

PATRICK FRANKE

Der Gedanke des Dschihad im mittelalterlichen Islam

In welcher Weise hat sich das Dschihad-Konzept in der Zeit von Richard Löwenherz verändert? Haben die Kreuzzüge Einfluss auf die Entwicklung dieses Konzepts genommen oder ist es im Wesentlichen geblieben? Der vorliegende Beitrag setzt sich zum Ziel, Umfang und Ausmaß der Veränderungen in der islamischen Dschihad-Lehre während der Kreuzzüge aufzuzeigen. Zu diesem Zweck wird zunächst ein Überblick über Entstehung und Entwicklung des Dschihad-Gedankens bis zum Vorabend der Kreuzzüge gegeben; daran anschließend werden anhand verschiedener zeitgenössischer arabischer Texte die ideengeschichtlichen Veränderungen während der Kreuzfahrerzeit aufgezeigt.

Hintergrund für die Entstehung des islamischen Dschihad-Gedankens ist das *ğazw*-Wesen im vorislamischen Arabien: Es war üblich, dass arabische Stämme zur Erzielung von Beute überfallartige Raubzüge auf andere Stämme unternahmen. Wichtigstes Ziel bei dieser Raubzugsaktivität, die *ğazw* genannt wurde, war der Erwerb von Kamelelen. In der vorislamischen arabischen Gesellschaft galten *ğazw*-Kriegszüge als Heldentaten und wurden in der Dichtung besungen.¹

Nachdem der Prophet Muḥammad im Jahre 622 nach Medina ausgewandert war, führte er ebenfalls nach Art des *ğazw* Raubzüge durch. Die Wendung zum Militärischen erfolgte bei ihm schon in spätmekkanischer Zeit. Als er aufgrund seiner Polemik gegen den altarabischen Vielgötterglauben einen Großteil der führenden Persönlichkeiten Mekkas gegen sich aufgebracht und jeden Rückhalt in seiner Heimatstadt verloren hatte, war er auf externe Verbündete angewiesen. Im Juni 621 schloss er mit 73 Männern aus der Nachbarstadt Medina, die damals

¹ Reuven FIRESTONE, Jihad. The origins of the holy war in Islam, New York/Oxford 1999, S. 34-36.

noch Yathrib hieß, in al-‘Aqaba bei Mekka einen Treuebund. Dieser Treuebund wird aufgrund der großen Bedeutung, die das Militärische in ihm hatte, als *bai‘at al-ḥarb* („Treueid des Krieges“) bezeichnet.² Die 73 Männer aus Medina, die verschiedene Clane der in Medina ansässigen Stämme Aus und Chazradsch vertraten, schworen Muḥammad nicht nur den treuen Gehorsam, sondern gelobten auch, für ihn zu kämpfen.

Nach der sogenannten Hiğra, der Umsiedlung von Muḥammad und seinen Anhängern nach Medina, begann eine Serie kriegerischer Handlungen, die bis zum Lebensende Muḥammads im Frühsommer 632 andauerte. Die islamische Tradition zählt insgesamt über 70 Kriegszüge (*mağāzī*) Muḥammads gegen Mekka und verfeindete Stämme im Zeitraum zwischen 623 und 632 auf.³ Diejenigen Schlachten, die für seinen militärischen und politischen Siegeszug am wichtigsten waren und auch bis heute eine herausragende Rolle im kollektiven Gedächtnis der Muslime spielen, waren die Schlacht von Badr (624), die Schlacht von Uḥud (625), die sogenannte Grabenschlacht (627) und die Schlacht von Hunain (630).

Die große Bedeutung des militärischen Kampfes in der frühislamischen Gemeinschaft spiegelt sich auch im Koran wider. So wird der Kampf gegen die Mekkaner im Koran mit der Vertreibung der Muslime gerechtfertigt:

„Denen, die kämpfen (*yuqātilūna*), ist das erlaubt, weil ihnen Unrecht angetan wurde – siehe, Gott hat die Macht, ihnen zu helfen. Sie wurden vertrieben aus ihrer Heimat ohne Recht, nur weil sie sagten: Unser Herr ist Gott“ (Q 22:39f).

Die Vertreibung der Muslime aus Mekka und ihre Ausschließung vom mekkanischen Heiligtum war nach Auffassung der frühen Muslime ein so großes Unrecht, dass es sogar die Verletzung alter Friedenspflichten rechtfertigte: So überfiel ein von Muḥammad beauftragtes Kommando 624 im heiligen Monat Radschab, in dem nach altarabischem Brauch

² W. Montgomery WATT, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, S. 230.

³ Vgl. die Übersicht bei Julius WELLHAUSEN, *Muhammed in Medina: das ist Vakidi's kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin 1882, S. 29-31.

alle Kampfhandlungen ruhen mussten, eine mekkanische Karawane. Dieses Sakrileg wird im Koran mit den folgenden Worten gerechtfertigt:

„Sie fragen dich nach dem heiligen Monat, ob Kampf in ihm erlaubt sei. Sprich: Kampf in ihm wiegt schwer, aber jemanden abzuhalten vom Wege Gottes, darin liegt Unglaube. Und sie vom heiligen Gebetsplatz abzuhalten, und dessen Volk daraus zu vertreiben, – das wiegt schwerer vor Gott. Und Verführung (zum Abfall vom Islam) wiegt schwerer als Töten. Sie werden nicht aufhören, euch zu bekriegen, bis sie euch von eurer Religion abbringen, wenn sie können“ (Q 2:217).

Aus dem zitierten Koranwort geht hervor, dass das Weiterbestehen der alten Religion in Mekka als eine ständige Versuchung für die Muslime betrachtet wurde, von ihrem Glauben abzufallen. Für den militärischen Kampf gegen die Ungläubigen wurde ab dieser Zeit der arabische Ausdruck *ġihād fi sabīl Allāh* („Anstrengung auf dem Wege Gottes“) üblich. So heißt es z.B. im folgenden Vers Q 2:218: „Siehe, die glauben, auswandern und auf dem Wege Gottes kämpfen (*ġāhadū fi sabīli Llāhi*), dürfen auf das Erbarmen Gottes hoffen.“ Von diesem arabischen Ausdruck *ġihād fi sabīl Allāh* ist der mittlerweile eingedeutschte Begriff ‚Dschihad‘ abgeleitet.

