

# Dschihad

Eine salafistische und sufische Quran-Auslegung als Gegenstand der religionspädagogischen Reflexion

## Der Autor

Amin **Elfeshawi** ist Politikwissenschaftler und islamischer Religionspädagoge. Am Z.I.M.T. der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz forscht er zu Migrationspädagogik, interkulturellem und interreligiösem Lernen.

Amin Elfeshawi, MA MA  
Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz  
Salesianumweg 3  
A-4020 Linz  
e-mail: [amin.elfeshawi@ph-linz.at](mailto:amin.elfeshawi@ph-linz.at)



# Dschihad

Eine salafistische und sufische Quran-Auslegung als Gegenstand der religionspädagogischen Reflexion

## Abstract

Salafistisch-dschihadistische Propaganda erreichte in den letzten Jahren auch Österreich. Wie aus den Berichten von Sicherheitsbehörden zu entnehmen ist, wurden hierzulande hunderte junge MuslimInnen rekrutiert. Dem islamischen Religionsunterricht kann im Zuge dessen eine noch bedeutsamere Rolle zukommen, indem dieser im Sinne einer Extremismusprävention ideologische Konzepte theologisch dekonstruiert. Dieser Artikel soll eine Hilfeleistung diesbezüglich darstellen.

*Schlagerworte: Salafismus – Dschihadismus – Sufismus – Extremismusprävention – Sayyid Qutb – Rashid al-Din Maybudi*

### ***Jihad. A Salafist and Sufi interpretation as a subject of religious educational reflection***

Salafist-jihadist propaganda has also reached Austria in recent years. As reports of security agencies show, hundreds of young Muslims were recruited in this country. In the course of this, Islamic religious education can play an even more significant role, as it deconstructs ideological concepts by theological means. This article suggests an educational approach for a possible deconstruction.

*Keywords: Salafism – Jihadism – Sufism – Extremism prevention – Sayyid Qutb – Rashid al-Din Maybudi*

## 1. Einführung

Der Religionsunterricht der Gegenwart steht vielen Herausforderungen gegenüber, wie etwa dass sich Religionen in einer säkularen Gesellschaft nicht nur erklären, sondern gleichermaßen behaupten müssen. Gesellschaftlicher Pluralismus und die Moderne bilden dabei wichtige Themenfelder, mit denen sich die theologischen Traditionen beschäftigen sollten und für den Schulunterricht religionspädagogisch adäquat aufbereiten müssten. Dadurch soll es der Religionspädagogik möglich sein, SchülerInnen Orientierung in einer immer komplexeren Welt anbieten zu können. Der islamischen Religionspädagogik kommt dabei eine besondere Rolle zu, da diese mit der ideologischen Bedrohung des Dschihadismus konfrontiert ist. Dem Verfassungsschutzbericht ist zu entnehmen, dass bis zum Jahresende 2017 313 Personen aus Österreich sich dschihadistischen Gruppierungen in Syrien und dem Irak angeschlossen haben oder sich anschließen wollten.<sup>1</sup>

Die dschihadistische Rekrutierung konzentriert sich vor allem auf Jugendliche. So waren 139 der oben genannten Männer und Frauen unter 25 Jahre alt.<sup>2</sup> Es kann durchaus behauptet werden, dass im österreichischen Kontext Dschihadismus ein Phänomen ist, welches vor allem junge MuslimInnen in ihren Bann zieht. Um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen zu können, ist eine theologische Auseinandersetzung und eine religionspädagogische Reflexion des Dschihads eine logische Konsequenz. Bisherige Literatur, die sich mit Dschihad beschäftigt, fokussiert sich vordergründig auf die Ideologie und die fundamentalen Konzepte anhand derer im Dschihadismus argumentiert wird.

Dabei wird verabsäumt die dafür missbrauchten theologischen Schlüsselstellen der islamischen Hauptquellen ganzheitlich aufzuzeigen. Für die Präventionsbeziehungsweise Deradikalisierungsarbeit ist es hingegen unerlässlich alle, die von der politischen Ideologie des Dschihadismus angewendeten Qur'an-Verse herauszuarbeiten. Dieser Artikel soll im Sinne einer Extremismusprävention für den islamischen Religionsunterricht und darüber hinaus einen Beitrag leisten, in dem die Deutungs-Dimensionen von Dschihad-Versen des salafistischen Denkers Sayyid Qutb und des sufischen Gelehrten Rashid al-Din Maybudi gegenübergestellt werden. In einem weiteren Schritt werden grundsätzliche religionspädagogische Überlegungen diskutiert, die in der Behandlung der hier dargebotenen Erkenntnisse zu beachten sind. Mit einer Gegenüberstellung der Interpretation

---

1 Vgl. BVT: Verfassungsschutzbericht 2017, in: <https://bvt.bmi.gv.at/401/files/Verfassungsschutzbericht2017.pdf>; S 11 f. [abgerufen am 13.01.2019]

2 Vgl. 296 Dschihadisten in Österreich unter Beobachtung; in: *Wienerzeitung*. At (2017); in: [https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/oesterreich/politik/883179\\_296-Dschihadisten-in-Oesterreich-unter-Beobachtung.html](https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/oesterreich/politik/883179_296-Dschihadisten-in-Oesterreich-unter-Beobachtung.html) [abgerufen am 13.01.2019].

des Dschihad-Konzeptes zwischen Qutb und Maybudi soll zudem im Rahmen des Unterrichts der Antagonismus zwischen dem dschihadistischen Salafismus und des Sufismus als islamische Orthodoxie verdeutlicht werden. Um die Dschihad-Begriffe der beiden selektierten Vertreter des Salafismus und Sufismus vergleichen zu können, werden Deutungsebenen des Dschihads anhand von Quran-Versen veranschaulicht, in welchen der Begriff „Dschihad“ explizit vorkommt. Zunächst wird jedoch eine kurze Übersicht zum Salafismus und dem Sufismus gegeben, um in weiterer Folge die Dschihad-Dimensionen bei Qutb und Maybudi besser einordnen und kontextualisieren zu können.

## 2. Dschihad – Begriffserläuterung

Linguistisch meint „Dschihad“ sich abzumühen beziehungsweise sich anzustrengen und meint dabei „sich auf dem Weg Gottes“ abzumühen.<sup>3</sup> Aus den islamischen Quellen, dem Quran und der prophetischen Tradition, ergeben sich mehrere ‚Anstrengungen‘, die darunterfallen. Dessen ungeachtet sind dem Qur’an sehr wohl Verse zu entnehmen, die Dschihad kriegerisch anmuten lassen. Aufgrund der divergierenden Lebensstationen des islamischen Gesandten Mohammeds ist in der traditionellen Leseart von vier Phasen die Rede:<sup>4</sup>

1. Im polytheistischen Mekka, der Heimatstadt Mohammeds, wurde dieser noch aufgefordert den Islam friedlich zu verbreiten und eine Konfrontation mit den GötzendienerInnen zu vermeiden. Darunter fallen beispielsweise Vers 85 und Vers 94 der Sure 15.
2. In einem weiteren Schritt wird der islamische Gesandte aufgerufen mit Andersgläubigen zu debattieren, um ihnen auf diese Art und Weise den Islam näher zu bringen. Diese Streitgespräche sollen mit Weisheit geführt werden.
3. Nachdem muslimische MekkanerInnen vor der Verfolgung ihrer polytheistischen Landsleute nach Medina geflohen sind und dies dennoch nicht zu einer Entschärfung des Konfliktes geführt hat, wurde den MuslimInnen zugestanden, die Aggressoren zu bekämpfen.
4. Als es bereits zu mehreren kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den nach Medina geflohenen und den dort ansässigen MuslimInnen und den mekkanischen PolytheistInnen gekommen ist, werden vorherige Einschränkungen aufgehoben. Zu dieser Kategorie werden etwa Vers 244 der zweiten Surah oder auch Vers 39 der Surah 58 dazugezählt.

