, aaO. (FN 52), S. 68-69.

57 Abd Al-Aziz Ibn Baz war ein prominenter Gelehrter des saudisch-religiösen Establishments. In der salafistisch-wahhabitischen Strömung sind die Arbeiten und Rechtsgutachten (fatwa / fatawa) von Ibn Baz sehr einflussreich. Siehe zu Ibn Baz auch Muhammad Al-Atawneh, *Wahhabi Islam Facing the Challenges of Modernity: Dar al-Ifta in the Modern Saudi State*, Leiden/Boston 2010, S. 30-34.

58 In der islamischen Jurisprudenz/Theologie gilt für einige Handlungen eine Ausübungspflicht, wie z.B. das tägliche Gebet oder der Jihad. Die Bezeichnung *fard – wajib* wird in diesem Zusammenhang synonym verwendet – meint eine Obligation, die entweder in individueller (*al-ayn*) oder in gemeinschaftlicher (*al-kifayya*) Hinsicht zu vollbringen ist. Während aber *fard al-kifayya* wenn sie von einigen erfüllt wird für die Gemeinschaft als erfüllt gilt, muss *fard al-ayn* von jedem einzelnen erfüllt werden. Siehe dazu Abd Al-Aziz Ibn Baz, *fadl al-jihad wa al-mujahidin* [Der Vorzug des Jihad und der Mujahidin], Riad 1990, S. 2; Ali Bin Muhammad Al-Amaady (Kommentiert von Abd Al-Razaq Afifi) *al-ibkam fi usul al-ahkam* [Die Vollendung der Reinheit der Vorschriften], Riad 2003, S. 137.

59 Said Bin Ali Bin Wahf Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad* [Die richtigen Auffassungen vom Jihad], Riad 2002, S. 5f.

60 Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad*, aaO. (FN 59), S. 9.

sich Selbst,<sup>61</sup> Jihad gegen den Teufel,<sup>62</sup> Jihad gegen Ungläubige und Heuchler<sup>63</sup> und Jihad gegen die, die unrechtes, abscheuliches und religiös-unzulässige Erneuerungen vollziehen.<sup>64</sup>

Diese vorgebrachten Beispiele verschiedener Jihad-Denkweisen weisen zwar Überschneidungen auf, gleichwohl unterscheiden sie sich im Hinblick auf die Priorisierung der Wesensmerkmale des Jihad, der Deutung seiner historischen Rückbindung sowie die situative Legitimierung der Jihad-Ausübung. Hierbei ist deutlich geworden, dass der diskursive Begriff Jihad eine argumentative Äquivalenzkette erkennen lässt, um die besondere Position deutlich abzuheben. Gleichwohl aber werden in der diskursiven Auseinandersetzung um den Jihad-Begriff Differenzen offengelegt, und zwar als Ausdruck eines Antagonismus im sunnitisch-islamischen Streit um den »wahren« Islam. Dieser Antagonismus wird jedoch später in Form der Debatte um Jihad und Jihadismus noch einmal aufgegriffen und näher erläutert. Vorerst sei aber auf den soeben vorgestellten Jihad-Begriff rekurriert. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Jihad – neben anderen Bedeutungsinhalten – auch und in einer deutlichen Weise Gewalthandlungen bezeichnet, die diese je nach Inanspruchnahme dieser als legitim erscheinen lassen. Damit ist der Jihad-Begriff in der arabisch-islamischen Welt in seinem weitreichenden Verständnis – unabgeschlossene Charakter – als Teil des diskursiven Feldes des Islam zu verstehen, und zwar als eine diskursive Option, die die Wirklichkeit strukturiert und Machtverhältnisse produziert bzw. reproduziert.

### *Jihadismus, oder al-salafiyya al-jihadiyya*

Im westlichen Diskurs steht Jihadismus für das hegemoniale Projekt Jihad zu ideologisieren. Aus dieser Perspektive werden Islam, Islamismus, Jihad und Terrorismus – insbesondere in den Medien – als die wesentlichen Komponenten einer Weltanschauung

61 Der Jihad des Selbst oder gegen sich Selbst hat wiederum folgende vier Stufen: 1. Jihad als Lernprozess religiöser Vorgaben, 2. Jihad im Sinne der Ausübung der erlernten religiösen Vorgaben, 3. Jihad als Missionierung mittels Aufklärung und 4. Jihad als Erduldung der Missstände im Rahmen der Missionierung, Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad*, aaO. (FN 59), S. 10.

62 Der Jihad gegen den Teufel hat wiederum zwei Stufen: 1. Jihad als Abwehr von Zweifel, der den Gläubigen wiederfahren kann; 2. Jihad als Abwehr von Gelüsten und frevelhaftem Verlangen, Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad*, aaO. (FN 59), S. 10.

63 Der Jihad gegen Ungläubige und Heuchler lässt sich in vier Stufen teilen: 1. Mit dem Herzen; 2. Mit der Zunge; 3. Mit dem Geld; 4. Mit der Hand. Wobei hier der Jihad gegen Ungläubige eher mit der Hand (tatkräftig) zu führen sei und der Jihad gegen Heuchler eher mit der Zunge (verbal) erbracht werden solle, Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad*, aaO. (FN 59), S. 11.

64 Der Jihad gegen Tyrannei, Verpöntes sowie gegen unerlaubte religiöse Erneuerungen ist nach Qahtani dreistufig gegliedert: 1. Mit der Hand (Tatkraft), wenn die Person, die Jihad ausübt, dazu fähig ist, 2. Mit der Zunge (verbal), wenn die Tatkraft nicht vorhanden ist; 3. Mit dem Herzen, wenn das Unvermögen auch das Verbale einschließt, Al-Qahtani, *al-mafahim al-sabiha li-al-jihad*, aaO. (FN 59), S. 11.

mit politischem Geltungsdrang verstanden.<sup>65</sup> Neben dieser westlichen Wissensordnung darüber, was Jihadismus bedeutet, steht *al-salafiyya al-jihadiyya* – was in etwa *jihadistischer Salafismus* meint – als (Selbst-)Bezeichnung<sup>66</sup> für eine heterogene Strömung mit einem anderen Verständnis darüber, was der »wahre« Islam bedeutet. Die folgenden Ausführungen geben die Selbstdarstellung dieser Strömung wieder. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann jedoch nur ein grundsätzliches Verständnis über *al-salafiyya al-jihadiyya* vermittelt werden.

Nach Akram Hijazi ist *al-salafiyya al-jihadiyya* ein neuer Terminus, der in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts aufgekommen ist und eine heterogene Auffassung von allen jihadistischen Strömungen beinhaltet, die an einen globalen islamischen Kampf glauben. Im Kern steht die Selbstwahrnehmung als »wahre« Muslime, die gemäß der »unverfälschten« Lehre der *frommen/rechtschaffenen Altvordern* ihren Glauben praktizieren.<sup>67</sup> Hijazi sieht die *salafiyya al-jihadiyya* in ihrer Entstehung als eine Ausdifferenzierung der wahhabitischen<sup>68</sup> Strömung, und zwar als »Reformbewegung« zur Etablierung der *hakimiyya*.<sup>69</sup> Dieser Anspruch zur Etablierung der *hakimiyya* ist im wichtigsten Grundsatz des absoluten Monotheismus begründet, der wiederum nur

65 Siehe beispielsweise dazu David Cook, »Islamism and Jihadism. The Transformation of Classical Notion of Jihad into an Ideology of Terrorism« in: *Totalitarian Movements and Political Religions* 10, Nr. 2 (2009), S. 177-187; Peter Nesser, »Ideologies of Jihad in Europe« in: *Terrorism and Political Violence* 23, Nr. 2 (2011), S. 173-200; Gilles Kepel, *Jihad. The Trail of Political Islam*, London/New York 2011.

66 Die grundsätzliche Selbstbezeichnung lautet *Angehörige der Sunna und der Gemeinschaft*. Die Bezeichnung *al-salafiyya al-jihadiyya* wurde sukzessive durch eine zumeist mediale Fremdbeschreibung mehr oder weniger angenommen und etabliert.