Die Phrase *fi sabīl Allāh* („auf dem Wege Gottes, für die Sache Gottes, um Gottes Willen“), die im Koran insgesamt 49 Mal vorkommt und sehr eng mit dem Kampf gegen die Ungläubigen verbunden ist, erscheint noch in Verbindung mit anderen Verben, so 15 Mal in Verbindung mit dem Verb *qātala* „bekämpfen, bekriegen“ (z.B. Sure 2:190; 3:13; 4:75; 9:111; 61:4; 73:20) und sieben Mal in Verbindung mit *anfaqa* „Ausgaben machen“ (Sure 2:195, 261, 262; 8:60; 9:34; 47:38; 57:10). Der Einsatz des eigenen Vermögens „für die Sache Gottes“ wird also schon im Koran als eine alternative Möglichkeit, sich am Dschihad zu beteiligen, beschrieben. Dmitry V. Frolov vermutet, dass sich die spezielle Bedeutung der präpositionalen Verbindung *fi sabīl Allāh* erst in Medina unter dem Eindruck der im Prinzip gleichbedeutenden Wendung *bi-shebil* des nach-biblischen Hebräisch entwickelt hat. Muḥammad und

seine Anhänger lebten in Medina in einem jüdisch geprägten kulturellen Umfeld, das auch im Koran seine Spuren hinterlassen hat.⁴

Durch die Häufigkeit der kriegerischen Auseinandersetzung mit Gegnern des neuen muslimischen Gemeinwesens ergab sich eine Militarisierung der von Muḥammad begründeten religiösen Gemeinschaft, die sich auch im Koran niederschlägt. Die Gläubigen werden in Koranversen aus medinischer Zeit aufgefordert, zukünftig dem Gottesgesandten und „denjenigen, die zu befehlen haben“ (*ūlū l-amr*), unbedingt zu gehorchen (Q 4:59) und vor Streuung von sicherheitsrelevanten Informationen erst diesen Personenkreis zu unterrichten, um eine Überprüfung der jeweiligen Informationen zu ermöglichen (Q 4:83).

Außerdem wurden einige Regeln für die Beuteverteilung festgelegt. So wurde den Gläubigen zum Beispiel mitgeteilt, dass der Gottesgesandte das Vorrecht auf mindestens ein Fünftel (*ḥums*) der Beute habe, um es unter den Verwandten, Waisen, Armen und Wohnungslosen zu verteilen (Q 8:41). Vor allem wird aber die Anhängerschaft des Propheten entsprechend ihrem militärischen Einsatz hierarchisiert. Auf dem höchsten Rang stehen dabei diejenigen, „die glaubten, auswanderten und auf dem Wege Gottes kämpften, mit ihrem Gut und Leben“ (Q 9:20). Den Dschihad-Kämpfern (*muḡāhidūn*) werden negativ die „Sitzenbleiber“ (*qā'idūn*) gegenübergestellt:

„Gott zog die Dschihad-Kämpfer den Sitzenbleibern vor, mit reichem Lohn, mit Rangstufen von ihm und Vergebung und Barmherzigkeit“ (Q 4:95f).

Den Gläubigen, die sich im Dschihad engagieren, wird im Koran großer jenseitiger Lohn in Aussicht gestellt. Das Verhältnis zwischen ihrem Einsatz und der jenseitigen Belohnung wird dabei nach Art eines Handelsgeschäfts mit Gott beschrieben:

„Gott hat den Gläubigen ihr Leben und ihr Vermögen dafür abgekauft, dass sie das Paradies haben sollen. Sie sollen kämpfen für die Sache Gottes und töten und getötet werden. Das ist ein ihn bindendes Versprechen [...]. Und wer hält sein Versprechen getreuer als Gott? Freut euch also über das, was ihr erkauft habt. Denn das ist der große Gewinn“ (Q 9:111).

⁴ Dmitry V. FROLOV, Art. „Path or Way“, in: Encyclopaedia of the Qur'an, hrsg. v. Jane Dammen McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001-2006, Bd. 4, S. 28-31.

Mit diesem und ähnlich lautenden Versen (vgl. Q 4:74; 61:10) wurde im Islam ein eigenes Konzept des Märtyrertums begründet: Derjenige, der sich im Kampf selbst aufopfert und den Tod auf dem Schlachtfeld findet, ist kein Verlierer, sondern in Wirklichkeit der „große Gewinn(er)“.⁵ Diese Form der religiösen Mobilisierung der Gläubigen zum Kampf hat möglicherweise entscheidend zur schnellen Expansion des islamischen Staates beigetragen.

Gegen Ende seines Lebens stand Muḥammad an der Spitze einer politischen Allianz, die fast alle Stammesverbände der arabischen Halbinsel einschloss. Nach seinem Tod im Frühsommer 632 zerfiel diese Allianz kurzzeitig, und es kam zu einer Abfallsbewegung, die in den arabischen Quellen als Ridda bezeichnet wird. Nur durch das harte Durchgreifen von Abū Bakr, der nach Muḥammads Tod zu seinem „Nachfolger“ (*ḥalīfā*) erhoben wurde und mehrere Heere in die verschiedenen Teile Arabiens aussandte, um die abtrünnigen Stämme zu unterwerfen, konnte das von Muḥammad begründete Staatswesen gesichert und gleichzeitig auf eine neue Grundlage gestellt werden.⁶ Die Ridda-Kriege gingen 633 nahtlos in einen Eroberungskrieg über. Noch im Jahre 633 unternahm Ḥālid ibn al-Walīd, der sich in den Ridda-Kriegen hervorgetan hatte, mit seinen Kämpfern Überfälle auf Gebiete des Südirak, machte die dort lebenden Nomadenstämme botmäßig und eroberte al-Ḥīra, die Hauptstadt des Lachmidenreiches. Al-Balāḍurī (gest. 892), der Verfasser des wichtigsten arabischen Werkes über die Eroberungszüge, berichtet, dass Abū Bakr im Frühjahr 634 die Bewohner von Mekka, aṭ-Ṭāʿif, des Jemen und die Beduinen im Naǧd und Ḥiǧāz angeschrieben habe, „um sie für den Dschihad auszuheben und in ihnen die Lust daran und an der bei den Rhomäern zu holenden Kriegsbeute zu entfachen.“⁷ Sein Aufruf war offensichtlich ein voller Erfolg. Es wird berichtet, er habe in Medina drei Heere aufstellen kön-

⁵ Vgl. Silvia HORSCH-AL SAAD, Tod im Kampf. Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften, Würzburg 2011, S. 107-111.

⁶ Vgl. Elias SHOUFANY, Al-Riddah and the muslim conquest of Arabia, Toronto 1973.

⁷ Zit. bei Tilman NAGEL, Mohammed, Leben und Legende, München 2008, S. 475.

nen. Diese zogen in Richtung Syrien und konnten in den folgenden Monaten große Teile Palästinas und Transjordanien einnehmen.