---

3 Vgl. ROY, Oliver: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors, München: Siedler Verlag 2017, 26.

4 Vgl. BONNEY, Richard: Jihād – From Qur’an to bin Läden, New York: Palgrave Macmillan 2004, 25.

Spätere juristische Auseinandersetzungen mit dem Dschihad führten dazu, dass es zu einer Reglementierung kam, um einerseits Revolten und andererseits „fitna“ (Arabisch: Verführung, aber auch Chaos) zu verhindern.<sup>5</sup>

Wie noch anhand der Persönlichkeit von Rashid al-Din Maybudi näher erläutert wird, betrachtet sich der Sufismus als Teil der islamischen Orthodoxie, in dem dieser in gleicher Weise auf dieselben Wissenschaften zurückgreift und sufische Gelehrten selber als Rechtsschultraditionalisten bekannt waren. Dschihad kommt dabei im Sufismus eine andere Bedeutung zu. Ausgehend von einer Überlieferung des islamischen Gesandten Mohammeds wird dem kriegerischen Dschihad nicht derselbe Rang zugestanden wie dem Dschihad gegen das Ego. Damit wird letzteres als eine Anstrengung wider dem triebhaften Selbst verstanden.<sup>6</sup>

### 3. Salafismus

Salafismus kann nicht als eine einheitliche Strömung bezeichnet werden. Was sie vereint, ist der Anspruch sich auf dasselbe religiöse Credo zu beziehen und anhand der religiösen Quellen kontemporäre Herausforderungen zu lösen. Salafistische Bewegungen beanspruchen alle dem Qur'an und der Tradition des islamischen Gesandten Mohammeds (auf Arabisch: Sunna) zu folgen. Ihre Selbstbezeichnung bezieht sich auf die arabische Begrifflichkeit „salaf us-salih“, was in etwa mit den „frommen Altvorderen“ übersetzt werden kann.<sup>7</sup> Damit ist gemeint, dass sich all die betroffenen Strömungen auf die ersten drei Generationen ab der Zeit des islamischen Gesandten Mohammeds beziehen, die laut einer Überlieferung die besten der Menschheitsgeschichte seien und wonach sich MuslimInnen zu richten hätten. Eine wichtige Unterteilung des Salafismus ist jene zwischen „modernistischen“ und „puritanischen“. Der modernistische Salafismus hat im 19. Jahrhundert seinen Ursprung. Als Gründungsväter werden in dieser Hinsicht Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) und Mohammed Abduh (1845-1905) genannt. Ihr vordergründiges Ziel war es den Islam in alter Stärke wiederherzustellen, indem dieser von blinder Nachahmung (Arabisch: taqlid) und Stagnation (Arabisch: dschumud) befreit wird.<sup>8</sup> Um dieses Ziel zu erreichen, wollte der modernistische Salafismus die Kluft zwischen dem historischen Islam und der Moderne überwinden. Die Schriften aus der Gründungszeit dieser Bewegung konzentrierten sich auf die

---

5 Vgl. ROY, Oliver: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors, München: Siedler Verlag 2017, 26.

6 NEALE, Harry S.: Jihad in Premodern Sufi Writings, New York: Palgrave Macmillan 2017, 47.

7 Vgl. LAUZIÈRE, Henri: The Making of Salafism – Islamic Reform in the twentieth Century, New York: Columbia University Press 2016, 5.

8 Vgl. ESPOSITO, John L.: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York: Oxford University Press 1995, 464.

Ursachen der muslimischen Schwäche, der Reinterpretation des Islams, gesamtgesellschaftliche und institutionelle Reform, wodurch gleichermaßen die ideologischen Grundpfeiler gelegt wurden. Traditionellen muslimischen GelehrtenInnen wurde vorgeworfen religiöse Lehren durch fremde Konzeptionen und Praktiken zu verzerren. Zudem würden die muslimischen Gesellschaften ihren Gelehrten kritiklos folgen, wodurch ein Stillstand in der islamischen Entwicklung initiiert worden sei. Angesichts der westlichen Hegemonie und Kolonialherrschaft in den meisten Teilen der islamischen Welt, war es dem modernistischen Strang des Salafismus ein Anliegen, die Kompatibilität des Islams mit Logik und Wissenschaft zu beweisen. Reformistische DenkerInnen waren daher bemüht islamische Quellen umzuinterpretieren, um dieser Vorstellung zu entsprechen.

Beim puritanischen Salafismus hingegen werden der menschliche Intellekt und Logik unberücksichtigt gelassen. Daraus ergibt sich, dass der menschlichen Interpretation der islamischen Quellen kein Raum zugestanden wird, da aus ihrer Sicht Qur'an und Sunna selbsterklärend sind.<sup>9</sup> Im Zentrum steht für puritanische SalafistInnen ein gottgefälliges Leben und eine Wiederbesinnung auf die ‚korrekte Glaubenslehre‘. Sie propagieren daher die Reinheit der Lehre, die Läuterung des Individuums und die Reform der muslimischen Gemeinschaft. Im Gegensatz zum modernistischen beziehungsweise politischen lehnt der puritanische Salafismus einen politischen Aktivismus ab.<sup>10</sup> Die Anfänge dieser Form des Salafismus wird oftmals mit dem Aufstieg der Lehre von Mohammed ibn `Abd al-Wahhab gleichgesetzt – der Namensgeber des Wahhabismus – welcher im 18. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel lebte. Ibn `Abd al-Wahhab setzte sich seinerzeit für eine Rückkehr zum ‚korrekten Glauben‘ und die ‚Orthopraxie‘ ein.

Damit bezog er in erster Linie Stellung gegen das Schiitentum und den Sufismus, welche in ihrer Glaubenspraxis „schirk“ (Arabisch: Götzendienst) betreiben und damit gegen den ursprünglichen Monotheismus und somit die islamische Eingottlehre (Arabisch: tauhid) verstoßen würden.<sup>11</sup> Im Gegensatz zum dschihadistischen Salafismus, auf den im weiteren Verlauf noch weiter eingegangen wird, war dies für ibn `Abd al-Wahhab dennoch kein Grund Sufis und Schiiten den Islam abzuspochen. Viel mehr plädierte er für erzieherische Maßnahmen wie Dialoge, Debatten und Diskussionen, um sie zu läutern.

---

9 Vgl. WIKTOROWICZ, Quintan: Anatomy of the Salafi Movement, in: Studies in Conflict & Terrorism 29, Washington, D.C. 2006, 210.

10 Vgl. STEINBERG, Guido: Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung, in: Stiftung Wissenschaft und Politik 28, Berlin 2012, 2.

11 Vgl. BONNEY, Richard: Jihād – From Qur'an to bin Laden, New York: Palgrave Macmillan 2004, 155.

Politischen Salafisten geht es nicht nur um die Etablierung eines Kalifats, sondern sie verstehen den Islam allgemein als ein politisches Programm. Oftmals haben die verschiedenen Ausrichtungen des politischen Salafismus Einflüsse von ehemaligen Mitgliedern der Muslimbruderschaft erfahren. Als Beispiel kann etwa der Syrer Mohammed Surur genannt werden, der sich hinsichtlich der Glaubenslehre am Wahhabismus orientierte, diese aber mit den revolutionären Ideen Sayyid Qutbs verband.<sup>12</sup> Da die Agenda der Muslimbruderschaft dem syrischen Denker nicht weit genug gingen, löste er sich in den 1960er Jahren von der islamistischen Organisation. Die Entfaltung des politischen Salafismus kann generell auf diesen Zeitraum eingegrenzt werden, da in diesem Jahrzehnt eine größere Zahl von Muslimbrüdern vor dem ägyptischen Präsidenten Gamal Abd al-Nasser nach Saudi Arabien geflohen sind. Da diese mehrheitlich Akademiker waren, wurden sie sehr bald zum Aufbau staatlicher Infrastruktur eingesetzt. In den 1970er Jahren wurden viele von ihnen als Lehrkräfte in Schulen und Universitäten eingesetzt. Es setzte eine Durchmischung des puristischen mit dem modernistischen Salafismus ein. Diese Synthese wurde von Sayyid Qutbs Bruder, Mohammed Qutb, beziehungsweise den bereits erwähnten Syrer Surur, vorangetrieben. Diese politisierte Lehre des Islams bildete in den 1980er Jahre eine neue Generation von ‚Gelehrten‘ aus, die sich moralisch verpflichtet fühlten, politische Diskussionen und Kritik über „unsislamische“ HerrscherInnen und Politik zu debattieren.<sup>13</sup> Der Golfkrieg von 1990 führte zu Spannungen zwischen den puristischen und politischen Salafisten, da erstere eine Fatwa (Arabisch: religiöses Gutachten) erlassen hatten, mit dem US-amerikanische Stützpunkte in Saudi Arabien legitimiert wurden. Politisch orientierte Salafisten sahen in der Stationierung von amerikanischen Truppen eine Kolonialisierung von islamischem Boden.