67 Aus diesem Verständnis heraus gelten Angehörige der *salafiyya al-jihadiyya* als Teil der Strömung der Salafisten. *Salafismus* kann mit dem arabischen Begriff *salafiyya* übersetzt werden. Das ist die Bezeichnung für *al-salaf al-saleh* und bedeutet die frommen/rechtschaffenen(*saleh*) Altvorderen (*al-salaf*). Allgemein hin werden die ersten drei Generationen mit Muhammads Wirken als die Ära der rechtschaffenen Altvorderen – des »unverfälschten« Islam – verstanden. Siehe Mohamed Emara, *al-salafiyya. wahida? am salafiyyat?* [Der Salafismus. Einer oder viele Salafisten?], Kairo 2008, S. 5-13.

68 Wahhabismus bezieht sich auf Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1702 – 1792). Seine Lehre steht in der Tradition von Ibn Hambal und Ibn Taymiyya. Er bekämpfte die »Entfremdung« der islamischen Religion in praktischer, juristischer und theologischer Hinsicht. Insbesondere die damals verbreitete Volksfrömmigkeit in Form der Heiligenverehrung betrachtete er als Abfall vom wahren Glauben und die Unterminierung des Monotheismus. Eine weitere Besonderheit des Wirkens von Ibn Abd al-Wahab leitet sich aus seinem Anspruch heraus, die Reinheit des Glaubens und die Einheit Gottes nicht nur in theoretisch-theologischer Hinsicht zu etablieren, sondern auch in Form der tagtäglichen Praxis zu leben. Dies bedeutete explizit die Vereinnahmung von Herrschaftsstrukturen für die Umsetzung des »wahren« Glaubens. Die Lehre des Wahhabismus ist heute noch wesentlich für die nationale Identität von Saudi-Arabien. Siehe zum Wahhabismus Natan J. Delong- Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford/New York 2004; Mohammed Ayoob / Hassan Kosebalaban (Hg.), *Religion and Politics in Saudi Arabia. Wahhabism and the State*, Boulder / London 2009.

69 In Anlehnung an Sayyid Qutbs Verständnis von *Hakimiyya*, steht Gott als alleinige anbetungswürdige Göttlichkeit auch die souveräne Autorität über die Menschen zu. Damit begründet Qutb die islamische Herrschaft – eine Scharia geprägte Herrschaft – als die Herr-

mittels des Jihads zu erreichen ist. Dabei wird insbesondere darauf abgezielt, den Grundsatz Jihad von den folgenden Phänomenen abzugrenzen: Die Abgrenzung des Jihads von einer ideologischen Entwicklung, die ihn in einem national-staatlichen Kontext versteht; Die Abgrenzung des Jihads von einem politischen Verständnis im Sinne der zeitgenössischen arabischen Staaten und ihre Armeen; Die Abgrenzung des Jihads von den vorherrschenden islamisch-theologischen Auffassungen.<sup>70</sup>

Neben dieser negativen Identifikation ist die Eigenwahrnehmung der *salafiyya al-jihadiyya* von drei Wesensinhalten geprägt. Nach dem prominenten jordanischen Theoretiker Abu Muhammad Al-Maqdisi (Issam Al-Barqawi) lassen sich diese Wesensinhalte wie folgt zusammenfassen: Ein absoluter Monotheismus, die strikte Umsetzung des Konzept *Loyalität und Ablass* und die Ausübung des Jihads zur Erreichung des Monotheismus.<sup>71</sup> Folgend werden diese drei Konzepte näher beleuchtet.

Im Mittelpunkt der Glaubenslehre/Doktrin (*'aqida*) der *salafiyya al-jihadiyya* steht der *tawhid*, was in etwa Ein-Gott-Glaube bedeutet und mit Monotheismus übersetzt werden kann. Dabei lassen sich die zwei Grundsätze des *tawhid* aus dem ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses ableiten, nämlich die Bezeugung: Es gibt keinen Gott außer Gott. Das bedeutet die Anbetung bzw. der Glaube an Gott und die Ablehnung der Götzenbilder. In diesem Kontext kommt dem Begriff Götze (*taghut*)<sup>72</sup> eine identitätsstiftende Position zu und ist eine zentrale Figur des Diskurses der *salafiyya al-jihadiyya*. *Taghut* als Terminus wird in einer sehr weitreichenden Konzeption begriffen – es ist eine Äquivalenzkette zur Bildung einer Abgrenzung. Diese umfasst unter anderem den Teufel, die Willkür/Begierde, die unislamische Ordnung, Parlamen-

schaft Gottes. Siehe Sayid Qutb, *ma'alem fi al-tariq* [Zeichen auf dem Weg], Beirut/Kairo 1979, S. 22-23. Scharia bezeichnet die islamische Rechtsordnung und begründet damit die islamische Jurisprudenz (*fiqh*). Die Hauptkomponenten der Scharia sind 1. Der Koran und 2. Die Sunna/Hadith. Die Sunna ist »der vorbildliche Weg des Propheten Muhammad, dessen Hauptaufgabe darin bestand, die göttliche Offenbarung zu verkünden« Adel Khoury: *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg im Breisgau 2001, S. 42. Dieser Weg/diese Tradition Muhammads (die Sunna) wird im Hadith (Berichte und Erzählungen von und über Muhammad) wiedergegeben.

70 Akram Hijazi, *dirassat fi al-salafiyya al-jihadiyya* [Forschungsarbeiten im Kontext des salafiyya al-jihadiyya], Kairo 2013, S: 33.

71 Abu Muhammad Al-Maqdisi, *hikmah majalit al-'asr ma' ak-shaiykh abi Muhammad al-maqdisi fi 'am 1426 h* [Ein Dialog der Zeitschrift Al-'Aser mit dem Scheikh Abu Muhammad Al-Maqdisi im Jahre 1426 nach der islamischen Zeitrechnung], Manbar Al-Tawhid wa Al-Jihad, Online Version: [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_19753.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_19753.html) (aufgerufen am 17.1.2016).

72 Der Wortstamm von *taghut* ist *tagha* und bedeutet ein Maß oder eine Grenze zu überschreiten. Im islamisch-theologischen bzw. im Verständnis der *salafiyya al-jihadiyya* bezieht sich *taghut* auf die Untertanen, die die Grenze der Befolgung und Subordination unter einen anderen als Gott überschreiten. Ganz konkret bezieht sich das auf eine soziale Ordnung, die nicht mit dem göttlichen Recht/Vorgaben (Islam) begründet ist – das heißt die Unterwerfung und Befolgung einer anderen Instanz als Gott bzw. den Islam. Hareth Bin Ghazi Al-Nazari, *kalimat al-tawhid* [Das Wort des Tawhids], Arabische Halbinsel 2002, S. 12, Online Version: <https://archive.org/details/Klomet-Tawhed> (aufgerufen am 18.1.2016). Siehe auch dazu Der Islamische Staat im Irak und der Levante, *al-taghut* [Das Götzenbild], Online Version: <https://archive.org/details/Taqoot> (aufgerufen am 18.1.2016).



te sowie die Vereinten Nationen.<sup>73</sup> Ein weiterer wichtiger Bedeutungsinhalt des Wortes *taghut* ist die Abwandlung *taghiyyah*, die Tyrannei bzw. der Tyrann als Bezeichnung für Herrscher, die als nicht-islamisch betrachtet werden.

Die drei Kerngrundsätze des Ein-Gott-Glaubens, lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1. Die Einheit Gottes als Herr und Schöpfer dieser Welt (*tawhid al-rububiyya*); 2. Die Einheit Gottes als einzige sowie alleinige Anbetungs- und Verehrungsinstanz (*tawhid al-ulubiyya*); 3. Die Einheit Gottes als alleiniger Besitzer bestimmter Attribute und Eigenschaften (*tawhid al-asma' wa al-sifat*).<sup>74</sup> Diese drei Grundelemente der Einheit Gottes dienen insbesondere der Abwehr von Ideen, Handlungen oder sonstigen Maßnahmen, die den Polytheismus/das Beigesellen (*shirk*) stützen und Gottes Einheit unterminieren.