Es ist hier nicht der Ort, die eindrucksvolle Expansionsbewegung der islamischen Frühzeit in ihren Einzelheiten zu beschreiben. Ein knapper Überblick muss ausreichen. Bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts blieb das islamisch-arabische Gemeinwesen ein „Dschihad-Staat“, wie es Khalid Y. Blankinship genannt hat. Der Staat war grundsätzlich auf militärische Expansion ausgerichtet, doch waren die muslimischen Herrscher bei der Umsetzung dieser Doktrin unterschiedlich erfolgreich. Nach Blankinship wechselten Expansionsphasen und dazwischenliegende Stagnationsphasen, meist hervorgerufen durch innermuslimische Kämpfe, einander ab. Er zählt insgesamt vier Expansionsphasen⁸ des frühislamischen Staates:

1. Die erste Expansionsphase dauerte von 623 bis 656 und führte zur Eroberung der Arabischen Halbinsel, der Länder des Fruchtbaren Halbmonds, Ägyptens, des südlichen Kaukasus und weiter Teile Irans, wobei als neue Lagerstädte Kufa und Basra im Irak sowie al-Fustāt in Ägypten gegründet wurden. Diese Expansionsphase wurde 656 durch die Ermordung des dritten Kalifen ʿUthmān ibn ʿAffān und den Ersten Bürgerkrieg beendet, bei dem sich die Gemeinschaft der Muslime in drei Lager aufspaltete: die Anhänger des ermordeten ʿUthmān in Syrien, die Anhänger des Prophetencousins ʿAlī ibn Abī Tālib in Kufa, und die Charidschiten in an-Nahrawān, die zunächst ʿAlī unterstützt, sich dann aber von ihm abgewandt hatten. Der erste Bürgerkrieg endete 661 mit der Ermordung ʿAlīs durch einen Charidschiten.

2. Die zweite Expansionsphase (661-683) erstreckt sich über die Herrschaftszeit der beiden umayyadischen Kalifen Muʿāwiya ibn Abī Sufyān und seines Sohnes Yazīd. In dieser Zeit, in der der islamische Staat dynastische Züge erhält, erobern arabische Heere Tripolitanien und das Gebiet des heutigen Tunesiens. Als neuer militärischer Brückenkopf in Nordafrika wird 670 die Stadt Kairouan gegründet. Im Ostteil des Reiches wird die Stadt Marw auf dem Gebiet des heutigen Turk-

⁸ Vgl. den Überblick bei Khalid Y. BLANKINSHIP, *The end of the jihād state. The reign of Hishām Ibn ʿAbd Al-Malik and the collapse of the Umayyads*, Albany 1994, S. 19-36.

menistans zur Lagerstadt ausgebaut. Die Expansion endet 683 mit umayyadischen Thronfolgewirren und dem Zweiten Bürgerkrieg, innerhalb dessen die muslimische Gemeinschaft in vier Lager zerfällt: 1. In Mekka errichtet der Prophetengefährte 'Abdallāh ibn az-Zubair ein Gegenkalifat, das einige Jahre Bestand hat. 2. Die Schiiten, also die Anhänger des ermordeten Prophetencousins 'Alī, bringen Kufa und den Nordirak unter ihre Kontrolle. 3. Persien und weite Teile der arabischen Halbinsel werden von verschiedenen charidschitischen Gruppen beherrscht. 4. In Syrien kommt ab 685 mit Marwān ibn al-Ḥakam ein anderer Zweig der Umayyaden-Familie an die Macht, der eine umayyadische Restauration einleitet.

3. Die dritte Expansionsphase (692-718) beginnt nach der Wiedergewinnung Arabiens durch den Umayyaden 'Abd al-Malik und der Tötung des Gegenkalifen 'Abdallāh ibn az-Zubair. 698 gelang es dem arabischen Militärführer Ḥassān ibn Nu'mān, die Byzantiner endgültig aus Karthago und den anderen nordafrikanischen Küstenfestungen zu vertreiben und die Eroberung des westlichen Nordafrikas vorzubereiten. Unter 'Abd al-Maliks Sohn al-Walid (705-715) setzte sich die Expansion des islamischen Staates fort. Die Jahre 711/12 stellen gewissermaßen den Höhepunkt der frühislamischen Expansion dar. Im Westen kann der berberische Militärführer Tāriq ibn Ziyād innerhalb kurzer Zeit die gesamte iberische Halbinsel einnehmen. Im Osten des islamischen Reiches erobert im gleichen Jahr der junge Heerführer Muḥammad ibn al-Qāsim das Gebiet von Sindh im heutigen Südpakistan mit der Stadt Multān. Und im fernen Nordosten erobert 712 Qutaiba ibn Muslim, der Gouverneur von Chorasan, Choresmien (*Ḥwārazm*) und Transoxanien mit den Städten Buchara und Samarkand. Die dritte Expansionsphase endet nicht durch innermuslimische Konflikte, sondern durch eine neue Militärpolitik: 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (reg. 717-720) unterbrach während seines Kalifats die Offensivstrategie des Staates und wandte sich den im Inneren herrschenden Spannungen zu. Zeitweise gab es wohl sogar Überlegungen, sich aus neu eroberten Gebieten wieder zurückzuziehen.

4. Die vierte und letzte Expansionsphase (720-740) fällt in die Zeit der Herrschaft der beiden Kalifen Yazīd II. (720-724) und Hišām (724-743). In dieser Zeit werden noch Vorstöße auf das Gebiet des heutigen Frankreichs und das Sus-Tal im äußersten Westen Nordafrikas unternommen, doch gerät das islamische Reich aufgrund sozialer Spannungen zwischen verschiedenen Ethnien immer mehr in eine militärische Krise. Die Expansionspolitik ließ sich nicht mehr in gewohnter Weise fortsetzen und kam ins Stocken.

Die militärischen Aktivitäten und die innerislamischen Auseinandersetzungen dieses Zeitraums haben ihre Spuren im islamischen Lehrgebäude hinterlassen. Ich möchte zunächst auf letztere eingehen. Die Charidschiten waren während des Ersten und Zweiten Bürgerkriegs mit radikalen Lehren hervorgetreten. Sie hatten ihre Gegner für ‚ungläubig‘ erklärt und den Kampf gegen sie als Dschihad deklariert. Als eine Reaktion auf diesen spalterischen Radikalismus hat ‘Abdallāh ibn ‘Umar während des Zweiten Bürgerkriegs seine Lehre von den „fünf Säulen“ des Islams entwickelt. ‘Abdallāh, der als Prophetengefährte und Sohn des zweiten Kalifen ‘Umar enormes Ansehen unter den Muslimen genoss und in Medina lebte, wurde während dieses Krieges von allen Seiten umworben. Er aber weigerte sich, irgendeinem der Militärführer den Treueid zu leisten, weil er meinte, dass dies nur dann zulässig sei, wenn die betreffende Person die gesamte Gemeinschaft (*ḡamā‘a*) hinter sich bringen könnte. Auch die Charidschiten versuchten ihn damals auf ihre Seite zu ziehen. Nach einem Bericht, der auf seinen Klienten Nāfi‘ zurückgeführt wird, wurde ‘Abdallāh während dieser Auseinandersetzungen von einem Charidschiten aufgesucht, der ihn fragte, warum er regelmäßig auf Haddsch und ‘Umra gehe, den Dschihad für die Sache Gottes aber vernachlässige, obwohl er wisse, was Gott in ihn gelegt habe. Hierauf antwortete er, dass der Islam nur auf fünf Säulen erbaut sei, dem Glauben an Gott und seinen Gesandten, den fünf Gebeten, dem Ramaḍān-Fasten, der Entrichtung der Zakāt und

dem Ḥağğ.⁹ Dies ist wahrscheinlich der früheste Beleg für das Konzept von den fünf Säulen des Islams. Er zeigt, dass dieses Konzept von Anfang an eine anti-militante Ausrichtung hatte und explizit auf den Ausschluss des Dschihad aus dem engeren islamischen Pflichtenkanon abzielte.