Ein weiterer Strang ist der dschihadistische Salafismus, der auch einen politischen, aber vordergründig gewalttätigen Zugang zum Islam hat. Sayyid Qutb (1906-1966) gilt als ideologischer Wegbereiter des Dschihadismus. Beeinflusst wurden seine dschihadistischen Konzeptionen vom Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft Hassan al-Banna und vom pakistanischen Denker Abu'l A'la Maududi.<sup>14</sup> Zentral ist für Qutb primär die Frage nach der Souveränität eines politischen Systems. Die Toleranz gegenüber einer nicht-muslimischen Herrschaft und eines nicht-islamischen Konzeptes ist für ihn eine Beleidigung Gottes. Gottes Herrschaft auf Erden erachtet der dschihadistisch-salafistische Denker gegeben durch die

---

12 Vgl. STEINBERG, Guido: Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung, in: *Stiftung Wissenschaft und Politik* 28, Berlin 2012, 3.

13 Vgl. WIKTOROWICZ, Quintan: *Anatomy of the Salafi Movement*, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, Washington, D.C. 2006, 222.

14 Vgl. CALVERT, John: *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Oxford University Press 2009, 163, 199.

Re-etablierung eines Kalifats, da dieses garantieren würde, den transzendenten Willen durch die Scharia zu etablieren.

Weil die muslimische Welt sich nicht für dieses Ziel einsetzt, attestiert er ihr, sich im Zustand der „dschahiliyyah“ (Arabisch: vorislamische Zeit der „Unwissenheit“) zu befinden.<sup>15</sup> Dieser Terminus wird in der islamischen Theologie verwendet, um mekkanische Polytheisten zu bezeichnen. In der dschihadistisch-salafistischen Logik ergibt sich dagegen daraus, dass MuslimInnen, die sich nicht für die Errichtung eines Kalifats einsetzen, sondern stattdessen mit anderen Staatswesen wie z.B. Demokratie, Monarchie etc. zufriedengeben, exkommuniziert werden sollen. Sein Verständnis von Dschihad wird in einem Folgekapitel näher veranschaulicht.

Qutb erlebte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie das osmanische Kalifat zerfiel, seine Heimat Ägypten von einer konstitutionellen Monarchie und danach vom Nasserismus regiert wurde. Seine Ablehnung gegenüber dem Westen verstärkte sich vor allem durch seine Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika. Der westliche Lebensstil war für Qutb geprägt von Materialismus, Individualismus und Rassismus.<sup>16</sup> Sowohl Kapitalismus wie auch Kommunismus waren für ihn Staatssysteme, die auf menschlicher Souveränität basierten und daher nicht mit einer islamischen Gesellschaft kompatibel wären. Eines seiner berühmtesten Werke sind seine Qur'an-Kommentare, welche auf Englisch mit „In the Shade of the Qur'an“ betitelt und in 18 Bänden gesammelt sind. Der ägyptische Ideologe war Literaturkritiker und Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft. Im Zuge seiner Foltererfahrungen in einem ägyptischen Gefängnis fand bei ihm eine Radikalisierung statt.

#### 4. Sufismus

Der Islam differenziert zwischen Exoterik und Esoterik. Gott selbst bezeichnet sich im Qur'an als der Offenbare und der Verborgene.<sup>17</sup> Für den Sufismus kann die äußere Dimension ausschließlich durch die innere Dimension verfahren. Sufismus konzentriert sich auf die Umsetzung der Harmonie zwischen Körper und Geist beziehungsweise zwischen der Religion und ihrer inneren Realität. Die Gleichsetzung des Sufismus mit der islamischen Mystik ist insofern korrekt, als sie auf die im Qur'an beschriebenen Existenzen Bezug nimmt. So wird im Heiligen Buch der MuslimInnen zwischen der „bezeugbaren Welt“ (Arabisch: `alam al-shahada) und der „verborgenen Welt“ (Arabisch: `alam al-ghaib) unterschieden.

---

15 Vgl. EIKMEIER, Dale C.: Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism, in: *US Army War College Quarterly*, Spring (2007) 37/1, 89.

16 Vgl. EBD., 143.

17 Qur'an 57:3.



Substanziell ist für den Sufismus die diesseitige Welt zu durchdringen, um den spirituellen Realitäten nachzuspüren, die jenseits der Exoterik liegen. Aus einer Überlieferung, derzufolge der Schöpfer der Urheber ist, heißt es, dass dieser ein verborgener Schatz war, welcher danach trachtete, erkannt zu werden, weshalb er die Welt gründete.<sup>18</sup> Für sufische MuslimInnen ergibt sich daraus, dass es sowohl des Wissens (Arabisch: ma'rifa) und der Liebe (Arabisch: mahabba) bedarf, um sich dem Transzendenten zu nähern. Beides wird als komplementär verstanden, das einander bedingt. Der Weg zum Wissen über das Transzendente wird diesbezüglich gleichgesetzt mit der Behandlung des Majestätischen, während der Pfad zur Liebe zur Schönheit führt. Beides wird in der islamischen Tradition in der göttlichen ‚Perfektion‘ wiedervereint. Das Wort ‚Sufismus‘ bezieht sich auf das arabische ‚tasawwuf‘ – den Weg, der ein oder eine Sufi bestreitet. Es gibt mehrere mögliche Ableitungen von ‚sufi‘. Eine betrifft das Erstreben von Reinheit. Gemeint ist der Wunsch die ursprüngliche Reinheit der spirituellen Welt zu erreichen.<sup>19</sup> Eine weitere Ableitung des Begriffes bezieht sich auf den arabischen Terminus ‚suf‘, der mit ‚Wolle‘ übersetzt werden kann und auf das Wollgewand der AsketInnen verweist.<sup>20</sup>

Es ist theologisch gesehen nicht möglich den Sufismus von seinen islamischen Wurzeln zu trennen. Die islamischen Werte und Normen gesammelt in der ‚Scharia‘ sind für die islamische Mystik ein wesentlicher Gehalt der Religion. Nichtsdestotrotz liegt das Hauptaugenmerk auf der inneren Dimension der Religion, der ‚haqiqa‘ (Arabisch: Wahrheit). Der Weg, der initiiert werden muss, um diesen mystischen Gehalt zu erlangen, wird „tariqa“ (Arabisch: Weg) genannt.<sup>21</sup> Sufis organisieren sich in Orden, die ihre Mitglieder auf dem Weg dorthin begleiten sollen. Die Struktur dieser Ordensgemeinschaften ist meistens hierarchisch aufgebaut. Gelehrte (Arabisch: Scheikh) weihen nicht nur ihre SchülerInnen (Arabisch: Murid) in die Lehre des Transzendenten ein.<sup>22</sup> Gelehrte werden auch als MeisterInnen betrachtet, die eine Person durch spirituelle Begleitung näher zu Gott führt. Das setzt voraus, dass MeisterInnen selber bereits Gott kennen.<sup>23</sup>

Das Beschreiten des sufischen Weges ohne spirituelle Begleitperson gilt im Sufismus als ausgeschlossen. Dabei gilt es in erster Linie das eigene Ego, welches als

---

18 Vgl. GEOFFREY, Eric: Introduction to Sufism – The Inner Path of Islam, Bloomington: World Wisdom, Inc. 2010, 3.

19 Vgl. EBD., 4.

20 Vgl. SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik, München: Verlag C. H. Beck oHG 2003, 17.

21 Vgl. STODDART, William: Outline of Sufism – The Essentials of Islamic Spirituality, Bloomington: World Wisdom, Inc. 2012, 5.

