

Axel Heinrich

Denkmuster
zur Eindämmung und zur
Legitimation von Gewalt im
Christentum und im Islam.

Ein Literatureinblick

Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Gertrud Casel

Axel Heinrich. Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt
im Christentum und im Islam. Ein Literatureinblick

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 109

Redaktion: Jörg Lür

ISBN 3-932535-93-6

Bonn, Juni 2006, 2. Auflage Oktober 2006

Auslieferung:

Justitia et Pax, Kaiserstr. 161, D - 53113 Bonn,

Tel: +49-228-103217 – Fax: +49-228-103318 - Internet: www.justitia-et-pax.de

E-Mail: Justitia-et-Pax@dbk.de

Inhaltsübersicht

1. Einleitung	5
2. Methodische Vorüberlegungen	7
2.1 Die Ambivalenz der Religionen	7
2.2 Zur Entfaltung des Gewaltbegriffs.....	9
2.3 Die Diskussion um das Gewaltpotenzial des Monotheismus als solchem	11
2.4 Extremismus und Fundamentalismus.....	14
3. Christentum	17
3.1 Das christliche Ideal der Gewaltlosigkeit.....	17
3.2 Die Lehre vom gerechten Krieg.....	20
3.3 Gerechter Krieg und gerechter Friede.....	23
3.4 Die Rückkehr des Heiligen Krieges	25
3.5 Die Trennung von Staat und Kirche.....	28
4. Islam	30
4.1 Der Schlüsselbegriff Djihad.....	30
4.2 Die Darstellung des Djihad im Anschluss an die bellum iustum-Lehre.....	34
4.3 Traditionen der Gewaltlosigkeit	37
4.4 Djihad als Heiliger Krieg – Grundlagen für die Gewaltneigung im Islam	43
4.5 „Moderater“ Islamismus.....	55
5. Fazit.....	60
Literaturverzeichnis.....	63

1. Einleitung

Die Hoffnung, dass die Gewalt in der Welt nach dem Ende der Blockkonfrontation abnehmen würde, hat sich nicht erfüllt; im Gegenteil wird seither ein Zunehmen gewalttätig ausgetragener Konflikte beobachtet. Nachdem diese Konflikte kaum mehr als solche betrachtet werden können, die der Logik von Weltanschauungen bzw. Ideologien folgen, wird deren kulturelle, ethnische und religiöse Signatur hervorgehoben. Vor diesem Hintergrund gehen die nachfolgenden Beobachtungen theologisch-ethischen Denk- und Deutungsmustern nach, die innerhalb von Religionen die Wahrnehmung von Konfliktsituationen strukturieren und Handlungsräume erschließen. Sie bestimmen legitimierend oder eindämmend den Umgang mit Gewalt und die Formen der Gewaltanwendung in den Konflikten mit. Ziel der Überlegungen ist es, diejenigen Fragestellungen und Konzepte zu eruieren, die Anknüpfungspunkte für das Nachdenken über den Umgang mit Gewalt im interreligiösen Raum bieten.

In der folgenden Darstellung wird ein Einblick in eine weit ausgreifende und verzweigte Debattenlandschaft zu geben versucht, in der das Verhältnis der Weltreligionen zur Frage der Gewaltanwendung thematisiert wird. Der leitende Gesichtspunkt zur formalen Bestimmung des Gegenstandes ist ein ethischer – wie und inwieweit Religionen zur Legitimation bzw. zur Eindämmung von Gewalt beitragen. Zur Dokumentation der Neigung innerhalb der Religionsgemeinschaften, in bestimmten sozialen Situationen Modifikationen ihrer einschlägigen Lehrbestände vorzunehmen, sind nicht allein diese Bestände selbst, sondern auch die Religionen als soziale Phänomene in den Blick zu nehmen.

Als Ausgangspunkt zur Anordnung der Beobachtungen dient der Gedanke eines gerechten Krieges. Mit ihm ist eine Haltung bezeichnet, die grundsätzlich den Frieden wünscht, aber dennoch Bedingungen formuliert, unter denen die Anwendung von Gewalt in Konflikten als unumgänglich und folglich als erlaubt betrachtet wird. Diese Haltung gegenüber dem Phänomen Gewalt findet sich nicht nur verbreitet im Christentum, sondern lässt sich auch im Islam¹ und im Buddhismus² rekonstruieren. Der Gedanke eines gerechten Krieges stellt darüber hinaus eine Art mittlere Position dar, die sich zum einen daraufhin befragen lässt, wie weit sie in Richtung einer weitergehenden Delegitimation von Gewalt fortentwickelt werden kann, zum anderen daraufhin, inwieweit sie

¹ Vgl. v.a. Haleem u.a. (Hg.) 1998.

² Vgl. Bartholomeusz 2002.

von einem Abkippen in einen gewaltaffinen Legitimationsdiskurs bzw. sogar in Legitimationsrhetorik bedroht ist.³

Der Versuch, die aus dem Bezug auf kanonische Texte gewonnenen Positionen zur Anwendung von Gewalt in Konflikten zu identifizieren und einzuordnen, ist nur eine unter mehreren Möglichkeiten, der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt nachzugehen. Einen stärker politikwissenschaftlichen Zugang bietet HANS MAIER, wenn er die Neigung politischer Regime und Akteure analysiert, selbst religiöse Züge zu adaptieren und im Politischen heimisch zu machen.⁴ Auch die von und im Anschluss an RENÉ GIRARD entwickelte mimetische Theologie stellt einen alternativen Zugang zur Gewaltproblematik dar.⁵

Der hier gebotene Literatureinblick bezieht neben theologischen Beiträgen in erster Linie religions- und sozialwissenschaftliche Literatur ein, die seit 1990 in deutscher oder englischer Sprache zum Themenkreis „Religion und Gewalt“ erschienen ist. Es wird davon ausgegangen, dass auf dieser Basis ein hinreichend präzises Bild der Reflexionslandschaft erstellt werden kann. Dabei wird der Schwerpunkt auf Fachpublikationen gelegt⁶, während die im gleichen Zeitraum stattfindenden publikumsöffentlichen Debatten, unbeschadet ihrer großen Bedeutung, nur andeutungsweise gestreift werden können. Auch religionssoziologische und -historiografische Publikationen, insbesondere insoweit sie die Geschichte der Verstrickung von Religionen in Gewalt erhellen, wurden nicht in den Einblick mit einbezogen.

³ Dieser Verdacht begleitet die Nutzung der bellum iustum-Lehre auf Schritt und Tritt, vgl. Wink 1996; Bartholomeusz 2002; Gaffney 1996, 169.

⁴ Vgl. Maier 2003; Maier 2004. – Vgl. zu diesem Vorgehen ferner Gaffney 1996, Lincoln 2005.

⁵ Vgl. Schwager 2002.

⁶ Es ist anzumerken, dass auch in den Fachpublikationen persönliches Engagement neben dem wissenschaftlichen Streben nach Objektivität nicht selten deutlichen Ausdruck findet, vgl. Gaffney 1996, Tibi 1999, Estermann 2002, Davis 2003, Lewis 2003. Der Gegenstand bringt es ferner mit sich, dass sich auch Publikationen finden, die in einem Graubereich zwischen Wissenschaft und Ideologie anzusiedeln sind, z.B. Salmi u.a. 1998, Locker 2004.

2. Methodische Vorüberlegungen

2.1 Die Ambivalenz der Religionen

In den Debatten über das Verhältnis der Weltreligionen zum Phänomen der Gewalt hat sich seit einigen Jahren die Rede von der Ambivalenz der Religionen bzw. des Heiligen eingebürgert.⁷ Vor allem R. SCOTT APPLEBY hat diesen Begriff in *The Ambivalence of the Sacred* im Kontext einer Rollenbestimmung der Religionen in internationalen Konflikten eingehend erläutert. Dieser Auffassung zufolge können die Religionen einerseits auf ein reales Potenzial zur friedlichen Beilegung von Konflikten verweisen. Dieser Verweis prägt das Selbstverständnis der Religionen als Institutionen des Friedens weithin und wird in der Mehrzahl der Beiträge als Prämisse anerkannt.⁸ Auf der anderen Seite ist die Neigung, Gewalt zu legitimieren und zur Gewaltanwendung aufzurufen, ebenfalls den Religionen immanent. Darüber hinaus macht sich die Ambivalenz in der Deutung von Gewaltanwendung bemerkbar.

„The religious peacemaker is committed primarily to the cessation of violence and the resolution of conflict; reconciliation or peaceful coexistence with the enemy is the ultimate goal. By contrast the extremist is committed primarily to victory over the enemy, whether by gradual means or by the direct and frequent use of violence.“⁹

Die Ambivalenz des Religiösen wird zumeist als Reflex der Zweideutigkeit menschlichen Existierens selbst gedeutet.¹⁰

Die These von der Ambivalenz der Religionen zwingt zu einer Differenzierung, die auch in vielen Beiträgen vorgenommen wird, in denen nicht ausdrücklich von dieser Ambivalenz die Rede ist. Auch wenn viele der jüngeren gewaltsam ausgetragenen Konflikte an ihrer Oberfläche einen religiösen Charakter aufweisen, zeigen sozialwissenschaftliche Analysen oft deutlich deren politischen Grundzug. Meistens wird angenommen, dass religiöse Wahrnehmungs- und Begründungsmuster erst im Verlauf eines im Kern politischen Konfliktes in seine Deutung eingetragen werden und dann durch

⁷ Vgl. Appleby 2000; Körtner 2003a; Waldmann 2005, 124; Ramers 2004, 85; Estermann 2002, 155 f.

⁸ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 106; Biser 2004; Appleby 2000. – Lediglich bei der Einschätzung des Islam wird Zurückhaltung gegenüber einer solchen Vorausannahme beobachtet, vgl. Abu-Nimer 2003, 1 f. und 61; Auffarth 2005, 28 und 40; Nagler 1996, 162 f.; Salmi u.a. 1998, 2

⁹ Appleby 2000, 13; vgl. Burke 2001, 184 f.

¹⁰ Vgl. Wils 1997, 552; Estermann 2002a, 135 f.; Müller 2003, 11-14; Maier 2003, 264; Körtner 2003a, 115; Abu-Nimer 2003, 27; Ramers 2004, 63; de Pury 2004, 37; Baudler 2005, 22.

die mobilisierende Einbeziehung von Motiven, die die Identität sozialer Gruppen berühren, zu seiner Eskalation beitragen.¹¹ Diese religiöse Aufladung von Konflikten ist an die Spielräume gebunden, welche sich durch ein Nachlassen staatlicher Kontrolle ergeben.¹² Die weitergehende Auffassung, Gewaltanwendung mit religiösem Hintergrund sei in diesem Sinn ein sekundäres Phänomen im Fahrwasser ökonomischer Konflikte und die Täter seien in erster Linie „Globalisierungsverlierer“, findet sich vergleichsweise seltener.¹³ – Doch nicht einmal der Schluss, die Religionen würden in diesen Konflikten lediglich zynisch instrumentalisiert, spricht sie gänzlich frei.

„This conclusion, tempting as it is, would leave us with the question why religions of love and peace could so easily be ‚exploited‘ time and again. Instead of impermeable epistemological walls between ‚true‘ and ‚applied‘ religion, a broader concept of ‚religion‘ might be required that transcends the classic distinctions between the ‚sacred‘ and the ‚profane‘.“¹⁴

Bei der Anlage des Religionsbegriffes folgen viele Autoren dieser Einsicht und suchen die Verknüpfung zur gesellschaftlichen Sphäre.¹⁵ THOMAS SCHEFFLER betont, dass Religion nicht nur eine Beziehung zum Transzendenten errichtet, sondern auch die Beziehungen zwischen den Menschen bestimmt, insbesondere seien die Auslegungen der heiligen Schriften immer das Werk konkreter Menschen.¹⁶ MARTIN RIESEBRODT fasst Religion als Interaktionsform auf, die sich zur Bewältigung von Krisen den Zugang zu einer transzendenten Macht verschaffen will.¹⁷ Bei R. SCOTT APPLEBY umfasst der Religionsbegriff die Aspekte von Glauben, Kult, Verhaltensnormen und Bekenntnisgemeinschaft.

“Thus religion constitutes an integral culture, capable of forming personal and social identity and influencing subsequent experience and behaviour in profound ways. (...) [T]he word religion may be used to refer not only to the formally organized community of faith but also to the beliefs and spirituality of individual members, subgroups or movements operating at various psy-

¹¹ Vgl. v.a. Eckert 2005, 125 ff.; ferner Estermann 2002a, 135; Scheffler 2002a, 22; Juergensmeyer 2001, 6 ff. und 161; Hoppe 2000, 28 f.; Riesebrodt 2000; Rittberger/Hasenclever 1998, 163; Houtart 1997, 444 f.; Kakar 1997, 13 und 294 f. – Vgl. speziell für den Palästina-Konflikt: Kippenberg 2005; Münkler 2002, 15 f. und 160; Salmi u.a. 1998, 13. – Für die Konflikte im Libanon und in Bosnien vgl. Kippenberg 2002, 317. – Für die Konflikte in Ruanda und Sri Lanka vgl. Nzacahayo 1997 bzw. Seemampillai 2002.

¹² Vgl. Kippenberg 2002, 317; Metzger 2002; Münkler 2002, 16; Reuter 2004, 13 f.; Bruce 2005, 8.

¹³ Vgl. Houtart 1997, 446; Estermann 2002, 140-146; Grom 2003; Halliday 2003, hier ausdrücklich auch unter Einbeziehung der Anschläge vom 11.9.2001.

¹⁴ Scheffler 2002, 12.

¹⁵ So z.B. Abu-Nimer 2003, 21; Estermann 2002, 157; Juergensmeyer 2001, 160.

¹⁶ Scheffler 2002, 12 f.

¹⁷ Riesebrodt 2000, 41 f.

chological and social distances from the institution and the official custodians of the tradition. Individuals and subgroups adapt the sacred stories, laws, and rituals of their host tradition to specific purposes."¹⁸

Bei Klarstellung dieser Sachlage wird nicht selten ein Bezug zu SAMUEL P. HUNTINGTONS These vom Zusammenprall der Zivilisationen hergestellt.¹⁹ Sie ist insofern einschlägig, als Religionen hier die normativen Kerne, mithin die Mobilisierungsbasis, der Zivilisationen ausmachen, die als Quellen der Gewalt angesehen werden.²⁰ Im Vergleich zu den vorgenannten Vorschlägen zum Verständnis des Religiösen neigt HUNTINGTON zu einer essentialistischen Sprechweise. Nicht wenige Autoren betrachten diese Position als grundsätzlich zutreffend, wenn auch der Differenzierung bedürftig²¹, andere stehen diesem Erklärungsansatz kritisch gegenüber bzw. lehnen ihn gänzlich ab.²²

Vor allem in den zeitnahen öffentlichen Reaktionen auf die Terroranschläge gegen New York und Washington ist zu beobachten, dass bisweilen ein als an sich oder grundsätzlich friedfertig angenommener Islam pauschal von einem gewaltbereiten, verirrtten Islamismus abgetrennt und vor diesem in Schutz genommen wurde.²³ Die Ursache für diese Entwicklung wird dann z.B. in der mangelnden Institutionalisierung einer Orthodoxie gesehen.²⁴ Unter Berücksichtigung der Ambivalenz der Religionen ist ein solcher Zug, so sehr er sich aus politischer Sicht empfehlen mag, nicht angebracht. Auch religiöse Extremisten berufen sich unter ihrem Blickwinkel authentisch auf die Quellen und Traditionen ihrer Religion.²⁵ Durch eine strikte Trennung zwischen einer Religion und ihren fundamentalistischen Spielarten wird ein Verständnis der letzteren erschwert.

2.2 Zur Entfaltung des Gewaltbegriffs

Der Gewaltbegriff selbst wird in den Darstellungen der bellum iustum-Lehre kaum thematisiert. Es ist hier eine Voraussetzung – die durch die historische Entwicklung der Lehre bis hin zu den Erfahrungen der industriellen Kriege und der atomaren Aufrüstung

¹⁸ Appleby 2000, 9.

¹⁹ Vgl. Huntington 1993, Huntington 1993a, Huntington 1996. – Hierbei handelt es sich um die Popularisierung von Überlegungen, die BERNARD LEWIS wenige Jahre zuvor angestellt hatte.

²⁰ Vgl. Huntington 1993, 25.

²¹ Vgl. Houtart 1997, 447; Tibi 1999, 236; Tibi 1998; Johnson 1997, 4-6 und 164 f.; Johnson 1999, 165.

²² Vgl. Rittberger/Hasenclever 1998, 161 f.; Eickelman 1999; Riesebrodt 2000, 15; Sachedina 2001, 11 f. und 143.; Massarrat 2002, 3 f.; Waldmann 2003, 94; Opielka 2003, 356 f.; Weil 2003, 108; de Pury 2004, 47; Valentin 2005, 75; Eckert 2005, 130.

²³ Vgl. die Kritik in Appleby 2000, 313; Stobbe 2003, 166; Mitri 2005, 140 f.; Estermann 2002, 153. – Beispiele für dieses Vorgehen bieten Ockenfels 2003; Sommer 2001; Salmi u.a. 1998, 7.

²⁴ So Ockenfels 2003.

²⁵ Vgl. Bin Laden 2006.

gestützt wird –, dass Gewalt mit zwischenstaatlicher militärischer Gewalt zu identifizieren sei.

Dass es sich hierbei um eine Engführung des Gewaltbegriffs handelt, zeigt u.a. die Theologie der Befreiung, die mit einer erweiterten Vorstellung von Gewalt operiert.²⁶ JON SOBRINO unterscheidet drei Aspekte von Gewalt:

„Die begleitende Gewalt und die antwortende Gewalt hängen wesentlich von der verursachenden Gewalt ab. Dies bedeutet: Die Gewalt zu überwinden heißt vor allem, die vorausgegangene und verursachende Ungerechtigkeit zu überwinden, und wenn dies nicht geschieht, ist es unnützlich, nichtig und heuchlerisch, die Gewalt, die dann noch hinzukommt, zu beklagen und zu kritisieren.“²⁷

Die verursachende Gewalt wird soziologisch identifiziert als Verabsolutierung des Reichtums, des Privateigentums und der nationalen Sicherheit sowie theologisch als Götzendienst gedeutet.

„Der Götze schlechthin, Ursprung aller anderen Götzen, ist die ungerechte Gestaltung der Gesellschaft, wie sie sich in ihren Strukturen niederschlägt und auf Dauer angelegt ist.“²⁸

Bei Zugrundelegung dieser Problemkonstellation wird deutlich, dass der konzeptionelle Rahmen der klassischen *bellum iustum*-Lehre mit seinem militärischen Gewaltbegriff nur einen Ausschnitt der Gewaltproblematik beleuchtet und dass diese Verengung die Sicherheit des moralischen Urteils beeinträchtigen kann. Darüber hinaus wird ersichtlich, dass die internationale mit der intranationalen Dimension der Gewaltanwendung eng verknüpft sein kann. Die Ausweitung der Problemanalyse auf soziale Kontexte hin wird über die Theologie der Befreiung hinaus anerkannt.²⁹ Die Ausführungen SOBRINOS münden bei der Frage, wie die Gewalt überwunden werden könne, in eine „Apologie der unbewaffneten Gewalt“³⁰.

„Demnach ist die Position des Christentums hinsichtlich der Ausrottung der Gewalt eine zweifache: Einerseits muss die Gewalt, vor allem die verursa-

²⁶ Vgl. auch Schwager 2002.

²⁷ Sobrino 1997, 486 f.

²⁸ Sobrino 1997, 488. – In Anschluss an diese Bestimmung folgt die weitere, dass das Kapital „fundamentalistisch“ (ebd. 489) sei.

²⁹ Vgl. zum erweiterten Gewaltbegriff: Kirchenamt der EKD (Hg.) 1994, 14 und 32; Kirchenamt der EKD (Hg.), 2001; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zf. 59.

³⁰ Sobrino 1997, 492.

chende Gewalt der Ungerechtigkeit, von außen mit (wenn nur irgend möglich, nichtkriegerischen) ihr fremden Waffen bekämpft werden, andererseits aber muss man, um ihre verursachende Dynamik zu drosseln und umzukehren, ihre Last von innen auf sich nehmen.“³¹

Wenn im Fortgang des Beitrages auch die Figur des tragischen, Gewalt hinnehmenden Märtyrers skizziert wird, um den antwortenden Umgang mit Gewalt zu erläutern, wird rebellierende Gewalt dennoch nicht gänzlich ausgeschlossen.³²

SOBRINO beschreibt eine von intrastaatlicher Gewalt geprägte Situation, die Selbstverteidigung gegen die Machthaber im eigenen Land unausweichlich macht, jedoch kaum von den Kategorien der Lehre vom gerechten Krieg erfasst wird. Eher erscheinen hier Überlegungen der Tradition zum Tyrannenmord einschlägig, doch lassen diese die Frage nach einem *ius in bello* unbeantwortet. Da nicht wenige islamistische Gruppen sich ebenfalls als Bürgerkriegsparteien verstehen und zum Teil weitaus weniger Zurückhaltung gegenüber dem bewaffneten Kampf zeigen, besteht in der Klärung eines limitierenden *ius in bello* für den irregulären Krieg dringender Diskussionsbedarf.³³

Schließlich wird auch die Gewaltanwendung gegen Häretiker und Apostaten vom Gewaltbegriff der *bellum iustum*-Lehre nur zum Teil abgedeckt. Die in diesem Kontext aktivierten Denkmuster entsprechen vielmehr der Idee des Heiligen Krieges.³⁴

2.3 Die Diskussion um das Gewaltpotenzial des Monotheismus als solchem

1997 erschien Jan Assmanns *Moses der Ägypter*³⁵, wo der Autor eine spezifische Gewalttätigkeit der „abrahamitischen“³⁶ Religionen behauptet und sie aus deren exklusivem Geltungsanspruch ableitet. Dieser gründe in der „mosaischen Unterscheidung“³⁷ zwischen dem einen wahren und den vielen falschen Göttern und der sich daraus ablei-

³¹ Sobrino 1997, 493.

³² Vgl. Sobrino 1997, 487: „Dieser Kampf muß durchaus kein bewaffneter oder kriegerischer und erst recht kein terroristischer sein, aber er muß ein Kampf sein“. Ebd. 492 ist von der „Bevorzugung“ von Mitteln die Rede, die die Herrschaft des Lebens über den Tod zum Ausdruck bringen. – Eine vergleichbare, die Rechte Gottes und die Pflichten gegenüber Gott betonende Position bezieht DESMOND TUTU, vgl. Appleby 2000, 12 f.

³³ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 125.

³⁴ Vgl. zur Gewalt gegen Abweichler Angenendt 2005, 327; Johnson 1997. – Zur Idee des Heiligen Krieges s. unten S. 22 f.

³⁵ Assmann 1998.

³⁶ Assmann 200a, 138.

³⁷ Assmann 2003, 12. – Zur Problematisierung der Rede vom Monotheismus vgl. Janßen 2003, 23 f.; zur Problematik einer Gegenüberstellung von Monotheismus und Polytheismus vgl. Lohfink 2003, 2; John 2003, 144; Zenger 2003, 162.

tenden Unterscheidung von Freund und Feind.³⁸ Der biblische Monotheismus sei ein Beispiel dafür, wie gewalttätiger Monotheismus – im Erinnerungsbild bis heute – gegen den eine Pluralität von Göttern zulassenden und daher grundsätzlich friedfertigen Kosmotheismus Ägyptens vorgehe.

Beide Teilthesen, über die Friedfertigkeit des Polytheismus³⁹ und über die Gewalttätigkeit des Monotheismus, wurden zumeist angefochten. Ein Teil der Kritik wird in Assmanns *Die Mosaische Unterscheidung*⁴⁰ dokumentiert und beantwortet. Assmann macht hier insofern Zugeständnisse, als er im Monotheismus auch einen Fortschritt in der Entwicklung der menschlichen Geistigkeit erblickt und einräumt, dass in ihm die Gerechtigkeit zwar nicht erfunden, aber „zur Sache Gottes“⁴¹ gemacht wurde.