Die Expansionsorientierung des umayyadischen Staates schlägt sich darin nieder, dass in dieser Zeit Gelehrte, die in einem Näheverhältnis zur herrschenden Familie standen, Regeln für den Dschihad auszuarbeiten begannen. Der syrische Gelehrte Makḥūl ibn Abī Muslim (gest. 731) wird in der islamischen Traditionsliteratur mit der Aussage zitiert, dass der Dschihad eine Pflicht sei, die jedem einzelnen Muslim obliege.¹⁰ Die syrische Gelehrtenschule wurde ab dem zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts von dem Gelehrten al-Auzāʿī (gest. 774) angeführt. Al-Auzāʿī, der in seinen letzten Lebensjahren in Beirut lebte, ist dafür bekannt, dass er in einem Werk mit dem Titel *Siyar* zum ersten Mal im Islam eine Art Völkerrecht ausarbeitete.¹¹ Grundlegend war dabei die Unterscheidung zwischen dem Gebiet, in dem die islamischen Normen gelten und das *dār al-Islām* („Haus des Islams“) genannt wird, und dem Gebiet, in dem der Dschihad gegen die Ungläubigen geführt werden muss und als *dār al-ḥarb* („Haus des Krieges“) bezeichnet wird. Bei den Ungläubigen wird dementsprechend zwischen dem *ḥarbī*, der auf feindlichem Gebiet wohnt, dem *mustaʿmin*, der kurzzeitig aufgrund einer Sicherheitsgarantie (*amān*) auf muslimischem Territorium weilt, und dem *ḍimmī*, der auf muslimischem Territorium lebt, in einem Schutzverhältnis (*ḍimma*) zum islamischen Staat steht und als Kompensation dafür die *Ġizya* entrichtet, unterschieden. Al-Auzāʿī hat außerdem Re-

⁹ Der Bericht ist bei Ibn ʿASAKIR, *Taʾrīḥ madīnat Dimašq*. (ed. ʿUmar ibn Ġarāma al-ʿUmarī. *Dār al-Fikr*), Beirut 1996, Bd. 31, S. 192f. überliefert.

¹⁰ Siehe Josef VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991-97, hier: Bd. 1, S. 68.

¹¹ Vgl. Anke BOUZENITA, *ʿAbdarrahmān al-Auzāʿī – ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar: erarbeitet auf der Grundlage des k. ar-Radd ʿalā siyar al-Auzāʿī*, Berlin 2001.

geln festgelegt, wie man mit Apostaten und Rebellen umzugehen hat, wie die Beute im Krieg aufzuteilen ist, wie ein Waffenstillstand (*sulḥ*) zu schließen ist, wie man sich als Muslim im *dār al-ḥarb* zu verhalten hat usw. Nach seinem Modell haben später noch mehrere andere arabische Gelehrte Siyar-Werke verfasst.

Der Begriff Siyar bezeichnet eigentlich die Handlungsweisen Muḥammads im Umgang mit den Ungläubigen. Sie galten den muslimischen Gelehrten, die diese Bücher zusammenstellten, als Orientierungspunkt. Das in den Siyar-Büchern zusammengestellte Material ist später auch in die systematischen Abhandlungen zum islamischen Recht übernommen worden. Dort hat man allerdings für die betreffenden Kapitel und Abschnitte eine andere Überschrift gewählt, nämlich Dschihad. Auf diese Weise ist der Begriff Dschihad zum Oberbegriff für einen eigenen Rechtsbereich geworden, den man als Islamisches Völker- und Fremdenrecht bezeichnen kann. Später haben verschiedene islamische Rechtsgelehrte Spezialabhandlungen zu diesem Rechtsbereich verfasst, sodass eine eigenständige Dschihad-Literatur mit überwiegend beherrschendem Charakter entstanden ist. Als Beispiel für einen klassischen Dschihad-Traktat sei hier auf das Buch *Qidwat al-ġāzī* des andalusischen Arabers Ibn Abī Zamanīn (geb. 936) verwiesen, das Ruth Wechsel ins Deutsche übersetzt hat.

Nach 750 zerfiel das Arabisch-islamische Reich in verschiedene miteinander rivalisierende Staaten (Abbasiden im Osten, Rustamiden und Idrisiden in Nordafrika, Umayyaden auf der Iberischen Halbinsel), und die militärische Expansion kam weitgehend zum Stillstand. Die Abbasiden richteten an der Grenze zum Byzantinischen Reich und an den Küsten des Mittelmeeres eine Linie von befestigten Vorposten (*tuġūr*) ein, und es entstand eine Klasse von asketischen gelehrten Kämpfern, „embattled scholars“¹², wie es Michael Bonner nannte. Einer von ihnen, ‘Abdallāh ibn al-Mubārak (gest. 797), der ursprünglich aus Chorasan stammt, erstellt die erste Sammlung mit Traditionen zum Lob des Dschihad. „Ein Zug am Morgen oder am Abend auf dem Wege

¹² Vgl. dazu Michael BONNER, *Jihad in Islamic history. Doctrines and practice*, Princeton 2006, S. 97-117.

Gottes ist besser als das Diesseits und alle diesseitigen Dinge“¹³, heißt es zum Beispiel darin.