Der weitere zentrale Grundsatz der Glaubenslehre der *salafiyya al-jihadiyya* ist das islamische Konzept von Loyalität und Ablass (*al-wala wa al-bara*). Diese Doktrin schreibt vor, dass Muslime sich untereinander und gegenüber Gott loyal verhalten sollen und im Gegenzug sich von allem entsagen, was nicht islamisch und gottgefällig ist. Der gegenwärtige Al-Qaida-Anführer Ayman Al-Zawahiri fasst das Konzept wie folgt zusammen: »Gott hat uns verboten, den Ungläubigen untätig zu sein und ihnen zum Sieg über die Gläubigen zu verhelfen [...]. Der Herr hat uns befohlen, die Ungläubigen zu verabscheuen und nicht freundlich zu ihnen zu sein [...]. Das islamische Recht hat es untersagt, Ungläubigen wichtige Positionen zu überlassen. Das islamische Recht hat uns verboten, Sichtweisen und Überzeugungen der Ungläubigen zu folgen und diese zu verherrlichen. Das islamische Recht hat uns befohlen, gegen den Ungläubigen den Jihad zu führen. [...] Das islamische Recht wird die Entschuldigungen der Heuchler, aus Angst den Ungläubigen untätig zu sein, nicht akzeptieren.«<sup>75</sup>

Abschließend konstatiert Al-Zawahiri zum Konzept Loyalität und Ablass, dass die Feindschaft zu den Ungläubigen ein Grundsatz des islamischen Glaubens sei und jegliche Nachlässigkeit im Umgang mit den Grundsätzen des islamischen Glaubens schwäche und seine Feinde stärke.<sup>76</sup>

Schließlich soll der Grundsatz des Jihad im Verständnis der *salafiyya al-jihadiyya* dargelegt werden. In seiner Abhandlung *Das ist unser Glaubensgrundsatz* erklärt Abu Muhammad Al-Maqdisi ausführlich die Denkweise bzw. die Deutungsweise islamischer Grundsätze seitens der *salafiyya al-jihadiyya*.

Den Ausgangspunkt bilden hier Ketzerei und Exkommunikation. Maqdisi unterscheidet drei Formen der Ketzerei: Im Kontext von Verleugnung, im Kontext von Unwissenheit und im Kontext von Widerstreben. Ferner hebt Maqdisi eine Erscheinungsform hervor, die eine besonders eklatante und offensichtliche Art von Ketzerei darstellt, nämlich die Anbetung der Sonne und Götzen, Blasphemie und Verachtung

73 Al-Nazari, *kalimat al-tawhid*, aaO. (FN 72), S. 12-13.

74 Al-Nazari, *kalimat al-tawhid*, aaO. (FN 72), S. 15-16.

75 Ayman Al-Zawahiri, *al-wala wa al-bara. 'aqida manqula wa waq'e mafqud* [Loyalität und Ablass. Der übertragene Glaubenssatz und die verlorene Relativität], 2002, Online-Version: <https://archive.org/details/alwlawlbra> (aufgerufen am 18.1.2016).

76 Al-Zawahiri, *al-wala wa al-bara*, aaO. (FN 75).

des Islam. In diesem Kontext wird weiterhin jeder, der sich nicht zum Islam bekennt bzw. dagegen opponiert und ketzerische Überzeugungen wie z.B. Demokratie vertritt, und demoralisierenden Glaubensgrundsätzen anhängt, als Ungläubiger betrachtet bzw. exkommuniziert. Neben diesen Grundsätzen hinsichtlich des Umgangs mit Ketzerei und Exkommunikation hebt Maqdisi hervor, dass vor allem der Akt der Exkommunikation sowie die Bezeichnung der Ketzerei, die folgenreich sein können und die Tötung des Ungläubigen legitimieren, behutsam und verantwortungsvoll vorgenommen werde.<sup>77</sup>

Ausgehend von diesem Referenzrahmen zu Deutung und Beurteilung von Politik und Gesellschaft verstehen Anhänger der *salafiyya al-jihadiyya* das Jihad-Konzept. Laut Maqdisi ist der Jihad – der Kampf – Pflicht eines jeden Muslims, um im Kampf gegen Gottesketzer und gegen Verteidiger von Tyrannen vorzugehen, wenn die Herrschenden ihre Herrschaft ketzerisch ausüben und als Tyrannen über Muslime walten. Diese ketzerische Herrschaft ist dann als solche identifiziert, wenn die Scharia ausgetauscht wird, neben der geltenden Gottesordnung eine andere etabliert wird, eine Dominanz der westlichen oder der östlichen Tyrannei vorherrscht, Muslime sich den Feinden Gottes unterwerfen und wenn Feindschaft zum Islam und seiner Ordnung gehegt wird. Vor diesem Hintergrund wird jegliche Anstrengung der Muslime – jeder nach seiner Möglichkeit – angesprochen, um diese Missstände zu beseitigen. Der Jihad ist hierbei als eine Pflicht zu sehen, um letztendlich die göttliche Ordnung – den Islam – zu etablieren.<sup>78</sup> Diesem Verständnis von Jihad wohnt ein revolutionärer Kern inne, als Grundlage für den Umsturz einer »schlechten« Ordnung.

### *Der Jihad-Diskurs in der arabischen Welt*

Das Hauptaugenmerk der folgenden Ausführungen liegt auf dem Jihad-Diskurs in der arabischen Welt seit dem Jahr 2011. Dieser Diskursstrang ist sehr vielschichtig und umfangreich, daher werden aus Gründen der Übersichtlichkeit und Nachvollziehbarkeit Narrationen von bestimmten Ereignissen vorgestellt, die als Diskursfragmente den Jihad-Diskurs wiedergeben sollen. Dazu wird insbesondere auf zwei übergeordnete Themen fokussiert, nämlich die Frage des Jihad-Aufrufs im Kontext des syrischen Konflikts und die Auseinandersetzung innerhalb der *salafiyya al-jihadiyya* zwischen Al-Qaida und der Nusra-Front einerseits und ISIS andererseits. Als Abrundung wird abschließend eine kurze Darstellung der Debatte im Mainstream der arabischen Welt zu ISIS vorgenommen.

Der syrische Jihad wurde spätestens mit der öffentlichen Unterstützung von Al-Qaida Anführer Al-Zawahiri für »die Löwen und Mujaheddin der Levante« in der öffentlichen Wahrnehmung präsent. Diese erste legitimierende Verlautbarung für den Ji-

77 Abu Muhammad Al-Maqdisi, *hazibi 'aqidatuna* [Das ist unser Glaubensgrundsatz], 1997, S. 25-26, Online-Version: [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_35422.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_35422.html) (aufgerufen am 18.1.2016).

78 Al-Maqdisi, *hazibi 'aqidatuna*, aaO. (FN 77), S. 34–35.

had gegen »Mörder und Schlächter des säkularen und sektiererischen Regimes« seitens einer prominenten Führungsfigur der globalen *salafiyya al-jihadiyya* erfolgte im Februar 2012.<sup>79</sup> Im gleichen Jahr bekräftigte der Scheich und einer der Führungsfiguren der *salafiyya al-jihadiyya* in Jordanien Abi Muhammad Al-Tahawi die Notwendigkeit des Jihads in Syrien und warb für die Unterstützung der neu entstandenen Nusra-Front.<sup>80</sup> Spätestens im Jahr 2013 unterstützten Abu Muhammad Al-Maqdisi sowie Abu Qetada – zwei der wichtigsten Führungspersönlichkeiten der *salafiyya al-jihadiyya* – den Jihad gegen »das alawitische [ketzerische] Regime« von Baschar AL-Assad.<sup>81</sup>

Neben diesen Jihad-Aufrufen bzw. Rechtsgutachten (*fatwa/fatawa*) seitens der Theoretiker der *salafiyya al-jihadiyya* sind Rechtsgutachten von populären Gelehrten des konservativ-traditionalistischen Mainstream – hauptsächlich in den arabischen Golf-Monarchien und Ägypten – die explizit zum gewaltsamen Jihad aufrufen, relativ spät vorgebracht worden. Ein erster bedeutsamer Anstoß zur Exkommunikation der syrischen Regierung erfolgte bereits im August 2011, als sieben<sup>82</sup> kuweitische Gelehrte – unterstützt vom ägyptischen Gelehrten Yusuf Al-Qaradawi – ein Rechtsgutachten zu den Verhältnissen in Syrien erließen. Darin erklären sie »die Notwendigkeit, der syrischen Bevölkerung mit Worten und Taten zum Sieg zu verhelfen, weil damit den Gläubigen gedient und der Religion entsprochen« werde.<sup>83</sup> Der Akt der Exkommunikation dient im Prinzip als erster Schritt, um den Jihad gegen die Exkommunizierten zu legitimieren. Insbesondere wenn der Exkommunikation ein großer Unglaube/Ketzerei zugrunde gelegt wird, kann dieser Umstand je nach islamisch-juristischem Verständnis bis hin zu einem Todesurteil führen.