22 Vgl. ARBERRY, A. J.: Sufism – An Account of the Mystics of Islam, New York: Routledge 2008, 84

23 Vgl. GEOFFREY, Eric: Introduction to Sufism – The Inner Path of Islam, Bloomington: World Wisdom, Inc. 2010, 142.

Teil der Seele verstanden wird, zu überwinden. Im qur'anischen Kontext werden der Seele negative Eigenschaften zugeschrieben, wie etwa, dass sie zum Bösen anregt.<sup>24</sup> Über gemeinsame Praktiken soll erzielt werden, die eigene Seele zu disziplinieren und zu reinigen. So kennt man im Sufismus Riten, die in der Gemeinschaft ausgeübt werden, um Gott zu gedenken und eine höhere spirituelle Dimension zu erfahren. Die sufische Gelehrte A'isha al-Ba'undiyyah (gestorben 1515 n.Chr.), beschrieb vier Prinzipien, die man als Sufi zu beachten hat, nämlich Reue, Aufrichtigkeit, Gottesgedenken und Liebe.<sup>25</sup> Der berühmte sufische Gelehrte al-Qushayri beschrieb sogar 40 spirituelle Stationen, die ein oder eine sufische SchülerIn zu durchlaufen hat.<sup>26</sup>

Der in diesem Artikel vorgestellte sufische Gelehrte Rashid al-Din Maybudi stammte aus dem Persien des elften Jahrhunderts. Obwohl über sein Leben nicht viel bekannt ist, gilt seine Qur'an-Exegese als der längste sunnitische Kommentar in persischer Sprache. Er selber war Rechtsschultraditionalist und Exegese-Gelehrter. Um in der islamischen Orthodoxie als Exegese-Gelehrte/r gelten zu können, ist es üblich, dass diese Person mit verschiedenen Wissenschaften des Islams vertraut ist wie etwa der arabischen Sprache, Grammatik, den Regeln der Qur'an-Rezitation, der prophetischen Biographie, der islamischen Jurisprudenz, den Regeln des moralischen Benehmens und anderem mehr.<sup>27</sup>

## 5. Ebenen des Dschihads bei Sayyid Qutb

### *Dschihad als Kampf gegen Tyrannei, Falschheit und Korruption:*

Den Islam betrachtet Qutb als eine holistische Religion, die jeden Aspekt des Lebens der MuslimInnen regelt. Den Dschihad, welcher in Surah 2, Vers 218 vorkommt, deutet der salafistische Denker als ein Zeichen der inhärenten Stärke und Widerstandsfähigkeit der MuslimInnen gegenüber Nicht-MuslimInnen. Alles Nicht-Islamische setzt er gleich mit Falschheit, Tyrannei und Korruption, wogegen der Islam mit der Klarheit seiner Ideen und Prinzipien ein „Fels“<sup>28</sup> sei.

---

24 Vgl. SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik, München: Verlag C. H. Beck oHG 2003, 19.

25 Vgl. al-Ba'undiyyah, A'isha: The Principles of Sufism, übersetzt von Th. Emil Homerin, New York: New York University Press, 6.

26 Vgl. AL-QUSHAYRI, Abu'l-Qasim: Al-Qushayri's Epistle on Sufism – Al-Risala al-qushayriyya fi `ilm al-tasawwuf, übersetzt von Alexander D. Knysch, Reading: Garnet Publishing Limited, 75.

27 Vgl. MAYBUDI, Rashid al-Din: The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious – Kashf al-Asrar wa `Uddat al-Abrar, übersetzt von William C. Chittick, Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2015, IX.

28 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. I, Surahs 1–2, 279.

### *Dschihad als immerwährender Kampf zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen:*

Typisch für Qutbs Handhabung des Qur'ans ist es, dass dieser einerseits einen historischen Exkurs wagt und den geschichtlichen Hintergrund eines Verses darstellt, aber diesen nicht nur relativiert, sondern zugleich für nichtig erklärt, indem er vor allem Dschihad-Verse für zeitlos erklärt. Das geschieht etwa mit dem Vers 142 der dritten Surah. Als Herabsendungsanlass verweist er auf die Schlacht zwischen den GötzendienerInnen Mekkas und den MuslimInnen bei Uhud. Trotzdem sind für ihn die Lehren daraus tiefsinniger und zwar, dass der Dschihad ein praktischer Test für Gläubige sei und sich dabei zeigt, wer tatsächlich bereit sei sich für „Gottes Sache“ einzusetzen.<sup>29</sup>

### *Dschihad als Sieg oder Märtyrertum:*

Aus einer dschihadistisch-salafistischen Perspektive liegt es in der Natur, dass alles Nicht-Islamische dem Islam und daher auch MuslimInnen feindlich gesinnt sein muss. Für Qutb handelt es sich hierbei um einen allgemeingültigen Zustand. Wenn sich auch die Methoden und Mittel von Fall zu Fall unterscheiden, zielen Nicht-MuslimInnen darauf ab, MuslimInnen zu zwingen ihren Glauben aufzugeben. Da dieser Prozess für Qutb nie zu Ende gehen wird, steht den MuslimInnen nur der Sieg oder das Märtyrertum in Aussicht.<sup>30</sup>

### *Dschihad als ewiges Unterfangen:*

Paradoxerweise verweist Qutb an mehreren Stellen des Qurans auf den kontextuellen Hintergrund der Verse, erklärt ihn jedoch im selben Zug für gegenstandslos. Für den vormaligen Muslimbruder stellen bewaffnete Konflikte zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen die Norm dar. Es handelt sich für ihn um ein immer wiederkehrendes Muster, welches MuslimInnen heimsucht. Er begründet dies damit, dass es sich hier um einen Kampf zwischen Wahrheit, die im Islam verkörpert sei und Falschheit, womit alles andere gemeint ist, handelt. Erst, wenn die Wahrheit gesiegt hätte, würde dieser Zyklus enden.<sup>31</sup>

### *Dschihad als Unterteilung der Welt in ‚Land des Friedens‘ und ‚Land des Krieges‘:*

Wie bereits an anderer Stelle veranschaulicht wurde, deutet der salafistisch-dschihadistische Denker Ereignisse, welche Mohammed und seine Gefährten erlebten als universell und reißt sie zudem aus dem historischen Zusammenhang. In Vers 95 der vierten Surah ist zu sehen, dass es sich hier um einen göttlichen

---

29 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. II, Surah 3, 183.

30 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. I, Surahs 1–2, 279.

31 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. II, Surah 3, 185.