Die Gewalttätigkeit des biblischen Monotheismus wird durchgängig als faktische zugestanden⁴², doch wird in Frage gestellt, ob sie ihm „per se inhärent“⁴³ sei. Im Kern wird kritisiert, dass ASSMANN in der Unterscheidung von wahrer und falscher Gottesverehrung zugleich die gewaltträchtige Unterscheidung zwischen Freund und Feind sieht. OTTMAR JOHN bestreitet die Plausibilität dieses unvermittelten Übergangs. Wenn im Monotheismus Gott als der einzige verehrt wird,

„dann muß sich dieses nicht nur für seine Verehrer beweisen und zeigen lassen, sondern dann gilt dies für alle Menschen. Er gilt gerade als wahrhaft einziger Gott für alle Menschen, weil die Plausibilität, daß er wahrhaft einzig sei, nicht allein das Resultat von Zwang sein kann. (...) [Gewalt kann] nicht konstitutiv sein für die Wahrheit der Verehrung, weil Macht und Gewalt nicht den Wahrheitswert braucht, sondern sich selbst ‚bewahrheitet‘ – indem sie alle Fragen zum Schweigen bringt. Gewaltsame Durchsetzung eines Kultes und einer Gottesvorstellung sistiert die Wahrheitsfrage (...).“⁴⁴

³⁸ Vgl. Assmann 2000a, 137; Assmann 2003a, 131. – Halbmayr 2003, 136 setzt diese Unterscheidung als im anthropologischen Sinn ursprünglich und damit auch als im alten Ägypten präsent an.

³⁹ Vgl. Zenger 2001, 189; Kollmar-Paulenz 2004, 32; Maier 2004, 17; Maier 2003, 264; Baudler 2005, 187 und 198; Angenendt, 2005, 321; Halbmayr 2003, 133 und 135 f. – ASSMANN selbst distanziert sich vom „Klischee“ des friedfertigen Polytheismus, vgl. Assmann 2000, 189. – Diese Vorstellung wiederum eher bestätigend Bruce 2005, 20 f.

⁴⁰ Assmann, 2003. – Eine Dokumentation der Debatte findet sich ebd. im Anhang (193 ff.).

⁴¹ Assmann 2003, 75.

⁴² Relativierend hingegen Angenendt 2005, 326 f.

⁴³ Zenger 2001, 190. – Vgl. John 2003, 144 f.

⁴⁴ John 2003, 145.

ERICH ZENGER weist auf die schöpfungstheologisch begründete Universalisierung im Christentum hin, die den Gedanken der einen Menschheit beinhalte.⁴⁵ Ferner stellt er heraus, dass Ägypten im biblischen Monotheismus nicht für den Polytheismus steht, sondern für Unterdrückung. Die mosaische Unterscheidung ist bestimmt durch den Gegensatz von Unterdrückung und Entwürdigung auf der einen und Freiheit auf der anderen Seite.⁴⁶ Er kommt zu dem Schluss, dass „von der recht verstandenen Mosaischen Unterscheidung her Gewalt sogar überwunden werden könnte“⁴⁷. Diese Deutung wird durch solche Auslegungen der scheinbar Gewalt preisenden Stellen im Alten Testament gestützt, die in ihnen keinen Hintergrund realer Gewaltanwendung, sondern die Gewaltphantasien Ohnmächtiger erblicken⁴⁸ oder die im Alten Testament insgesamt eine „Friedenslinie“⁴⁹ entdecken, die gerade im Mose-Stoff eine Kritik früherer Gewaltaffinität aufweist.

Von dieser Interpretation ausgehend kommt GEORG BAUDLER in *Gewalt in den Weltreligionen* zu dem Ergebnis, dass die archaischen Religionen der Gewalt zuneigen, während die sekundären wie der biblische Monotheismus dadurch Wege zur Überwindung von Gewalt eröffnen, dass sie eine „Entgöttlichung der Gewalt“⁵⁰ einleiten. Weder werde im Christentum die Gewalthandlung als solche sakralisiert, so dass sie den Gewaltanwender heilige, noch fordere der christliche Gott zur Gewalt als Dienst auf, so dass die Grundlage für eine christliche Gewaltaffinität allein in seinen Phasen eines „symbiotischen Weltverhältnisses“⁵¹, d.h. in der positiven Verbindung mit staatlicher Macht, zu suchen sei.

Der Ertrag dieser vor allem theologisch geführten Debatte für die Frage nach dem Umgang mit Gewalt ist begrenzt, zu abstrakt gestaltet sich der Zugang, der durch die Frage nach den mit der Struktur der Religionen verbundenen Wahrheitsansprüchen geöffnet wird, als dass er zu analytischen Aussagen darüber führen könnte, welche Reaktionsweisen monotheistische Religionen bereitstellen, sobald ihre Vertreter mit Situationen konfrontiert werden, die die Diskussion über eine gewaltsame Lösung aufkommen lassen. Reale Konflikte und die Rolle der monotheistischen Religionen in ihnen dienen in dieser Debatte zur Illustrierung der Aktualität der aufgeworfenen Frage nach dem Monotheismus, sie werden nicht selbst zum Untersuchungsgegenstand gemacht. Die Auseinandersetzung um die Assmann-Thesen gehört daher in den Kontext der Entdeckung

⁴⁵ Vgl. Zenger 2001, 189; Angenendt 2005, 322. – Zu den Schwierigkeiten, diesen christlichen Universalismus auch zu denken, vgl. Müller 2004.

⁴⁶ Vgl. auch Halbmayr 2000, 140.

⁴⁷ Zenger 2001, 190. – Vgl. Baudler 2005, 186 f.

⁴⁸ Vgl. Lohfink 2003, 4 f.; de Puy 2004, 42.

⁴⁹ Crüsemann/Dietrich/Schmitt 2004, 159.

⁵⁰ Baudler 2005, 99; vgl. ebd. 170, 186.

⁵¹ Baudler 2005, 198.

der Ambivalenz und ist nicht schon ein Einblick in Probleme und Lösungsansätze im Hinblick auf den Umgang mit ihr.

2.4 Extremismus und Fundamentalismus

Begriffliche Trennschärfe ist unerlässlich, will man Gewalt legitimierende und Gewalt eindämmende Züge innerhalb der Religionen voneinander abheben. Die Sprachregelungen in den Beiträgen sind im Hinblick auf die Erfassung von Gruppierungen, die einer Gewaltstrategie folgen, nicht einheitlich. Um diese Gruppierungen entsprechend zu kennzeichnen, werden sie nicht nur als „extremistisch“ oder „fundamentalistisch“, sondern auch als „radikal“⁵², „fanatisch“⁵³, „revolutionär“⁵⁴ oder „militant“⁵⁵ bezeichnet.

Im Hinblick auf die Anschauungen der jeweiligen Akteure greifen die meisten Autoren auf die Rede vom Fundamentalismus zurück.⁵⁶ Sie lässt sich jedoch nur, wie u.a. APPLEBY hervorhebt, mit entsprechenden, auf den jeweiligen Glaubenskonzext verweisenden Spezifizierungen verwenden. Unbeschadet anderer Bestimmungen⁵⁷ kann der religiöse Fundamentalismus im Kern dadurch bestimmt werden, dass seine Anhänger im Umgang mit kanonischen Texten vereinfachend und selektiv vorgehen und die Lehr- und Auslegungstradition ihrer Religion beiseite lassen.⁵⁸ Die präferierte Lesart wird mit einem

apodiktischen und exklusiven Wahrheitsanspruch vertreten.⁵⁹ Während Fundamentalisten mit ihrer spezifischen Bezugnahme auf kanonische Texte auf eine als Verfall moralischer und religiöser Werte und mithin als Bedrohung der eigenen Identität wahrgenommene Situation reagieren und eine reine Ausprägung der Religion zu repräsentieren vermeinen, erschließt sich dieser Umgang aus der Außenperspektive als willkürliche

⁵² Vgl. Metzger 2005.

⁵³ Vgl. Körtner 2003a; Seemampillai 2002, 63; Eickelman 1999. – Seidmann 1986 bestimmt den religiösen Fanatismus als wahnhaft übersteigerte Vision von einer vollständig von allem Schlechten gereinigten Welt. Diese „Entflammung“ lässt den Betroffenen jegliche Bedenken etwa auch bezüglich der Gewaltanwendung beiseite wischen. Körtner 2003a, 104 weist auf den engen Zusammenhang zwischen Fanatismus und apokalyptischem Denken hin.

⁵⁴ Vgl. Metzger 2005; Brocker 2003, 34 f.

⁵⁵ Dieser Terminus wird in den Fachdebatten oft anders bestimmt als in der publikumsöffentlichen Rede. Wird hier zumeist Militanz mit Gewalttätigkeit gleichgesetzt, wird in Fachpublikationen unter Militanz oft das besondere, auch friedliche Engagement für den Glauben verstanden, wie es vom christlichen Motiv des miles Christi vorgezeichnet ist, vgl. Appleby 2000, 11; Johnson 1997, 40.

⁵⁶ Zur Problematik einer plakativen Verwendung dieses Ausdrucks vgl. Estermann 2002, 139; Salmi 1998, 7.

⁵⁷ WOLFGANG OCKENFELS sieht eine „fundamentalistische Verirrung“, wenn Menschen dem Hang nachgeben, den Frieden selber zu machen anstatt ihn von Gott zu erhoffen, vgl. Ockenfels 2003, 11.

⁵⁸ Vgl. Appleby 2000, 19; Sachedina 2001, 50.

⁵⁹ Körtner 2003a, 115 erläutert, wie dieser Anspruch auf einer Übertragung der Absolutheit Gottes auf die Absolutheit seiner Medien beruht.

Entwertung der lebendigen Tradition und Entwicklung der Religion.⁶⁰ Indem der Fundamentalismus sich in einer heilsgeschichtlichen Situation verortet, übergeht er die historische Einbettung der eigenen Gruppe sowie der heiligen Texte. Auf solche Weise ahistorisch im Schriftbezug verzichtet er auf die Entwicklung einer Schrifthermeneutik.⁶¹ Fundamentalismus kann, muss aber nicht das Bestreben umfassen, diese Gehalte unverfälscht in der sozialen Wirklichkeit der Gegenwart durchzusetzen. Er kann statt dessen auch in einen „weltverachtenden Eskapismus“⁶² verfallen. Insofern er eine solche Durchsetzung anstrebt, kann er als politisch apostrophiert werden. Fundamentalismus sucht die eigene religiöse Identität durch eine manichäisch-dichotomische Gegenüberstellung des wahren Glaubens mit dem Unglauben unter Verzicht auf Nuancierungen zu sichern.⁶³ Eine „heilsgeschichtliche Dramatisierung“⁶⁴ der eigenen Situationswahrnehmung fördert die Radikalisierung fundamentalistischer Gruppen. Daraufhin, insbesondere wenn er sich zudem auf der Handlungsebene eine Gewaltstrategie zu eigen macht, kann er als „radikal“ bezeichnet werden.⁶⁵

Im Hinblick auf die Neigung zu bestimmten Handlungsweisen ist ein Extremist jemand, der Gewalt als bevorzugtes Mittel zur Bekämpfung von Abweichlern innerhalb der eigenen Gemeinschaft und von Bedrohungen von außen betrachtet. Die Anwendung physischer Gewalt gegen seine Feinde, bis hin zur Selbstopferung, sieht er als seine heilige Pflicht an.⁶⁶ Der als Gegentypus beschriebene Friedensstifter vertritt keinen absoluten Pazifismus, sondern räumt unter restriktiven Bedingungen die Möglichkeit der Selbstverteidigung und des Widerstehens gegen das Böse mit Mitteln der physischen Gewalt ein, wertet sie aber als Zeichen spiritueller Schwäche.⁶⁷ Damit ist nicht nur ein Unterschied im zugelassenen Maß an Gewalt bestimmt, sondern auch im Verständnis der Gewaltanwendung selbst. Während für den Friedensstifter ein Zusammenleben in Frieden oder die Versöhnung mit dem Gegenüber das Ziel der Gewaltanwendung ist, sieht es der Extremist auf den Sieg über den Feind ab.⁶⁸ Gewalt wird damit zur Komponente einer spirituellen Lebensform erhoben und gerade nicht als Schwäche betrachtet.

⁶⁰ Vgl. Minkenberg 2003, 24: „Fundamentalismus bedeutet hier eine ausgeprägte religiöse Orthodoxie, die sich auf die Unfehlbarkeit des biblischen Wortes und eine selektive Adaption religiöser Traditionen gründet und in einer diesseitigen Haltung dezidiert gegen bestimmte Ausprägungen der Moderne wie Liberalismus und Säkularismus Stellung bezieht.“

⁶¹ Vgl. Riesebrodt 2000, 53 f.

⁶² Brocker 2003, 26. – Vgl. Riesebrodt 2000, 54.

⁶³ Vgl. Appleby/Marty 1991, 835.

⁶⁴ Riesebrodt 2000, 89.

⁶⁵ Vgl. Metzger 2005, 455.

⁶⁶ Vgl. Appleby 2000, 11; Haleem u.a. (Hg.) 1998, 96 f. – Eine andere Verwendungsweise schlägt im Blick auf den Islam DAVIS vor: „Extremists want to see a strict Islamic state rule all of the Middle East, if not the world, under a caliphate, or a supreme leader, similar to the role of the late Ayatullah Ruhollah Khomeini and that Ayatullah Ali Khamenei now plays in Iran.“ (Davis 2003, 11)

⁶⁷ Vgl. Appleby 2000, 12 f.

⁶⁸ Vgl. Appleby 2000, 13.

Der Ausdruck „Fundamentalismus“ bezieht sich ursprünglich auf z.T. politisierte Verhärtungserscheinungen christlicher Religiosität, wie sie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in den USA auftraten.⁶⁹ Inzwischen hat seine Extension die Religionsgrenzen überschritten. In den gegenwärtigen Debatten, die ihre Aufmerksamkeit stärker auf den Fundamentalismus im Islam richten, ist die spezifizierende Rede vom Islamismus aufgekommen. Als islamistisch können Muslime angesprochen werden,

„die einen politischen Islam in dem Sinne vertreten, dass sie einen spezifisch islamischen Staat mit der Scharia als geltendem Recht für ein zwingendes Erfordernis ihrer Religion halten, wo immer er sich durchsetzen lässt.“⁷⁰

Islamismus ist demnach als eine politische Spielart des islamischen Fundamentalismus zu betrachten. Als weiteres Merkmal des Islamismus ist dessen antiwestliche Stoßrichtung hervorzuheben.⁷¹

Ferner wird bisweilen vom Djihadismus gesprochen, um solche Positionen zu bezeichnen, die diesen politischen Anspruch mit Gewalt durchzusetzen versuchen und einen offensiven Djihad zum alles prägenden Moment des Islam erheben. HANS MAIER greift in einer Ursachenanalyse zu den Anschlägen vom 11.9.2001 auf den Ausdruck des Djihadismus zurück.⁷² Djihadismus kann demnach auch als radikaler Islamismus angesprochen werden. Mit Blick auf die Abhängigkeit religiös konnotierter Gewalt von den gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen muss nach ALBRECHT METZGER jeder Islamismus in seinem nationalstaatlichen Rahmen betrachtet werden.⁷³ Die nationale Diversifizierung des Islamismus bestätigt, was von vielen Autoren hervorgehoben wird, dass er trotz der involvierten traditionalistischen Versatzstücke eine Erscheinung des modernen Islam ist.⁷⁴

⁶⁹ Vgl. Brocker 2003, 25 f.; zum christlichen Fundamentalismus vgl. unten S. 23 ff.

⁷⁰ Wielandt 2004, 715. – Vgl. Davis 2003, 11; Khoury 2002, 55.

⁷¹ Vgl. Tibi 1999, 238 f.; Khoury 2002, 56 f.; Fürtig 2004, 8 f. – Sachedina 2001, 52 bringt die antiwestliche Haltung des Islamismus mit der Enttäuschung darüber in Verbindung, dass Allah den Gläubigen Erfolg verheißen habe, nun aber die Welt von Ungläubigen beherrscht werde.

⁷² Vgl. Maier 2003, 260.

⁷³ Vgl. Metzger 2002.

⁷⁴ Vgl. Riesebrodt 2000, 52.

3. Christentum

3.1 Das christliche Ideal der Gewaltlosigkeit

Die Ablehnung und moralische Verwerfung von Gewalt, verbunden mit dem Glauben daran, dass durch Friedfertigkeit der Kreislauf der Gewalt durchbrochen werden kann, wird oft allgemein als Pazifismus bezeichnet. Vor allem im Rahmen einer religiösen Motivation verbindet sich der Pazifismus mit den Ideen, dass das menschliche Leben heilig ist und dass die Menschen sich zum Werkzeug Gottes machen sollen.⁷⁵ Die Diskussionen um alternative Strategien im Umgang mit Konflikten lassen unterschiedliche Haltungen der konsequenten Gewaltvermeidung zutage treten und machen eine differenziertere Begriffsbildung notwendig.

Zunächst ist zwischen einem absoluten und einem präferenziellen Pazifismus zu unterscheiden. Der absolute Pazifismus setzt den Verzicht auf Gewalt als ausnahmslos geltendes Gebot an, wodurch er auch dem aktiven Widerstandshandeln eine Absage erteilt. Damit entschlage er sich, so lautet ein oft wiederkehrender Vorwurf, der sozialen Verantwortung.⁷⁶ Wo der absolute Pazifismus – der neben weltanschaulichen durchaus aus praktische Gründe für sich geltend machen kann – außerhalb des unmittelbaren Kontextes bereits manifest gewalttätiger Konflikte gewürdigt wird, wird hingegen seine friedensfördernde Macht im Sinne eines Friedensethos erkannt.⁷⁷

Formen des präferenziellen Pazifismus können zutreffend als Strategien der Gewaltvermeidung bzw. des Gewaltverzichts bezeichnet werden. Sie erkennen aber im Unterschied zum absoluten Pazifismus für bestimmte Umstände die Legitimität der Gewaltanwendung an. Autoren wie JAMES TURNER JOHNSON und OLIVER O'DONOVAN lassen diese Unterscheidung mit dem Argument in den Hintergrund treten, kein wie auch immer gearteter Pazifismus könne eine realistische Antwort auf die gegenwärtigen Formen kollektiver Gewaltanwendungen bieten.⁷⁸ Da dieser Einwand sich gegen den präferenziellen Pazifismus nicht erheben lässt, wird durch sie eine wichtige begrifflichen Grenze verwischt.

⁷⁵ Vgl. Burke 2001, 181.

⁷⁶ Vgl. z.B. Abu-Nimer 2003, 12; Huber 2005, 123 f.; Wink 2003.

⁷⁷ Vgl. Yoder 1996; Hoppe 2003, 41; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zf. 69.

⁷⁸ Vgl. Johnson 1999, 229 f.; O'Donovan 2003, 7 f.

Das Neue Testament bietet zunächst Anknüpfungspunkte für einen absoluten Pazifismus⁷⁹, der in Geschichte und Gegenwart des Christentums Spuren hinterlassen hat. Insbesondere für das frühe Christentum wird vielfach eine in diesem Sinn pazifistische Haltung angenommen, die im Verlauf des vierten Jahrhunderts jedoch an Prägekraft verloren habe⁸⁰ und heute nur noch vereinzelt lebendig ist.⁸¹

MARTIN GEORGE vertritt die Ansicht, dass das Bild vom ursprünglichen Pazifismus des Christentums und seiner Aufgabe im Zuge der Übernahme einer staatstragenden Rolle im Verlauf des vierten Jahrhunderts ein „ideologisches Konstrukt“ sei.⁸² Zwar gebe es ein pazifistisches Erbe aus dem Neuen Testament, zwar wiesen auch Autoren wie Tatian, Justin, Tertullian u.a. den Militärdienst ausdrücklich zurück, aber bereits im zweiten Jahrhundert, und sogar im Neuen Testament selbst⁸³, habe es christliche Soldaten gegeben, ohne dass dafür ein Rechtfertigungsdruck gesehen wurde. Die Kontroversen des dritten und vierten Jahrhunderts über die Möglichkeit, als Christ Soldat zu sein, thematisierten weniger die Frage der Gewaltanwendung als die nach den Kultverpflichtungen. Die Antwort der Alten Kirche auf die Frage nach dem Soldatsein war nicht einheitlich, sondern fiel unterschiedlich aus, je nachdem ob ein Autor die soziale Integration der Christen anstrebte oder den asketischen Rückzug und ob ein Autor die Situation unruhiger Randgebiete oder die des sicheren römischen Kernlandes vor Augen hatte. GEORGE kommt zu dem Schluss, dass „[d]er altkirchliche Pazifismus (...) pragmatisch [war]“⁸⁴. Der oft beklagte „Sündenfall“ der Kirche, der in der Übernahme einer staatstragenden Rolle bestehe, müsse von hierher in erster Linie als ein durch gesellschaftliche Veränderungen eingeforderter Beginn eines Klärungsprozesses hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen einer pazifistischen Haltung des Christentums betrachtet werden.

WALTER WINK zieht im Rahmen einer Auslegung von Mt 5,38-41 in Zweifel, dass das Neue Testament tatsächlich eine feste Grundlage für einen absoluten Pazifismus biete. Hier gehe es nicht, wie oft unterstellt, um das bloße Hinnehmen von Gewalt, sondern um die gewaltlose Infragestellung der Gewalt stützenden Strukturen, letztlich um soziale Revolution mit gewaltlosen Mitteln.⁸⁵

⁷⁹ Vgl. z.B. Mt 5,38-41, Mt 26,52; Lk 6,29. – Zum Ursprung des christlichen Pazifismus vgl. Yoder 1996, 79 f.

⁸⁰ Vgl. Grasmück 1989, ferner Baudler 2005, 199; Angenendt 2005, 326; Mokrosch 2002, 206 f.; Münkler 2002, 111.

⁸¹ Vgl. Burke 2001, 181; Abu-Nimer 2003, 14.

⁸² George 2004, 148; weniger forciert, aber in der Richtung ähnlich das Urteil in Haleem u.a. (Hg.) 1998, 32 f.

⁸³ Vgl. Mt 8,5-13, Mk 15,39, Lk 31,10-14, Apg 10.

⁸⁴ George 2004, 149.

⁸⁵ Dies bezeichnet WINK als den von Jesus aufgezeigten „Third Way“. Er räumt ein, dass die Praxis des Dritten Weges keine absolute Gewaltfreiheit involviert, vgl. Wink 2003, 51.

„Jesus here reveals a way to fight evil with all our power without being transformed into the very evil we fight. ‚Do not counter evil in kind‘ – this inside is the distilled essence (...) of the experience of those Jews who had (...) so courageously and effectively practiced nonviolent direct action against Rome.“⁸⁶

Die Positionen der christlichen Kirchen sind allgemein von der Spannung zwischen dem Willen zur Weltgestaltung einerseits und dem Ideal der Gewaltlosigkeit andererseits gekennzeichnet. Innerhalb dieser Spannung lassen sich zwei im Diskurs der Lehre vom gerechten Krieg formulierte, aber grundsätzlich unterscheidbare Positionen ausmachen. Die eine bejaht unter festgelegten Bedingungen die begrenzte Anwendung von Gewalt und bestimmt sie dann als moralisch erlaubt bzw. sogar geboten. Die andere räumt zwar die Möglichkeit ein, dass Gewaltanwendung, etwa im Falle der Selbstverteidigung, unausweichlich sein kann, verbindet dies aber nicht mit einer moralischen Bejahung von Gewalt⁸⁷, sondern hält an der Ächtung des Krieges fest. Im Rahmen dieses präferenziellen Pazifismus lassen sich zwei Strategien unterscheiden.