Das erste signifikante Rechtsgutachten, das von populären arabischen Gelehrten zur Legitimierung von Jihad in Syrien ausgestellt wurde, erfolgte im Juni 2013. Namhafte Gelehrte wie Yusuf Al-Qaradawi, der Ägypter Muhammad Hassaan oder der saudische (Fernseh-)Prediger Mohammed Al-Arifi waren federführend in der Verlautbarung des Rechtsgutachtens. Die zentrale Aussage des Gutachtens bekräftigt »die Notwendigkeit des Jihads als Hilfeleistung für den Sieg Syriens, mittels des Gebetes, des

79 Ayman Al-Zawahiri, zitiert nach Asharq Al-Awsat, »*al-zawahiri yad'u ila al-jihad fi surya* [Al-Zawahiri ruft zum Jihad auf in Syrien]«, in: *Asharq Al-Awsat*, Nr. 12130, 13.2.2012, Online-Version: <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&article=663387&issueno=12130> (aufgerufen am 20.1.2016).

80 Abi Muhammad AL-Tahawi, *al-nusra bi-al-intissar li-jabhathi al-nusra* [Das Verhelfen zum Sieg für die Nusra-Front], 2012, Online-Version: <https://ia800300.us.archive.org/16/items/mars2012/altahawi.pdf> (aufgerufen am 20.1.2016).

81 Mouna Elmi, »*al-salafiyya al-jihadiyya al-urduniyya ... qiyyadiyun muathirun fi fer' al-qaidy al-suri* [Die jordanische salafiyya al-jihadiyya...der Einfluss der Führungsfiguren auf den syrischen Zweig der Al-Qaida]«, in: *Asharq Al-Awsat*, Nr. 13166, 15.12.2014, Online-Version: <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=20&article=798214&issueno=13166> (aufgerufen am 24.1.2016).

82 Zu den sieben kuweitischen Gelehrten gehört der Generalsekretär der *Sharia Scholars League of the Gulf Cooperation Council* Shafi Al-Ajami und Ajil Al-Nashmi.

83 Basem Abdulrahman, »*fatwa 'ulama al-kuwait: al-nizam al-suri kafir – qaulan wa fi'lan* [Fatwa/Rechtsgutachten der kuweitischen Gelehrten: Das syrische Regime ist ketzerisch – mit Worten und Taten]«, in: *Al-Rai*, Nr. 11730, 13.8.2011, S. 3.

Geldes und der Waffen«, weil die Vorgehensweise von Baschar Al-Assad und seinen Alleierten in der Levante eine Kriegserklärung an die Muslime sei.<sup>84</sup>

Eine bemerkenswerte Haltung zum Jihad in Syrien ist beim Großmufti von Saudi-Arabien zu beobachten. Seine lavierenden Verlautbarungen und zurückhaltenden Rechtsgutachten verdeutlichen seine politische Position in Saudi-Arabien. Während er bereits im März 2012 erklärt, dass finanzielle Hilfeleistungen zur Unterstützung der Freien Syrischen Armee als Jihad-Handlung für die Sache Gottes gelten und islamrechtlich gefordert seien,<sup>85</sup> ermahnt er im Juni 2013 saudische Gelehrte, jungen Menschen nicht den Jihad in Syrien zu erlauben.<sup>86</sup>

Die Legitimität des Jihad in Syrien wird damit begründet, dass das »sektirische syrische Regime« Krieg gegen die Muslime führe. Vor dem Hintergrund der medialen Berichterstattung zum Syrien-Konflikt,<sup>87</sup> die dieses Narrativ bestärkt, hat die Argumentationskette, die diese Darstellung als Realität vorgibt, weitreichende Wirkung.

Die diskursive Gegenposition, die den Jihad in Syrien delegitimiert, ist im Hinblick auf Stellung und Wahrnehmung in der arabischen Welt schwach ausgeprägt. Gelehrte, die den syrischen Jihad zurückweisen, haben insbesondere in der panarabischen medialen Darstellung wenig Raum. Dennoch sind Narrative eines Gegendiskurses deutlich zu vernehmen. Der renommierte AL-Azhar gelehrte Ahmad Karimeh z.B. bezieht im Kontext des syrischen Jihad-Diskurses eine grundsätzlich kritische Position all dem gegenüber, was salafistische Gelehrte an Rechtsgutachten ausstellen. Er sieht sich in einer Auseinandersetzung mit diesen salafistischen Gelehrten, die zumeist aus dem arabischen Golf stammen und ihre »wahhabistische« Lehre ausbreiten. Denn es gehe ihnen um »die Schwächung der Azhar-Universität, da sie eine moderate Haltung« habe. Mit Blick auf den Jihad in Syrien konstatiert Karimeh: »Es gibt keinen Jihad in Syrien, das ist eine Lüge – es gibt keinen theologisch-rechtlichen Hinweis, auf den sie ihre

84 Walid Abd Al-Rahman, »*al-musharikun fi mutamar nassret suriya: hizbullah munazamah irhabiyya* [Die Beteiligten in der Konferenz Syrien zum Sieg verhelfen: Hizbullah ist eine Terror-Organisation]«, in: *Asharq Al-Awsat*, Nr. 12617, 14.6.2013, Online-Version: <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12617&article=732427> (aufgerufen am 18.1.2016); Al-Tayeb Al-Sadeq, »*mutamar 'ulama al-umma yad'u li-al-jihad linassrati al-sha'b al-suri* [Die Konferenz der Muslimischen Gelehrten der Umma ruft zum Jihad auf, um das syrische Volk zum Sieg zu verhelfen]«, in: *Al-Ahram*, 13.6.2013, Online-Version: <http://arabi.ahram.org.eg/NewsQ/29097.aspx> (aufgerufen am 20.1.2016).

85 Abdulaziz Al Al-Scheich, »*da'm al-jayish al-suri al-hur yu'ad min al-jihad fi sabil allh* [Die Unterstützung der Freien Syrienschen Armee zählt als Jihad für die Sache Gottes]«, in: *Rissalat Al-Islam/The Message of Islam*, 12.3.2012, <http://fiqh.islammmessage.com/NewsDetails.aspx?id=4425> (Online-Plattform): <http://fiqh.islammmessage.com/NewsDetails.aspx?id=4425> (aufgerufen am 20.1.2016).

86 Al-Ahram, »*mufti al-su'udiyya yuhazer nim al-d'wa li-al-jihad fi surya* [Der saudische Mufti ermahnt vor Aufforderung zum Jihad in Syrien]«, in: *Al-Ahram*, 1.6.2013, Online-Version: <http://arabi.ahram.org.eg/NewsQ/19389.aspx> (aufgerufen am 20.1.2016).

87 Siehe beispielsweise den katarischen Nachrichtensender Al-Jazeera. Dessen Berichterstattung vermittelt das Bild eines Krieges, der seitens Ungläubiger (der alawitische Präsident Al-Assad) gegen Muslime geführt werde, <http://www.aljazeera.net/topics/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7> (aufgerufen am 18.1.2016).

rechtliche Meinung gründen. Jihad ist der Kampf der Muslime gegen Ungläubige, um das Wort Gottes zu etablieren; wenn dieser Umstand vorliegt, dann handelt es sich um Jihad, alles andere ist unrechtmäßig«. <sup>88</sup>

In ähnlicher Weise argumentiert der palästinensische Prediger und Azhar-Absolvent Imad Hamtou. Er weist den syrischen Jihad entschieden zurück. Als Reaktion zum Rechtsgutachten von Qaradawi bezüglich des Jihads in Syrien hebt Hamtou hervor, dass »der zentrale Feind der Gemeinschaft [der Muslime] Israel ist [...] wir dürfen uns nicht vom wahren Feind abwenden und uns einem fiktiven Feind zuwenden, und das entgegen den Rechtsgrundlagen. [...] Unglücklicherweise hat der wahre Feind es geschafft, aus unseren arabischen und muslimischen Brüdern fiktive Feinde zu konstruieren [...]«. <sup>89</sup> Die gleiche Haltung offenbart der Gelehrte der Jerusalemer Al-Aqsa-Moschee Salahuddin Ibn Ibrahim. Er konstatiert, dass der Ursprung des Jihad-Gutachtens die Vereinigten Staaten und andere Feinde der Gemeinschaft der Muslime sei. Er fügt hinzu: »Ich geniere mich nicht zu sagen, dass dieses Gutachten eine Lüge ist und derjenige, der sie erlassen hat der Teufel ist«. <sup>90</sup>

Diese delegitimierenden Positionen verdeutlichen im Prinzip zwei wesentliche Argumentationsgrundlagen. Das delegitimierende Element der Aussagen ist zum einen der Rekurs auf die USA, Israel und ihren arabischen Vasallen als treibende Kraft hinter einen »konstruierten Jihad«, um die arabisch-islamische Gemeinschaft von den »wahren« Konfliktursachen abzulenken. Zum anderen wird im Salafismus/Wahhabismus eine »extremistische« Lehre identifiziert, die vom »wahren« Islam abweiche und die Gemeinschaft in die Irre führe.