Appell an die restlichen in Mekka verbliebenen MuslimInnen handelt, um nach Medina auszuwandern. Der ägyptische Ideologe sieht an dieser Stelle ein allgemeingültiges Gesetz und zwar, dass die Welt in ‚Land des Friedens‘ und ‚Land des Krieges‘ zu unterteilen ist, was anhand religiöser Merkmale vollzogen wird. Ersteres meint jene Gebiete, in denen ein islamisches Staatswesen existiert und letzteres soll alles Nicht-Islamische zusammenfassen. Zudem ergibt sich für ihn der Grundsatz, dass MuslimInnen nur in einem Kalifat leben dürfen und notfalls aus einem nichtislamischen Land auszuwandern haben.<sup>32</sup>

### *Dschihad als Implementierung der Scharia:*

Aus der Logik heraus die Welt in ein dualistisches Modell zu unterteilen (‚Land des Friedens‘ beziehungsweise ‚Land des Krieges‘), sieht er MuslimInnen gefordert, eine bestimmte gesellschaftspolitische Ordnung auf Erden zu etablieren, um dem göttlichen Willen zu entsprechen. Daraus folgt, dass das Streben nach der Implementierung eines Staatswesens, welches auf der Scharia basiert, zu einer moralischen Tugend wird. Diejenigen, die sich dieser Aufgabe nicht anschließen, widersetzen sich einer religiösen Pflicht. Qutb betont in diesem Konnex sogar, dass eine muslimische Gesellschaft als feindlich zu erachten ist, sofern islamische Gesetze nicht ihr Fundament darstellen.<sup>33</sup>

### *Dschihad als Gesellschaft, die gottesfürchtig ist und moralisch handelt:*

Die von ihm angestrebte gesellschaftliche Utopie ergibt sich aus einer ganzheitlichen göttlichen Methode, die er mit ihrem entsprechenden Menschenbild erörtert. Legislative Normen setzen die Rahmenbedingungen fest, um jene abzuschrecken, welche ausschließlich die Macht der Gesetze fürchten. Andererseits sieht für Qutb die göttliche Methode gleicherweise Bildungsmaßnahmen vor, um den Charakter der Menschheit zu begütigen. Sie stellt Rechtleitung für die menschliche Seele zur Verfügung, wodurch die Gesellschaft Güte verbreiten und Schlechtigkeit unterbinden soll. Eine geläuterte Menschenseele fürchtet Gott und benötigt keine weltliche Jurisprudenz, um moralisch und ethisch korrekt zu handeln.<sup>34</sup>

### *Dschihad als Unterwerfung gegenüber einer islamischen Autorität:*

Eine islamische Gesellschaftsordnung stellt für den salafistisch-dschihadistischen Ideologen ein Novum dar, da traditionelle zwischenmenschliche Beziehungen, wie etwa durch Blutsverwandtschaft, Land, Ethnie, Geschichte, Sprache und Wirtschaft obsolet werden. Beziehungsstränge wie Familie, Land, Nation oder finanzi-

---

32 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. III, Surah 4, 234.

33 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. IV, Surah 5, 66.

34 Vgl. EBD., 78.

elle Interessen spielen für ihn im Islam keine Rolle. MuslimInnen bilden eine Gemeinschaft durch ihren Glauben, der organisierten Bewegung, die für die Etablierung eines Kalifats kämpft und für ihre Führung.<sup>35</sup>

#### *Dschihad als individuelle Pflicht aller MuslimInnen Krieg zu führen:*

Der Qut'bsche dualistische Ansatz, die Welt in ein Freund-Feind-Schema zu tran- chieren, führt dazu, dass gleichermaßen MuslimInnen davon betroffen sind. Da für ihn eine friedliche Koexistenz zwischen dem Islam und allem Nicht-Islamischen durch ihre natürliche Gegensätzlichkeit ausgeschlossen ist, erfolgt daraus, dass sich anhand der Positionierung zu diesem Antagonismus zeigt, wer wahrhaftig muslimisch ist und wer nicht. Sich dem bewaffneten Dschihad gegen Nicht-Musli- mInnen anzuschließen, ist demnach eine religiöse Pflicht. Die muslimische Gemein- schaft ist durch ihren Glauben verbunden und verpflichtet sich gegenseitig zu beschützen.<sup>36</sup>

#### *Dschihad als Aufbau eines „islamischen Kosmopolitismus“:*

Menschliche Organisationsformen, die auf Sprache, Land, Ethnie, Interessen oder ähnlichem fußen, sind als minderwertig zu betrachten, da derartige Bündnis- gründe als Merkmale der Tierwelt zu verorten sind.<sup>37</sup> Glaube hingegen liefert für Qutb ein allumfassendes Verständnis der menschlichen Abstammung. Der Mensch ist unfrei was seine Hautfarbe, seinen Geburtsort oder seine Sprache angeht. Aus- schließlich die Religion und ihre praktische Umsetzung entspringt dem freien Wil- len. Daher ist für ihn der islamische Zugang einer, den er als Idealtypus für eine „offene Gesellschaft“ deklariert. Dieser islamische „Kosmopolitismus“ soll zur Harmonie und einem hohen Grad der Zivilisation führen.

#### *Dschihad als Disqualifizierung eines friedlichen Zusammenlebens mit GötzendienerInnen:*

Ausgehend von den Ereignissen aus der Zeit des islamischen Gesandten Moham- meds, sieht der salafistisch-dschihadistische Ideologe bestätigt, dass eine friedli- che Koexistenz zwischen dem Islam und dem Polytheismus nicht möglich ist. Grund dafür ist, dass es sich hierbei um zwei diametral ausgerichtete Lebensar- ten handelt, die in Hinsicht auf Glauben, moralischen Werten, sozialem Verhal- ten, wie auch sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen zu ungleich sind.<sup>38</sup> Die auffälligste Differenz ist für ihn in der Lebensweise. Der islamische Lebensweg kennt ausschließlich die Hingabe Gott gegenüber, während alle

---

35 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. VII, Surah 8, 171.

36 Vgl. EBD., 148.

37 Vgl. EBD., 181

38 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. VIII, Surah 9, 31.

anderen Lebenswege eine Hingabe von einer Personengruppe gegenüber einer anderen bedeuten. Für beide Ausrichtungen ist es prädestiniert ununterbrochen in einem Konflikt miteinander zu stehen.

#### *Dschihad als Fähigkeit allen weltlichen Verführungen widerstehen zu können:*

Vers 20 der neunten Surah zielt für ihn darauf ab Gefühle und Beziehungen der muslimischen Gemeinschaft von jeglichen äußeren Einflüssen fernzuhalten und vollständig auf den Glauben einzuschränken. Um sich dem bewaffneten Dschihad anzuschließen, darf einem selbst die Verwandtschaft nicht im Weg stehen. Das weltliche Vergnügen mitsamt familiären und sozialen Verknüpfungen wird mit der Liebe zu Gott und seinem Gesandten abgewogen und der Praktizierung des Dschihads. Somit hat sich der Mensch zwischen den Verführungen des Diesseits und dem Lohn des Jenseits zu entscheiden.<sup>39</sup>

#### *Dschihad als bedingungslose Bereitschaft zur Erlangung der Zufriedenheit Gottes:*

Die gesamte muslimische Gemeinschaft, wie auch der islamische Staat sind verpflichtet nach der Zufriedenheit Gottes zu streben, selbst, wenn dies damit verbunden ist, sich von dem zu trennen, was einem im weltlichen Leben am Liebsten ist. Die Fähigkeit etwas viel Intensiveres und Schöneres fühlen zu können und zwar die Beziehung zu Gott selbst und die Hoffnung sein Wohlwollen erlangen zu können, soll ausreichende Motivation dafür sein sich allen weltlichen Genüssen entsagen zu können. Sollte man ablehnen diesen Weg zu beschreiten, ist man von der göttlichen Rechtleitung abgekommen.<sup>40</sup>

#### *Dschihad als Gebot gegen HeuchlerInnen vorzugehen:*

Als das byzantinische Reich ihre Truppen aufstellte, um gegen die MuslimInnen der arabischen Halbinsel vorzugehen, mobilisierte Mohammed seine Truppen, um dieser Gefahr entgegenzutreten. Einige auf muslimischer Seite sträubten sich dagegen an der drohenden Schlacht teilzunehmen, da sie sich auf die Sommerhitze ausredeten.<sup>41</sup> Anhand dieses Vorfalles zeigte sich, wer aufrichtigen Glaubens und wer hypokritisch war. Im 73. Vers der neunten Surah wird dem Gesandten mitgeteilt keine milde mehr gegenüber HeuchlerInnen walten zu lassen, sondern gegen sie vorzugehen. Qutb schließt einen bewaffneten Kampf gegen

---

39 Vgl. EBD., 71.

40 Vgl. EBD., 73.

41 Vgl. EBD., 130.

HeuchlerInnen nicht aus, verweist aber gleichzeitig darauf, dass der islamische Gesandte Mohammed keine HypokritInnen umbringen hat lassen.<sup>42</sup>