Der Dschihad an der arabisch-byzantinischen Grenze war zum großen Teil ein privates, elitäres Unternehmen, doch blieb der Dschihad auch staatliche Aufgabe. Der arabische Rechtsgelehrte aš-Šāfi‘ī (gest. 822) entwickelte die Lehre vom Dschihad als „Pflicht der hinreichenden Anzahl“ (*fard kifāya*).¹⁴ Diese besagt, dass in dem Fall, dass genügend Leute Dschihad führen, der Einzelne davon dispensiert ist. Nach seiner Lehre ist Dschihad Aufgabe des Imams, also des politischen Führers, der an der Spitze der muslimischen Gemeinschaft steht. Der der schafii-tischen Rechtsschule angehörende Gelehrte al-Māwardī (gest. 1058) sieht in seiner staatstheoretischen Abhandlung al-Aḥkām as-sultāniyya, die er für den abbasidischen Kalifen al-Qā‘im (reg. 1031-75) verfasste, einen Emir vor, der den Dschihad im Auftrag des Imams führt und dieser Aktivität regelmäßig nachzugehen hat.¹⁵ Staatlicher und privater Dschihad standen aber im islamischen Mittelalter stets in einem Spannungsverhältnis. So gab es immer wieder Gelehrte, die das Recht des Muslims „auf seinen eigenen Dschihad“¹⁶ (Albrecht Noth) betonten.

Eine Entwicklung, die sich bereits in der Umayyadenzeit anbahnte, war die Verinnerlichung des Dschihad. Eine Überlieferung, die über den Prophetengefährten Ġabir ibn ‘Abdallāh (gest. 697) auf Muḥammad zurückgeführt wird, besagt, dass dieser nach einem seiner Kriegszüge ausrief: „Wir sind von dem kleinen Dschihad (*al-ġihād al-aṣḡar*) zurückgekehrt, um den großen Dschihad (*al-ġihād al-akbar*) zu führen.“ Als seine Gefährten fragten: „Gibt es noch einen größeren Dschihad als den gegen die Ungläubigen?“, soll er geantwortet haben: „Ja, den Dschihad

¹³ ‘Abdallāh ibn AL-MUBĀRAK, Kitāb al-Ġihād, Sidon 1988, S. 24.

¹⁴ BONNER, Jihad in Islamic history, S. 107.

¹⁵ Vgl. AL-MĀWARDĪ, al-Aḥkām as-sultāniyya (ed. Aḥmad Mubārak al-Baġdādī), Kuwait 1989, S. 47-72.

¹⁶ Albrecht NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, S. 44.

gegen die eigene Triebseele (*ġihād an-nafs*).¹⁷ Die Grenzfestungen, an denen die muslimischen Kämpfer stationiert waren, entwickelten sich im Laufe der Zeit immer mehr zu Zentren der islamischen Spiritualität. Beispielhaft lässt sich dieser Prozess an semantischen Veränderungen des arabischen Begriffs Ribāṭ ablesen. Ursprünglich bezeichnet dieser Begriff einen Ort, an dem die Pferde festgebunden werden (*yurbaṭu*). Während die frühen Ribāṭe Orte an der Frontlinie waren, von denen aus muslimische Kämpfer das Hinterland verteidigten und Vorstöße auf Feindesgebiet unternahmen (man denke an die stark befestigten Ribāṭe von Monastir und Sousse in Tunesien aus dem 8./9. Jahrhundert), wurde der Ribāṭ in späterer Zeit immer mehr zu einem Ort für den Kampf „Dschihad gegen die Seele und die Lust“. Ribāṭe wurden deshalb auch nicht mehr nur an den Grenzen des islamischen Territoriums errichtet, sondern zunehmend auch in großen Städten wie Bagdad, Damaskus, Mekka, die weit von der Frontlinie entfernt lagen. Diese städtischen Ribāṭe wurden zu Zentren der sufischen Spiritualität.¹⁸

Auch wenn im Laufe der Zeit eine Verinnerlichung des Dschihad-Konzepts eintrat, so gab es doch im 10./11. Jahrhundert noch kriegerische Unternehmungen, die als Dschihad interpretiert werden, so etwa die gazwnawidischen Eroberungen in Indien und die Kämpfe gegen die christlichen Königreiche auf der Iberischen Halbinsel. Zu einer ersten, noch relativ zaghaften, Dschihad-Propaganda kam es am Hof der Hamdaniden in Aleppo, als die Byzantiner in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts unter den makedonischen Kaisern zu einer ‚Reconquista‘ ansetzten und Kilikien und die syrische Küste zurückeroberten. Der arabische Dichter Ibn Nubāta (gest. 984) pries damals den gegen die Byzantiner kämpfenden Ḥamdāniden-Herrscher Saif ad-Daula (reg. 945-967) in Gedichten als Dschihad-Kämpfer.¹⁹

¹⁷ Richard GRAMLICH, Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī, Wiesbaden 1978, S. 107f.

¹⁸ Vgl. zu diesem Prozess Jacqueline CHABBI, Art. „Ribāṭ“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. 8, S. 493-506.

¹⁹ Carole HILLENBRAND, The crusades. Islamic perspectives, Edinburgh 1999, S. 102.

Eine ernstzunehmenden Dschihad-Mobilisierung kam allerdings erst im 12. Jahrhundert im Zusammenhang mit den Kreuzzügen auf. Die ersten Initiativen dazu gehen nicht von muslimischen Herrschern aus, sondern von Gelehrten. Es ist also gewissermaßen wieder ein „Dschihad von unten“, wie es Albrecht Noth ausdrückte.²⁰ Schon wenige Jahre nach der Eroberung Jerusalems verfasste der syrische Gelehrte Abu l-Ḥasan as-Sulamī (gest. 1106) sein *Kitāb al-Ġihād* („Buch des Dschihad“), die verschriftlichte Form einer Predigt, die er 1105 in Damaskus gehalten hatte.²¹ Darin rief er die Muslime zu einem ‚Gegen-Kreuzzug‘, oder eigentlich zu einem ‚Gegen-Dschihad‘ auf, denn die Kreuzzüge interpretierte er als Teil eines größeren ‚fränkischen‘ Dschihad-Unternehmens, zu dem auch die Eroberung Siziliens (1061-91) und Toledos (1085) gehörten.²² As-Sulamī vertrat in seinem Werk die Auffassung, dass die miserable Situation der Muslime an ihrer spirituellen Schwäche liege. Er rief sie deswegen dazu auf, sich zunächst einer Läuterung im Sinne des großen Dschihad zu unterziehen, um dann in den Kampf gegen die Franken einzutreten. Die muslimischen Herrscher sollten dabei eine Führungsrolle spielen. Er erinnerte sie und die gewöhnlichen Muslime in seinem Traktat an das Diktum des Rechtsgelehrten aš-Šāfi‘ī, demzufolge der Imam, also das Oberhaupt der Muslime, die Pflicht hat, jährlich mindestens einen Kriegszug auf feindliches Territorium durchzuführen, entweder persönlich oder durch Entsendung von Truppen. Wenn der Imam dieser Pflicht nicht nachkomme oder seine Truppen nicht ausreichten, treffe die Dschihad-Pflicht die Allgemeinheit der Muslime. An diesem Diktum aš-Šāfi‘ī’s, so meinte as-Sulamī, könne man erkennen, dass Dschihad zu seiner Zeit,

²⁰ Siehe Albrecht NOTH, Heiliger Kampf (Ġihād) gegen die ‚Franken‘. Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte, in: *Saeculum* 37 (1986), S. 240-259, hier: S. 247.