### *Die diskursive Auseinandersetzung der salafiyya al-jihadiyya*

Der zweite Strang des Jihad-Diskurses, der hier behandelt wird, umfasst zwei Diskursebenen. Zum einen wird auf die diskursive Auseinandersetzung innerhalb der Strömung der *salafiyya al-jihadiyya* fokussiert, und zum anderen wird der Diskurs über die *salafiyya al-jihadiyya* beleuchtet. Die thematischen Schwerpunkte, die in den Darstellungen und Narrativen vorgebracht werden, beziehen sich auf die Frage von Jihad und Exkommunikation sowie die Frage der Rechtmäßigkeit der Ausrufung des Kalifats bzw. des Islamischen Staates.

88 Ahamd Karimeh im Interview mit dem libanesischen Fernsehsender Al-Manar, »*al-shaykh ahmad karimeh li-mawqef al-manar: al-jihad fi surya kizbah wa al-salafiyyun azlaam al-sultab* [Der Scheich Ahmad Karimeh zum Sender Al-Manar: Der Jihad in Syrien ist eine Lüge und die Salafisten sind Figuren der Herrschaft]«, in: *Al-Manar*, 24.7.2013, Online-Version: <http://www.manartv.com.lb/adetails.php?eid=545785> (aufgerufen am 20.1.2016).

89 Amer Abu Schayyab, »*'ala al-qaradawi an yafti bi-al-jihad fi al-quds wa layssa fi surya* [Qaradawi soll den Jihad in Palästina legitimieren und nicht in Syrien]«, in: *Echorouk*, 23.6.2013, Online-Version: <http://www.echoroukonline.com/ara/articles/168999.html> (aufgerufen am 20.1.2016).

90 Al-Dostor, »*da'iya islami: fatawa al-jihad fi surya shaytaniyya* [Ein islamsicher Prediger: Die Rechtsgutachten zu Syrien sind teuflisch]«, in: *Al-Dostor*, 17.2.2014, Online-Version: <http://www.dostor.org/218639> (aufgerufen am 20.1.2016).

Der Beginn des Schisma innerhalb der *salafiyya al-jihadiyya* wurde im Jahre 2013 offen vorgetragen, als der Konflikt zwischen der Nusra-Front und ISIS eskalierte und zur Lagerbildung führte. Mit dem Zusammenschluss der Nusra-Front und dem Islamischen Staat im Irak proklamierte Abu Bakr Al-Baghdadi, der Anführer von ISIS, im April 2013 den Islamischen Staat im Irak und der Levante/Syrien und machte damit seinen Anspruch auf die Führerschaft deutlich. Dementgegen weigerte sich Abu Muhammad Al-Joulani, als Anführer der Nusra-Front, der Unterwerfung und diesem Zusammenschluss. Dieser eskalierende Streit veranlasste Al-Zawahiri von Al-Qaida, als Mutterorganisation beider Gruppen, die Schlichtung vorzunehmen. Er empfahl, den Zusammenschluss vorerst zu suspendieren, was von Al-Baghdadi abgelehnt wurde.<sup>91</sup> Dieser Konflikt bildet im Kern die Fortsetzung der Unstimmigkeiten und Friktionen, die bereits zwischen Abu Musab Al-Zarqawi, der Begründer des Islamischen Staates im Irak einerseits, und Muhammad Al-Maqdisi und Ayman Al-Zawahiri bzw. Osama Bin Laden andererseits. Die inhaltlichen Differenzen bezogen sich auf die Frage der Priorisierung des Kampfes. Bin Laden und Zawahiri konzentrierten sich auf den »fernen Feind« (Die USA und den Westen) und sahen darin die oberste Priorität. Zarqawi indes wandte sich gegen den »nahen Feind« (die arabischen Regime, insbesondere im Irak nach 2003). Ein weiterer Streitpunkt ist die Festlegung strategischer Angriffsziele. Al-Maqdisi, der Mentor von Zarqawi, untersagte die Angriffe seitens Zarqawi auf schiitische Heiligtümer und die Aufzeichnung und Veröffentlichung von Exekutionen. In diesem kurz erläuterten erweiterten Zusammenhang steht Al-Baghdadi in der Tradition von Zarqawi und ist seit 2013 im offenen Konflikt mit der Al-Qaida und ihren Unterorganisationen, wie die Nusra-Front.<sup>92</sup>

Der Diskurs innerhalb der Strömung der *salafiyya al-jihadiyya* dreht sich seitdem um die Delegitimierung und Diskreditierung des jeweils anderen.

Unter der Überschrift *Das Strecken der Hände zur Loyalitätsbekundung an Al-Baghdadi* schreibt der Theoretiker der *salafiyya al-jihadiyya* Abu Humam Bakr Bin Abd Al-Aziz Al-Athari eine bedeutende Abhandlung, in der die Muslime – insbesondere der Levante – dazu aufgerufen werden, Al-Baghdadi die Gefolgschaft zu leisten. Al-Athari liefert eine Darstellung über das Leben und das Wirken von Al-Baghdadi, die als argumentative Grundlage für seine Führerschaft dient. Er geht explizit auf Vorwürfe ein, die seine Führungsrolle in Frage stellen und versucht diese zu entkräften. Darin zeichnet Al-Athari eine Traditionslinie auf, in der Al-Baghdadi als rechtmäßiger

91 Radwan Mortada, »*al-joulani vs. al-baghdadi: harb umara al-qaida* [Al-Joulani vs. Al-Baghdadi: Krieg der Qaida Fürsten], in: *Al-Akhbar*, Nr. 2074, 7.8.2013, Online-Version: <http://www.al-akhbar.com/node/188510> (aufgerufen am 22.1.2016).

92 Tamer Al-Samadi, »*atba' abu mas' ab yubayi'un al-dawla wa yatamaraduna 'ala abu qitada wa yuhajimuna al-maqdisi* [Die Anhänger von Abu Musab erklären ihre Loyalität gegenüber des Islamischen Staates, meutern gegen Abu Qetada und greifen Al-Maqdisi an], in: *Al-Hayat*, 14.11.2013, Online-Version: <http://www.alhayat.com/Details/572023> (aufgerufen am 22.1.2016); Rai Al-Youm, »*abu muhammad al-maqdisi: al-zarqawi min aqrab al-talamiz ila nafi* [Abu Muhammad Al-Maqdisi: Zarqawi war mein engster Schüler], in: *Rai-Al-Youm*, 30.5.2015, Online-Version: <http://www.raialyoum.com/?p=264743> (aufgerufen am 22.1.2016).

Nachfolger von Al-Zarqawi aufgezeigt wird. Er konstatiert: »Und was wisst Ihr wer Abu Bakr [Al-Baghdadi] ist? Wenn Ihr Euch fragt wer er ist; denn er ist ein Nachfahre von Hussein und von Quraysch, er ist der Nachfahre [Mohammeds], ein Gelehrter, ein Macher, ein Gläubiger und Mujahed.«<sup>93</sup>

Entgegen der Darstellung von Al-Baghdadi als Anführer der Muslime und der Mujaheddin, die seitens der Apologeten von ISIS argumentiert wird, bekräftigen dessen Opponenten das Bild von ISIS als *Khawarij*.<sup>94</sup> So attackiert der rechts-theologische Gutachter der Nusra-Front, Abu Maria Al-Qahtani, unter der Überschrift *Du, Zauderer* ISIS direkt und bezichtigt sie des Verrats an Muslime und den Jihad. Dazu hebt er hervor, dass »seit einigen Monaten Menschen der Levante ein neues hässliches Gesicht zu sehen bekommen [...], welches das Gesicht von ISIS ist, die zeitgenössischen khawarij, die sich unter dem Deckmantel des Jihad und der Al-Qaida versteckt haben [und nun] Muslime exkommunizieren und ihr Blut vergießen [...]«.<sup>95</sup>

In ähnlicher Weise schreibt der saudische Scheich und Syrien-Kämpfer Abdullah Al-Muhayisni in seiner Abhandlung *Die Unberechenbarkeiten der Exkommunikation (al-ghalu fi al-takfir)*, die er implizit der ISIS vorwirft. Er unterstellt ihnen, eine vulgäre Sprache zu pflegen und einen unüberlegten sowie gesteigerten Drang Leid zu verbreiten, indem sie unbegründet Muslime für Ungläubige erklären und ihr Blut vergießen.<sup>96</sup> In gleicher Weise heißt es bei Abi Munther Al-Shanqiti: »Und so hat der Teufel [ISIS] irreführt und sie umgedreht, von einer jihadistischen Organisation hin zu einer Organisation, die den Jihad bekämpft.«<sup>97</sup> Diese Darstellungen sind beispielhaft dafür, wie die Opponenten von ISIS, die sich als die »wahren« Protagonisten der *sala-fiyya al-jihadiyya* betrachten, ISIS als khawarij (die gegen den »wahren« Islam rebellieren) und *ghulat* (übersteigerte und falsche Ausübung islamischer Grundsätze) delegitimieren.