#### *Dschihad als Mittel die Ehre Gottes zu erlangen:*

In der neunten Surah, Vers 86 verweist der salafistische Denker, dass Qur'an-Kommentatoren zwar einen historischen Bezugsrahmen herstellen, er selber bestreitet diesen jedoch. Die Allgemeingültigkeit liegt für ihn darin, dass nur TeilnehmerInnen am Dschihad die Ehre Gottes zukommt. Somit interpretiert Qutb, dass diese Ebene als ein Abmühen auf dem Weg Gottes zu verstehen ist. Allein durch die Einhaltung dieser Methode ist Hingabe, Standhaftigkeit, Beharrlichkeit und Entschlossenheit möglich.<sup>43</sup>

#### *Dschihad als Erkenntnis Gottes in Notsituationen:*

Das Erleiden von Nöten soll einen oder eine Gläubige näher zu Gott führen, indem sich diese Person geduldig zeigt. Der Glaube ist erhaben gegenüber dem Weltlichen, weswegen Kalkulationen nach irdischen Maßstäben der Religiosität zuwider steht. Frömmigkeit und Weltliches müssen voneinander getrennt werden.<sup>44</sup>

#### *Dschihad als Kampf gegen den Feind, Faulheit, Schlechtigkeit und Korruption:*

Um sich auf Gottes Sache abmühen zu können, ist es erforderlich eine adäquate Vorbereitung, Mitteln und Ressourcen bereitzustellen. In diesem Sinne wird Dschihad als Kampf gegen den Feind, Faulheit, Schlechtigkeit und Korruption gedeutet. Jedes muslimische Individuum ist dazu beauftragt und ausgewählt worden sich an der Sache Gottes zu beteiligen. MuslimInnen sind Treuhänder der Tugendhaftigkeit, die über islamische Gesetze, Bildung und lebensrelevanten Konzepten umgesetzt wird.<sup>45</sup>

#### *Dschihad als Kampf zwischen Gut und Böse:*

Jene, welchen dem Weg des Dschihads folgen, ziehen ihren eigenen Komfort, Sicherheit und sonstige Verführungen nicht der Religion vor. Diese Gruppe von Menschen sind Gottes Außerwählte, welche die Verantwortung tragen Gottes Worte auf der Erde zu implementieren. Sie befinden sich allerdings in einer Position, in welcher sie ignoriert, ungeachtet und nicht verteidigt werden. Auch,

---

42 Vgl. EBD., 165.

43 Vgl. EBD., 173.

44 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. XI, Surahs 16–20, 78.

45 Vgl. QUTB, Sayyid: In the Shade of the Qur'an, Vol. XII, Surahs 21–25, 140.

wenn sie die Minderheit bilden, würdigen sie den Wert der Wahrheit an den sie glauben, selbst, wenn dies zu keinen Vorteilen im Leben führt. Die große Mehrheit der Menschheit folgt hingegen der Falschheit und ist nicht diesen Belastungen ausgesetzt.<sup>46</sup>

#### *Dschihad als Notwendigkeit ein islamisches Staatswesen weltweit zu etablieren:*

Aufgrund dessen, dass das Universum Gottes ist, liegt es auf der Hand, dass Gottes Willen im gesamten Kosmos umzusetzen ist. Der Islam stellt dabei ein vollkommenes, universales System dar, wodurch der Mensch seinen Pfad findet, um Gottes Gesetz zu implementieren. Dadurch verlieren alle anderen Gesetze an Gültigkeit, weshalb ein Kampf unausweichlich ist. Die Existenz der MuslimInnen wird als eine Vertretung Gottes verstanden, deren Aufgabe mit einer transzendenten Exekutive gleichgesetzt wird. Aus der von Qutb gezeichneten Gesetzmäßigkeit müsste jedes Menschgemachtes politische System als Blasphemie erachtet werden, worauf ausschließlich mit einem bewaffneten Kampf reagiert werden kann. Dieser bewaffnete Kampf ist für ihn die individuelle Pflicht eines und einer jeden MuslimIn und drückt sich in kollektiver Form aus.<sup>47</sup>

## 6. Ebenen des Dschihads bei al-Maybudi

#### *Dschihad als Suche nach Wissen:*

Die in der zweiten Surah, Vers 218 beschriebenen Emigration unterteilt der sufi-sche Gelehrte al-Maybudi in zwei Arten und zwar in die äußere und innere. Die äußere Emigration kennt zwei Formen: Eine davon meint das Emigrieren aus der eigenen Heimat und das Suchen nach Wissen. Die andere beschreibt die Suche generell. Beide äußere Formen haben für ihn keinen besonderen Wert. Von besonderer Bedeutung ist die innere Reise, bei der man die eigene Seele, das eigene Herz und den eigenen inneren Kern bereist. Das Endziel dieser Reise soll „tauhid“, ergo der Eingottglaube sein.<sup>48</sup>

#### *Dschihad als Gedenken an Gott:*

Die Aufforderung Gottes sich auf seinem Weg abzumühen, gleicht einem Appell sich Gottes bewusst zu sein, ihn zu fürchten und seinen Zorn zu meiden. Das Andenken an Gott beinhaltet mehrere Emotionen. Ehrfurcht vor dem Schöpfer ist nur eine davon, schließt aber in gleicher Weise Liebe nicht aus, denn letzten Endes gleicht niemand Gott in seiner Liebe und Güte seinen DienerInnen gegen-

---

46 Vgl. QUTB, Sayyid: *In the Shade of the Qur'an*, Vol. XIII, Surahs 26–32, 226.

47 Vgl. QUTB, Sayyid: *In the Shade of the Qur'an*, Vol. 16 Surahs 48–61, 490.

48 Vgl. MAYBUDI, Rashid al-Din: *The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious – Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*, übersetzt von William C. Chittick, Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2015, 72.



über. Der Mensch ist aufgefordert nach Mitteln zu suchen, die zu Gottes Nähe führen. Um die eigene Seele und das eigene Herz dahingehend zu stärken, ist jedes Individuum aufgefordert folgende drei Punkte zu befolgen: 1. Die Erinnerung an den Blick Gottes; 2. Den Tag vor Schaden zu bewahren und 3. Das Begreifen der eigenen Armut am Jüngsten Tag. Solange man nach Wissen strebt erlangt man den Schutz der Engel. Nicht jeder Mensch erlangt bei der Suche nach dem Wissen um Gott denselben Rang. Der sufische Gelehrte unterteilt MuslimInnen in AnbeterInnen, Wissenden und Erkennenden, die jeweils in ihren Stufen im Glauben, der Anbetung und Überzeugung an Gott eigene Pfade durchlaufen müssen, um Gott zu finden. Dadurch wirkt das Gedenken an Gott bei diesen drei Typen von Gläubigen anders. Bei den AnbeterInnen ist das Gedenken an Gott an das Bedürfnis nach dem Schöpfer gekoppelt, was auf eine Hilfsbedürftigkeit dieser Personen verweist. Wissende um Gott bedienen sich eines Enthüllens, was darauf schließen lässt, dass sie bereits im Besitz einer Sachkenntnis sind, die lediglich aufgedeckt werden muss. Wissende betreiben das Gedenken an Gott mit Freude, was auf eine Notlosigkeit in ihrer Beziehung zum Schöpfer hindeutet.<sup>49</sup>

#### *Dschihad als Wiedervereinigung mit Gott:*

Eine Wiedervereinigung mit Gott ist für den Sufi ein hohes Bestreben, was einer entsprechenden Anstrengung bedarf. Die Wiedervereinigung mit Gott beschreibt er metaphorisch als einen Edelstein, der einer Person in einer Kiste der selbstgereinigten Gereinigten ausgehändigt wird. Sie kann aber auch wie ein Jasmin betrachtet werden, der im Garten der Realitäten der Leidenschaftlichen auftaucht. Jede einzelne Taube, die nach dieser Perle strebte, wird selbst zu einer Sonne der Leidenschaft, die zu einer Herberge der Verpflichtung des guten Schicksals und von der göttlichen Präsenz akzeptiert wurde.<sup>50</sup>