²¹ Der Text wurde von Emmanuel SIVAN, *La genèse de la contre-croisade. Un traité damasquin du début du xiie siècle*, in: *Journal Asiatique* 254 (1966), S. 197-224, auszugsweise ins Französische übersetzt.

²² Vgl. dazu den Aufsatz von Paul CHEVEDDEN, *The Islamic interpretation of the Crusade. A new (old) paradigm for understanding the crusades*, in: *Der Islam* 83 (2006), S. 90-136.

im Angesicht des Ansturms der Franken, eine individuelle Pflicht für jeden Muslim geworden sei. As-Sulamīs Werk hat allerdings insgesamt nur ein relativ geringes Echo unter den Muslimen gehabt.²³ Das liegt zum Teil sicherlich auch daran, dass Syrien und der Vordere Orient zu dieser Zeit in eine große Zahl von Kleinstaaten aufgespalten war, die sich gegenseitig bekämpften.

Es existieren auch keine Belege dafür, dass sich as-Sulamī selbst an Dschihad-Aktivitäten beteiligt hätte. Anders war dies bei Yūsuf al-Findalāwī und ‘Abd ar-Rahmān al-Ḥalḥūlī, zwei hochbetagten muslimischen Gelehrten, die 1148 bei der Belagerung von Damaskus durch die Kreuzfahrer des Zweiten Kreuzzuges den Tod fanden. Ihre Bereitschaft, sich für die Verteidigung ihrer Heimatstadt aufzuopfern, hat ihnen bei ihren muslimischen Zeitgenossen große Bewunderung eingebracht. Al-Findalāwī soll seinen Einsatz mit den Worten begründet haben: „Ich habe verkauft und Er hat von mir gekauft. Bei Gott, weder löse ich den Vertrag, noch bitte ich um Lösung.“ Damit setzte er sein eigenes Handeln zu dem oben zitierten Koranwort von Sure 9:111 in Beziehung.²⁴

Die Selbstaufopferung der beiden Scheiche aus Damaskus fällt schon in die Herrschaftszeit des Zengiden Nūr ad-Dīn (reg. 1146-1174), unter dem die mittelalterliche Dschihad-Mobilisierung ihren Höhepunkt erreichte. Nūr ad-Dīns Vater ‘Imād ad-Dīn Zengi, der als Statthalter der Seldschuken in Mossul relativ bescheiden begonnen hatte, hatte schon 1144 Edessa von den Kreuzfahrern zurückerobert und damit den ‚Gegen-Kreuzzug‘ gewissermaßen in die Wege geleitet. Der Sohn konnte das ganze islamische Syrien unter seinen Oberbefehl vereinigen und die Kreuzritter auf das Bergland westlich des Orontes und des Jordan zurückdrängen. Erst unter Nūr ad-Dīn erhielt der Gegen-Kreuzzug eine klare religiöse Note. Er führte, wie es Carole Hillenbrand ausdrückte, eine „Allianz zwischen Militärführung und religiöser Klasse“ herbei. Nūr ad-Dīn war nicht nur ein Militärführer, sondern auch ein großzügiger Förderer der islamischen Gelehrten. Ihm wird die Gründung von

²³ HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 108.

²⁴ Siehe dazu Francesco GABRIELI, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich 1973, S. 102f.

insgesamt 42 Madrasas, also islamisch-religiösen Schulen, zugeschrieben. Darüber hinaus gründete er auch ein Dār al-Hadīṭ, eine Lehranstalt zum Studium der Prophetentraditionen. Der Dschihad war bei ihm also in ein umfassenderes religiös-politisches Programm eingebettet.²⁵ Die enge Beziehung zwischen Religion und Kampf kommt in zahlreichen Bauinschriften an religiösen Gebäuden zum Ausdruck, in denen Nūr ad-Dīn's Rolle als Muğāhid, als Dschihad-Kämpfer und Förderer des sunnitischen Islams betont wird.²⁶

Sehr deutlich ist diese Botschaft auch in einer Inschrift, die Nūr ad-Dīn an einem Holz-Minbar anbringen ließ, der 1168/69 für ihn in Aleppo hergestellt und später, nachdem Saladin Jerusalem erobert hatte, in die al-Aqṣā-Moschee verbracht wurde. Nach den muslimischen Geschichtsschreibern hatte Nūr ad-Dīn diesen Minbar sogar speziell für die al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem angefertigt. In dieser Inschrift wird Nūr ad-Dīn als der „Dschihad-Kämpfer für die Sache Gottes“ titulierte, sowie als „derjenige, der die Grenzen gegen die Feinde seiner Religion verteidigt, der gerechte König.“²⁷

Die große Bedeutung, die Nūr ad-Dīn dem Dschihad beimaß, lässt sich auch daran erkennen, dass er einen seiner Gelehrten, Ibn 'Asākir (gest. 1176), mit der Erstellung einer Sammlung von 40 Hadithen über den Dschihad beauftragte. Ibn 'Asākir war einer der wichtigsten Gelehrten von Damaskus unter Nūr ad-Dīn. Er unterrichtete an mehreren Madrasas und verfasste eine 70-bändige „Geschichte der Stadt Damaskus“ (*Ta'riḥ madīnat Dimašq*), die nicht von der Stadt handelte, sondern auch von all denjenigen Persönlichkeiten, die sie irgendeinmal besucht hatten. Das Werk stellt also gewissermaßen ein Who is Who der ersten Jahrhunderte des Islams dar. Dass Ibn 'Asākir ausgerechnet 40 Hadithe zum Dschihad zusammenstellte, hängt mit einer damals gerade unter den sunnitischen Gelehrten aufkommenden Mode zusammen. Sie ziel-

²⁵ Vgl. dazu HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 119-132.

²⁶ Siehe dazu den Aufsatz von Yasser TABBAA, *Monuments with a message. Propagation of jihad under Nur al-Din*, in: *Cultural exchange between East and West during the period of the crusades*, hrsg. v. Vladimir P. Goss, Kalamazoo 1986, S. 223-240.

²⁷ HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 152.

te darauf ab, ein besonders aussagekräftiges Kondensat aus dem immer umfangreicher werdenden Korpus von Prophetentraditionen herauszufiltern. Als Rechtfertigung für dieses neue Genre berief man sich auf ein überliefertes Prophetenwort, wonach derjenige, der der islamischen Umma 40 Hadithe bewahrt, am Tag der Auferstehung von Gott dafür belohnt werden soll.