Die erste setzt auf Gewaltvermeidung im Sinne von Gewaltprävention. So bestätigten nach dem Ende des Kalten Krieges beispielsweise die US-Bischöfskonferenz, der Vertreter des Vatikans bei den Vereinten Nationen, Erzbischof R. MARTINO⁸⁸, ferner die niederländischen und die deutschen Bischöfe beider Konfessionen, dass die Überwindung des Krieges und der Bedrohung durch Atomwaffen eine moralische Forderung und ein politisches Ziel bleibe.⁸⁹ Die in diesen Dokumenten angemahnten Initiativen zielen darauf, Konflikte frühzeitig zu erkennen und einzudämmen, bevor sie in die Phase der Gewalteskalation eintreten. Sie greifen daher auf einen im Vergleich zur Praxis innerhalb der *bellum iustum*-Lehre langfristigeren Analyserahmen und reichhaltigeren Gewaltbegriff zurück.

Die zweite Strategie stellt mit der direkten gewaltlosen Aktion den Gewaltverzicht in den Vordergrund. Sie führt eine Traditionslinie des erfolgreichen gewaltlosen Widerstandes fort, die von MAHATMA GANDHI über MARTIN LUTHER KING JR. und die Civil Rights-Bewegung bzw. die schwarze Opposition bis zu den gewaltlosen Gegnern der Apartheid wie DESMOND TUTU⁹⁰ verläuft. Die mit diesen Stichworten markierten Konflik-

⁸⁶ Wink 1996, 109; vgl. Wink 2003, Kap. 2.

⁸⁷ Vgl. unten S. 22.

⁸⁸ Am 25.10.1993 vor der UN Vollversammlung, vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 51.

⁸⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zfn. 66 und 131; Kirchenamt der EKD (Hg.) 1994, 9 f.; Katholische Bischofskonferenz der USA 1993.

⁹⁰ Vgl. Haleem u. a. (Hg.) 1998, 52. – Als gewaltlose Kämpfer gegen die Apartheid werden dort ferner genannt: ALBERT LUTHULI, ALLAN BOESAK, FRANK CHIKANE. – Zur Person DESMOND TUTUS vgl. ferner Berndt 1998, 61-63.

te zeigen jedoch auch, dass Gewaltlosigkeit allein nicht immer zum Ziel führt. Vor diesem Hintergrund beschloss der Weltkirchenrat daher, dass in bestimmten Situationen die Unterstützung Gewalt einsetzender Bewegungen möglich sei. Auch in Lateinamerika gab es unter Christen den Rückgriff auf Gewalt, wie das Beispiel CAMILO TORRES' zeigt, viele politisch Engagierte blieben jedoch bei einer Haltung aktiver Gewaltlosigkeit, wie sie HELDER CAMARA verkörperte.⁹¹

Der Auffassung, auch der präferenzielle Pazifismus sei eine utopische und der von Gewalt gezeichneten Welt gegenüber nicht angemessene, weil wirkungslose Haltung, wird von einer Reihe von Autoren widersprochen:

„What can be stated with clarity is that the growing body of historical examples shows that massive levels of state violence in war or repression have a severely declining utility and that mass non-violent action is increasingly seen as both a more moral and a more effective approach.“⁹²

Darüber hinaus machen nicht wenige Autoren darauf aufmerksam, dass der präferenzielle Pazifismus und der Ansatz des gerechten Krieges, verstanden als Entwicklung von Gewalt reduzierenden Kriterien, eine gemeinsame Basis teilen: Präferenz zugunsten der Gewaltlosigkeit, Schutz Unschuldiger vor Schädigungen durch Gewaltanwendung, Ablehnung von Offensivgewalt aus nationalen oder religiösen Motiven, Absenkung des Gewaltniveaus.⁹³

3.2 Die Lehre vom gerechten Krieg

Die *bellum iustum*-Lehre ist der gängige ethische Rahmen, innerhalb dessen die Haltung zur Gewaltanwendung von christlicher Seite herkömmlich formuliert wird. Auch wenn es sich hierbei nicht um eine starre politische Doktrin oder gar eine Checkliste für Entscheidungen über die Legitimität anstehender Kriege handelt, so gibt es doch zu Beginn des hier betrachteten Zeitraumes einen breiten, von der Realität des Blockgegensatzes und der Bedrohung durch einen Nuklearkrieg geprägten und vom Völkerrecht gestützten Konsens darüber, wie diese Lehre im Grundsatz zu verstehen sei.

In den unterschiedlichen Reaktion auf die Erfahrungen mit den militärischen Auseinandersetzungen in den 1990er Jahren löste sich diese Einhelligkeit auf und führte zu zwei auch im Grundsatz miteinander konkurrierenden Lesarten. Die eine, permissiblere Aus-

⁹¹ Vgl. Haleem u. a. (Hg.) 1998, 52.

⁹² Haleem u. a. (Hg.) 1998, 53. – Vgl. Wink 1996, 102; Wink 2003, 2.

⁹³ Vgl. z.B. Wink 1996, 116 f.

legung sieht mit den Austragungsformen der jüngeren Konflikte, die als „low intensity war[s]“⁹⁴ bezeichnet werden, eine neue Sachlage, die das Wiederaufleben von Elementen der bellum iustum-Lehre, wie sie im Mittelalter formuliert wurden, rechtfertigt. Zur Erläuterung der Lehre greifen diese Autoren oft auf Thomas von Aquin zurück.⁹⁵ Die andere, restriktivere Auslegung betont aufgrund einer vertieften Einsicht in die Verlaufsstrukturen militärischer Gewaltanwendung, dass die globale Bedrohungslage nicht vergangen ist und mithin die Einsichten der neuzeitlichen und modernen bellum iustum-Lehre keineswegs obsolet geworden sind.

Eine in diesem Sinn permissiblere Variante der bellum iustum-Lehre vertritt JAMES TURNER JOHNSON in *Morality and Contemporary Warfare*. Die Kriterien zur Gewaltanwendung, wie sie in der Tradition der bellum iustum-Lehre entwickelt wurden, ordnet er so an, dass er den drei ius ad bellum-Kriterien – legitime Autorität, gerechter Grund, und richtige Intention – einen deontologischen Charakter zuspricht, während er die verbleibenden Kriterien – Aussicht auf Erfolg, ultima ratio, Proportionalität der Gewaltanwendung insgesamt, Frieden als Ziel und Proportionalität der Mittel – nur als Klugheitsregeln mit explizierender Funktion auffasst.⁹⁶ Als legitime Autorität erkennt JOHNSON den handlungsfähigen Staat bzw. die Koalition von Staaten an, nicht aber den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. Den VN gebreche es, wie ihre Rolle in den Konflikten der 1990er Jahren deutlich mache, nicht nur an einer konsistenten Politik, sondern auch an der erforderlichen Souveränität und einem ihrer Befehlsgewalt untergeordneten Militärapparat.⁹⁷ Diese Klärung wirkt sich nach JOHNSON auf das Verständnis des gerechten Grundes dahingehend aus,

„that just cause as currently understood in practice may proceed from concerns of national interest that include, but go beyond, immediate military threats, and in other instances from concern to protect universal values, remedy their violation, and prevent violations from continuing.“⁹⁸

Das Recht zur Anwendung militärischer Gewalt umfasst danach nicht nur die Selbstverteidigung, sondern der Staat kann darüber hinaus mit Waffengewalt als politische Ord-

⁹⁴ Dieser Ausdruck wird dem in Jerusalem lehrenden Militärhistoriker MARTIN VAN CREVELD zugeschrieben, vgl. Scheffler 2003, 13. Johnson 1999, 4 spricht von „low level-affairs“.

⁹⁵ Zur Begründung dieses Rekurses werden die Konfliktstrukturen aufgeführt, vgl. Johnson 1999, 51. O'DONOVAN begründet diesen Rückgriff im Rahmen seines Ansatzes, dass gerechter Krieg eine Form richterlichen Urteilens sei, vgl. O'Donovan 2003, 14. Wo eine Begründung für diesen Rekurs unterbleibt, kann Fundamentalismus am Werk sein, vgl. Cole 2002.

⁹⁶ Vgl. Johnson 1999, 42 und 231; vgl. O'Donovan 2003, 15.

⁹⁷ Vgl. Johnson 1999, 61; O'DONOVAN zieht aus dem beobachteten Autoritätsdefizit der VN allerdings den gegensätzlichen Schluss, dass diese zu stärken sei, vgl. O'Donovan 2003, 25.

⁹⁸ Johnson 1999, 66.

nungs- und sogar – die Grenzen sind nach JOHNSON hier fließend – Gestaltungsmacht auftreten.⁹⁹ Damit ist die vindikative Funktion von Gewalt, die bis zu Thomas von Aquin Bestandteil der *bellum iustum*-Lehre war, wieder hergestellt. In einer theologischen Ausrichtung der Konzeption des *bellum iustum*, wie sie von OLIVER O'DONOVAN präsentiert wird, wandelt sich diese Funktionszuweisung des gerechten Krieges zu einer Zeigenschaft für die Gerechtigkeit Gottes.¹⁰⁰

Wie viel Zustimmung diese Konzeption des gerechten Krieges in den Vereinigten Staaten fand, wurde im Zusammenhang mit dem „Krieg gegen den Terror“ deutlich. Das Memorandum *What we're fighting for*¹⁰¹ vom Februar 2002 und dessen ein halbes Jahr später formulierte Verteidigung¹⁰² argumentieren genau in diesen Bahnen. Diese Dokumente sind daher nicht, wovon übrigens die Liste der Unterzeichner überzeugt, als tendenziöse Unterstützung der Bush-Regierung zu verstehen.¹⁰³

Die gewaltrestriktivere Spielart der *bellum iustum*-Lehre¹⁰⁴ betont, dass das erreichte Maß an überstaatlicher Verrechtlichung in den Vereinten Nationen nicht aufgegeben werden darf, sondern nach wie vor Maßstab weiterer Anstrengungen sein soll. Vor diesem Hintergrund wird nicht nur an dem Grundsatz festgehalten, dass ausschließlich die Verteidigung der staatlichen Integrität bzw. des Weltfriedens und der Menschenrechte als gerechte Gründe anzuerkennen sind, sondern auch daran, dass die – wie auch immer in ihren Strukturen reformbedürftigen – Vereinten Nationen als überstaatliche Instanz die einzige legitime Autorität repräsentieren.¹⁰⁵ Diese Auffassung ist nicht unbedingt von einem Misstrauen gegenüber der Institution des Staates geleitet¹⁰⁶, sondern eher von der neuzeitlichen Einsicht in die Möglichkeit, dass sich beide Konfliktgegner auf gerechte Kriegsgründe berufen können. Darüber hinaus hebt diese Auslegung beharrlich hervor, dass – unbeschadet der Wahrnehmung, dass moderne Kriege Eigenschaften neuzeitlicher, vorstaatlicher Kriege aufweisen können – die Vernichtungspotenziale gegenwärtiger Massenvernichtungswaffen die Einhaltung der Proportionalitäts-

⁹⁹ Vgl. Johnson 1999, 67 f.

¹⁰⁰ O'Donovan 2003, 9.

¹⁰¹ American Values 2002.

¹⁰² American Values 2002a.

¹⁰³ Vgl. dazu Ackermann 2002; US-Intellectuals 2002; Lau 2002. – Eine Rekonstruktion der US-amerikanischen Regierungsposition in den Kategorien des gerechten Krieges findet sich hingegen in Beiträgen von MANFRED SPIEKER, vgl. Spieker 2003; Spieker 2003a.

¹⁰⁴ Z. B. in Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000; Kirchenamt der EKD (Hg.) 1994; Katholische Bischofskonferenz der USA 1993. – Zu letzterer vgl. Johnson 1999.

¹⁰⁵ Vgl. Beestermöller 2003.

¹⁰⁶ So die Vermutung von JOHNSON, vgl. Johnson 1999, 35. Tatsächlich fasst etwa Hofheinz 2005, 46 die *bellum iustum*-Lehre als „eminenter staatskritisch“ auf, dies aber doch in einem Sinn, den auch JOHNSON vielleicht unterschreiben würde, dass nämlich der Staat keinen exklusiven Anspruch auf die Beurteilung der politischen Lage beanspruchen kann.

forderung, insbesondere das Diskriminierungsgebot, erschweren, wenn nicht ausschließen. Den in bello-Kriterien wird entsprechend größere Aufmerksamkeit geschenkt und eine gewichtigere theoretische Rolle zuerkannt als in der erstgenannten Variante. Schließlich wird hervorgehoben, dass vor dem Hintergrund der Globalisierung eine Begrenzung von Kriegen und deren Folgen erschwert ist.¹⁰⁷

3.3 Gerechter Krieg und gerechter Friede

Sämtliche Kriterien der bellum iustum-Lehre lassen sich problematisieren. Im Zeitalter der Massenvernichtungswaffen steht nicht nur die Erfüllung des Proportionalitätskriteriums in Zweifel, darüber hinaus wurde im Zusammenhang mit dem Terrorismus-Problem und dem Irakkrieg von 2003 insbesondere die Frage diskutiert, wie die Einhaltung des ultima ratio-Kriteriums bestimmt werden kann.¹⁰⁸ Von besonderer Bedeutung war in diesem Zusammenhang die 2002 von der US-Regierung vorgelegte außenpolitische Sicherheitskonzeption, mit ihrer Legitimation präemptiver Militärschläge unter bestimmten Bedingungen. Militärische Gewaltanwendung gilt danach nicht erst dann als gerechtfertigt, wenn ein erfolgter Angriff zurückzuweisen ist, sondern bereits dann, wenn ein Angriff unmittelbar bevorsteht. Diese zuvorkommende Gewalt sollte auf die gegenwärtige Bedrohungsstruktur antworten, die durch die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen und Trägersystemen mit hoher Reichweite gekennzeichnet ist. Als problematisch an diesem Konzept ist vor allem anzusehen, dass es keine Kriterien benennt, die eine auf Beobachtungen gestützte Abgrenzung zum Präventivkrieg möglich machen.¹⁰⁹

Für eine Anzahl von Beiträgen mündet daher die Geschichte der bellum iustum-Lehre mit dem Übergang zur Leitperspektive des gerechten Friedens in einen Perspektivenwechsel ein, dem zufolge es der christlichen Ethik nicht mehr vorrangig um die moralische Beurteilung einer anstehenden Entscheidung zur Kriegführung zu gehen habe, sondern um Gewaltprävention.¹¹⁰ Als Grund für diesen Übergang wird die oben genannte Einsicht betont, dass selbst in der „gerechten“ Anwendung militärischer Gewalt die Gefahr einer in der Logik der Gewaltanwendung angelegten, unkontrollierbaren

¹⁰⁷ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, 498.

¹⁰⁸ Vgl. Wink 1996, 115. – Bei diesen Diskussionen wurde das ultima ratio-Kriterium dahingehend präzisiert, dass ultima nicht allein temporal zu verstehen ist, vgl. Hoppe 2004, 26; Kirchenamt der EKD (Hg.) 2001, 74; Kamp 2004, 46.

¹⁰⁹ Vgl. dieses Problem benennend, aber herabspielend Kamp 2004, 47.

¹¹⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000; Kirchenamt der EKD (Hg.) 2001; Hoppe 2000; Hoppe 2003, 40 f.; Huber 2005; Hofheinz 2005, 42 und 44.

Eskalation liege¹¹¹, ferner wird die seit dem Ende der Blockkonfrontation veränderte Weltlage als Beweggrund genannt, in der Friedensethik neue Prioritäten zu setzen.¹¹²

Wenn als Kern der Leitperspektive „gerechter Friede“ die Gewaltprävention hervorgehoben wird, so ist dabei vorausgesetzt, dass die Gefahr einer militärischen Austragung von Konflikten nicht ein für alle Mal gebannt werden kann und eine menschliche Möglichkeit bleibt, mit der man zu rechnen hat. Auch die Möglichkeit einer moralischen Rechtfertigung von Gewaltanwendung bleibt in diesem Rahmen bestehen, denn „[d]as Prinzip der Gewaltfreiheit kann mit der Pflicht konkurrieren, Menschen davor zu schützen, massivem Unrecht und brutaler Gewalt ausgeliefert zu sein“¹¹³. Davon unbeschadet bleibt die Maxime dieser Leitperspektive: „Äußerste Anstrengungen, Gewalt zu vermeiden, sind nicht bloß empfohlen, sondern im strikten Sinne verpflichtend.“¹¹⁴ Damit wird ein erweiterter Kreis von Frieden bewahrenden und deeskalierenden Aufgaben ebenso ins Auge gefasst wie eine methodische Ausweitung der ethischen Reflexion über Krieg und Frieden im Vergleich zur bellum iustum-Lehre.

Im Rahmen dieser Neubestimmung friedensethischen Nachdenkens finden sich zwar auch die Einsichten der bellum iustum-Lehre als Entscheidungskriterien in Situationen von Notwehr und Nothilfe. Doch da Prävention das primäre Anliegen dieser Leitperspektive ist, treten Überlegungen darüber, wie eine Militäraktion auf diese Kriterien zugeschnitten werden kann, zurück. Das Verhältnis der Leitperspektive vom gerechten Frieden zur Lehre vom gerechten Krieg wurde als „Vorzeichenwechsel“¹¹⁵ beschrieben. Er greift auf das Urteil zurück, dass militärische Gewalt immer als Übel betrachtet werden muss. „Auch die aus Gründen der Notwehr und Nothilfe ausgeübte Gewalt bleibt ein Übel.“¹¹⁶

Vor allem im Zusammenhang mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und dem Irakkrieg 2003 wurde dieser Perspektivenwechsel von einigen Autoren erneut problematisiert.¹¹⁷ Dabei wurde hervorgehoben, dass erstens nicht nur militärische Gewalt, sondern auch das Konfliktmanagement mit Hilfe sanktionspolitischer Maßnahmen die Menschen schädige, zweitens, dass das Konzept des gerechten Friedens auch die

¹¹¹ Vgl. Hoppe 2004, 26.

¹¹² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zfn. 1 und 66.

¹¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zf. 67, vgl. ebd. Zfn. 150-161.

¹¹⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zf. 66.

¹¹⁵ Hoppe 2004, 25.

¹¹⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2000, Zf. 67.

¹¹⁷ Vgl. an der Leitperspektive des gerechten Friedens festhaltend: Kamphaus 2002, Hoppe 2004, 27. – Auf die Lehre vom gerechten Krieg als Alternative zurückgreifend Spieker 2003, 179; Spieker 2003a, 68.

Möglichkeit militärischen Handelns einbeziehen muss.¹¹⁸ Da beide Punkte in den vorgelegten Konzepten jedoch bereits berücksichtigt waren, hat diese Diskussion zu keinen neuen Einsichten geführt.

3.4 Die Rückkehr des Heiligen Krieges

JAMES TURNER JOHNSON umreißt die in den abrahamitischen Religionen auffindbare und in sich vielschichtige Idee des Heiligen Krieges mit folgenden Kennzeichnungen:¹¹⁹ Heiliger Krieg wird auf göttlichen Befehl von göttlich legitimierten und inspirierten Autoritäten geführt. Insofern wird er auch als ein von Gott selbst geführter Krieg betrachtet. Im Heiligen Krieg versuchen die Religionsgemeinschaften, die von Gott geforderte soziale Ordnung gegen innere und äußere Feinde durchzusetzen. Die Kämpfer im Heiligen Krieg gelten ihrerseits als kultisch bzw. moralisch gereinigt. JOHNSON rückt die Idee des Heiligen Krieges in eine Analogie mit der *bellum iustum*-Lehre, insofern jene zum Teil formal dieselben Legitimationskriterien involviert wie diese und sie allerdings in einem religiösen Interpretationsrahmen anwendet.¹²⁰

Die Idee eines Heiligen Krieges im Christentum gehört, folgt man den meisten Autoren, seitdem und insoweit in den westlichen Staaten die Trennung von Staat und Kirche durchgesetzt wurde, der Vergangenheit an.¹²¹ Dennoch gibt es auch Stimmen, die bezüglich dieser optimistischen Einschätzung zurückhaltend sind.¹²² Anlass zu solcher Zurückhaltung bieten Beobachtungen zur Sprache des Krieges und zu Diskussionen über den Krieg in den USA, wie sie beispielsweise TAREK MITRI und BRUCE LINCOLN präsentieren.

Nicht zuletzt als Reaktion auf die Terroranschläge gegen die USA bzw. den Westen und im Zusammenhang mit dem anstehenden „Krieg gegen den Terror“ keimt auch dieser Gedanke im christlichen Raum wieder stärker auf.¹²³ Autoren wie DARRELL COLE, RICHARD LAND und MICHAEL NOVAK können für diese Entwicklung, die starke Anregungen vom protestantisch geprägten Fundamentalismus in den USA erhält¹²⁴, namhaft gemacht

¹¹⁸ Vgl. Körtner 2003; Reuter 2003, 1.

¹¹⁹ Vgl. Johnson 1997, 37-42.

¹²⁰ Vgl. Johnson 1997, 43 f. im Blick auf die legitime Autorität und den gerechten Grund. – Hintergrund dieser Analogie ist nicht, dass die *bellum iustum*-Lehre lediglich formale, inhaltlich unterschiedlich auslegbare Kriterien bietet, sondern dass beide Ideen vor dem gleichen Erfahrungshintergrund diskutiert wurden. Vgl. Hoppe 2003, 31.

¹²¹ Vgl. Johnson 1997, 31. – JOHNSON neigt hier ebenfalls dieser Beurteilung zu.

¹²² Vgl. Partner 1997, xviii.

¹²³ Zur These, dass die mittelalterlichen Kreuzzüge eine Antwort auf die islamische Bedrohung darstellen, vgl. Tibi 1999, 53 f.

¹²⁴ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 122 f.; Mitri 2005.

werden.¹²⁵ Sie diskutieren die Frage nach Krieg und Frieden im Lichte apokalyptischer Vorstellungen und transformieren damit den Kampf gegen den Terror in einen kosmisch-religiösen „Kreuzzug gegen den Terror“¹²⁶. Dass es sich hierbei nicht um die Auffassung einzelner Intellektueller handelt, bezeugen nicht nur die gesellschaftlichen Positionen dieser Autoren und die Popularität solcher Deutungen¹²⁷, sondern auch die Tatsache, dass eine Reihe von Beobachtern – nicht zuletzt mit dem Verweis auf George W. Bushs Rede zur Lage der Nation im Januar 2003 – religiöse Ansprüche in der Präsentation der US-amerikanischen Außenpolitik aufzeigen.¹²⁸

Dabei spielen drei miteinander verbundene Motive eine Rolle: BRUCE LINCOLN weist zum Einen auf die in der genannten Rede vorgenommene Identifikation der Vereinigten Staaten mit dem auserwählten Volk hin.¹²⁹

„Not only is American aggression construed as consistently moral, benevolent, and generous, it is further represented as a sacred duty: the nation`s response to `our calling, as a blessed country, to make this world better` (...). For the American vocation – in the fullest theological sense of the term – is (...) to serve God by advancing the cause of `freedom`“.¹³⁰

Während das Vorliegen des göttliche Segens – und damit die Rechtfertigung des Krieges vor der eigenen Bevölkerung – durch die Bezugnahme auf Jes 40-55 rekonstruiert wird, erläutert LINCOLN die Rechtfertigung gegenüber dem irakischen Volk unter Rückgriff auf den Kyros-Zylinder, ebenfalls aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert. Wie der Perser Kyros gegenüber Babylon stelle der US-Präsident sich selbst als fremder Eroberer vor, der das vom eigenen Herrscher unterdrückte irakische Volk befreie. Während es Kyros gelungen sei, seinen Angriff zugleich als Restitution des babylonischen Marduk-Glaubens glaubhaft zu machen, sei George Bush gezwungen, die Identität des Gottes unbestimmt zu lassen, dessen Weisung er ausführt.

„[H]e eschewed overtly Christian language and spoke in ambiguous terms, hoping to conjure up the impression that the divinity he serves (...) is somehow the same as the one worshipped in Iraq.“¹³¹

¹²⁵ Vgl. Cole 2002a; Novak 2003; Land 2003.