#### *Dschihad als Streben nach der Nähe Gottes:*

Um Gottes Nähe zu erlangen, ist der Mensch gefordert seine eigene Veranlagung hinter sich zu lassen, wie auch das eigene Selbst und die eigenen Begierden aufzugeben. Das Nichtsein gerät an die Spitze der eigenen Attribute, wodurch anfangslose Liebe den Vorhang lichtet und endlose Leidenschaft ihre Schönheit zeigt. Um diesen Zustand zu erreichen, sollen sich MuslimInnen das Bittgebet Adams zum Vorbild nehmen, in welchem dieser die Auflösung der Eingeschränktheit des menschlichen Seins erbittet. Es wird die göttliche Dimension und Nähe erstrebt, da der Mensch eingeschränkt, unvollkommen und daher auch problem-

---

49 Vgl. EBD., 162.

50 Vgl. EBD., 226.

behaftet ist. Aufgrund seiner Makel ist der Mensch gezwungen um göttlichen Beistand zu ersuchen.<sup>51</sup>

### *Dschihad als Anstrengung der Seele:*

Sich mit der Seele abzumühen bedeutet, dass man niemals vermag Dienst zu leisten und diszipliniert zu sein. Man lässt keine Zugeständnisse und Interpretationen zu. Vielmehr achtet man darauf die göttlichen Gebote und Verbote in Ehrfurcht zu beachten.<sup>52</sup> Das höchste Gut der Anstrengung des islamischen Gesandten Mohammeds war es beim Dschihad gegen die eigene Seele niemals nachzugeben. Diesem Vorbild haben MuslimInnen folge zu leisten.

### *Dschihad als Anstrengung des Herzens:*

Anstrengung mit dem Herzen meint, dass man abscheuliche Gedanken dem eigenen Selbst keinen Raum bietet. Zielstrebige Bestimmtheit darf nicht angezweifelt beziehungsweise etwas entgegengesetzt werden und man darf die Andacht über Segen und Großzügigkeit Gottes niemals außer Acht lassen.

### *Dschihad des Eigentums:*

Die Anstrengung im Sinne des Dschihads mit dem Besitz geschieht durch Verteilung, Großzügigkeit, Freigiebigkeit und Selbstlosigkeit. Freigiebigkeit bedeutet, dass man vom eigenen Besitz vieles gibt und nur das Geringste für sich behält. Selbstlosigkeit hingegen besagt, dass man den gesamten Besitz verteilt und in Armut lebt.

### *Dschihad gegen den Feind:*

Der größte Feind ist für al-Maybudi die befehlende Seele. MuslimInnen sind aufgefordert ihr gegenüber stets wachsam zu sein. Aus einer Überlieferung, die dem islamischen Gesandten Mohammed zugeordnet wird, leitet der Sufi ab, dass der größte Feind des Menschen die eigene Seele darstellt. Die Seele hat mehrere Komponenten. Eine davon ist ihre Ungehorsamkeit. Dieser Teil der Seele will den Menschen stets ins Verderben stürzen. Diejenigen, die der Seele einen Freiraum zusprechen das zu tun, wonach sie verlangt, pflanzen den Samen für ihre Gewissensbisse. Die Seele (nafs) wird von al-Maybudi als Wohnstätte des Staubes beschrieben, die irdisch und dunkel ist. Dadurch ist sie trügerisch und ein verräterischer Feind. Als weiteren Beleg dafür, dass die Seele boshafte in sich birgt, dient für den Sufi eine Überlieferung, in welcher Mohammed den Dschihad gegen

---

51 Vgl. EBD., 281.

52 Vgl. EBD., 339.

das byzantinische Reich als den kleinen und die Anstrengung gegen die eigene Seele als den großen beschrieb. Eine kriegerische Konfrontation ist räumlich und zeitlich begrenzt. Ein Kampf mit der eigenen Seele von Angesicht zu Angesicht ist nicht möglich. Sie zeigt einer Person Zuneigungen und Liebenswürdigkeiten des Irdischen, weshalb ein oder eine MuslimIn des Öfteren geforderte religiöse Handlungen nicht nachkommt.<sup>53</sup>

### *Dschihad als Aufrichtigkeit in der Verrichtung gottesdienstlicher Handlungen:*

Auf Basis der zuletzt genannten Ebene ist daraus zu schließen, dass die Seele stets eine Person verleitet und verführt. Selbst, wenn der Willen vorhanden ist eine gottesdienstliche Handlung vorzunehmen, muss die Aufrichtigkeit dessen hinterfragt werden. Es ist die Seele, mit der ein unaufhörlicher Kampf gefochten werden muss. Jede beabsichtigte tugendhafte Handlung muss auf ihre Absicht hinterfragt werden und wenn keine Wahrhaftigkeit dahintersteckt, muss diese aufgeschoben werden, bis dass dieser Zustand erreicht worden ist. Tugendhaftigkeit kann nur dann in die Realität umgesetzt werden, wenn die Seele eine wahrhaftige Absicht verinnerlicht hat. Auch, wenn dies dem Anschein so sein soll, muss dies stets hinterfragt werden, da die Seele mitsamt ihren Trieben trügerisch sein kann und wenn die Aufrichtigkeit suggeriert wird, letzten Endes dennoch irdische Hintergedanken das selbstlose Tugendhafte trübt.

## 7. Religionspädagogische Conclusio

Anhand der hier präsentierten Ergebnisse zeigt sich, dass der Kontrast zwischen Salafismus und Sufismus nicht größer sein kann, was sich vor allem anhand des Dschihad-Verständnisses rekonstruieren lässt. Bei Qutb ist Religion mit politischem Aktivismus gleichgesetzt. Das menschliche Individuum erscheint als belanglos, da es sich einer politischen Programmatik zu unterwerfen hat, nämlich der Wiedererrichtung eines Kalifats. Das muslimische Individuum erfährt in seinem Verständnis des Islams keine Form der Wertigkeit, es sei denn, es sucht den Anschluss an ein muslimisches Kollektiv, das sich dem genannten Ziel verpflichtet hat.

Sufismus dementiert nicht, dass der Islam auch dogmatische Reglements kennt. Religion besteht aber aus einer sufischen Perspektive nicht ausschließlich aus normativen Handlungen, sondern vor allem auch aus Spiritualität, die darauf abzielt das Böse des eigenen Selbst zu bekämpfen und in dessen Folge die Beziehung zwischen dem Individuum und Gott zu vertiefen. Wie man al-Maybudi entnehmen konnte, hängt Religiosität nicht von anderen Menschen beziehungsweise von einer organisierten Struktur ab, wie es Qutb und andere Formen des politi-

---

53 Vgl. EBD., 502.

schen Islams suggerieren. Dschihad ist eine individuelle Anstrengung, die von niemandem abgenommen werden kann und sich dem seelischen Zustand widmet.

Aus der Sicht der islamischen Religionspädagogik lässt sich hier feststellen, dass anhand dieser ungleichen Zielvorstellung im Unterricht Salafismus und Sufismus thematisch hinsichtlich ihrer Zugänge in puncto Individualität, Emanzipation, Diversität und Empathie kritisch reflektiert werden können. Die pädagogische Erziehung von SchülerInnen erfordert insbesondere im Religionsunterricht einen Bezug auf Ethik und Moral. Während sich die Ethik mit der Begründung der moralischen Normen befasst, fasst die Moral die Gesamtheit der Regeln in einer Gesellschaft zusammen.<sup>54</sup> Ein wesentliches Bildungsziel ist dabei die Tugend des Friedens.<sup>55</sup> Mithilfe der oben angeführten Ergebnisse lässt sich im islamischen Religionsunterricht erörtern, welche der beiden Strömungen sich positiv auswirkt auf das Zusammenleben einer pluralistischen Gesellschaft und welche eine Gefahr darstellt.