Die Hadithe, die Ibn 'Asākir in seiner Sammlung zusammengestellt hat, sollen im Wesentlichen vier Dinge zeigen: 1.) die Wichtigkeit des Dschihad im Vergleich zu den anderen islamischen religiösen Pflichten; 2.) die jenseitige Strafe, die diejenigen erwartet, die die Pflicht des Dschihad vernachlässigen; 3.) die jenseitige Belohnung derjenigen, die sich am Dschihad beteiligen; 4.) die Voraussetzungen, die erfüllt werden müssen, damit der eigene Dschihad-Einsatz die gewünschte jenseitige Wirkung erzielt.²⁸ Hinsichtlich des vierten Punktes ist der vierzigste Hadith von besonderer Bedeutung. Hier wird die Aussage formuliert, dass Heuchler (*munāfiqūn*) im Jenseits für ihren Dschihad-Einsatz nicht belohnt werden sollen. Suleiman Mourad und James Lindsay vermuten, dass Ibn 'Asākir mit der Anführung dieser Tradition auf die häretischen Schiiten abzielte, die zu seiner Zeit in Gestalt der ismailitischen Fatimiden in Kairo herrschten, aber auch in Form verschiedener Sekten in Syrien präsent waren.²⁹ Sie interpretieren Ibn 'Asākirs Dschihad-Sammlung deswegen als Beginn einer „sunnitischen Reorientierung des Dschihad“, die erst in den nachfolgenden Jahrhunderten erkennbare Gestalt annimmt.

Das von Nūr ad-Dīn begonnene Dschihad-Projekt wurde auch nach seinem Tod im Jahre 1174 noch fortgesetzt. 1187 fand die Schlacht von Hattin statt, infolge derer Saladin Jerusalem für die Muslime zurückerobern konnte. Saladins Biograph Ibn Šaddād (gest. 1234) berichtet, dass

²⁸ Suleiman A. MOURAD/James E. LINDSAY, The intensification and reorientation of Sunni Jihad ideology in the crusader period. Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1176) and his age, with an edition and translation of Ibn 'Asākir's The forty hadiths for inciting jihad, Leiden 2013, S. 82-104, hier: S. 69.

²⁹ MOURAD/LINDSAY, The intensification and reorientation of Sunni Jihad ideology, S. 73-75.

er für Saladin ein Buch zu den Vorschriften des Dschihad erstellte, in dem Saladin ständig las. Carole Hillenbrand diagnostiziert unter der von Saladin begründeten Dynastie der Ayyubiden jedoch ein schleichendes Ende der Dschihad-Mobilisierung. Nach Saladins Tod war Dschihad zwar noch wichtig in der Titulatur der Herrscher, aber nicht mehr in der Wirklichkeit. An die Stelle des religiös fundierten Kampfes trat eine ayyubidische ‚Realpolitik‘. In ihrem Zuge wurde auch 1229 Jerusalem an Friedrich II. ‚zurückgegeben‘.³⁰

Insgesamt lässt sich somit sagen, dass es im Zusammenhang mit den Kreuzzügen und insbesondere im Fahrwasser des Zweiten Kreuzzugs im Vorderen Orient zu einer Intensivierung der Dschihad-Ideologie kam, doch hat diese nie einen solchen Grad erreicht, dass sich das Kalifat in Bagdad, also die oberste politische Institution der islamischen Welt, ernsthafter für den Kampf gegen die Kreuzfahrer interessiert und mit eigenen Unternehmungen daran teilgenommen hätte.³¹ Die Dschihad-Predigt wurde in den folgenden 150 Jahren besonders durch hanbalitische Gelehrte in Syrien fortgeführt, wobei Ibn ‘Asākir Vierziger-Sammlung für sie ein wichtiger Orientierungspunkt blieb.³² Auch auf herrscherlicher Ebene fühlte man sich dem Dschihad-Projekt weiter verpflichtet. Die Mamluken, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Aiyubiden als Herrscher über Ägypten und Syrien beerbten, führten unter az-Zāhir Baybars eine Serie von sehr erfolgreichen Offensiven gegen die Franken an der syro-palästinensischen Küste durch und versuchten, sie durch eine Politik des „verbrannten Ufers“ (Albrecht Fuess) an einer Rückkehr in die von ihnen früher gehaltenen Hafensstädte zu hindern. Wichtigster Propagandist des Dschihad im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert war der syrische Hanbalit Ibn Taimīya (gest. 1328). Er hielt 1297 für Sultan Lāġin eine Dschihad-Predigt, in der er zum Kampf gegen Klein-Armenien aufrief.³³

³⁰ HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 175-225.

³¹ Vgl. NOTH, *Heiliger Kampf (Ġihād) gegen die ‚Franken‘*, S. 249.

³² MOURAD/LINDSAY, *The intensification and reorientation of Sunni Jihad ideology*, S. 82-104.

³³ HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 175-225.

Die andere große Tendenz innerhalb der mittelalterlichen Dschihad-Entwicklung, die „sunnitische Reorientierung“ des Dschihad, wie es Mourad ausdrückt, zeitigte aber wahrscheinlich eine noch nachhaltigere Wirkung. Hauptfeind der unter mamlukischer Herrschaft lebenden hanbalitischen Gelehrten waren nicht mehr die christlichen Franken, sondern die mongolischen Ilchane und die Schiiten. Ibn Taimīya erklärte 1299 in einer Fatwa, dass der Dschihad gegen die Mongolen Pflicht für alle Muslime sei, weil sie nicht die Scharia anwendeten, sondern die Jassa, das von Dschingiz Khan eingeführte mongolische Gesetzbuch.³⁴ Ibn Taimīya hat 1305 selbst an einem Feldzug gegen die Schiiten im Libanon teilgenommen.³⁵ Eine Dschihad-Schrift, die er wenig später abfasste, hatte den gleichen Tenor. Sie richtete sich vor allem gegen schiitische Rafiditen, Ismailiten, Nusairier und Drusen. Der Dschihad wurde somit wieder auf innerislamische Feinde umgelenkt.

Es sind vor allem diese Dschihad-Texte Ibn Taimīyas, die über das Mittelalter hinaus eine bedeutende Wirkung entfaltet haben und an die auch der Dschihadismus der Gegenwart anknüpft. So diente zum Beispiel Ibn Taimīyas anti-mongolische Dschihad-Fatwa von 1299 den islamistischen Attentätern, die 1981 den ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt ermordeten, als Rechtfertigung.³⁶ Und seine Hetze gegen die Schiiten und Nusairier bildet schon seit den 1980er Jahren einen ideologischen Orientierungspunkt für die sunnitische Opposition, die gegen das Asad-Regime in Syrien kämpft.³⁷ Die Dschihad-Traktate von as-Sulamī und Ibn ‘Asākir spielen dagegen im zeitgenössischen Dschihad-Diskurs nur eine untergeordnete Rolle. Zwar nimmt die Dschihad-

³⁴ Denise AIGLE, The mongol invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah’s three ‚anti-mongol‘ fatwas, in: *Mamlūk Studies Review* 11.2 (2007) 89-120, hier: S. 116.