¹²⁶ Bahr 2005, 1111.

¹²⁷ Vgl. Lincoln 2005, 259 Anm. 19; Mitri 2005, 134 f.

¹²⁸ EDWARD M. GAFFNEY bestätigt im Rahmen seiner Analyse der US-amerikanischen Rechtsprechung zur Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen diese Neigung und zeigt zugleich, dass sie nicht erst mit dem „Krieg gegen den Terror“ aufkam, vgl. Gaffney 1996, 184.

¹²⁹ Zum Messianismus US-amerikanischer Evangelikaler vgl. Mitri 2005, 15 ff. und 132.

¹³⁰ Lincoln 2005, 256; vgl. Kippenberg 2005, 24.

¹³¹ Lincoln 2005, 261 f.

Zweitens wird beobachtet, dass ein apokalyptisches Szenario in die Charakterisierung der Außenpolitik eingespielt wird, womit ein weiteres, in vielen Beiträgen behandeltes Motiv ins Spiel kommt.¹³² Apokalyptisches Denken, so wie es hier einschlägig ist¹³³, „enthüllt“ die Welt als eine untergehende und erhofft sich Erlösung von ihrer Vernichtung. Die Problematik dieses in den Vereinigten Staaten populären¹³⁴ apokalyptischen Denkens ist mehrschichtig; es verspielt nicht nur Handlungsspielräume, wenn es die Erlösungshoffnung aufgibt¹³⁵ oder wenn es die zum Bösen erhöhten Verwerfungen perpetuiert, sondern es liefert auch die Rechtfertigung für das Ablegen moralischer Bedenken im Angesicht einer außergewöhnlichen, vermeintlich alle Regeln außer Kraft setzenden Situation. Kern einer solchen Außerkraftsetzung ist die Überhöhung der Konfliktlage zu einem kosmischen Kampf zwischen Gut und Böse sowie die Identifizierung des Gegners mit dem Bösen.

Aus diesem Kontext bezieht, drittens, die Rede von der „Achse des Bösen“ ihre Bedeutung, mit der George W. Bush in seiner Rede zur Lage der Nation im Januar 2002 die religiösen Gefühle der Amerikaner ansprach.¹³⁶ Diese Formel bestätige, so die Kritik, nicht nur den messianischen Anspruch nebst dem auf eine moralische Überlegenheit, der jeden Krieg für die Interessen der USA zu einem gerechten Krieg erklärt.¹³⁷ Darüber hinaus vereinfache sie die Weltpolitik auf eine dichotomische Konstellation.¹³⁸

Alle drei Motive sind dazu geeignet, die Diskussionen über den Griff zur militärischen Gewalt faktisch aus der ethischen in eine fundamentalistisch-theologische Sphäre zu verschieben – mit entsprechenden Folgen dafür, welche Fragen gestellt werden und welche Antworten als gültig oder hinreichend angesehen werden. Die sorgfältige Anwendung der Kriterien des *bellum iustum* wird unterlaufen und teilweise explizit als Zeichen von Unzuverlässigkeit im Glauben gebrandmarkt.¹³⁹

¹³² Vgl. Bahr 2005, 1111; Minkenberg 2003, 30; Braml 2005, 35 f.; Lincoln 2005, 258 f.; Cook 2001, 15; Mitri 2005, 160 f.

¹³³ Eine „konstruktive“ Spielart des apokalyptischen Denkens beschreibt Tamyao-Acosta 2001, 195. – Die Möglichkeiten, dass apokalyptisches Denken einen pietistischen Rückzug nach sich zieht oder Gewalt gegen die eigene Gruppe evozieren kann, nennt, verbunden mit dem Schluss, apokalyptisches Denken sei für die Frage nach dem Verhältnis von Religionen zu Gewalt irrelevant, Bruce 2005, 19 f.

¹³⁴ ALBERT DE PURY veranschlagt die Zahl derjenigen in den USA, die ihre Zeit apokalyptisch deuten, auf 40 Millionen (vgl. de Pury 2004, 46 f.). Einschlägig ist auch die Popularität der von TIM LAHAYE und JERRY B. JENKIN verfasste Buchreihe *Left Behind*, vgl. de Pury 2004, 47; Minkenberg 2003, 30 f.

¹³⁵ Vgl. Körtner 2003a, 113, wo dieser Typ apokalyptischen Denkens als „kupierte Apokalypse“ vorgestellt wird.

¹³⁶ Vgl. Mitri 2005, 152-154.

¹³⁷ Vgl. Mitri 2005, 154 f.

¹³⁸ Vgl. Estermann 2002, 147.

¹³⁹ Vgl. Cole 2002a; Novak 2003; Mitri 2005, 161 f.

3.5 Die Trennung von Staat und Kirche

Für die Entwicklung christlicher Positionen hin zu Toleranz und Delegitimation von Gewalt wird die die westliche Welt kennzeichnende Trennung von Kirche und Staat in der Moderne als folgenreich angesehen.¹⁴⁰ Diese Annahme wird auf negativem Weg durch den Nachweis bestätigt, dass der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion und sein positiver Bezug zur staatlichen Macht bedeutenden Einfluss auf Lehre und Praxis der Gewaltausübung nahm.¹⁴¹

STEVE BRUCE sieht in diesem Zusammenhang mehrere Gründe dafür, dass der Protestantismus, obwohl monotheistisch, eine besondere Kultur der Toleranz ausgebildet hat. Erstens sei es wegen der wiederholten Gemeindetrennungen nicht zu einer messianisch begründeten strikten sozialen Trennung zwischen der von Gott berufenen Gruppe und den Anderen gekommen.

„Once the people of God are divided into a large number of competing organizations it becomes very difficult to suppose that ‚our people‘ are divinely blessed and superior to ‚them‘. No matter how certain they are of their own rectitude Protestants are regularly led (...) to accepting the idea of religious liberty and toleration.“¹⁴²

Es sei daher schwieriger, Apostaten, Häretikern oder Anhängern anderer Religionen im Rahmen eines ethno-religiösen Nationalismus das Menschsein abzusprechen und der Gewalt gegen sie freien Lauf zu lassen. Entsprechend neigten protestantische Staaten insgesamt zu Neutralität und Toleranz in religiösen Angelegenheiten. Diese Zurückhaltung basiere zweitens auf einer Individualisierung des Glaubens. Katholisches und orthodoxes Christentum rückten die Gemeinschaft in den Vordergrund und nötigten das Individuum auf die Gemeinschaftsform des Glaubens. „In contrast, Protestants find it easy to allow people to go to hell if they wish“¹⁴³ – bestätige es doch eher das eigene Auserwähltsein als es in Frage zu stellen. Drittens sieht BRUCE in der vor allem im Islam betonten Orthopraxie ein Hemmnis für religiöse Toleranz. Persönlicher Gottesdienst, der Vollzug religiöser Praktiken und ein religiös sanktioniertes soziales Umfeld seien

¹⁴⁰ Vgl. Johnson 1997.

¹⁴¹ Vgl. hierzu einschlägig Grasmück 1989. – Ferner Baudler 2005, 199; Angenendt 2005, 326. – Kranemann 2004 zeigt, wie die kirchlich-staatliche Symbiose bis in das 20. Jahrhundert hinein Gewalt legitimierende Wirkung erzeugte. Gaudium et spes erst markiere einen Epochenwechsel. Albrecht 2004 beschreibt den Beginn eines Umdenkens innerhalb der protestantischen Theologie um 1917.

¹⁴² Bruce 2005, 21.

¹⁴³ Bruce 2005, 22.

hier nicht voneinander zu trennen. Solchermaßen auf die richtige religiöse Praxis konzentrierte Religion lasse sich nur in einem religiösen Staatswesen realisieren.¹⁴⁴

Die Entwicklung einer toleranten Haltung in Religionsangelegenheiten und der Anerkennung der Religionsfreiheit in der katholischen Kirche ist ebenfalls nicht von Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche zu lösen. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* ist nach CHRISTIAN TROLL vor allem insofern richtungweisend, als hier die Unterscheidung zwischen moralischen Pflichten und einer autonomen Rechtsordnung vollzogen wird.¹⁴⁵ Damit erhält die Religionsfreiheit – und mit ihr eine nicht nur notgedrungene Toleranz – aus Sicht der katholischen Kirche eine neue Kontur: als entscheidend wird nicht mehr die Wahrheit, sondern die „soziale Kompatibilität“¹⁴⁶ erachtet. Erst mit der Aufgabe des Anspruches auf eine staatliche Entsprechung christlich-religiöser Pflichten stellte sich die Kirche auf eine pluralistische Gesellschaft und einen modernen Staat ein. EUGEN BISER zieht von *Gaudium et spes* (GS 40) her diese Linie bis zum Dialogprinzip weiter:

„Es lag eine dunkle Wolke über dem Zentrum des Evangeliums Jesu Christi, bis das Zweite Vatikanische Konzil der Praxis der Gewalt in den Kirchen eine absolute Absage erteilte und stattdessen den Dialog als das einzig humane und christliche Prinzip der Verständigung und der Beseitigung von Konflikten auf den Schild gehoben hat.“¹⁴⁷

Die Beobachtungen zur Rückkehr des Heiligen Krieges zeigen an, dass die auf der Ebene politischer Ordnungen vorgenommene Trennung von Staat und Kirche für sich allein keine Garantie für Toleranz in Glaubensfragen ist. Zum Einen kann auch die Verbreitung säkularer Werte gewaltförmig betrieben werden,¹⁴⁸ zum Anderen werden die politische Handlungsräume von der öffentlichen Sphäre und der in ihr obwaltenden religiösen Toleranz oder Intoleranz mitbestimmt. Entscheidend ist darüber hinaus, unterschiedliche Ebenen des Argumentierens auseinander zu halten und die Frage der Gewaltanwendung weder im Rahmen einer theologischen noch einer „realistisch“-politischen Hermeneutik anzugehen, sondern in dem einer ethischen.

¹⁴⁴ Vgl. Bruce 2005, 25.

¹⁴⁵ Troll o.J., 3. – Zur Unterscheidung zwischen Religionsfreiheit und religiöser Toleranz vgl. Bielefeldt 2006, 66 f.

¹⁴⁶ Troll o.J., 4.

¹⁴⁷ Biser 2004, 23.

¹⁴⁸ Vgl. im Blick auf den Kommunismus Johnson 1997, 30.

4. Islam

4.1 Der Schlüsselbegriff Djihad

Als Schlüsselbegriff für die Darstellung der Positionen zu Krieg und Gewalt im Islam wird durchgängig „Djihad“ angesehen – nicht zuletzt sind es radikal-islamistische Gruppen, die die Rede vom Djihad zur Selbstbeschreibung nutzen.¹⁴⁹ Auch wenn hinsichtlich der genauen Bedeutung dieses Begriffes keine Einheitlichkeit herrscht, besteht darüber Einhelligkeit, dass ein vollständiger Ausschluss von Momenten eines gewaltsamen Djihads auf der Basis von Koran und Sunna nicht möglich ist – zu deutlich sind im Koran die Aufrufe zum Kämpfen. Einschlägig sind hier vor allem die Suren 2:190-194, 9:5 und 47:4.

„Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie, wo immer ihr sie trifft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben. Denn Verführen ist schlimmer als Töten. (...)“¹⁵⁰

„Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann laßt sie ihres Weges ziehen. (...)“¹⁵¹

„Wenn ihr auf die, die ungläubig sind, trifft, dann schlägt (ihnen) auf die Nacken. Wenn ihr sie schließlich schwer niedergekämpft habt, dann schnürt (ihnen) die Fesseln fest. Danach gilt es, sie aus Gnade oder gegen Lösegeld zu entlassen. (Handelt so), bis der Krieg seine Waffenlasten ablegt. (...)“¹⁵²

Viele Autoren, die eine gewaltaffine bzw. militärische Deutung des Djihad zurückweisen, berufen sich zunächst auf die Wortbedeutung, die nicht – oder nicht ausschließlich – mit militärischen Bezügen wiedergegeben werden kann. Es gehe in erster Linie um Überzeugung und Vertrauen, persönliche Vervollkommnung, Anstrengung und Streben auf dem Weg Gottes.¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. Tibi 1999, 236.

¹⁵⁰ 2:190-191, zit. n. Houry 1991, 278.

¹⁵¹ 9:5, zit. n. Houry 1996, 282.

¹⁵² 47:4, zit. n. Houry 2000, 362.

¹⁵³ Als Belege hierfür dienen etwa die Verse 4:95 und 8:72. – GEORG BAUDLER relativiert diesen Ansatz mit der Behauptung, auch wenn „Djihad“ nicht mit Krieg zu übersetzen sei, so werde doch aus den Kontexten, in denen der Ausdruck im Koran zu finden sei, deutlich, dass „konkret immer Krieg gemeint“ (Baudler 2005, 169) sei.

„Jihad (for example 25:52) does not mean ‚Holy War‘. That term does not exist in Arabic and its translation into Arabic sounds quite alien. Jihad is always described in the Qur’an as fi sabil illah. It can mean argumentation, financial help or actual fighting. The term which is specifically used for fighting is qital.“¹⁵⁴

Sure 25:52 erklärt: „So gehorche nicht den Ungläubigen und setze dich damit gegen sie mit großem Einsatz.“¹⁵⁵ ABDULLAH YUSUF ALI und andere Autoren schließen hieraus, dass der Koran, seine Verkündigung und der Aufruf, den islamischen Glauben zu übernehmen, die höchste Form des Djihad ausmachen.¹⁵⁶

In ähnlicher Weise suchen diejenigen Autoren nach einer positiven Alternative zum gewaltaffinen Djihad, die ihn, ausgehend von der Wortbedeutung, primär als Aufruf zu einer inneren Haltung des Glaubensstrebens betrachten. R. SCOTT APPLEBY repräsentiert diese Richtung.

„The concept of jihad in Islam captures the subtlety of spiritual warfare. `Holy war` is waged constantly against oneself (the `internal jihad`) – against one`s own uncontrollable passions, lack of spiritual discipline, and tendencies toward illegitimate violence – but only situationally against others.“¹⁵⁷

ADEL THEODOR KHOURY zeigt, dass diese Sichtweise in der islamischen Tradition verankert ist. Bereits im mittelalterlichen Recht wird der Kampf „als rein theoretische, ruhende Pflicht“¹⁵⁸ betrachtet, nicht als aktive Pflicht.

„Wenn also Zeiten aufbrechen, in denen der Friede dem allgemeinen Wunsch der Menschen und der Völker entspricht, so ist dies als Hinweis darauf zu deuten, daß nun der Islam seine grundsätzliche Haltung und seine Grundanliegen zum Ausdruck bringen soll, indem er den Frieden unterstützt (...) [D]ie Pflicht zum Kampf weicht der Pflicht zum Frieden.“¹⁵⁹

Nach der Festigung der islamischen Herrschaft sahen Gelehrte den Krieg als nur „kleinen Einsatz“ an, während der „große Einsatz“ der des Herzens (Gehorsam), der Zunge

¹⁵⁴ Haleem u.a. (Hg.) 1998, 67. – Vgl. Tibi 1999, 55; Krämer 2005, 1123.

¹⁵⁵ Zit. n. Khoury 1999, 108.

¹⁵⁶ Vgl. Ali 1991, 901; Khoury 1999, 119.

¹⁵⁷ Appleby 2000, 12. – Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 68.

¹⁵⁸ Khoury 2003, 63.

¹⁵⁹ Khoury 2003, 63.

(Zurechtweisung) und der Hand (Wohltätigkeit) sei. Als Beleg führten sie einen Hadith an, dem zufolge Mohammed seinen Gefährten nach einer gewonnenen Schlacht einschärfte: „Gut, diese Schlacht ist gewonnen. Das war aber nur der Kleine Dschihad, nun beginnt der Große Dschihad.“¹⁶⁰ Auch die Ausbreitung des Islam solle mit friedlichen Mitteln betrieben werden. Dies sei der eigentliche Sinn des Wortes Djihad. Der bewaffnete Kampf ist darin kein exklusives, nicht einmal ein grundlegendes Element. Djihad ist danach der Kampf gegen das Böse und für das Gute im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft.

Nach RIDWAN AL-SAYYID kann die Idee des friedlichen Djihad bis in die Mitte des achten Jahrhunderts zurückverfolgt werden.¹⁶¹ Eine spezifische Tradition gewaltrestriktiven Djihad-Denkens findet sich im Sufismus, einer Strömung, die den Islam als Weg zu geistiger Reinigung versteht.¹⁶² Im Selbst soll die göttliche Ordnung angestrebt werden, weniger in der äußeren Welt. Sufis heben die Lehre hervor, dass der Kampf gegen sich selbst, der Große Djihad (al-jihad al-akbar), schwieriger ist als der Kampf gegen die Feinde des Islam, der als der Kleine Djihad (al-jihad al-asghar) angesprochen wird. Es komme entscheidend auf die Anstrengung im Großen Djihad an.

Die Betonung der Subjekthaftigkeit des Glaubens spricht auch insofern gegen ein gewaltaffines, offensives Djihadverständnis, als der Koran einen Zwang zur Übernahme des islamischen Glaubens nicht vorsieht.

„The Qur’an gives a clear instruction that there is no compulsion in religion (2:256). It states that people will remain different (11:118), they will always have different religions and ways and this is an unalterable fact (5:48).“¹⁶³

In diese Richtung argumentiert z.B. MAHMUD SHALTUT (1923-1963), zwischen 1958 und 1963 Scheich der Kairoer al-Azhar-Universität.¹⁶⁴ In *The Koran and Fighting*¹⁶⁵ richtet er sich gegen die Auslegungsmethoden bestimmter Koraninterpreten, vor allem gegen die von koranfremden Prinzipien geleiteten Abrogationen.¹⁶⁶ Viele Interpreten hätten Ko-

¹⁶⁰ Zit. n. Franke 2002, 48. – Zum Großen und Kleinen Djihad vgl. ebd., 47 f. FRANKE vertritt die Ansicht, dieses Konzept sei mit dem Aufruf zum Djihad gegen die USA durch Saddam Hussein im August 1990 „fragwürdig“ (ebd., 48) geworden.

¹⁶¹ Vgl. al-Sayyid 2002, 124 f.

¹⁶² Haleem u.a. (Hg.) 1998, 82.

¹⁶³ Haleem u.a. (Hg.) 1998, 67.

¹⁶⁴ Vgl. Tibi 1999, 76; Löhr 2002, 346.

¹⁶⁵ Der Text in Peters 1996, 26-79.

¹⁶⁶ Abrogation (naskh) ist die Relativierung bzw. Ausblendung einzelner Passagen des Koran zugunsten anderer, denen sie vermeintlich oder real widersprechen. Dies geschieht im Dienst einer konsistenten Auslegung. Die abrogierten Passagen behalten eine eingeschränkte Bedeutung. – Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 75; Salmi 1998, 70. – MUHMAD AL-GHUNAIMI meint, die Abrogationspraxis basiere auf einer Fehlinterpretation des Koran. Dort gehe es lediglich um die Abrogation von Tanach und Bibel,

ranverse allein aus dem Grund abrogiert, dass sie dem vorgängig angenommenen Kampfauftrag des Islam widersprechen. SHALTUT selbst geht so vor, dass er die thematisch einschlägigen Verse zusammenstellt und aus ihrem inneren Zusammenhang interpretiert – eine umfängliche Koranlektüre, an die viele der klassischen Autoren nicht einmal gedacht hätten.¹⁶⁷ So werde, ohne gewaltsame Interpretationen, der Geist der Koranverse deutlich. Wie MUHAMMAD ABDUH zuvor sucht er die Rückkehr zum einfachen und ursprünglichen Ruf des Islam. Auch die ersten Muslime brauchten keine Exegeten. Klar sei, dass nicht Zwang, sondern Vernunft und Herz zum Glauben führen. Die Koran-Passage 2:190-194 wird so gedeutet, dass gegebenenfalls anzuwendende Gewalt nicht nur im Dienst des Friedens, sondern auch der Religionsfreiheit stehe. Die Unterschiedlichkeit menschlicher Gruppen und ihrer Anschauungen sei von Gott gewollt und könne daher kein Grund einer legitimen Gewaltanwendung sein.¹⁶⁸

Nicht der Unglaube als solcher liefert in dieser Sicht den Anlass zum Verteidigungshandeln, sondern eine gegen die Stabilität der islamischen Gesellschaft gerichtete Bedrohung. Der Djihaad reflektiert daher zwar eine defensive Haltung gegenüber fremden Völkern, er ist darüber hinaus aber auch ein offensives Instrument, um zur Stützung der gesellschaftlichen Stabilität gegen Rebellionen aus dem eigenen Raum vorzugehen.¹⁶⁹ ABDULAZIZ SACHEDINA zeigt, wie diese Form der Unterbindung von revolutionärer Gewalt zur Verbreitung und theologischen Stützung eines „quietist authoritarianism“¹⁷⁰ geführt hat.

Auch durch die historische Kontextualisierung des Koran wird ein gewaltaffines Djihaadverständnis in Frage gestellt. Sobald die Sprache der Gewalt z.B. in der neunten Sure¹⁷¹ auf die politische Situation bezogen wird, in der Mohammed und seine Anhänger sich nach 622 und 630 befanden, stellt sich die Frage, in welcher Form sie überzeitlich Geltung beanspruchen kann. Bereits der indische Reformist MOULAVI CHERAGH ALI (1844-1895) stellte fest, dass der Djihaad im Koran nur der Selbstverteidigung dient, an keiner Stelle werde ein Bezug zu einem Angriff hergestellt. Außerdem sei die Form des Djihaad zeitbedingt und vor dem Hintergrund der jeweiligen Zeit zu interpretieren. Er verweist auf ATA, einen Rechtsgelehrten des siebten Jahrhunderts, der die Pflicht zum Djihaad nur für die Gefährten des Propheten anerkannt habe. Für alle späteren Gläubigen sei er nicht bindend. Auch von der Wortbedeutung her sei Djihaad MOULAVI CHE-

nicht von einzelnen Suren durch andere, vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 64. – Auch diese Auffassung wird problematisiert in Sachedina 2001, 29-32.

¹⁶⁷ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 86.

¹⁶⁸ Vgl. Kelsay 1993, 40.

¹⁶⁹ In diesem Sinn deutet Sachedina 1996, 131 Vers 8:39 („Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört. (...)\", Zit. n. Khoury 1996, 228.)

¹⁷⁰ Sachedina 1996, 148. – Vgl. Sivan 1990, 96 f.

¹⁷¹ Vgl. Khoury 2002, 21.

RAGH ALI zufolge nicht mit Kriegführen in Verbindung zu bringen, jedenfalls geschehe dies im Koran nicht.¹⁷²

4.2 Die Darstellung des Djihad im Anschluss an die bellum iustum-Lehre

Der Grundeinstellung nach ist der Islam eine Religion des Friedens. Frieden, nicht der Krieg, wird im Koran als der Zustand anerkannt, der dem Menschen entspricht. Auch im Islam wird Krieg von vielen als notwendiges Übel angesehen und nur unter bestimmten Restriktionen erlaubt. Diese das Klischee vom militanten Islam Lügen strafende Haltung wird von einigen Autoren mit der westlichen Lehre vom gerechten Krieg wenigstens in Verbindung gebracht,¹⁷³ mitunter findet sich auch eine Darstellung der islamischen Haltung gegenüber militärischer Gewalt im konzeptionellen Rahmen des gerechten Krieges ausgeführt.¹⁷⁴ Diese Betrachtungsweisen sind nicht nur von den sachlichen Übereinstimmungen her erlaubt, sondern werden auch dem Umstand gerecht, dass der christlichen und der islamischen Haltung zum Krieg bis in Details eine gemeinsame alttestamentliche Erbschaft zugrunde liegt.¹⁷⁵

SOHAIL HASHMI bestimmt den Menschen als ein gegenüber der Sünde freies, daher lernfähiges, und des Friedens bedürftiges Wesen. Als solches ist er der Statthalter Gottes auf Erden (2:30). Aber Menschen sind auch bereit, Gott zurückzuweisen (kufr) und andere Menschen zu unterdrücken (zulm). Frieden, der mehr ist als die Abwesenheit von Krieg, lässt sich nur herstellen, wenn die Menschen sich Gott unterwerfen und nach seinen Anordnungen leben. Nun ist es unwahrscheinlich, dass die Menschen vollständig nach dem Gesetz des Islam leben, deshalb müssen die Muslime immer darauf vorbereitet sein, für den muslimischen Glauben zu kämpfen (8:59 f.).¹⁷⁶ Folglich kann die Anwendung von Gewalt zur Verteidigung des Glaubens erlaubt sein, niemals aber die Aggression.