93 Abu Humam Bakr Bin Abd Al-Aziz Al-Athari, maddu al-ayadi li-bay'at al-baghdadi [Das Strecken der Hände zur Loyalitätsbekundung an Al-Baghdadi], 21.7.2013, Online-Version: <https://ia601901.us.archive.org/31/items/OZOOO67/al-Baghdadi.pdf> (aufgerufen am 24.1.2016).

94 In der Frühphase des Islam, unmittelbar nach dem Ableben von Muhammed und Ausbruch der Konflikte um die Nachfolge, entstand die extreme Gruppierung der *Khawarij* (Charidschiten oder Kharijites), die nur Muhammed als unfehlbar ansahen und sich für eine strikt literalistische Auslegung des Koran aussprachen bzw. andere Methoden kategorisch ablehnten. Eine besondere radikale Ausprägung der Khawarij, wandte sich gewaltsam gegen Ali, Othman und Muaawia und bekämpfte damit deren Anspruch auf die Führerschaft der islamischen Gemeinschaft. Al-Barghouti, *The Umma and the Dawla. The Nation State and the Arab Middle East*, London 2008, S. 14–18.

95 Abu Maria Al-Qahtani, *aiyuha al-mutaraded* [Du, Zauderer], 2014, Online-Version: <http://www.ilmway.com/site/maqdis/index.html> (aufgerufen am 24.1.2016).

96 Abdullah Al-Muhayisni, *mazoleq al-takfir* [Die Unberechenbarkeiten der Exkommunikation], 2015, Online-Version: <https://archive.org/details/MzalqAltakfeer> (aufgerufen am 22.1.2016).

97 Abi Munther Al-Shanqiti, *yariduna da'shanat al-jihad* [Sie wollen den Jihad »Isisifizieren«], 2015, Online-Version: <https://justpaste.it/pk3s> (aufgerufen am 22.1.2016).

Der Gegendiskurs von ISIS wird im Prinzip auf der gleichen Argumentationsgrundlage vorgebracht, jedoch mit einer umgekehrten Schuldzuweisung. In einem Audiostream erklärt beispielsweise Abi Muhammad Al-Adnani, der offizielle Sprecher von ISIS, seine Position in der Auseinandersetzung mit Al-Qaida und der Nusra-Front. Er wendet sich an Al-Zawahiri um klarzustellen, dass die Beziehung zwischen ISIS und Al-Qaida die Beziehung zwischen einem Meister (Al-Qaida) und seinem Schüler (ISIS) sei. Und jegliche Zusammenarbeit im Bereich des Jihad in der arabischen-islamischen Welt erfolgte zur Vereinheitlichung des Kampfes und Schließung der Reihen. Dennoch habe Al-Zawahiri den ISIS weder moralisch gestützt noch materiell geholfen. Vielmehr habe Zawahiri Zwitracht gesät und einen Krieg der Jihadisten/Mujaheddin untereinander verursacht.<sup>98</sup>

Diese Beispiele zeigen zwei Argumentationslinien auf, die sich komplettieren und ihren jeweiligen Antagonisten delegitimieren. Indem man ihnen die Überschreitung rechtlich-theologischer Grundsätze anlastet und die Verfälschung bzw. die Gefährdung des Jihad bezichtigt, wird ihnen jegliche rechtliche Grundlage entzogen.

Den weiteren zentralen thematischen Argumentationsstrang der diskursiven Auseinandersetzung bildet die Diskussion um die Wiedererweckung des Kalifats. In einer Verlautbarung von Al-Adnani ruft er die Muslime dazu auf, sich in die verschiedenen Teile (Irak, Levante, Jemen, Westafrika, etc.) des Islamischen Staates zu begeben und den Jihad zu betreiben. Er hebt hervor, dass im Islamischen Staat Gottes Recht implementiert wurde und die »wahre« Religion gelebt werde.<sup>99</sup> An die Adresse von Zweiflern und Kritikern des Islamischen Staates richtet der renommierte Gelehrte und Kämpfer der *salafiyya al-jihadiyya* Abu Abdullah Hamad Al-Hamidi die kurze Schrift *Antworten auf die Fragen zum Staat der Muslime*. Darin stellt Al-Hamidi fest, dass das Kalifat von Baghdadi – aus dem Familienstamm Muhammeds – rechtens sei und »die Herrschaft Gottes etabliert und damit den Polytheismus und die Unrechtmäßigkeit weggedrängt. [...]«. <sup>100</sup>

Entgegen dieser glorifizierenden Darstellung des Islamischen Staates bzw. des Kalifats erheben dessen Gegner schwerwiegende Vorwürfe im Hinblick auf die Rechtmäßigkeit der Ausrufung des Kalifats. Dabei werden insbesondere zwei Aspekte argumentativ ins diskursive Feld geführt; zum einen Missbilligung der Verfahrensweise, die zur Proklamation geführt hat und zum anderen Kritik an der Beurteilung der Voraussetzungen für die Ausrufung des Kalifats.

So schreibt der Gelehrte Muhammad Bin Saleh Al-Muhajir mit Blick auf die Rechtmäßigkeit des Kalifats, dass »bei den Leuten der Tradition und der Gemeinschaft [den

98 Abi Muhammad Al-Adnani, *'uzran amir al-qaida* [Verzeihung Al-Qaida- Anführer], 2014, Online-Version: [https://archive.org/details/Colonel\\_General\\_El\\_Shazly](https://archive.org/details/Colonel_General_El_Shazly) (aufgerufen am 23.1.2016).

99 Abi Muhammad Al-Adnani, *fa-yaqtulun wa yuqtalun* [Denn sie töten und werden getötet], 2015, Online-Version: <https://archive.org/details/fygtlon> (aufgerufen am 22.1.2016).

100 Abu Abdullah Hamad Al-Hamidi, *ijabat al-sailin 'an dawlat al-muslimin* [Antworten auf die Fragen zum Staat der Muslime], April 2015, Online-Version: [https://archive.org/details/ijabat\\_daula](https://archive.org/details/ijabat_daula) (aufgerufen am 24.1.2016).