³⁵ MOURAD/LINDSAY, The intensification and reorientation of Sunni Jihad ideology, S. 112.

³⁶ Vgl. dazu die Ausführungen in Johannes JANSEN, *The neglected duty. The creed of Sadat’s assassins and islamic resurgence in the middle east*, New York 1986.

³⁷ Siehe Gregor VOSS, ‚Alawīya oder Nuṣairīya? Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik, Hamburg 1987, S. 71-74.

Propaganda heutiger Islamisten gelegentlich auf die ‚Kreuzfahrer‘ Bezug. So wird zum Beispiel in der Dschihad-Erklärung der Islamischen Weltfront vom Februar 1998, die die ideologische Grundlage für die Terroranschläge vom 11. September 2001 lieferte, „die kreuzfahrerisch-jüdische Allianz“ (*at-taḥāluf aṣ-ṣalībī al-yaḥūdī*) zum Feind erklärt. Doch entstammt diese Begrifflichkeit nicht den mittelalterlichen Dschihad-Traktaten, sondern dem modernen islamistischen Diskurs. In den mittelalterlichen arabischen Texten wird, wenn von den Kreuzfahrern die Rede ist, immer nur das Wort *Ifranġ* („Franken“) verwendet. Der von dem arabischen Wort *ṣalīb* („Kreuz“) abgeleitete Begriff *ṣalībīyūn* für die Kreuzfahrer ist ein modernes Wort, das erst im 19. und 20. Jahrhundert im Zuge der Entwicklung eines neuen modernen arabischen Vokabulars geschaffen wurde.³⁸

³⁸ HILLENBRAND, *The Crusades*, S. 31.

Bibliographische Hinweise

Quellen

- IBN 'ASĀKIR, Ta'riḥ madīnat Dimāšq, ed. 'Umar ibn Ġarāma al-'Umarī. Bd. 31, Beirut 1996.
- ABŪ L-HASAN AL-MĀWARDĪ, al-Aḥkām as-sultāniya, ed. Aḥmad Mubārak al-Baġdādī, Kuwait 1989.
- 'ABDALLĀH IBN AL-MUBĀRAK, Kitāb al-Ġihād, Sidon 1988.

Literatur

- AIGLE, Denise, The mongol invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyah's three ‚anti-mongol‘ fatwas, in: Mamlūk Studies Review 11.2 (2007), S. 89-120.
- Alfred MORABIA, Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du ġihād médiéval, in: Bulletin d'Etudes Orientales 30 (1978) (= Mélanges offerts a Henri Laoust 2), S. 85-100.
- BLANKINSHIP, Khalid Y., The end of the ġihād state. The reign of Hishām Ibn 'Abd Al-Malik and the collapse of the Umayyads, Albany 1994.
- BONNER, Michael, Aristocratic violence and holy war. Studies in the ġihad and the Arab-Byzantine frontier, New Haven 1996.
- BONNER, Michael, ġihad in Islamic history. Doctrines and practice, Princeton 2006.
- BOUZENITA, Anke, 'Abdarrahmān al-Auzā'ī – ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar: erarbeitet auf der Grundlage des k. ar-Radd 'alā siyar al-Auzā'ī, Berlin 2001.
- VON BREDOW, Mathias, Der Heilige Krieg (*ġihād*) aus der Sicht der Mālikitischen Rechtsschule, Stuttgart 1994.
- CHABBI, Jacqueline, Art. „Ribā'“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. 8, S. 493-506.
- CHEVEDDEN, Paul E., The Islamic interpretation of the crusade. A new (old) paradigm for understanding the crusades, in: Der Islam 83 (2006), S. 90-136.
- VAN ESS, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde., Berlin 1991-97.
- FIRESTONE, Reuven, ġihad. The origins of holy war in Islam, New York/Oxford 1999.
- FROLOV, Dmitry V., Art. „Path or way“, in: Encyclopaedia of the Qur'an, hrsg. v. Jane Dammen McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001-2006, Bd. 4, S. 28-31.
- FUESS, Albrecht, Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250-1517), Leiden 2001.
- GABRIELI, Francesco, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich 1973.
- GRAMLICH, Richard, Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardī, Wiesbaden, 1978.
- HILLENBRAND, Carole, The crusades. Islamic perspectives, Edinburgh 1999.

- HORSCH-AL SAAD, Silvia, *Tod im Kampf. Figurationen des Märtyrers in frühen sunnitischen Schriften*, Würzburg 2011.
- JANSEN, Johannes, *The neglected duty. The creed of Sadat's assassins and islamic resurgence in the middle east*, New York 1986.
- MORABIA, Alfred, *Le Ġihād dans l'Islam medieval. Le „combat sacré” des origines au XIIe siècle*, Paris 1993.
- MOURAD, Suleiman A./LINDSAY, James E., *The intensification and reorientation of Sunni Jihad ideology in the crusader period. Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1176) and his age, with an edition and translation of Ibn 'Asākir's The forty hadiths for inciting jihad*, Leiden 2013.
- NAGEL, Tilman, Mohammed. *Leben und Legende*, München 2008.
- NOTH, Albrecht, *Heiliger Kampf (Ġihād) gegen die ‚Franken’*. Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte, in: *Saeculum* 37 (1986), S. 240-259.
- NOTH, Albrecht, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966.
- PETERS, Rudolph, *Jihad in classical and modern Islam*, Princeton 1996.
- RESCHER, Oskar, *Das Kapitel über den Dschihād aus Ibn Tūmert's Kitāb*. Aus dem Arabischen übersetzt v. W. Heppeler, Stuttgart 1921.
- SHOUFANY, Elias, *Al-Riddah and the muslim conquest of Arabia*, Toronto 1973.
- SIVAN, Emmanuel, *La genèse de la contre-croisade. Un traité damasquin du début du xiiie siècle*, in: *Journal Asiatique* 254 (1966), S. 197-224.
- TABBAA, Yasser, *Monuments with a message. Propagation of jihad under Nur al-Din*, in: *Cultural exchange between East and West during the period of the crusades*, hrsg. v. Vladimir P. Goss, Kalamazoo 1986, S. 223-240.
- VOSS, Gregor, *'Alawiya oder Nuṣairiya? Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik*, Hamburg 1987.
- WATT, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.
- WECHSEL, Ruth, *Das Buch Qjāwat al-ġāzī*. Ein Beitrag zur Geschichte der ġihād-Literatur. Inaugural-Dissertation, Universität Bonn, Bonn 1970.
- WELLHAUSEN, Julius, *Muhammed in Medina: das ist Vakidi's kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin 1882.