Friedrich Schweitzer betont, dass religiöse Bildung sehr wohl den Anspruch stellt einen Beitrag zu einer friedvollen gesellschaftlichen Koexistenz zu leisten. Um sich aber kritisch mit der Beziehung zwischen Religion und Gewalt auseinandersetzen zu können, braucht es ein Vorwissen zu friedlichen Motiven in der eigenen religiösen Tradition.<sup>56</sup> Allerdings dient auch eine kritische Auseinandersetzung mit gewalttätigen Motiven in religiösen Quellen als eine Voraussetzung, um pädagogisch eruieren zu können, weshalb religiös motivierte Gewalt der Glaubenslehren entgegensteht. Martin Rothgangel beschreibt verschiedene Ebenen, die im schulischen Kontext hinsichtlich der Gewaltprävention beachtet werden müssen.<sup>57</sup> Auf schulischer Ebene braucht es beispielsweise das Bewusstsein für die Problematik bei SchülerInnen, LehrerInnen und Eltern. Hinsichtlich der Klassenebene braucht es Klassendiskussionen über gewalttätige Vorfälle und deren Ausgänge. Wesentlich für die Gewaltprävention ist zudem die Bestärkung von gesellschaftsaffirmativen Attitüden und Motiven. Die islamische Exegesenwissenschaft setzt die islamischen Quellen nicht nur in einen historischen Kontext, sondern sie verlangt gleichermaßen den Einsatz der menschlichen Vernunft. Eine pluralitäts-

---

54 Vgl. RAITHEL, Jürgen / DOLLINGER, Bernd / HÖRMANN, Georg: Einführung Pädagogik – Begriffe, Strömungen, Klassiker, Fachrichtungen, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 25.

55 Vgl. SCHWEITZER, Friedrich: Against Religiously Motivated Violence: Religious Education's Contribution to Peaceful Relationships between Different Religions – What Should it Entail and How Can it Be Evaluated?, in: ASLAN, Ednan / HERMANSEN, Marcia: Religion and Christian Theological and Pedagogical Reflections, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017, 208.

56 Vgl. EBD., 211.

57 Vgl. ROTHGANGEL, Martin: Violence as a Challenge for Religious Education, Psychological, Theological and Educational Perspectives, in: ASLAN, Ednan / HERMANSEN, Marcia: Religion and Christian Theological and Pedagogical Reflections, Wiesbaden: Springer Fachmedien, Wiesbaden GmbH 2017, 236.

offene Theologie und Religionspädagogik hat daher immer in der Interpretation des Qur'ans die Würde, Vernunft und Freiheit des Menschen zu beachten.<sup>58</sup> Aus pädagogischer Perspektive kann in Anbetracht dessen von einer fachspezifischen Kompetenz gesprochen werden, die im Rahmen des Religionsunterrichtes anzustreben ist. Religiöse Kompetenz umfasst in diesem Zusammenhang einerseits die religiöse Deutungskompetenz und andererseits die religiöse Partizipationskompetenz.<sup>59</sup> Ersteres meint unter anderem die Fähigkeit eigene religiöse Quellen kritisch reflektieren zu können und damit eigene Handlungslogiken als religiöse in Bereichen wie Kultur und Gesellschaft zu interpretieren. Die religiöse Partizipationskompetenz beschreibt die als mündige Wahrnehmung der grundgesetzlich garantierten Religionsfreiheit. Mittels einer religiösen Deutungskompetenz liegt der öffentliche Mehrwert des Religionsunterrichtes darin, dass religiöse Bildung zu einer antifundamentalistischen Selbstaufklärung der jeweiligen Bezugsreligion führt.<sup>60</sup>

Aus diesem Grund ist es unabdingbar das Unterrichtsmaterial im islamischen Unterricht hinsichtlich einer Extremismusprävention weiter auszubauen. Zwar findet sich im Lehrplan der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich die Thematik zu „Takfir“, sprich der Exkommunizierung, und zu Radikalisierung, dennoch wird Dschihad als ideologische Grundlage des Dschihadismus ausgeblendet.<sup>61</sup> Mit der Ausarbeitung der zwei unterschiedlichen Dschihad-Konzeptionen kann das Thema verschiedenartig bearbeitet werden. Ein religionspädagogischer Ansatz wäre es im islamischen Religionsunterricht demokratiefeindliche Strömungen des politischen Islams als solche zu problematisieren, worunter auch der Dschihadismus als eine Sonderform zu nennen ist. Sayyid Qutb als einer der berühmtesten Vertreter der ägyptischen Muslimbruderschaft hat mit seinen Schriften wohl die größte LeserInnenschaft weltweit als sonst irgendein anderes Mitglied der besagten Organisation.<sup>62</sup> Wie zudem geschildert wurde, lässt sich aus seinem totalitären Dschihad-Verständnis der Grundstein der dschihadistischen Ideologie ausmachen. Zwar impliziert Islamismus ein sehr breites Feld. Dessen ungeachtet würde sich der islamische Religionsunterricht adäquat dazu eignen die Problematik an Schulen zu behandeln, um SchülerInnen vor möglichen Rekru-

---

58 Vgl. SEJDINI, Zekirija: Zwischen Gewissheit und Kontingenz – Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von islamischer Theologie und Religionspädagogik im europäischen Kontext, in: SEJDINI, Zekirija: Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung – Neue Ansätze in Europa, Bielefeld: transcript Verlag 2016, 25.

59 Vgl. SCHLUSS, Henning: Religiöse Bildung im öffentlichen Interesse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 83.

60 Vgl. EBD., 134.

61 Vgl. Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich: Lehrplan für den islamischen Religionsunterricht an Volksschulen, Hauptschulen, Polytechnischen Schulen, Sonderschulen, Berufsbildenden Mittleren und Höheren Schulen, und an Allgemeinbildenden Höheren Schulen, in: [http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/dokumente/lehrplan/gesamt\\_1-99.pdf](http://www.derislam.at/schulamt/schulamt/dokumente/lehrplan/gesamt_1-99.pdf); S. 24 [abgerufen am 13.01.2019].

62 Vgl. ZOLLNER, Barbara H. E.: The Muslim Brotherhood – Hasan al-Hudaybi and ideologie, New York: Routledge 2009, 50.

tierungen totalitärer Weltanschauungen islamistischer Prägung weitestmöglich zu bewahren. Dazu würde sich eine theologische Dekonstruktion von ideologischen Inhalten entsprechend eignen.

Das kann etwa dadurch geschehen, indem einer der berühmtesten Denker des Islamismus und zwar Sayyid Qutb, kritisch reflektiert wird. Die hier dargestellten Erkenntnisse können dabei als Unterrichtsmaterial aufgearbeitet werden. Durch die Ausarbeitung der verschiedenen Ebenen des Dschihads zwischen dem salafistischen und sufischen Vertreter, kann man SchülerInnen eine Gegenüberstellung im Rahmen des Unterrichts präsentieren und im Klassenzimmer erörtern. Die beiden verglichenen Deutungen könnten hinsichtlich ihrer Pluralismus- und Demokratie-Fähigkeit debattiert werden. Dabei kann in weiterer Folge Sufismus mit seinem spirituellen Ansatz als eine alternative Strömung im Islam präsentiert und vertieft behandelt werden und zwar mit dem Hauptaugenmerk der Dschihad-Ebenen von Rashid al-Din Maybudi.

Es ist zu empfehlen, dass zuvor LehrerInnen den Lehrplanpunkt „Pluralismus im Islam“ mit ihren SchülerInnen durchgehen. Mit diesem Vorwissen soll sichergestellt werden, dass im Islam eine friedvolle Gesellschaft, die Diversität und Gesinnungsfreiheit zulässt, sehr wohl als Ideal anerkennt und sogar anstrebt. Dadurch soll es SchülerInnen besser ermöglicht werden zu erkennen, dass das von Qutb angestrebte uniforme Gesellschaftssystem, in welcher jegliche Form von Individualität und Religionsfreiheit unmöglich ist, den islamischen Werten und Normen widerspricht. Durch einen Vergleich mit Rashid al-Din Maybudi soll SchülerInnen zudem vermittelt werden, dass sogar GelehrInnen des Mittelalters Dschihad in einem positiven, transzendenten und nicht politischen Sinne gedeutet haben.