Sunniten] bekannt ist, dass die Führerschaft [der islamischen Gemeinschaft] in zwei Fällen vollzogen werden kann [...], entweder durch Auswahl oder durch Sukzession [...], wir sollten jetzt fragen, auf welcher Weise wurde dieses Kalifat vorgenommen?«. <sup>101</sup> Nach einer ausführlichen inhaltlichen Auseinandersetzung mit dieser Frage kommt Al-Muhajir zu dem Schluss, dass im Kontext der Proklamation des Kalifats, Al-Baghdadi und seine Gefolgschaft – entgegen des theologisch-rechtlichen Gebotes – keine Gelehrte und religiöse Autoritäten zu Rate gezogen haben; damit genüge das Verfahren der Ausrufung nicht den Anforderungen. Ferner habe der Islamische Staat außerhalb des eigenen Einflussbereiches weder die Möglichkeiten noch die Macht, Muslime zu beschützen. Dies sei jedoch nicht ausreichend, um ein Kalifat zu begründen. In diesem Sinne konstatiert Al-Muhajir eine illegitime Verfasstheit des Kalifats. <sup>102</sup>

Neben diesen rechtlich-theologischen Abhandlungen, die die Frage nach der Legitimität der Ausrufung des Kalifats debattieren, wurden weiterhin zahlreiche theologische Rechtsgutachten erlassen, die das Kalifat von Al-Baghdadi als unrechtmäßig zurückweisen. Der prominente saudische Theoretiker der *salaḥiyya al-jihadiyya* Sulaiman Al-Ulwan beispielsweise hat im Kontext der Proklamation des Kalifats ein Rechtsgutachten ausgestellt, das die Unrechtmäßigkeit des Kalifats bekundet. <sup>103</sup>

Ergänzend sei noch auf den offenen Brief des Theoretikers der *salaḥiyya al-jihadiyya* Abu Qitada an Al-Baghdadi zum Anlass des einjährigen Bestehens des Kalifats verwiesen. Darin diskreditiert Abu Qitada den IS als eine »Bande«, die zuallererst Mujaheddin töte und zu zerstören beabsichtige. Ferner wirft er Baghdadi vor, großes Unrecht getan zu haben, wofür sich Baghdadi beim Jüngsten Gericht verantworten müsse. <sup>104</sup>

### Die Mainstream-Debatte zu ISIS

Abschließend werden Positionen vorgebracht, die den Jihad diskutieren und die *salaḥiyya al-jihadiyya* kritisch bzw. ablehnend betrachten. Die Apologeten dieses Diskursstranges sind sehr heterogen und haben bisweilen antagonistische Affiliationen und unterschiedliche Denkperspektiven. Wie komplex und vielschichtig dieser Diskurs aufgebaut ist verdeutlicht die Debatte um das Rechtsgutachten der Azhar-Moschee, das die Exkommunikation von ISIS-Anhängern als nicht machbar erachtet. Die darauffol-

101 Muhammad Bin Saleh Al-Muhajir, *al-khulasah fi munaqashat i'lan al-khilafah* [Das Ergebnis der Diskussion um die Ausrufung des Kalifats], 2014, Online-Version: <http://throha.ln.am.com/articles/235> (aufgerufen am 25.1.2016).

102 Al-Muhajir, *al-khulasah*, aaO. (FN. 101).

103 Sulaiman Al-Ulwan, *al-baghdadi layyash khalifat al-muslimin* [Al-Baghdadi ist nicht der Kalif der Muslime], in: *qalu 'an dawlat al-baghdadi* [Sie haben über den Staat von Baghdadi gesagt...], Sammelband von Abhandlungen und Rechtsgutachten gegen den Islamischen Staat, 2015, S. 36, Online-Version: <https://ia801305.us.archive.org/11/items/bagdady-book/bagdady-book.pdf> (aufgerufen am 25.1.2016).

104 Abu Qetada, *rissala maftuha li-abi-bakr al-baghdadi ba'da 'amen min i'laan al-khilafah* [Offener Brief an Abu Bakr Al-Baghdadi, ein Jahr nach Ausrufung des Kalifats], 2015, Online-Version: <https://www.facebook.com/omarmabuomar/posts/1220945384598390> (aufgerufen am 25.1.2016).

gende Diskussion innerhalb der Azhar-Institution bzw. der ägyptischen Öffentlichkeit hat unterschiedliche Dimensionen angenommen. Der oberste Azhar-Gelehrte Ahmad Al-Tayeb hebt in einer öffentlichen Erklärung zum Rechtsgutachten hervor, dass die Azhar-Moschee die Exkommunikation von IS ablehne, weil diese dem Islam angehöre; denn die IS-Angehörigen hätten »die zwei Bezeugungen abgelegt« und würden das richtige Gebet befolgen.<sup>105</sup> Sie seien zwar die zeitgenössischen *khawarij*, man könne sie jedoch nicht exkommunizieren. In unterstützender Weise argumentiert Amina Nusseir von der Azhar-Universität. Sie ergänzt, dass trotz der Verbrechen von ISIS an Unschuldige, ihre Exkommunikation ein sehr schwerwiegender Akt sei. Die Azhar-Moschee würde sich damit genau wie ISIS verhalten.<sup>106</sup>

Dementgegen hält der Azhar-Dozent Saad Al-Din Al-Hilali, dass nur ein Nicht-Sünder ein Muslim sei und nicht derjenige, der nur die zwei Bezeugungen ablege. Und der Azhar-Gelehrte Ahmad Karimeh kritisiert das Rechtsgutachten, in dem er hervorhebt, dass das Rechtsurteil über Gewaltgruppen, die ihre Widersacher geistig und physisch bekämpfen, sehr wohl in letzter Instanz zur Exkommunikation führen könne.<sup>107</sup>

Eine andere Perspektive dieser Diskussion vertritt die ägyptische Muslim-Bruderschaft. Sie wirft der Azhar-Moschee Doppelmoral vor, denn während die Azhar-Moschee ihre Rechtsgutachten nur zur Restriktion und zum Ausschluss der Muslim-Bruderschaft erlasse, würde die vermeintliche Ausgewogenheit der Azhar-Moschee anderen zugutekommen.<sup>108</sup>

Jenseits dieser eher innerägyptischen Debatte stehen Al-Qaida und ISIS als Hauptakteure des *Jihad* im Zentrum der diversen Diskussionen zur *salafiyya al-jihadiyya*. So bezeichnet der prominente tunesische Anführer der Muslim-Bruderschaft Rached Al-Ghannouchi die *salafiyya al-jihadiyya* als eine törichte Strömung, die nihilistisch sei, dem Islam schade und das politische Leben grundsätzlich irritiere.<sup>109</sup>

Im Kontext des saudischen Diskurses werden insbesondere Al-Qaida und ISIS als Bedrohung wahrgenommen. So hebt der oberste Mufti Saudi-Arabiens Scheich Abdelaziz Al Al-Sheikh hervor, dass »was die Gruppierungen Al-Qaida und ISIS sowie ihre Ableger machen, nichts Islamisches an sich haben, vielmehr sind sie Feinde des Islam und die Muslime selbst sind die ersten ihrer Opfer«, sie seien die *khawarij* unserer Ta-

105 Ahmad Al-Buhayri, »*shaiykh al-azhar: da'esh min abl al-qiblah wa layumken takfirabum* [Scheich Al-Azhar: ISIS ist muslimisch und ihre Exkommunikation nicht möglich]«, in: *Al-Masry Al-Youm*, 1.1.2015, Online-Version: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/617771> (aufgerufen am 25.1.2016).

106 Ahmad Barakat, »*al-azhar yarjud takfir da'ish fa-yujadid al-jadal hawl al-khawarij*« [Al-Azhar lehnt es ab ISIS zu exkommunizieren und bewirkt damit erneut die Diskussion um die *khawarij*] in: *Aljadida*, Nr. 2537, 20.12.2014, S. 24.

107 Barakat, *al-azhar yarjud takfir da'ish*, aaO. (FN 106), S. 24.

108 Barakat, *al-azhar yarjud takfir da'ish*, aaO. (FN 106), S. 24.

109 Al-Quds Al-Arabi, »*al-ghanushi: al-salafiyya al-jihadiyya tayyar abmaq asqatat hukumataiyyin afrazatha al-thawra* [Al-Ghannouchi: Die *salafiyya al-jihadiyya* ist eine törichte Strömung und sorgte für den Sturz zweier Regierungen, die die Revolution hervorgebracht hat]«, in: *Al-Quds-Al-Arabi*, 12.3.2014, Online-Version: <http://www.alquds.co.uk/?p=142826> (aufgerufen am 25.1.2016).

ge.<sup>110</sup> Eine interessante Argumentationsfigur im saudischen Diskurs ist das Narrativ zur Verknüpfung der Entstehung von ISIS mit den »Verbrechen« der syrischen Regierung unter Baschar Al-Assad. Dazu wird hervorgehoben, dass die Entstehung von ISIS – insbesondere ihre Entwicklung seit 2013 – maßgeblich von der syrischen Regierung beeinflusst wurde, um die »ehrenwerte« und »legitime« bewaffnete Opposition zu bekämpfen und die Gewinne der »Revolution« zunichte zu machen.<sup>111</sup>