JOHN KELSAY kommt in seiner Studie *War and Islam*¹⁷⁷ über den klassischen Sunnismus zunächst zu einem ähnlichen Ergebnis. Die Freiheit des Menschen und seiner Verantwortung, dem Glauben fern zu bleiben (jahiliyah) oder sich Gott zu unterwerfen (islam), wird dann abgebildet auf die als politische Gebilde verstandenen Dar al-harb

¹⁷² Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 82. – Diese Position wird auch MAHMUD TAHA (1909-1985) zugeschrieben, vgl. Weil 2003, 116.

¹⁷³ Vgl. Burke 2001, 183 f.; Löhr 2002, 357.

¹⁷⁴ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 112-119; Khoury 2003, 46-54; Sachedina 2001, 119 f.

¹⁷⁵ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 106 und 119.

¹⁷⁶ Vgl. Hashmi 1996, 152.

¹⁷⁷ Kelsay 1993.

(Gebiet des Krieges) und Dar al-islam (Gebiet der Unterwerfung, d.h. des Friedens). Damit wird unter Berufung auf 22:39 – „Erlaubnis (zum Kampf) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen ja Unrecht getan wurde (...)“¹⁷⁸ – oder 2:190 die Verbreitung des Friedens zu einer Aufgabe, die gegebenenfalls mit Mitteln der Gewalt zu erfüllen ist. Die Erlaubtheit von Gewaltanwendung zur Selbstverteidigung wird nicht angezweifelt, darüber hinaus entsteht durch die Unklarheit, die durch das Dar al-harb-Konzept in die Rede vom Friedensschaffen eingetragen wird, die Möglichkeit, auch Angriffskriege zu legitimieren.¹⁷⁹

Einzelne Aspekte der westlichen bellum iustum-Lehre können auf den Dihad übertragen werden. Das causa iusta-Kriterium findet sich in 2:251 des Koran zumindest implizit, wenn gelehrt wird, ein Krieg sei allein deshalb zu führen, damit das Böse nicht triumphiere. Muslime sollen Angriffe der Ungläubigen zurückschlagen (4:139; 2:190-194; 8:26 ff.). Zwar kennt der Koran in 9:36 für den Fall, dass ein begrenzter Krieg hierzu nicht hinreicht, auch den „totalen Krieg“¹⁸⁰ und verspricht den Kämpfern das Paradies (47:4-6) und den Sieg (47:13). Hierin liegt der deutlichste Unterschied zur bellum iustum-Lehre, die eine solche Entgrenzung der Gewalt mit Hilfe des Proportionalitätskriteriums gerade ausschließt. Dennoch dürfen auch Muslime ausschließlich zur – auch präemptiven – Selbstverteidigung und zur Nothilfe (4:75) einen Krieg führen¹⁸¹, nicht etwa um Ruhmes oder Beute (4:94) willen. Wie in der bellum iustum-Lehre handelt es sich hier um ein formales Kriterium, welches offen lässt, was im Einzelnen alles unter „Verteidigung“ zu verstehen ist.

In der Frage der rechten Intention wird ebenfalls Übereinstimmung mit der christlichen Lehrtradition bis zu Thomas von Aquin konstatiert. Auch im Islam wird als Ziel des Krieges die Wiederherstellung einer der göttlichen Weisung folgenden Ordnung, die zugleich Frieden bedeutet, anerkannt. Sobald der Gegner die Feindseligkeiten einstellt, sollen Muslime nach 2:193, 8:61 und 4:90 zur Versöhnung bereit sein. Diese Ordnung gilt als im Dar al-Islam realisiert, denn hier wird Gottes Gesetz befolgt. Nicht alle islamischen Rechtsgelehrten schließen daher aus, dass nicht auch die Prädominanz des Islam über andere Religionen die Intention der Gewaltanwendung leiten kann.¹⁸²

Als legitime Autorität wird im klassischen Islam nicht der Staat betrachtet, sondern der Imam als religiöser Führer, eine Bestimmung, die im modernen Islam Übertragungs-

¹⁷⁸ Zit. n. Houry 1998, 454.

¹⁷⁹ Vgl. Kelsay 1993, 35; Tibi 1999, 57 f. – Der Befund, dass der Dihad bei der Analyse vor dem Hintergrund der Idee des gerechten Krieges ein ambivalentes Bild hinterlässt, auch in Donner 1991, 47. – Zur Problematik des Dar al-harb-Konzeptes vgl. unten S. 50 f.

¹⁸⁰ Houry 2003, 48.

¹⁸¹ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 66 und 113.

¹⁸² Haleem u.a. (Hg.) 1998, 67 schließt die Dominanz des Islam als rechte Intention mit Verweis auf das Konsistenzprinzip der Koranauslegung und Sure 9:40 aus.

schwierigkeiten bereitet.¹⁸³ Die Gründe für diese Zuordnung sind pragmatischer Art: Nur eine hohe Führungsperson kann dafür sorgen, dass der Krieg nach den Regeln des Koran geführt wird, d.h. er kann die nötige militärische Stärke aufbringen, den Gegner alternativ zur Übernahme des Glaubens oder zur Unterwerfung unter die islamische Steuer auffordern usw. Dies steht erkennbar in enger Verbindung mit weiteren, auch im Islam anerkannten Kriterien, denen zufolge eine realistische Aussicht auf einen erfolgreichen Ausgang des Krieges bestehen muss und die Kriegserklärung nur als ultima ratio in Betracht kommt. Das Leben des Propheten selbst kann als Beleg für diese Haltung herangezogen werden. Gegenwärtig bejahen die islamischen Staaten die Charta der Vereinten Nationen und bewegen sich im Rahmen des von der bellum iustum-Lehre her Begründbaren.¹⁸⁴

Über das Proportionalitätskriterium als Bestandteil des ius in bello und des ius ad bellum bestehen – unbeschadet der soeben genannten Differenz – Übereinstimmungen zwischen dem Islam und der westlichen Lehre vom gerechten Krieg. Vers 17:33 hält die Muslime zum Maßhalten in den Kampfhandlungen an.¹⁸⁵ Islamischem Recht zufolge darf ein Übel nicht durch ein noch größeres Übel beseitigt werden, in diesem Sinn kann 2:194 gelesen werden.¹⁸⁶ Darüber hinaus sieht der Koran in 5:45 Gnade und Vergebung als Alternativen zu strikter Proportionalität an. Im Sinne der proportionalitas kann auch 2:190 verstanden werden. Hierin wird nicht nur das Diskriminierungsgebot angesprochen, sondern auch weitere Aspekte der Proportionalität. Der klassischen Interpretation zufolge sind mit dem Verbot des „Übertretens“ der Kampf gegen Vertragspartner, der Überraschungsangriff, die Vernichtung der Lebensgrundlagen und die Tötung der Schutzbedürftigen ausgeschlossen. Auch die Forderung nach einer humanen Behandlung von Kriegsgefangenen wird im Koran (47:4) zumindest nahegelegt.¹⁸⁷

Vereinzelt, z.B. bei ABD AL-MUTA'ALI AL SAIDI¹⁸⁸, findet sich die Auffassung, es sei legitim für islamische Staaten, sich zur Abschreckung in den Besitz von Atomwaffen zu bringen. Sure 8:60 kann dafür als stützend betrachtet werden: „Und rüstet gegen sie, was ihr an Kraft und an einsatzbereiten Pferden haben könnt, um damit den Feinden Gottes

¹⁸³ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 68. – Hierzu wie zu den Übertragungsschwierigkeiten bzw. zu dem dabei zwischen Sunniten und Schiiten auftretenden Dissens vgl. Abu-Nimer 2003, 35; Sachedina 1996, 134 f.

¹⁸⁴ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 114.

¹⁸⁵ „Und tötet nicht den Menschen, den Gott für unantastbar erklärt hat, es sei denn bei vorliegender Berechtigung. (...)“ (zit. n. Khoury 1998, 124)

¹⁸⁶ „Ein heiliger Monat (darf zur Vergeltung dienen) für einen heiligen Monat. Bei den heiligen Dingen gilt die Wiedervergeltung. Wer sich gegen euch vergeht, gegen den dürft ihr euch ähnlich vergehen, wie er sich gegen euch vergeht. Und fürchtet Gott und weißt, daß Gott mit den Gottesfürchtigen ist.“ (zit. n. Khoury 1991, 278)

¹⁸⁷ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 72 und 119. – Zu den ius in bello-Kriterien vgl. v.a. Hashmi 1999.

¹⁸⁸ Vgl. Peters 1996, 146; Haleem u.a. (Hg.) 1998, 95.

und euren Feinden Angst zu machen (...).“¹⁸⁹ Dagegen, darüber hinaus gegen jegliche Massenvernichtungswaffen, spricht das Verbot in 2:11, die Erde zu schädigen: “Und wenn ihnen gesagt wird ‘stiftet nicht Unheil auf der Erde’, dann sagen sie ‘Wir schaffen ja nur Ordnung.’“¹⁹⁰ Einem der geistigen Köpfe der iranischen Revolution, AYATOLLAH TALEQANI, zufolge ist auch der Handel mit solchen Waffen nach islamischem Recht verboten. Neben der fehlenden Möglichkeit zum Schutz von Nichtkombattanten wird als Grund für das Verbot solcher Mittel der Kriegführung auch die Umweltschädigung genannt.¹⁹¹

ABU-NIMER fasst die Auslegungsrichtung, der zufolge der Djihad im Sinne des gerechten Krieges zu verstehen sei, in drei Punkten zusammen:

„[F]irst, certain conditions exist in the Islamic religion under which the use of violence is permitted, and the identification of and agreement on these conditions among Muslims may reduce the possibility of war and violence; second, jihad in Islam does not always and necessarily entail the use of violence and force in dealing with others (Muslims and non-Muslims alike); and third, the absolute prohibition of war, or use of force, is not supported theologically in Islam.“¹⁹²

Die Autoren, die den Djihad vor dem Hintergrund der bellum iustum-Lehre auslegen, kommen in der Auffassung überein, dass er im Dienst des Friedens steht, ferner auch darin, dass er defensiven Charakter haben soll. Schließlich anerkennen und begrüßen sie zumeist grundsätzlich die Regelung von Konflikten mit friedlichen Mitteln, schätzen deren Möglichkeiten jedoch als zu gering ein. Ein absolutes Verbot von militärischer Gewalt lasse sich aus den Quellen des Islam nicht begründen.

4.3 Traditionen der Gewaltlosigkeit

Die Konstellation der Auseinandersetzung um gewaltlose Formen des Umgangs mit Konflikten im Islam gleicht grundsätzlich derjenigen im christlichen Kontext, allerdings mit höherem Druck auf konsequent gewaltrestriktive Auslegungen, der durch die Gewalt involvierenden Passagen im Koran bedingt ist.¹⁹³ Die dort anerkannte Prämisse,

¹⁸⁹ Zit. n. Khoury 1996, 248.

¹⁹⁰ Zit. n. Khoury 1990, 184. – Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 95.

¹⁹¹ Vgl. Haleem u.a. (Hg.), 96: So König Hussein von Jordanien vor dem Golfkrieg 1990-1991.

¹⁹² Abu-Nimer 2003, 37.

¹⁹³ Während das Neue Testament, wie WALTER WINK am Beispiel von Mt 5,38-41 dargestellt, mitunter eine absolut-pazifistische und damit zu gewaltrestriktive Auslegung nahe legt und für die gewalthalti-

dass der absolute Pazifismus nicht in Betracht gezogen werden kann, ist auch hier vorherrschend.¹⁹⁴ Als Belege aus dem Koran wird Vers 17:33¹⁹⁵ angeführt. Hierbei wird ebenfalls unterstellt, dass absoluter Pazifismus mit dem Rückzug von der Weltverantwortung verbunden sei.¹⁹⁶ Dies lässt jedoch den präferenziellen Pazifismus, dessen weltgestaltende Kraft etwa von MOHAMMED ABU-NIMER hervorgehoben wird, unbeschadet. Die Auseinandersetzung mit der Behauptung, jeglicher Pazifismus repräsentiere eine Haltung, die der gewaltdurchwirkten Welt nichts Wirksames entgegensetzen habe, findet sich in diesem Kontext.¹⁹⁷

Auch die Argumente, die die Notwendigkeit der Erforschung Gewalt vermeidender Strategien stützen, sind aus den westlichen Debatten bekannt. So führen CHAIWAT SATHANAND und andere im Kern dasselbe Argument für die Bevorzugung von Strategien der Gewaltlosigkeit an, mit dessen Hilfe in der westlichen Tradition die Begrenztheit der bellum iustum-Lehre gezeigt wurde: Die moderne Kriegstechnologie kann zu verheerenden Eskalationen führen und macht die effektive Trennung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten unmöglich. Da nach dem Koran die legitime Kriegführung unter anderem durch diese Diskriminierung bedingt ist, folgt die Unmöglichkeit legitimer Kriegführung. Weil die Muslime dennoch aufgerufen bleiben, für Gerechtigkeit zu kämpfen, müssen sie auf gewaltlose Formen des Kampfes zurückgreifen.¹⁹⁸ Ein weiteres Argument ergibt sich daraus, dass nicht nur die Waffentechnologie, sondern auch die historische Situation der islamischen Gemeinschaft sich gewandelt hat. Deren Eingeflochtensein in die internationale politische und wirtschaftliche Ordnung sowie z.T. in nichtislamische Gesellschaften machen Gewalt als Austragungsform von Konflikten fragwürdig.¹⁹⁹ Schließlich wird ebenfalls die Nähe zu den Positionen betont, die sich auf die Formulierung von Kriterien zur legitimen Gewaltanwendung konzentrieren. Die Darstellung der Haltung des Islam zu Krieg und Gewalt anhand des Gedankens vom gerechten Krieg und ihre Darstellung unter dem Gesichtspunkt der Gewaltlosigkeit kommen sowohl darin überein, dass sie im Islam eine Präferenz für den Frieden sehen, als auch darin, dass der Islam unter bestimmten Bedingungen die Anwendung von Ge-

gen Passagen im Alten Testament Auslegungen im Sinne der Gewaltkritik in der Theologie starkes Gehör finden, sind die fraglichen Suren im Koran Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen. Zum Umgang mit Gewalt im Alten Testament vgl. Crüsemann u.a. 2004; de Pury 2004, 42; Müller 2003, 18.

¹⁹⁴ Vgl. Abu-Nimer 2003, 33 f.; Hashmi 1996, 160; Saiyidain 1994, 175; Sachedina 1996, 147.

¹⁹⁵ Auch 6:151 wird angeführt; der Vers stimmt in der einschlägigen Passage mit 17:33 überein, vgl. Khoury 1995, 352 und 354.

¹⁹⁶ Sachedina 1996, 148; Muqtedar Khan 1997, 6; Abu-Nimer 2003, 12.

¹⁹⁷ Vgl. Nagler 1996, 163; Abu-Nimer 54 f.

¹⁹⁸ Vgl. Satha-Anand 1990, 30.

¹⁹⁹ Abu-Nimer 2003, 39.

walt legitimiert. Nach MOHAMMED ABU-NIMER besteht der Unterschied zwischen den Positionen lediglich in der Betonung des einen oder des anderen Aspektes.²⁰⁰

Die meisten Autoren, die die aktive Friedfertigkeit des Islam in das Zentrum ihrer Überlegungen stellen, nehmen ihren methodischen Ausgangspunkt in der Friedensforschung, andere im Gedanken der Reformbedürftigkeit des Islam. Alle aber belegen ihre Auffassungen mit einschlägigen Passagen aus dem Koran bzw. der Sunna, verbunden mit modernen Interpretationen.²⁰¹ Nach 5:32 ist das Töten von Menschen verboten, insbesondere ist nach 4:92 das Töten von Muslimen verboten. 16:90 enthält die allgemeine Weisung, allen Menschen gerecht, zuvorkommend und großzügig zu begegnen. 42:40-42 verspricht den Versöhnungsbereiten den Lohn Allahs. 5:27-28 preist die Haltung der Gewaltlosigkeit anhand der Geschichte von Kain und Abel.²⁰² Als zentrale gewaltrestriktive Werte des Koran, an die die Formulierung einer solchen Haltung deshalb anschließen kann, werden Gerechtigkeit (*ʿadl*), Wohlwollen (*ihsan*), Mitleid (*rahmah*)²⁰³ und Weisheit (*hikmah*) genannt. Für die Verankerung eines friedfertigen Islam werden schließlich die gegenseitige Unterredung (*shurah*), das unabhängige Urteil (*ijtihad*) und der Konsens (*ijmaʿ*) als Prinzipien angeführt.

Neben der von einer Hermeneutik der Gewaltlosigkeit geleiteten Koranlektüre werden Beispiele aus Geschichte und Tradition des Islam aufgenommen. Im Blick auf das Leben und die Taten Mohammeds hebt etwa WAHIDUDDIN KHAN hervor, dass der größere Teil des Lebens des Propheten – die Zeit in Mekka zwischen 610 und 622 und das Ausweichen des Propheten nach Medina – trotz der Angriffe gegen ihn von einer ausgesprochen friedfertigen Haltung geprägt war.

„Of the 23 year period of prophethood, the initial 13 years were spent by the Prophet in Mecca. The Prophet fully adopted the way of pacifism or non-violence during this time. There were many such issues in Mecca at that time which could have been the subject of clash and confrontation. But, sedulously avoiding all such issues, the Prophet of Islam strictly limited his sphere to peaceful propagation of the word of God.“²⁰⁴

²⁰⁰ Vgl. Abu-Nimer 2003, 38.

²⁰¹ Vgl. Abu-Nimer 2003, 48 ff.; Sachedina 2001, 17 f.; Satha-Anand 1994, 296 f.; Kishtainy 1990, 14-16; Crow 1998.

²⁰² Vgl. Abu-Nimer 2003, 44.

²⁰³ Diesen Wert stellt CHAIWAT SATHA-ANAND in das Zentrum seiner Überlegungen, vgl. Satha-Anand 1994, 300 f.

²⁰⁴ Wahiduddin Khan 1998. – Vgl. zu diesem Punkt Hashmi 1996; Abu-Nimer 2003, 61; Weil 2003, 116. – Sachedina 2001, 26 und 145 f. stellt diese chronologische Zuordnung mit dem Hinweis in Frage, dass die Lehre von der Koexistenz mit den Buchreligionen später datiert.

Die islamischen Traditionen bieten eine Reihe von Beispielen für die Haltung der Gewaltlosigkeit: Die Gemeinschaft der Maziyariyya hat Gewaltlosigkeit zu einem prägenden Faktor ihrer Lehre gemacht. Der Glaube an Gott und daran, dass Mohammed sein Prophet ist, das Almosengeben und die Pilgerfahrt sind die hier allein anerkannten „Säulen“ des Islam.²⁰⁵ – Sufis wie ABDUL QADIR in Algerien und UMAR MUKHTAR in Lybien führten zwar oft den Dihad gegen Kolonialmächte an. In ihren Lehren werden aber die spirituellen Aspekte des Dihad konsequent betont. Die Haltung der Sufis ist als quietistischer Rückzug aus der Weltverantwortung nicht zutreffend erfasst; sie ist ein aktiver Beitrag zur Verwirklichung von Gerechtigkeit durch die Reinigung des Selbst.²⁰⁶ – Auch die Ahmadiyya-Bewegung drückt ihre Haltung der Gewaltlosigkeit in ihrer Dihad-Interpretation aus. Danach ist Dihad in erster Linie als Bereitschaft zu verstehen, sich selbst im Dienst an arme, schwache und unterdrückte Menschen zu opfern. Den Dihad im traditionellen Sinn hat die Ahmadiyya-Bewegung für obsolet erklärt.²⁰⁷

Als eines der modernen Vorbilder, die die Haltung der Gewaltlosigkeit im gegenwärtigen Islam inspirieren, spielt ABDUL GHAFFAR KHAN eine wichtige Rolle, der neben MAHATMA GANDHI, und von diesem beeinflusst, im indischen Befreiungskampf durch gewaltlose Aktionen hervortrat. Er stellte Dienst (*amal*), Glaube (*yakeen*) und Liebe (*mahabbah*) als Werte des Islam heraus, die für seine Friedfertigkeit aufkommen.²⁰⁸

MOHAMMED ABU-NIMER exemplifiziert die Richtung, die von der Friedensforschung her und im Rückgriff auf Koran und Sunna Prinzipien für die Vermeidung von Gewalt in Konflikten herauszuarbeiten sucht. Als Autoren, die das Friedenspotenzial des Islam, ausgehend von dessen Reform bzw. Neuentdeckung, zu aktivieren versuchen, können beispielsweise ABDULAZIZ SACHEDINA, SADIQ AL-AZM und MOHAMMED ARKOUN genannt werden.²⁰⁹

ABU-NIMER stellt zunächst heraus, dass der Koran alle Gläubigen dazu aufruft, in der islamischen Gesellschaft soziale Gerechtigkeit (*adl*) zu verwirklichen.²¹⁰ Für die Anerkennung dieser Forderung, ebenso der Vorstellung einer göttlichen, dem Menschen durch Offenbarung oder Vernunft zugänglichen Gerechtigkeit, gebe es einen breiten Konsens im islamischen Rechtsdenken.²¹¹ Trotz der Vielfalt von Auslegungen zur göttli-

²⁰⁵ Vgl. Abu-Nimer 2003, 44.

²⁰⁶ Vgl. Sisk 1992, 34; Abu-Nimer 2003, 44 f. – Zum Sufismus vgl. oben S. 30.

²⁰⁷ Vgl. Sisk 1992, 35; Abu-Nimer 2003, 45.

²⁰⁸ Vgl. Nagler 1996, 164 f.; Abu-Nimer 2003, 49; Weil 2003, 117; Berndt 1998 73 ff.

²⁰⁹ Vgl. hierzu Troll 2006; zur Person MOHAMMED ARKOUNS vgl. Berndt 1998, 67-69.

²¹⁰ Vgl. dazu z.B. 16:90, 4:135, 5:8. – Lediglich die Betonung der Einzigkeit Gottes kommt im Koran häufiger vor als die Mahnung zu Gerechtigkeit.

²¹¹ Vgl. Abu-Nimer 2003, 50. – Als Gewährsmann für diese Annahme und darüber hinaus für seinen Ansatz verweist ABU-NIMER auf MAJID KHADDURI. Der irakische Rechtsgelehrte KHADDURI (*1908)

chen Gerechtigkeit im Islam könne auch ein Konsens dahingehend konstatiert werden, dass Gerechtigkeit kein auf das Jenseits beschränktes Konzept ist und als absoluter und universeller, auf alle Menschen bezogener Wert anerkannt ist. Als Beleg dient u.a. Vers 4:36:

„(...) Und behandelt die Eltern gut und die Verwandten, die Waisen, die Bedürftigen, den verwandten Beisassen, den Gefährten an eurer Seite, den Reisenden und das, was eure rechte Hand besitzt. Gott liebt die nicht, die eingebildet und prahlerisch sind.“²¹²

Soziale Gerechtigkeit ist eine Bedingung für den Frieden, wie er ABU-NIMER zufolge im Islam verstanden wird, nämlich als „state of physical, mental, spiritual, and social harmony“²¹³. Sie bezieht rechtliche, moralische und ökonomische²¹⁴ Komponenten ein. Die Norm einer gerechten Gesellschaftsordnung, die sich zunächst auf die islamische Gemeinschaft (umma) bezieht, wird durch den z.B. in 49:13²¹⁵ schöpfungstheologisch geführten Gedanken der einen Menschheit und der allgemein menschlichen Würde universalisiert.²¹⁶ Das Leben eines jeden Menschen ist gleichermaßen geheiligt, unabhängig von Rasse, Geschlecht und Volkszugehörigkeit. Gott beurteile den Menschen allein nach dem Glauben und den guten Taten.²¹⁷

Die universell zur Geltung zu bringende Gerechtigkeit gebietet nun nicht nur, Böses nicht mit Bösem zu vergelten²¹⁸ und statt dessen nach gewaltlosen Lösungsstrategien für Konflikte zu suchen. Diese Forderung impliziert darüber hinaus auch Strukturmomente, die die Umma normativ charakterisieren. Die Suche nach sozialer Gerechtigkeit steht in gemeinsamer Verantwortung Aller in der Gesellschaft, d.h. die gegenseitige Beratung (shurah) ist, auch für die Herrschenden, in sozialen wie in religiösen Dingen verpflichtend, dies wiederum setzt die individuelle freie Meinungsäußerung aller Gläubigen voraus.²¹⁹

nahm an den Beratungen zur Charta der Vereinten Nationen teil und lehrte von 1949 bis 1980 in Washington.

²¹² Zit. n. Khoury 1994, 94.

²¹³ Abu-Nimer 2003, 60.

²¹⁴ Zu den wirtschaftlichen Aspekten der sozialen Gerechtigkeit im Islam vgl. Zaman 1996.

²¹⁵ „O ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt (...).“ (zit. n. Khoury 2000, 414)

²¹⁶ Vgl. Sachedina 2001, 26 f.; Abu-Nimer 2003, 57 f.; Satha-Anand 1993, 32.

²¹⁷ Vgl. Abu-Nimer 2003, 58 f. – Die Rede von Gottesfürchtigkeit lässt sich allerdings auch exklusiv für den Islam auslegen, ein Gedanke, der auch durch die Universalisierung der Umma berührt wird. Vgl. hierzu Abu-Nimer 2003, 74 f.

²¹⁸ Vgl. 23:96: „Wehre die schlechte Tat ab mit einer, die besser ist (...).“ (zit. n. Khoury 1998, 514) – Vgl. dazu Ali 1991, 859; Abu-Nimer 2003, 60.

²¹⁹ Vgl. Abu-Nimer 2003, 76 f.

Die Autoren dieser Richtung entwerfen das Bild einer pluralistischen Theologie und demokratischen Gesellschaft im Islam. Mit dem Verweis auf die Geschichte des Islam belegen sie die innerislamische Pluralität²²⁰, die herangezogenen Koranstellen stützen darüber hinaus eine inklusivistische Anerkennung der Buchreligionen.²²¹ Als grundlegend für die Rekonstruktion einer pluralistischen „theology of the other“²²² auf Basis des Koran zieht SACHEDINA 2:213 heran:

„Die Menschen waren eine einzige Gemeinschaft. Dann ließ Gott die Propheten als Freudenboten und Warner entstehen. Er sandte mit ihnen das Buch mit der Wahrheit herab, damit es zwischen den Menschen über das urteile, worüber sie uneins waren (...).“²²³

Die Propheten haben demnach eine und dieselbe Offenbarung überbracht, wobei zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Aspekte des göttlichen Willens verkündet wurden. Deren exklusivistische Interpretation durch das islamische Establishment in der Geschichte – etwa mit Hilfe der Abrogation – sei den Notwendigkeiten sozialer Identität und Integration geschuldet und insofern theologisch nicht zentral. Eine durchgeführte pluralistische Theologie des Anderen zeige die dem Islam eigenen Möglichkeiten hinsichtlich der Anerkennung der Rechte religiöser Minderheiten und der Realisierung einer demokratischen Gesellschaftsordnung, aber auch hinsichtlich der Eindämmung von Gewalt auf. Der letztgenannte Aspekt ergibt sich für SACHEDINA daraus, dass die pluralistische Theologie des Anderen eine Sichtweise auf den Koran eröffnet, in der Vergebung eine zentrale Rolle spielt. Der vergebende Gott gibt sich u.a. in 6:54 zu erkennen:

„ (...) Euer Herr hat sich selbst die Barmherzigkeit vorgeschrieben: Wenn nun einer von euch aus Unwissenheit Böses tut, aber danach umkehrt und Besserung zeigt, so ist Er voller Vergebung und barmherzig.“²²⁴

Vergebung involviert dem zufolge eine Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, d.h. ein Gewissensakt ist angesprochen²²⁵, nicht die – gegebenenfalls durch Gewalt erzwungene – Unterwerfung unter eine religiöse Autorität.

²²⁰ Vgl. Abu-Nimer 2003, 79.

²²¹ Vgl. Sachedina 2001, 27 f. – Einschlägige Koranverse sind hier 3:64 und 5:68, die jeweils mit „O ihr Menschen des Buches“ einsetzen, vgl. Khoury 1995, 120 und Khoury 1993, 130.

²²² Sachedina 2001, 40. – Nicht nur hier liegt eine Theologie des Anderen vor, deren Fehlen KARL-JOSEF KUSCHEL beklagt, vgl. Kuschel 2002, 512.

²²³ Zit. n. Khoury 1992, 22. – Einschlägig auch 5:48

²²⁴ Zit. n. Khoury 1995, 250 und 252.

²²⁵ Vgl. Sachedina 2001, 107.

Ein zentrales Problem bei der Entwicklung des Friedenspotenzials im Islam ist die Kluft zwischen dem in Koran, Sunna und Tradition vorfindbaren Ideal auf der einen Seite und den die Realität nach wie vor bestimmenden Neigungen zu Traditionalismus und Fundamentalismus in den islamischen Gesellschaften auf der anderen Seite.²²⁶ So kommt nach MOHAMMED ARKOUN das islamische Menschenrechtsdenken deshalb schwer voran, weil es traditionalistisch vereinnahmt wird²²⁷, gleiches gilt nach SACHEDINA für das Fortkommen eines pluralistischen Islam.²²⁸

Diejenigen, die innerhalb der islamischen Gemeinschaft öffentlich für eine pluralistische und dem Frieden verpflichtete Reform des Islam plädieren, sehen sich darüber hinaus den Repressionen der traditionalistischen Funktionsebenen ausgesetzt.²²⁹ Die Entfaltung der friedlichen Aspekte und ihrer Wirksamkeit im Islam wird dadurch erheblich behindert. So berichtet SACHEDINA, gegen ihn seien Rechtsgutachten erwirkt worden, um ihn zum Schweigen zu bringen und seine Zuhörer zu zwingen, seinen Veranstaltungen, in denen er für einen reformierten Islam sprach, fernzubleiben.²³⁰ Er beobachtet einen gefährlichen Entfremdungsprozess zwischen dem Islam der Moscheen und der Lebensform derjenigen Muslime, die sich für eine ethische und theologische Reform des Islam einsetzen. Von dem Sufi SCHEICH MUHAMMED HISHAM KABBANI berichtet DAVIS, er sei 1999, nachdem er öffentlich vor einer Unterwanderung muslimischer Gemeinden in den USA durch islamistische Gruppen gewarnt hatte, als israelischer Agent bezeichnet und bedroht worden.²³¹ Der ägyptische Gelehrte SAYYID M. AL-QIMNI wurde mehrfach bedroht und hat sich aus den öffentlichen Debatten zurückgezogen.²³² NASR HAMID ABU-ZAID wurde zum Ungläubigen erklärt und lebt seither im Exil.²³³ MAHMUD TAHA (1909-1985) wurde als Apostat verurteilt und 1985 hingerichtet.²³⁴

4.4 Dihad als Heiliger Krieg – Grundlagen für die Gewaltneigung im Islam

Zu den Autoren, die Gewalt als einen integralen Bestandteil des Islam ansehen bzw. den Islam unter dem Blickwinkel eines gewalttätigen Dihad betrachten und dies betonen, können unter anderen BERNARD LEWIS²³⁵, GILLES KEPEL²³⁶, MARTIN KRAMER²³⁷, HANS

²²⁶ Vgl. Abu-Nimer 2003, 83 f.

²²⁷ Vgl. Arkoun 1999, 206 ff.

²²⁸ Vgl. Sachedina 2001, 30 und 57.

²²⁹ Vgl. Abu-Nimer 2003, 41.

²³⁰ Sachedina 2001, xi.

²³¹ Vgl. Davis 2003, 195.

²³² Vgl. El-Gayar 2005.

²³³ Vgl. Tibi 1999, 237; Abu-Zaid/Nelson 2004.

²³⁴ Vgl. Weil 2003, 115 f.

²³⁵ Vgl. Lewis 2003.

²³⁶ Vgl. Kepel 2004.

MAIER²³⁸, JOYCE M. DAVIS²³⁹, GEORG BAUDLER²⁴⁰ UND PATRICK FRANKE²⁴¹ gezählt werden. ABDULAZIZ SACHEDINA spricht darüber hinaus von der Neo-Orientalistik als einem Typ von Forschung, welcher die Hindernisse, die der Islam in ihren Augen im Blick auf eine demokratische und friedliche Entwicklung stellt, einseitig betont.²⁴² ABU-NIMER spricht aufgrund dieses Umstandes und des darauf entstehenden Forums für die gegenwärtige Zeit von der Dynamik einer „self fulfilling prophecy of jihad“²⁴³. – Gleichwohl sprechen die soeben genannten Autoren etwas im Islam real Anwesendes an, wofür jedoch der Ausdruck „Islamismus“ einschlägig ist.²⁴⁴

Unter diesem Blickwinkel ist zunächst festzustellen, dass sich eine gewalttätige Auslegung des Djihad im Sinne eines „Heiligen Krieges“ auf Geschichte und Tradition des frühen Islam berufen kann und dies auch tut.²⁴⁵ Nach dem bisher Ausgeführten ist jedoch deutlich, dass die alleinige Betonung des gewaltsamen Djihads einseitig ist und auf einer selektiven Sichtweise von Koran und Tradition beruht.

„The current religious interpretation of jihad as a holy war has been influenced by the role of Muslim jurists throughout history, particularly in early periods, during which they justified offensive wars and broadened the interpretation of Qur’anic jihad.“²⁴⁶

Die offensiv-militärische Interpretation des Djihad im klassischen Islam koinzidiert mit seiner politisch-militärischen Expansion seit der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts. Nicht wenige dieser frühen Autoren im Islam gingen methodisch so vor, dass sie Hadithe gesammelt und im Licht einer bestimmten Koranlektüre angeordnet haben.²⁴⁷ Die Hadithensammlung al-Muwatta des Imam MÜLLIK IBN ANAS (715-796) weist im Abschnitt „Djihad“ ausschließlich solche Hadithe auf, die sich auf einen militärischen Djihad beziehen. Damit war eine Vorgabe für spätere Gelehrte geschaffen, den Djihad

²³⁷ Vgl. Kramer 1996; Kramer 2003.

²³⁸ Vgl. Maier 2004.

²³⁹ Vgl. Davis 2003.

²⁴⁰ Vgl. Baudler 2005.

²⁴¹ Vgl. Franke 2002.

²⁴² Vgl. Sachedina 2001, 5 und 141 f. – Zu dieser Diskussion, die nicht zuletzt um das Werk von BERNARD LEWIS kreist, vgl. Sadowski 1997.

²⁴³ Abu-Nimer 2003, 31.

²⁴⁴ Zur weitergehenden Gleichsetzung von Islam und Islamismus vgl. Riexinger 2004, 41. – Ein ausgesprochen finsternes Beispiel hierfür bietet Locker 2004.

²⁴⁵ Vgl. die Rede vom „historischen Djihad“ in Tibi 1999, 57. – Vgl. ferner: Tibi 1999, 79 f.; de Pury 2004, 48, Firestone 1999.

²⁴⁶ Abu-Nimer 2003, 31; vgl. Tibi 1999, 57 ff.

²⁴⁷ Zu den Methoden der Koranauslegung im frühen Islam und zur Problematik der Hinzuziehung der Sunna vgl. Sachedina 2001, 18 f.; Krämer 2005, 1123.

ebenfalls eng im Sinne militärischer Aktionen aufzufassen.²⁴⁸ Auch AL-SHAYBANI (751-804) erwähnt keine außermilitärischen Momente des Djihad. AL-SHAFI'Ī (767-820) sieht in den Versen 2:213-218 drei aufeinander folgende Lehren zum Djihad. Die Hijra (Migration) wird von der zweiten Offenbarung – Erlaubnis zum Kampf – abrogiert, diese wiederum von der dritten (2:216), der Pflicht zum Kampf (fard). Hier lässt sich das Verfahren der Abrogation deutlich als Instrument selektiver Koranlektüre identifizieren. Dem Kontext nach geht es darüber hinaus in diesen Passagen um das Kämpfen im heiligen Monat und darum, dass Kämpfen besser sei als Verfolgung und Sterben als Ungläubiger (2:218). AL-SHAFI'Ī unterlässt eine ausdrückliche Kontextualisierung und bietet damit ebenfalls eine Vorlage für spätere Autoren, die den militärischen Djihad zur sechsten Säule des Islam erheben wollten.²⁴⁹

IBN TAYMIYAH (1263-1328) sieht den Djihad als Strafe für alle, die ungehorsam gegenüber Gott sind. In seinem Denken, in dem er eine frühe Konzeption des militärischen, aber defensiven Djihad liefert, spiegelt sich die Bedrohung durch die mongolische Invasion, zugleich befindet er sich in größerer Nähe zum Koran als die offensive Auslegung.²⁵⁰ Bekämpft sollen nach 2:190 nur diejenigen werden, die Muslime an der Religionsausübung hindern wollen. Deutlicher als seine Vorgänger sieht er den Djihad als eine sowohl innerliche wie äußerliche Anstrengung an.²⁵¹ Auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert sind defensive, jedoch immer noch an militärischen Deutungen orientierte Sichtweisen des Djihad zu finden. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, als die britische Kolonialmacht in Indien fest etabliert war, hielten Autoren wie SAYYID AHMAD KHAN dafür, dass ein Djihad nur bei Unterdrückung des islamischen Glaubenslebens legitim sei. Der Unglaube allein oder auch die Verweigerung einer Unterstützung des Islam seien keine Grundlage für einen legitimen Djihad.²⁵²

MAULANA ABU'L-A'LA MAWḌŪDĪ (1903-1979) machte einen erneut offensiv gewendeten Djihad zum Zentrum seines religiösen und politischen Bekenntnisses. Es sei dem Islam inhärent, die soziale Ordnung der ganzen Welt ihm entsprechend zu reorganisieren. Nichtislamische – und das bedeutet hier zugleich: ungerechte – Staaten seien politisch, gegebenenfalls auch militärisch zu bekämpfen.²⁵³ Das Klassenkampfschema wird auf das Verhältnis zwischen dem frühen Islam und seinen Nachbarn zurückprojiziert und dann als normativer Deutungsrahmen aufgenommen. Djihad sieht er als einen Kampf

²⁴⁸ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 74.

²⁴⁹ Haleem u.a. (Hg.) 1998, 76.

²⁵⁰ Vgl. Khoury 2002, 30. 33 u.ö., wo der defensive Charakter der Gewalt der Muslime im Koran herausgestellt wird.

²⁵¹ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 81.

²⁵² Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 82. – Franke 2002, 51 hält dies für einen pragmatischen Zug SAYYID AHMAD KHANS, dem es um die Offenhaltung gesellschaftlicher Positionen für Muslime ging.

²⁵³ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 82 f.

für die Gerechtigkeit Gottes an. Folglich sind im islamischen Staat auch die Nichtmuslime an die Normen des Islam gebunden; nur innerhalb dieses Rahmens, der als Rahmen von Frieden und Ordnung betrachtet wird, können sie sich frei entfalten. Im Dji-had wird Gottes Wille erfüllt und ein Paradies auf Erden gegründet.²⁵⁴ MAWDUDĪ kennt zwei Formen des Dji-had: den defensiven und den „korrektiven“ – „the need to correct the behaviour of corrupt and un-Islamic regimes ruling over Muslims“²⁵⁵. Diese Auslegungsrichtung prägt über SAYYID QUĪB nicht nur den extremistischen Islamismus, sondern auch dessen so genannte moderate Ausprägungen. Die bei MAWDUDĪ einsetzende Verschärfung des Dji-had-Denkens erfährt in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine weitere Radikalisierung, ist von dieser aber deutlich unterscheidbar: MAWDUDĪ formuliert zwar mit Hilfe des Begriffs jahiliyyah²⁵⁶ ein Prinzip zur spirituellen Zweiteilung der Welt, verbindet dies aber nicht mit einer absoluten Ablehnung des Westens²⁵⁷; schließlich befürwortet er den *ijtihād* – die Auslegung von Koran und Sunna durch persönliche Beiträge der Rechtsgelehrten –, ohne den der Koran weder verstehbar noch auf die Gegenwart applizierbar sei.²⁵⁸

Der ägyptische Gelehrte und Mitglied der Muslim-Bruderschaft SAYYID QUĪB (1907-1966)²⁵⁹ zählt zu den im Islamismus am meisten beachteten modernen Autoren in Sachen Dji-had. Das Ende der britischen Kolonialherrschaft in Ägypten herbeizuführen ist der zentrale Beweggrund seines Denkens. Anfangs dem Westen gegenüber aufgeschlossen, wandte er sich bei Gründung des Staates Israel, vollends nach einem Besuch in den als araberfeindlich wahrgenommenen USA, desillusioniert vom Westen ab. Er brach seine Karriere ab und publizierte eine Zeitschrift der Muslimbruderschaft. Seine Inhaftierung durch das Nasser-Regime beförderte seine Radikalisierung mit der Folge eines gewaltförmigen Verständnisses vom Dji-had. Die Mission des Islam, der von Gott erwählten Religion (5:3; 3:110), sieht QUĪB darin, dass dessen soziale und religiöse Normen für alle Menschen gelten sollen. Nur mit politischer Macht könne die göttliche Ordnung etabliert und die Menschheit erlöst werden. Innerhalb dieser Ordnung herrsche dann auch Freiheit des Glaubens. Wer aber die Glaubensausübung behindere,

²⁵⁴ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 84; Franke 2002, 55.

²⁵⁵ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 84.

²⁵⁶ Damit ist ursprünglich das Zeitalter der Unkenntnis vor dem Ergehen der islamischen Offenbarung gemeint. MAWDUDĪ teilt die Welt in den Bereich der Ignoranz und den der Unterwerfung ein, vgl. Osman 2003, 476.

²⁵⁷ MAWDUDĪ bejaht nicht nur die technischen Errungenschaften des Westens – wie dies auch im gegenwärtigen Fundamentalismus geschieht –, sondern auch dessen Formen sozialer Organisation und Administration, vgl. Osman 2003, 476.

²⁵⁸ Vgl. Osman 2003, 477.

²⁵⁹ Die Muslimbruderschaft wurde 1928 von HASSAN AL-BANNA (1906-1949) gegründet. Gegen den panarabischen Nationalismus GAMAL ABDEL NASSERS und der irakischen Ba'ath-Partei rief sie zum Dji-had für die Wiedererrichtung der islamischen Einheit auf. SAYYID QUĪB gilt als einer der Chefideologen der Muslimbruderschaft, vgl. Tibi 1999, 243.

müsse bekämpft, im Zweifelsfall vernichtet werden. Dihad gegen die Welt des jahiliyyah ende erst, wenn der Islam weltweit etabliert, nicht schon, wenn der Dar al-Islam gesichert sei. Der Dihad beginnt in den Ländern des Islam selbst, weil auch sie in den Zustand der Ignoranz zurückgefallen seien.²⁶⁰ Wer dagegen den Dihad defensiv auslege, sei ein vom Westen beeinflusster Defätist. Dihad müsse von der ursprünglichen Dynamik her als Befreiung der Menschheit verstanden werden. Der bei Mohammed und seinen Anhängern zu beobachtende zurückhaltende Beginn dieser Befreiungsbewegung sei nichts als der Ausdruck einer klugen Strategie. QUḌB benutzt kein Abrogationsverfahren, sondern bezieht die unterschiedlichen Aussagen des Koran zum Dihad auf unterschiedliche Phasen des Kampfes. Zentral ist für ihn eine Aussage aus 8:39: „Und kämpft gegen sie [die Ungläubigen; A.H.], bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört.“²⁶¹ Die später, nach der Eroberung Mekkas aufgeschriebene²⁶² Passage 9:26-30 zieht er herbei, um den Kampf gegen die Buchreligionen zu begründen, nachdem die „Polytheisten“ erledigt sind. Der Konflikt mit den Buchreligionen ist QUḌB zufolge ein tödlicher, sie zielten – etwa mit dem Mittel der Verführung durch die westliche Lebensform – auf die Vernichtung des Islam und sind daher bis zum Ende zu bekämpfen.

Ein weiterer einflussreicher Vertreter eines gewaltsamen Dihad ist AYATOLLAH KHOMEINI (1900-1989). Er unterscheidet in einer Vorlesung von 1972 einen Großen und einen Kleinen Dihad. Der Große ist der Kampf gegen die Schleier, die Gottes Licht in der Seele des Gläubigen verdunkeln: Hochmut, Überheblichkeit, Lust, Macht, Selbstbezogenheit. Der Große Dihad führt den Gläubigen zu einem fruchtbaren Engagement in der Welt gegen Dekadenz, Korruption und tyrannische Herrschaft. Dieses Engagement, das als Kampf verstanden wird, ist der Kleine Dihad. Damit verschiebt sich wie bei MAWDUDĪ und QUḌB der Dihad von der Abwehr äußerer oder innerer Gegner auf die Beseitigung der Herrschaft durch Ungläubige, die zugleich illegitime Herrschaft ist. Anders als MAWDUDĪ und QUḌB trennt KHOMEINI den Dihad sprachlich klarer vom kommunistischen Klassenkampf. Auch gibt er insofern klare Konturen hinsichtlich der Dihad-Organisation, als er in schiitischer Tradition dem Rechtsgelehrten als Erben des Propheten die politische Führung zuspricht.²⁶³

Die Beseitigung des illegitimen Herrschers ist auch für SCHEICH OMAR ABDUL RAHMAN der Kern des Dihad. Auch hier ist im Hintergrund die politische Situation erkennbar,

²⁶⁰ Vgl. Scheffler 2002a, 31. Eine Folge dieser jahiliyya-Vorstellung ist, dass Muslime der Apostasie bezichtigt werden müssen und – je nach Auslegung des Takfir – der Todesstrafe anheim fallen, vgl. ebd.; Franke 2002, 57. Zum Takfir s. S. 50.

²⁶¹ Zit. n. Khoury 1996, 228.

²⁶² Vgl. Khoury 1996, 275.