Die Gegendarstellung zum saudischen Narrativ hebt grundsätzlich hervor, dass ISIS zwar eine Abart sei, jedoch eine »natürliche« Ausdifferenzierung des Wahhabismus darstelle. ISIS sei eine Ausdehnung des saudischen Staates in ideologischer sowie praktischer Hinsicht.<sup>112</sup> Sinnbildlich wird dafür der ehemalige Chef des saudischen Geheimdienstes Bandar bin Al-Sultan angeführt. Er, als »Fürst des Jihads«, habe den Aufbau bewaffneter sektirischer Verbände bewirkt, die im Namen des Islam einen »pervertierten« Jihad führen, um den politischen Zielen Saudi-Arabiens zu dienen.<sup>113</sup>

### *Jihad – ein leerer Signifikant in einer hegemonialen Auseinandersetzung*

Die vorgebrachten Teildiskurse zum Thema Jihad in der arabischen Welt verdeutlichen unterschiedliche Narrative, die zumindest als hegemoniale Artikulationen betrachtet werden können. So ist der Jihad-Aufruf der *salafiyya al-jhadiyya* im Kontext des syrischen Konflikts als eine umfassende Forderung mit Vorherrschaftsanspruch zu sehen, und zwar als Teil eines hegemonialen Projekts. Der Vorherrschaftsanspruch kann hier in unterschiedlichen Bereichen abgelesen werden. Neben der Rahmung der Auseinandersetzung mit der syrischen Regierung als einem Kampf gegen »Ungläubige« steht die Etablierung einer »wahrhaftigen« islamischen Ordnung im Mittelpunkt aller Bestrebungen, also die Begründung einer bestimmten Vorstellung des Politischen.

Als eine weitere umfassende Forderung mit Vorherrschaftsanspruch als Mittelpunkt eines hegemonialen Projekts gelten die Jihad-Aufrufe seitens populärer arabischer Gelehrter im Kontext des syrischen Konflikts. Aus dieser Perspektive ist der Syrien-Kon-

110 Abdelaziz Al Al-Sheikh zitiert in Al-Hayat, »*mufti al-su'udiyya: 'a du alislam al-awal af'al da'esh wa al-qaida* [Der Mufti von Saudi-Arabien: Die Taten von ISIS und Al-Qaida sind gegen den Islam gerichtet]«, in: *Al-Hayat*, 20.8.2014, Online-Version: <http://www.alh.ayat.com/Articles/4213192/> (aufgerufen am 25.1.2016).

111 Youssef AL-Dayni, »*da'esh tanzim wulidah ma' al-qa'ida wa nashaa fi al-sujun ma' al-ba'th wa yatmah ila al-tamadud ila roma*« [ISIS ist eine Organisation, die mit Al-Qaida entstand, in Gefängnissen mit der Baath-Partei sich weiter entwickelt hat und nach Rom expandieren will] in: *Al-Sharq Al-Awsat*, Nr. 13033, 4.8.2014, Online-Version: <http://aawsat.com/home/article/151451> (aufgerufen am 25.1.2016).

112 Nur Ayoub, »*da'esh al-imitdad al-tabi'i li-al-wahhabiyya – manhajan wa 'amalan*« [ISIS, die natürliche Expansion des Wahhabismus – ideologisch und praktisch] in: *Al-Akhbar*, Nr. 2561, 8.4.2015, Online-Version: <http://www.al-akhbar.com/node/230014> (aufgerufen am 25.1.2016).

113 Hassan Illeik, »*bandar amiran li-al-jihad: sanu'adel marwazin al-quwa qariban*« [Bandar, ein Fürst des Jihads: Bald werden wir die Kräfteverhältnisse ausgleichen] in: *Al-Akhbar* 2073, 6.8.2013, Online-Version: <http://www.al-akhbar.com/node/188432> (aufgerufen am 25.1.2016).

flikt Teil eines erweiterten Abwehrkampfes gegen »den iranischen Expansionismus«. <sup>114</sup> Es handelt sich in diesem Zusammenhang um eine antagonistische Auseinandersetzung um die Etablierung einer bestimmten Vorstellung regionaler Ordnung. Es ist der Konflikt zwischen den »moderaten Kräften«, angeführt von Saudi-Arabien und der »Achse des Widerstandes«, angeführt von Iran. Die Gegenpositionen zur Aufrufung des Jihad in Syrien bilden damit eine konträre umfassende Forderung mit Herrschaftsanspruch.

Auch in der diskursiven Auseinandersetzung innerhalb der *salafiyya al-jihadiyya* geht es um Jihad-Narrationen, die im Kern umfassende Forderungen mit Vorherrschaftsanspruch sind. Es handelt sich um hegemoniale Projekte, die das breite Spektrum der *salafiyya al-jihadiyya* zu dominieren versuchen.

Der Jihad-Begriff fungiert in allen vorgebrachten Verlautbarungen als ein leerer Signifikant, der im jeweiligen Diskursstrang seine legitimierende Symbolwirkung entfaltet. Die dargestellten Narrative sind Ausdruck einer bestimmten Wissensordnung über die Wirklichkeit wie sie verstanden und gedeutet wird. In diesen Diskurssträngen kommen antagonistische Identitäten zum Ausdruck, die durch die argumentative Aufstellung von Äquivalenzketten eine deutliche Abgrenzung bzw. Ablehnung des Anderen deutlich machen. In der arabischen Welt gilt Religion als ein wesentlicher normativ-moralischer Kanon, der von diversen Apologeten in unterschiedlichem Ausmaß und Relevanz zur Begründung des Politischen herangezogen wird.

### Zusammenfassung

In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, den Jihad-Diskurs in der arabischen Welt aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive verstehbar zu machen. Aufbauend auf einer diskurstheoretischen Vorgehensweise wird hier argumentiert, dass der Jihad-Diskurs Teil einer übergeordneten diskursiven Auseinandersetzung um eine hegemoniale Stellung darstellt, die definiert, was der »wahre« Islam ist. Es wird hier davon ausgegangen, dass Islam als ein religiöses Feld eine Grundlage kulturellen Kapitals ist, das wiederum eine Machtressource darstellt. Diese Machtressource ist damit konstitutiv für die Strukturierung sozialer Ordnungen bzw. des Politischen in der arabisch-islamischen Welt.

### Summary

The aim of this article is to shed light on the jihad discourse in the Arab world from a social science perspective. In a discourse theoretical fashion, it is argued that the discourse about jihad is part of a wider hegemonic discourse about Islam to establish a certain notion of what »real« Islam is about. It is further argued, Islam as a religion is a

114 Abdulrahman Al-Rashed, »al-sira' al-su'udi al-irani fi al-'eraq [Der saudisch-iranische Kampf im Irak« in: *Al-Sharq Al-Awsat*, Nr. 13714 (2016), Online-Version: <http://aawsat.com/print/665551> (aufgerufen am 20.6.2016).

distinct kind of cultural capital, which is functioning as power resource and therefor constitutive for various social relations and the political respectively.

*Mitra Moussa Nabo*, The Jihad-Discourse in the Arab World – Hegemony and Legitimate Prevalence

## So funktioniert politische Arbeit in Parlamenten!



### Politische Arbeit in Parlamenten

Eine ethnografische Studie zur kulturellen  
Produktion im politischen Feld

Von Dr. Jenni Brichzin

2016, 313 S., brosch., 59,- €

ISBN 978-3-8487-3307-1

eISBN 978-3-8452-7759-2

(Studien zur Politischen Soziologie.  
Studies on Political Sociology, Bd. 35)

[nomos-shop.de/28071](http://nomos-shop.de/28071)

Zum ersten Mal liegt hier eine explizite Analyse politischer Arbeit vor. Jenseits von Politikverständnissen, die sich vornehmlich an Machtprozessen bzw. Entscheidungshandeln orientieren, geht es um die parlamentarische Praxis der Einflussnahme auf gesellschaftliche Wert- und Bedeutungsordnungen: Basierend auf einer Beobachtungsstudie auf vier Parlamentsebenen rekonstruiert die Autorin den dortigen Arbeitsalltag, der bestimmt ist vom Kampf mit der beständig in Parlamenten auftretenden Themenflut und dem schnellen Wechsel zwischen komplementären Arbeitsformen, mit denen jener Flut beizukommen versucht wird: dem Politischen Spiel, der Themenabfertigung und der Politischen Gestaltung.



Unser Wissenschaftsprogramm ist auch online verfügbar unter: [www.nomos-elibrary.de](http://www.nomos-elibrary.de)

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter (+49)7221/2104-37.  
**Portofreie Buch-Bestellungen unter [www.nomos-shop.de](http://www.nomos-shop.de)**  
Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



**Nomos**