²⁶³ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 92.

die wahrgenommene Korrumpierung der ägyptischen Regierung durch einen westlichen Neokolonialismus. In *The Present Rulers and Islam*²⁶⁴ führt er die Auffassung vieler Koraninterpreten auf, der zufolge die Beseitigung eines ungerechten Herrschers nur dann im Sinne des Proportionalitätsprinzips erlaubt sei, wenn dies nicht zu sozialen Konflikten (fitnah) führen würde. Diese Bedingung verliert für ihn an Bedeutung, weil die aus dem Inneren des islamischen Regimes kommenden Bedrohungen die gefährlichsten seien und der Schaden, der durch illegitime Herrschaft entstehe, kaum erreicht werde. Als deutliche Anzeichen von Unglauben (kufr), die eine Rebellion rechtfertigen, nennt RAHMAN die Vernachlässigung des Gebetes und die (nicht genau bestimmte) Veränderung oder gar Ersetzung der Scharia.²⁶⁵ Der generelle Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit bzw. der Legitimität der politischen und geistlichen Autoritäten führte in islamistischen Kreisen zu der Annahme, unter den gegenwärtigen Bedingungen sei der Dschihad keine kollektive, sondern eine individuelle Verpflichtung.²⁶⁶ Der Aufruf OSAMA BIN LADENS vom Februar 1998 ist ein bekanntes Beispiel für diese Schlussfolgerung.²⁶⁷

Damit können zwei Motive der Weltwahrnehmung als konstitutiv für den Islamismus betrachtet werden: die Bedrohung durch die fremden Einflüsse des Westens und das Versagen der herrschenden Eliten in den islamischen Staaten selbst.²⁶⁸ Die Intention des von ihnen aufgenommenen Kampfes richtet sich damit gegen innere und äußere Gegner des Islam zugleich. Im Folgenden werden die Konsequenzen dieser Identifikation von Dschihad und Heiligem Krieg dargelegt. Sie drohen den Islam durch den bereits beschriebenen selektiven Umgang mit der Tradition und durch apodiktische Ansprüche in ein fundamentalistisches Denksystem zu verwandeln, das ihn unzugänglich für Argumentationen aus anderen Perspektiven macht. Darüber hinaus treiben sie durch eine dichotomische Weltwahrnehmung zu einer Radikalisierung, die den Extremismus unausweichlich erscheinen lässt.

Bei ihrer Forderung nach der Re-Islamisierung der Gesellschaft setzen sich Islamisten ADEL THEODOR KHOURY zufolge über das traditionelle Rechtssystem „mit seinen Bestimmungen und Kompromissen, mit seinen Festlegungen und offen gehaltenen Möglichkeiten, mit seiner rigiden Struktur und seiner eingebauten Flexibilität“²⁶⁹ hinweg. Sie berufen sich mit einem exklusiven Verstehensanspruch ahistorisch auf das in Koran und Sunna verankerte politische System. Die Ahistorizität beruht auf dem Fehlen einer Un-

²⁶⁴ Vgl. Rahman 1990.

²⁶⁵ Vgl. Haleem u.a. (Hg.), 92.

²⁶⁶ Vgl. Davis 2003, 20 f., 92 f.

²⁶⁷ Vgl. Bin Laden u.a. 1998.

²⁶⁸ Vgl. Scheffler 2002a, 32.

²⁶⁹ Khoury 2003, 59. – Vgl. Ayoub 1996, 23.

terscheidung „zwischen konkreten Lösungen der Tradition und ihrer tiefen Intention“²⁷⁰. ALBERT DE PURY stellt ferner heraus, dass die Hadith-Tradition ein dem jüdischen Zimzum vergleichbares Verfahren kennt. Die Applikation gefährlicher Stellen wird dadurch ausgeschlossen, dass hierfür Bedingungen angeführt werden, die nicht erfüllt sind.²⁷¹ So werde der Dihad zu einem inneren Kampf uminterpretiert – ein Schritt, den die Fundamentalisten nicht mitvollziehen. Sie leiten aus dem Glauben, dass Mohammed als Medium Gottes fungiert²⁷², die Auffassung ab, dass die kanonischen Texte unbedingt wörtlich zu verstehen seien und jede Auslegung sich am Rande der Blasphemie bewege.²⁷³ GEORG BAUDLER führt solche Phänomene auf ein im Islamismus lebendiges voluntaristisches Gottesbild zurück. „Seine Allmacht ist Willkür. Was er fordert, muss getan werden; es kann an keinem von ihm unabhängigen Maßstab gemessen werden.“²⁷⁴ Damit streicht der Islamismus – und mit ihm einige Islam-Interpreten²⁷⁵ – die Hochschätzung der menschlichen Vernunft, derer der Islam sich rühmen kann²⁷⁶, und erstarrt zu einer apodiktischen Ideologie.

Diese apodiktische Erstarrung wird konkret im Umgang mit dem islamischen Recht beobachtet. Die Scharia bietet zunächst präzise Vorgaben und Normen für das Handeln des Menschen. Darüber hinaus fragten Gelehrte aber auch nach der Gesamtintention, die der göttliche Gesetzgeber verfolgt haben könnte. Der Malikit AŠ-ŠAIBI (gest. 1388) urteilte, „die gesamte Scharia habe keinen anderen Zweck, als dem Besten der Menschen in diesem und im jenseitigen Leben zu dienen.“²⁷⁷ Die Religion, das Leben die Nachkommenschaft, das Eigentum und der Verstand werden von der Scharia geschützt. Die Frage nach der Gesamtintention verweist auf die Unterscheidung zwischen Prinzipiellem und Konkretem, die im Scharia-Verständnis vollzogen wird.

„*Shari’ah* (...) encompasses both social laws with penal sanctions, and moral guidance whose sanction lies only with God, the ultimate Lawgiver. Its general purposes are justice, equality, the welfare of the individual and of the community. These are constant, whereas the implementation of the *shari’ah* through concrete, specific laws depends on the circumstances.“²⁷⁸

²⁷⁰ Khoury 2003, 61.

²⁷¹ Vgl. de Pury 2004, 50.

²⁷² Vgl. Salmi u.a. 1998, 32; Krämer 2005, 1120.

²⁷³ Vgl. Möller 2004, 59.

²⁷⁴ Baudler 2005, 174.

²⁷⁵ Vgl. Locker 2004; Rogalla von Bieberstein 2004; Maier 2002. – Baudler 2005, 174 f. ist in dieser Hinsicht nicht eindeutig.

²⁷⁶ Vgl. Valentin 2005; Salmi u.a. 1998, 28.

²⁷⁷ Wielandt 2004, 717.

²⁷⁸ Haleem u.a. (Hg.) 1996, 64.

Herkömmlich werden dem entsprechend im islamischen Recht unterschiedliche Grade der moralischen Verpflichtung unterschieden: obligatorisch (*fard*), verboten (*harām*), empfohlen (*mandūb*), erlaubt i.S.v. wertneutral (*mubāh*), verwerflich (*makrūh*).²⁷⁹ Im klassischen islamischen Rechtsdenken gibt es vier Schulen (*madhhab*), die die Applizierung des Koran auf die soziale Wirklichkeit leisteten: die Hanafiten, die Malikiten, die Shafiten und die Hanbaliten. Die Schiiten folgen darüber hinaus dem Imam JA'AFAR. In der frühen Zeit des Islam wurde die Auslegung von Koran und Sunna durch den *ijtihād* bereichert, eine Möglichkeit, die von den Kalifen im elften Jahrhundert verschlossen wurde, um der Gefahr der Zersplitterung und des Auseinanderbrechens des islamischen Denkens entgegenzutreten. Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts wurde versucht, angeregt durch den Einfluss der europäischen Moderne, den Gebrauch des *ijtihād* wieder zu beleben. 1905 argumentierte der Ägyptische Großmufti MUHAMMAD ABDUH für den *ijtihād* und die säkularen Wissenschaften zur Belebung des islamischen Glaubens. MAHMUD SHALTUT (1923-1963) kritisierte die Abrogationspraxis (*naskh*) der klassischen Juristen als ein Verfahren, das den persönlichen Vernunftgebrauch massiv behindere.²⁸⁰

Heutige Islamisten schränken die im klassischen Scharia-Denken vorhandenen Urteils-spielräume durch folgende Annahmen ein: (a) Die Scharia gilt für ausnahmslos alle Lebensbereiche. Damit ist ein säkularisiertes Verständnis von Staat, Kultur und Gesellschaft unterbunden. (b) Die Regelungsdichte der Scharia ist so groß, dass so gut wie keine Zweifelsfälle bleiben. Sie ist vollkommen, d.h. unüberbietbar und vollständig.²⁸¹ Statt moralischer Urteilsbildung fordert die Scharia daher bloßen Gehorsam. Selbst über Handlungsfragen nachzudenken ist daher nicht nur überflüssig, sondern bedeutet eine Auflehnung gegen die Scharia. Sie ist, wie die Texte von Koran und Sunna, wörtlich zu befolgen.²⁸² Besonders deutlich hat MAWḌūdī diese Aspekte in *The Islamic Way of Life* hervorgehoben. Auf der Grundlage dieser sittlichen Ordnung garantierte er seinen Anhängern ein „rein theonomes Dasein“²⁸³, frei von allem Bösen. SAYYID QUḌb schloss sich dem an.²⁸⁴

Trotz des wörtlichen Verständnisses und der Vollständigkeit gilt die Scharia diesen Autoren insofern dennoch als hinreichend elastisch, als sie auf die heutigen Handlungssituationen angewendet werden muss. MAWḌūdī räumt den Menschen lediglich Anpassungen im erlaubt-wertneutralen Bereich ein. „Damit können entsprechende Entschei-

²⁷⁹ Vgl. Wielandt 2004, 717 f.

²⁸⁰ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 64. – Vgl. oben S. 30.

²⁸¹ Vgl. Wielandt 2004, 718.

²⁸² Vgl. Wielandt 2004, 719.

²⁸³ Wielandt, 719.

²⁸⁴ Vgl. Wieland 2004, 721. – Auch QUḌbs Bruder MUHAMMAD, Prof. f. Islamstudien in Djidda/Saudi Arabien, vertritt diese Position.

dungen schon nicht mehr ethischer Natur sein, sondern sich höchstens auf Fragen technisch-praktischer Zweckmäßigkeit beziehen.“²⁸⁵ Für Handlungsfragen, die darüber hinaus gehen, würde die unsichere menschliche Vernunft nur Verwirrung stiften.²⁸⁶ Entsprechend darf es nach MAWDUDĪ auch nur eine Partei im Staat geben.²⁸⁷

Die apodiktische Haltung, mit der im Islamismus Glaubensbestände – die im Islam bis hin zu Gestaltungsgrundsätzen des individuellen und sozialen Lebens reichen – angenommen werden, machen ihn zu einem geschlossenen Denksystem. Und obwohl er wegen seiner selektiven Rezeptionspraxis Gegenmeinungen geradezu evoziert, verschließt er sich systematisch jeder Verständigung.²⁸⁸ Wie jede derart auf nichtempirischen Sätzen errichtete politische Ideologie definiert und schafft sich der Islamismus seine Gegner selbst, mit denen er sich in seiner radikalen Form nur mit Hilfe von Gewaltmitteln auseinandersetzen kann. In den Kontext der Gewaltlegitimation gehören die Takfir-Praxis, eine Dar al-harb-Ideologie, das Kreuzzugsmotiv und ein bestimmtes Märtyrer-Bild.

In 4:92-93 verwirft der Koran ausdrücklich die Tötung von Gläubigen. Um dieses Verbot zu unterlaufen und dennoch gegen Führungspersonal der islamischen Welt vorgehen zu können, bezichtigen Islamisten ihre Gegner zunächst des Unglaubens (Kafir), um sie dann angreifen zu können. Die Takfir-Erklärung ist ein ritueller Bestandteil zur Rechtfertigung terroristischer Gewalt im Rahmen des gewaltsamen Dġihad, für die es bis in den frühen Islam zurückreichende Beispiele gibt.²⁸⁹ Der Boden, auf dem dieses Instrument steht und der ihm die legitimierende Kraft verleiht, ist die Zweiteilung der Welt in das Haus des Friedens (Dar al-islam) und das Haus des Krieges (Dar al-harb), in denen jeweils verschiedene Normen gelten. Das Takfir-Opfer wird in die Welt des Krieges gestellt und den dort geltenden Normen des gewaltsamen Dġihad unterworfen.

Die Takfir-Praxis wird von Islamisten im Anschluss an QUġB unterschiedlich gehandhabt. Neben einer allegorischen Auslegung stehen eine engere, die lediglich die Machthaber mit dem Takfir belegt, und eine allgemeine, die ganze Bevölkerungen der Gottlosigkeit bezichtigt, einander gegenüber. Letztere diente u.a. für die im algerischen Bürgerkrieg nach 1992 verübten Massaker an der Bevölkerung als Rechtfertigung.²⁹⁰

²⁸⁵ Wieland 2004, 722.

²⁸⁶ Vgl. Sachedina 2001, 60. – Zum sunnitischen Fundamentalismus als Ausdruck einer epistemologischen Krise vgl. ebd., 58 ff.

²⁸⁷ Vgl. Mawdudi 1948, Kap. III.

²⁸⁸ Vgl. Filali-Ansary 2005, 2.

²⁸⁹ Vgl. Tibi 1999, 75; Abu-Nimer 2003, 79.

²⁹⁰ Vgl. Franke 2002, 57 und 65.

Die Lehre vom Gebiet des Friedens und dem Gebiet des Krieges wird als ein Ausdruck des universalen Anspruches des Islam betrachtet und findet sich in seinem traditionellen Rechtssystem.²⁹¹ Sie wird dargestellt als Unterscheidung der Welt in solche Gebiete, in denen das islamische Leben durch Recht und Gesetz geordnet und gewährleistet ist, einerseits und in solche Gebiete, in denen dies nicht der Fall ist bzw. die islamische Lebensform unterdrückt wird andererseits. Die Muslime sind aufgefordert, den Bereich des Friedens zu verteidigen und nach Möglichkeit zu erweitern, wobei als Endziel die weltweite Durchsetzung des islamischen Rechts angestrebt werden soll. In friedlichen Zeiten obliegt nach KHOURY die Ausbreitung des Islam jedoch nicht dem Einzelnen, sondern es genügt, wenn die Gemeinschaft „irgendwo in der Welt (...) Bemühungen um die Ausbreitung des Islam [unternimmt]“²⁹². Diese Bemühungen sind auch nicht notwendig mit Gewalt verbunden. Ferner sieht die Scharia zwar als Endzustand die Existenz nur des einen islamischen Staates vor und sind die Staaten des Dar al-harb ihr zufolge keine legitimen Staaten.²⁹³ Dennoch können „vorübergehend friedliche Beziehungen“²⁹⁴ zu den Staaten des Dar al-harb gepflegt werden (Dar al-ahd), insbesondere dann, wenn der Islam zu schwach ist, um den Dar al-harb unter Gewaltanwendung herauszufordern.²⁹⁵ Vor allem der letztgenannte Aspekt macht diese Lehre für gewaltbereite Islamisten vereinnahmungsfähig.

Es wird von einigen Autoren hervorgehoben, dass dieses Konzept von Dar al-islam und Dar al-harb als solches im Koran nicht zu finden sei.²⁹⁶ Lediglich eine Grundfigur für eine solche Einteilung findet sich SACHEDINA zufolge im Koran, hier allerdings nicht in einem raumzeitlichen Verständnis, sondern „simply in terms of the spiritual and moral distinction between the spheres of ‚belief‘ and ‚disbelief‘“²⁹⁷ – und gänzlich als Titel zur Legitimation von Gewalt ungeeignet. Obwohl es von Anfang an umstritten war²⁹⁸ und erhebliche Schwierigkeiten bei der Anwendung auf die politische Realität bereitete²⁹⁹,

²⁹¹ Vgl. Khoury 2002, 49-52.

²⁹² Khoury 2003, 54.

²⁹³ Vgl. Khoury 2002, 50 f.

²⁹⁴ Khoury 2003, 56.

²⁹⁵ Vgl. Tibi 1999, 81.

²⁹⁶ Vgl. Tibi 1999, 81; anders implizit Baudler 2005, 180. – Rechtsgelehrte konnten zur Ausbildung dieser Doktrin unter anderem an 21:105 anknüpfen: „Und Wir haben in der Schrift und der Ermahnung geschrieben, daß meine rechtschaffenen Diener das Land erben werden.“ (zit. n. Khoury 1998, 410) – Vgl. al-Sayyid 2002, 123.

²⁹⁷ Sachedina 1996, 128.

²⁹⁸ Vgl. al-Sayyid 2002, 124-128. – Die Positionen der Begründer zweier großer Rechtsschulen im Islam, MALLIK IBN ANAS (715-796) und ABU HANĪFA (699-767), unterlagen schließlich dem einflussreichen Denken des Imams AŠ-SHĀFI‘I (767-820), in dem der Djihad als Heiliger Krieg mit dem Dar al-harb-Konzept verknüpft wurde.

²⁹⁹ Die Schwierigkeiten betrafen nicht nur die Veränderungen des politischen Interpretationsrahmens oder die Frage nach dem Umfang des Dar al-harb, vgl. al-Sayyid 2002, 128-130; Hashmi 1999, 162; Ha-leem u.a. (Hg.) 1998, 71. Die innerislamischen Kriege (fitna) im siebten und zehnten Jahrhundert

diente es den Herrscherhäusern seit dem siebten Jahrhundert bis in die Zeit des Osmanischen Reiches immer wieder zur Legitimation des expansiven Djihad der Welteroberung und des Heiligen Krieges.³⁰⁰

Im Zuge der erneuten Betonung der islamischen Identität und Überlegenheit und zusammen mit dem offensiven Djihad-Verständnis eines SAYYID QUḌB wurde die Doktrin von Dar al-islam und Dar al-harb im Islamismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen.

„In fact, Muslim revivalists did not perceive the world through the notions of belief and disbelief but rather through ‚the holy and the filthy‘ motives, due to the prevailing aggravation of this thought which left some of its traces till our days.“³⁰¹

REINHARD MÖLLER hebt hervor, dass der Djihad durch das apokalyptische Denken im Islamismus radikalisiert wurde. Weil Glaubensführer sich im endzeitlichen Chaos wähnen und sich nur von Feinden umstellt sehen, sei bewaffneter Kampf gegen das Böse als die einzige Form des Djihad anzuerkennen. Dies lasse sich an KHOMEINI, BIN LADEN und der Hamas gleichermaßen nachzeichnen.³⁰² Der Koran macht vier Aussagen zum endzeitlichen Geschehen: (a) Es gibt eine kosmische Katastrophe, (b) die Toten werden aufgeweckt und (c) dem Jüngsten Gericht unterworfen, dessen Urteil der Glaube – nicht die Taten – zugrunde liegt³⁰³. (d) Die Gerechten kommen ins Paradies, die Ungläubigen in die Hölle. – Aus der nachkoranischen Zeit kommen in den unterschiedlichen Richtungen des Islam weitere Vorstellungen hinzu: (e) Vor dem Weltende erscheint der Betrüger (Dajjal), um die Welt zu verführen, ferner wird die Welt durch 40 Tage oder Jahre Unordnung und Verfall bedrängt. (f) Vor dem Weltende kommt ferner der „Rechtgeleitete“ (Mahdi) und stellt die Herrschaft des Islam in seiner ursprünglichen Vollkommenheit wieder her. (g) Schließlich erscheint auch Jesus und bekehrt die – dreigottgläubigen: Vater, Sohn, Maria – Christen. Durch diese späteren Motive wird die Endzeitvorstellung mit dem Charakter des Kämpferischen angereichert, womit der endzeitliche Djihad einseitig zum bewaffneten Kampf gegen die Mächte des Chaos ausgedeutet wird.³⁰⁴

machten auch die Idee des Dar al-islam fragwürdig und machen deutlich, dass „jene manichäische Zweiteilung der Welt von Anfang an eine Fiktion war“ (Tibi 1999, 78).

³⁰⁰ Vgl. Tibi 1999, 58 ff. und 77; Sachedina 1996, 127; al-Sayyid 127 f.

³⁰¹ al-Sayyid 2002, 133.

³⁰² Vgl. Möller 2004.

³⁰³ Andere Autoren betonen die entscheidende Bedeutung der Taten: Salmi 1998, 32 f.; Bruce 2005, 25.

³⁰⁴ Vgl. Möller 2004, 62.

Im radikalen Islamismus wird die reale politische Situation der Gegenwart nicht nur heilsgeschichtlich in einem apokalyptischen Rahmen gedeutet, sondern auch vor dem Hintergrund historischer Motive wie den Kreuzzügen. Wenn BIN LADEN von einer Allianz der Kreuzfahrer und Zionisten spricht³⁰⁵, so wird die doppelte Funktion dieser Interpretationsstrategie deutlich. Zum Einen wird eine radikal vereinfachende Antwort auf die Frage nach den Ursachen für eine als demütigend erfahrene Situation gegeben. Zum Zweiten leitet diese Vereinfachung mit der in ihr enthaltenen Verurteilung zu einem Feindbild über, so dass der gedeutete Konflikt sogleich als ein Kampf auf Leben und Tod erscheint. Gewalt vermeidende Strategien zum Umgang mit diesem Konflikt werden damit als unmoralisch bzw. als Paktieren mit den Ungläubigen ausgeschieden.³⁰⁶

Ein weiteres Element, das der Gewaltneigung im Islamismus einen Anknüpfungspunkt bietet und sie damit befördert, ist die lebendige Hochschätzung des Märtyrertums im Islam.³⁰⁷ Sie spricht eine lange, bis auf HUSAIN IBN 'ALI³⁰⁸, den Enkel Mohammeds zurückreichende Tradition an. Im Islamismus treten andere berühmte Märtyrer der ägyptischen Muslim-Bruderschaft an seine Seite: IZZ AL-DIN AL-QASSAM, HASSAN AL-BANNA und SAYYID QUḌB. Sowohl die iranischen Kinder, die in den Krieg gegen den Irak geschickt wurden, als auch die jugendlichen Palästinenser, die gegen Israel kämpfen, wurden in jüngerer Zeit als Märtyrer gepriesen. JOYCE M. DAVIS führt unter Verweis auf den iranischen Juristen AYATOLLAH MOHADEGH DAMAD aus, dass die Extension des Märtyrerbegriffs im Islam umfassender ist als im christlichen Denken. Danach kann jeder als Märtyrer verehrt werden, der als Muslim in Verfolgung, Unterdrückung oder im offenen Kampf getötet wird. Im moderaten Islam bestehe allerdings Konsens darüber, dass weder der Angriff einer gegnerischen Gesellschaft oder Selbsttötung noch die Tötung Unschuldiger mit dem Märtyrertum vereinbar sind.³⁰⁹ Dennoch hat HANS MAIER festgestellt, dass die Rede vom Märtyrer in jüngeren öffentlichen Debatten um den Islamismus eine fatale Erweiterung erfahren hat. Nicht mehr allein derjenige werde als Märtyrer gefeiert, der aus religiösen Gründen verfolgt wird und dabei den Tod erleidet; auch das Sterben für den Glauben ohne Verfolgung werde heute unter Märtyrertum eingeordnet, sogar das Töten und Selbsttöten für den Glauben.³¹⁰

³⁰⁵ Vgl. Bin Laden 1998.

³⁰⁶ Vgl. ferner al-Zarqawi 2005; al-Zarqawi 2005a.; al-Zawahiri 2005. – Die politische Situationsbeschreibung mit Hilfe des Kreuzzugsmotivs findet sich auch im „moderaten“ Islamismus, vgl. al-Qaradawi 1992; Manzoor 2005; 3. – Zum „moderaten“ Islamismus vgl. unten S. 54 f.

³⁰⁷ Vgl. Sachedina 1996, 145 f. – Hier wird die Hochschätzung der Märtyrertums aus der faktischen Unterbindung der Rebellion im Koran erklärt. Das Märtyrertum wird dadurch zur „Spitze des Aktivismus“ (ebd.).

³⁰⁸ HUSAIN unterlag dem Umayyaden YAZĪD und starb 680 in einer Schlacht bei Kerbala. Sein Martyrium bildet den Ursprung der schiitischen Glaubensrichtung, die die Legitimität des Führungsanspruches in der islamischen Gemeinschaft mit der leiblichen Abkunft von MOHAMMED verknüpft.

³⁰⁹ Vgl. Davis 2003, 8 f., 21.

³¹⁰ Vgl. Maier 2003, 268; Maier 2004, 108 ff.

Was die Beurteilung des Selbsttötung angeht, so ist nach BAUDLER der Koran nicht eindeutig, wenn er in 4:29 fordert: „Tötet euch nicht selbst!“³¹¹ Eindeutig sei aber ein Hadith: „Jeder, der sich selbst mit der Waffe tötet, wird diese Waffe halten und sich für immer im Feuer der Hölle erstechen.“³¹² Die Autoren von *The Crescent and the Cross* sehen hingegen Terrorismus, insbesondere Selbstmordattentate, als eindeutig außerhalb der vom Koran gesetzten Grenzen der Gewaltanwendung stehend an. Als Beleg führen sie 2:195 an: „(...) und streckt nicht eure Hände nach dem Verderben aus, und tut Gutes. Gott liebt die, die Gutes tun.“³¹³

Nach JOSEPH CROITORU³¹⁴ handelt es sich beim Selbstmord-Attentat um einen Import aus Japan.³¹⁵ Im arabischen Raum wurde diese Waffe erstmals 1972 in Tel Aviv durch Extremisten der Japanischen Roten Armee eingesetzt und erst in den 1980er Jahren gingen mit der schiitischen Hizbollah Islamisten zum Gebrauch dieser Waffe über. Für die Hamas wurde das Massaker, das Baruch Goldstein 1994 am Patriarchengrab anrichtete, zum Anlass, Selbstmordattentate als Waffe zu verwenden. Um eine Legitimation des Selbstmordattentates mit Hilfe des Korans bemühen sich diese Gruppen kaum. Lediglich algerische Extremisten versuchten 1996 unter Rückgriff auf die Koranverse 8:12³¹⁶ und den oben zitierten 47:4 das Töten durch Kehledurchschneiden zu legitimieren.³¹⁷

4.5 „Moderater“ Islamismus

Nach GILLES KEPEL – und andere Autoren bestätigen dieses Urteil³¹⁸ – hat der Islamismus den Höhepunkt seines politischen Einflusses hinter sich. Mit der Wahl des Reformers MOHAMMED KHATAMIS 1997 habe sich der Wille der iranischen Bevölkerung zur Trendwende bekundet³¹⁹, in Algerien und Palästina sei die Gewalt so weit getrieben worden, dass der Rückhalt in der Gesellschaft bröckele. Die Anschläge vom 11.9.2001 schließlich seien als ein Anrennen gegen den Niedergang des Islamismus zu werten.³²⁰ Diese Einschätzung kann zwar auch angesichts eines nach wie vor aktiven islamistischen Terrorismus unter der Annahme aufrecht erhalten werden, dass sich dieser als nihilistische,

³¹¹ Baudler 2005, 179. – Khoury 1994, 80 übersetzt anders: „(...) Und tötet nicht einander.“

³¹² Zit. n. Baudler 2005, 179.

³¹³ Zit. n. Khoury 1991, 278. – Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 97.

³¹⁴ Vgl. Croitoru 2003, 107.

³¹⁵ Vgl. Riexinger 2004, 41.

³¹⁶ „(...) „Ich bin mit euch. Festigt diejenigen, die glauben. Ich werde den Herzen derer, die ungläubig sind, Schrecken einjagen. So schlägt auf die Nacken und schlägt auf jeden Finger von ihnen.“ (zit. n. Khoury 1996, 204)

³¹⁷ Vgl. Haleem u.a. (Hg.) 1998, 97.

³¹⁸ Vgl. Al-Azm 2003; al-Azm 2005; Sachedina 2001, 61 f.

³¹⁹ Vgl. Kepel 2004, 35.

³²⁰ Kepel 2004, 22.

zum Selbstzweck gewordene Gewalt betrachten lässt.³²¹ Sie muss inzwischen jedoch als zu optimistisch beurteilt werden, dahingehend belehren u.a. die Präsidentschaftswahl im Iran 2005, die nach dem Scheitern der Politik KHATAMIS zugunsten eines konservativen Kandidaten ausfiel, und der Wahlerfolg der nach wie vor gewaltbereiten Hamas in Palästina 2006.³²² Die Frage nach dem Mobilisierungspotenzial wird dennoch auch in islamistischen Kreisen gestellt und beeinflusst hier Strategieüberlegungen, die sich zu keiner Zeit auf Gewaltanwendung beschränkten. Als eine Gegenprobe zum vorangehenden Abschnitt ist die Frage aufzuwerfen, ob der moderate Islamismus Gedanken anbietet, die das beschriebene Syndrom der Gewaltaffinität außer Kraft setzen. Dem sich selbst als moderat verstehenden Islamismus können Strömungen zugerechnet werden, auf die die Kennzeichen des Islamismus zutreffen, die aber, durchaus auch im ausdrücklichen Gegenzug zum Extremismus, ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit ablegen. Darüber hinaus suchen sie die Kompatibilität der Scharia mit einer demokratischen Gesellschaftsform aufzuweisen. Als einer der populärsten Vertreter dieser Richtung kann Scheich ŠAYH YUSUF AL-QARADAWI (geb. 1926) angesehen werden³²³, weiter werden der Tunesier RAŠID AL MANNAŠI (geb. 1941) und MUHAMMAD AMMARA (geb. 1931) genannt.

AL-QARADAWI sieht zunächst im islamischen Rechtssystem Entscheidungsspielräume auch im ethischen Bereich. Er nimmt dazu einmal den Gedanken zurück, die Scharia böte Anweisungen für jede Situation des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Zwar seien alle Dimensionen des Lebens dort behandelt, jedoch oft nur in Form von Prinzipien, nicht in allen Details.³²⁴ Damit reagiert er auf die Neigung extremistischer Islamisten, für ihre Forderungen unmittelbar die exklusive Legitimation Gottes zu beanspruchen. Das mache sie für Totalitarismen empfänglich und schließlich gewaltbereit. Sie übergehen s.E. die Unterscheidung zwischen der unmittelbar praktischen und der prinzipiellen Ebene und wollen alle ihre politischen Forderungen gleichzeitig durchsetzen. Dabei konzentrierten sie sich, wegen des ausbleibenden Erfolgs auf ganzer Linie, auf symbolische Fragen wie Bekleidungs Vorschriften. AL-QARADAWI fordert dagegen ein wissenschaftliches Verständnis von dem, was nach Gottes Willen getan werden soll. Dazu sind ein „Verständnis der Abwägungen“ und ein „Verständnis der Prioritäten“ nötig.³²⁵ Man müsse sich Klarheit darüber verschaffen, welche Güter und Werte in einer Situation betroffen sind, dann müsse geklärt werden, welche Rangfolge zwischen ihnen besteht.

³²¹ Vgl. Reuter 2004, 18 f.; Bittner 2005.

³²² Vgl. Heine 2005; Scheffler 2002a, 42. – Kepel 2004, 391 stellte noch fest, dass der palästinensische Islamismus seit 1999 „keine ernstzunehmende Alternative zur PLO-Regierung mehr“ darstelle.

³²³ Vgl. Davis 1997, 220.

³²⁴ Vgl. al-Qaradawi 1992; al-Qaradawi 2002.

³²⁵ Vgl. Wieland 2004, 727.

AL-QARADAWI nennt folgende Entscheidungsgrundsätze für Probleme, die Koran und Sunna offen lassen: individuelle Pflichten (*fard ayn*) haben Vorrang vor solchen Pflichten, die nur einer genügenden Anzahl von Menschen obliegen (*fard kifāya*). Pflichten, auf deren Erfüllung die Gemeinschaft einen Anspruch hat, haben Vorrang vor Pflichten, deren Erfüllung nur Einzelne beanspruchen können. Ferner fordert er zu der Überlegung auf, ob die Verpflichtungen zeitinvariant sind oder sich im Kontext der Gesamtiontion des Koran verändern können. Hierbei greift er, wie viele andere islamistische Autoren, auf AŠ-ŠAIBI zurück.³²⁶ Es gelte, den Unterschied von Prinzip und Einzelforderung zu beachten: Prinzipien und Tugenden sind unveränderlich, nicht aber die Formen, in denen sich diese Ausdruck verschaffen. In der Praxis seiner fatwas bringt AL-QARADAWI, wie ROTRAUD WIELANDT ausführt, seine Lehre nicht in allen Punkten zur Geltung, denn dort umgeht er tabuisierte Fragen wie z.B. die nach dem Kopftuchgebot.³²⁷ Aus seinem Bekenntnis zur Demokratie wird deutlich, dass er das Modell einer identitären, echten Pluralismus unterdrückenden Form der Demokratie islamistischer Prägung ins Auge fasst.³²⁸ So bleibt es letztlich ungeklärt, in welchen Bereichen und bis zu welcher Ebene er die menschliche Urteilskraft akzeptiert.

Auch in der Kernfrage der Legitimation von Gewalt für die Religion bietet AL-QARADAWI ein uneindeutiges Bild. Während er sich in der interreligiösen Dimension grundsätzlich für den Dialog ausspricht³²⁹ und den islamistischen Extremismus nicht zuletzt wegen dessen unkontrollierbarer Gewaltanwendung zurückweist³³⁰, bringt er in seiner von der Annahme eines Antagonismus zwischen der islamischen Welt und dem Westen gezeichneten politischen Wahrnehmung unzweifelhaftes Verständnis für Gewaltanwendung als Reaktion auf Ungerechtigkeit auf.³³¹ Aus seiner Weltsicht, die von der Annahme geprägt ist, dass der christliche Kreuzfahrergeist nach wie vor lebendig sei³³², ergeben sich aber weite Spielräume für die Bestimmung dessen, was aus islamischer Sicht ungerecht zu nennen ist. In der intrareligiösen Dimension bejaht AL-QARADAWI, dass der Tatbestand der Apostasie mit der Todesstrafe zu belegen sei.³³³

³²⁶ Vgl. Wieland 2004, 732. – Auch IBN TAYMIYA wird von AL-QARADAWI für diese Relativierung herbeigezogen. Jener hatte das Alkoholverbot für mongolische Soldaten zurückgestellt, weil Alkohol sie nicht vom Gottesdienst, sondern vom Morden abhalte.

³²⁷ Vgl. Wieland 2004, 735 f.

³²⁸ Vgl. al-Qaradawi 2002.

³²⁹ Vgl. Davis 1997, 231 f.

³³⁰ Vgl. al-Qaradawi 1992.

³³¹ Vgl. Davis 1997, 229 f. – Genau diese Argumentation findet sich in Bin Laden 2006.

³³² Vgl. al-Qaradawi 1992.

³³³ Vgl. Davis 1997, 225. – Zu den Folgen vgl. El-Gayar 2005.

Das Beispiel AL-QARADAWI lässt den sich moderat nennenden Islamismus als eine schillernde, stark von taktischen Rücksichten geprägten Position erscheinen. Auch wenn sie in der Öffentlichkeit ein vorteilhafteres Bild bietet, wird in ihr der Umgang mit Gewalt nicht grundlegend neu überdacht.

5. Fazit

Die Beobachtungen zu den Diskursen über Religion und Gewalt haben bestätigt, dass die *bellum iustum*-Lehre als ein die Religionsgrenzen überschreitend herbeigezogenes Muster betrachtet werden kann, anhand dessen in den Religionsgemeinschaften die Legitimationsbedingungen für die Anwendung von Gewalt erörtert werden können. Sie zeigen allerdings auch, dass diese Lehre selbst noch keinen gemeinsamen Lösungsansatz darstellt. Insbesondere das *causa iusta*-Kriterium erweist sich als Einfallstor für gewaltaffine Vereinnahmungen. Die Rede von Selbstverteidigung kann von gewaltbereiten Akteuren aufgegriffen werden, insofern die Berechtigung ihrer Verwendung im Hinblick auf Situationsbeschreibungen und Weltansichten schwer begrenzt ist. Über die heilsgeschichtliche Einordnung der Gegenwart lassen sich kaum objektivierbare Aussagen treffen. So behaupten auch radikale Gruppierungen, Gewalt lediglich zur Verteidigung anzuwenden. Auch der Gedanke, die Wiederherstellung einer gerechten Ordnung komme als *causa iusta* in Frage, öffnet unliebsame Spielräume. Weder geben die nationalen Interessen der mächtigsten Staaten einen akzeptablen Ordnungsrahmen her, noch der territorial verstandene *Dar al-Islam*.

Der Schutz der Menschenrechte wird zumindest im westlichen Kontext als Ordnungskriterium und mithin gegebenenfalls auch als *causa iusta* weithin anerkannt.³³⁴ Zwar machen die gerechte Anwendung dieses Kriteriums und die universelle Konkretisierung der Menschenrechte in der Praxis Schwierigkeiten, dennoch bestimmt der Verweis auf sie den Denkmodus, in dem die *causa iusta* bestimmt und die *bellum iustum*-Lehre an diesem Punkt gangbar gemacht werden könnte. Die Erzielung eines Konsenses über die dem Menschen unbedingt zukommenden Rechte ist aber nicht auf der Ebene religiöser Deutungen aussichtsreich, sondern erfordert einen ethischen Menschenrechtsdiskurs.³³⁵ Eine Schlussfolgerung aus der Einsichtnahme in die Debatten zu Religion und Gewalt lautet daher, dass in ihnen der ethischen Argumentation gegenüber der Auslegung des religiösen Selbstverständnisses der Vorrang einzuräumen ist.

Diese von einigen Autoren erhobene Forderung deckt einen Zusammenhang auf, der in der Literatur zu Religion und Gewalt durchgängig gestützt wird: Die Frage nach den Formen verantwortbaren Umgangs mit Gewalt in den Religionen kann nicht losgelöst

³³⁴ In der islamischen Welt werden seit vielen Jahren intensive Debatten über die Inkulturation des westlichen Menschenrechtsdenkens geführt.

³³⁵ Die Frage der Gewalt ethischen und nicht theologischen Kriterien zu unterwerfen ist nach JAMES TURNER JOHNSON die Grundaussage der *bellum iustum*-Lehre, vgl. Johnson 1997; Johnson 1999. – Auf islamischer Seite geht ABDULAZIZ SACHEDINA noch einen Schritt weiter, wenn er theologische Hermeneutik insgesamt in den Rahmen ethischer Reflexion einbettet, vgl. Sachedina 2001, 14.

von einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft gestellt werden. Wo Glaubensbestände rigide übernommen werden und das Handeln bestimmen und zugleich die kritische Reflexion auf diese Übernahme unterbleibt, kann die Gewaltneigung steigen. Methodisch gehen die Autoren zumeist so vor, dass sie den Begriff des Fundamentalismus einführen und ihm bestimmte Phänomene innerhalb der Religionsgemeinschaften zuordnen. Religiöse Anschauungen sind aber Entwicklungen unterworfen, die ihrerseits analysiert werden müssen. Es genügt daher nicht, den Fundamentalismus zu beleuchten, ohne die Entstehungsbedingungen dieser extremen Ausformungen in den Traditionen der Religionen in Betracht zu ziehen. Damit schließt die Diskussion über Religion und Gewalt an diejenigen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft an.

Die Kammlinie zwischen den Neigungen zu gewaltaffinen und gewaltrestriktiven Haltungen verläuft nicht zwischen den Religionen, sondern zwischen den unterschiedlichen Glaubensauffassungen innerhalb der jeweiligen Religion. Sowohl das Christentum als auch der Islam enthalten Potenziale für eine friedliche Entwicklung.³³⁶ Ein wichtiges Instrument zur Freilegung und Aktivierung dieser Potenziale ist der interreligiöse Dialog, der von vielen Autoren als zentral erachtet wird.³³⁷ Neben dem Dialog sind als weiterer Aspekt der interreligiösen Beziehungen die Anschauungen zu berücksichtigen, die in den Religionsgemeinschaften über die Anderen ausgebildet werden. Diese „Bildnisse“ (Max Frisch) können den Dialog einerseits negativ beeinflussen, falls sie Verunsicherung oder gegenseitiges Misstrauen schüren. Andererseits kann die im interreligiösen Dialog eingespielte Fremdperspektive Verzerrungen in den eigenen religiös geprägten Wahrnehmungen offenlegen.

Ausgehend von diesem Ergebnis sind Anfragen an Politik und Medien anzuschließen: Auf der einen Seite ist die Verbreitung stereotypisierender Vorstellungen über den Islam in der westlichen Welt erklärungsbedürftig.³³⁸ Dabei ist unter anderem auch zu fragen, welche Rolle die Neuausrichtung der „westlichen“ Identität nach dem Ende des Kalten Krieges bei der Wahrnehmung des Islam spielt.³³⁹ Auf der anderen Seite ist zu fragen, wieso es dem Reformislam nicht gelingt, breitere Kreise des religiösen Establishments von einem pluralistischen Denken – und mithin von dessen möglichen gewaltrestriktiven Implikationen – zu überzeugen und die Bevölkerung in diese Richtung zu mobilisieren. In diesem Zusammenhang – insbesondere vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass zentrale Motive der islamistischen Weltwahrnehmung die Bedrohung durch

³³⁶ Vgl. Valentin 2005, 87 f.; Troll 2006, 176

³³⁷ Dies wird besonders deutlich bei Nothelle-Wildfeuer 2003, 189 f. und Kuschel 2002. Daneben wird die Praxis des interreligiösen Dialoges allerdings auch problematisiert, vgl. Senghaas 2002.

³³⁸ Vgl. hierzu im Blick auf die deutsche Öffentlichkeit Leibold/Kühnelt 2006; Schmid 2006.

³³⁹ Vgl. hierzu Abu-Nimer 2003, 1 f.; Montville 2001, viii f.

den Westen und das Versagen der eigenen politischen Eliten sind – ist weiter hinsichtlich der Entscheidungen westlicher Politik und Medien zu fragen, zu welchen Reaktionen sie bei den Entscheidungsträgern der islamischen Länder führen und welche Wirkungen sie in den Öffentlichkeiten dieser Länder entfalten.³⁴⁰

³⁴⁰ Vgl. Reuter 2004, 13 f.; Ladurner 2005; Weil 2003, 110; Massarrat 2002. – Aufschlussreich in diesem Kontext sind die Reaktionen auf Mohammed-Karikaturen in europäischen Zeitungen, vgl. dazu Orth 2006.

Literaturverzeichnis

- Abu-Nimer, Mohammed. 2003. *Nonviolence and Peace Building in Islam. Theory and Practice*, Gainesville.
- Abu-Zaid, Nasr Hamid/Nelson, Esther R. 2004. *Voice of an Exile. Reflections on Islam*, Westport.
- Ackermann, Hans u.a. 2002. Eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens sieht anders aus, unter: www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Terrorismus/antwort.html (06.01.2006)
- Ahmad, Razi. 1993. Islam, Nonviolence, and Global Transformation, in: Glenn Paige u.a. (Hg.), *Islam and Nonviolence*, Honolulu, 27-52.
- al-Azm, Sadiq. 2003. 'Democratisation is a Gradual Process'. Ein Gespräch mit Sadiq al-Azm, unter: www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-476/_nr-1/p-1/ihtml?PHPSESSID=28185024ee78261bc5ebb666070e (08.01.2006)
- al-Azm, Sadiq. 2005. Der arabischen Welt fehlt die kritische Masse. Ein Gespräch mit dem syrischen Denker Sadiq al-Azm am 23.08.2005, unter: www.nzz.ch/2005/08/23/fe/articleC_WO8L.html (08.01.2006).
- al-Qaradawi, Yusuf. 1992. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, unter: www.youngmuslims.ca/online_library/books/iabrae/index.htm (22.01.2006).
- al-Qaradawi, Yusuf. 2002. *Islam's Approach Towards Democracy*, unter: www.messageonline.org/2002aprilmay/cover1.htm (18.1.2006).
- al-Sayyid, Ridwan. 2002. *Dār al-harb and Dār al-islām: Traditions and Interpretations*, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Religion between Violence and Reconciliation*, Würzburg, 123-133.
- al-Zarqawi, Abu Mus'ab. 2005. Al-Zarqawi erklärt Schiiten den ‚Totalen Krieg‘, unter: memri.de/uebersetzungen_analysen/2005_03_JAS/isl_zarqschi_20_09_05.html (31.1.2006).
- al-Zarqawi, Abu Mus'ab. 2005 a. ‚The New Crusader Campaign is Failing‘, unter: memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP104405 (31.1.2006).
- al-Zawahiri, Ayman. 2005. London Bomber Mohammed Sadiq, unter: memri.org/bin/articles.cgi?Page=subjects&Area=jihad&ID=SP97905 (31.1.2006)
- Albrecht, Christian. 2004. Gewalt und Gewalterfahrung im Spiegel der Luther-Rezeption des Reformationsjubiläums 1917, in: Christoph Bultmann u.a. (Hg.), *Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme, Positionen, Perspektiven*, Münster, 35-48.
- Ali, Abdullah Yusuf. 1991. *The Meaning of the Holy Qur'an*, Brentwood.

- American Values. 2002. What we're fighting for. A Letter From America, unter: www.americanvalues.org/html/what_we_re_fighting_for.html (18.12.2005)
- American Values. 2002a. Ist die Anwendung von Gewalt moralisch gerechtfertigt? Eine Antwort von Amerikanern auf ihre Kollegen in Deutschland, unter: www.americanvalues.org/html/ist_die_anwendung_von_gewalt_m.html (18.12.2005)
- Angenendt, Arnold. 2005. Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus?, in: Stimmen der Zeit 130, H 5, 319-328.
- Appleby, R. Scott. 2000. The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, New York.
- Appleby, R. Scott/Marty, Martin (Hg.). 1991. Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project, Bd. 1, Chicago-New York.
- Arkoun, Mohammed. 1999. Der Islam. Annäherung an eine Religion. Hamburg.
- Assmann, Jan. 1998. Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München.
- Assmann, Jan. 2000. Die `Mosaische Unterscheidung` und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung, in: Rolf Klopfer/Burckhard Drücker (Hg.), Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg 2000, 185-195.
- Assmann, Jan. 2000a. Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckart Otto (Hg.), Mose, Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart, 121-139.
- Assmann, Jan. 2003. Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München-Wien.
- Assmann, Jan. 2003a. Monotheismus, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus, Münster, 122-132.
- Auffarth, Christoph. 2005. Der gewaltsame Traum von der Einheit: Darstellung, Notwendigkeit und Kritik an Gewalt in den Kreuzzügen, in: Vasilios Makrides/Jörg Rüpke (Hg.), Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual, Münster, 27-44.
- Ayoub, Mahmoud. 1996. The Islamic Concept of Justice, in: Nimat Barazangi u.a. (Hg.), Islamic Identity and the Struggle for Justice, Gainesville, 19-26.
- Bahr, Hans-Eckehard. 2005. Kreuzzug gegen den Terror: Politik mit der Apokalypse, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 50, H 9, 1111-1118.
- Barazangi, Nimat u.a. (Hg.). 1996. Islamic Identity and the Struggle for Justice, Gainesville.
- Bartholomeusz, Tessa J. 2002. In Defense of Dharma. Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka, London.
- Baudler, Georg. 2005. Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt.
- Becker, Dieter. 2003. Erleuchtung und Gewalt. Beobachtungen zum Buddhismus, in: zur debatte 33, H 6, 6-7.

- Beestermöller, Gerhard. 2003. Krieg gegen den Irak: gerechtfertigt oder nicht?, in: Programm. Zeitung der Katholischen Akademie zu Berlin 2, H 1, 18-20.
- Beinin, Joel/Stork, Joe (Hg.). 1997. Political Islam. Essays from Middle East Report, Berkeley.
- Berger, Lutz. 2002. Islam und Moderne, in: André Stanisavljević/Ralf Zwengel (Hg.), Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam, 1-19.
- Berndt, Hagen. 1998. Gewaltfreiheit in den Weltreligionen. Vision und Wirklichkeit, Gütersloh.
- Bielefeldt, Heiner. 2006. Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit der Religionsfreiheit, in: Herderkorrespondenz 60, H 2, 65-70.
- Bin Laden, Osama u.a. 1998. Praise be to God. Text of Fatwah Urging Jihad Against Americans, vom 23.02.1998, unter: www.ict.org.il/articles/fatwah.htm (15.12.2005).
- Bin Laden, Osama. 2006. Full text of Bin Laden Tape, in: New York Times vom 19.01., unter: www.nytimes.com/2006/01/19/international/20tapefulltext.html (23.01.2006).
- Biser, Eugen. 2004. Zeichen der Verständigung: Eine Neugestaltung des Verhältnisses der Weltreligionen, in: Birgit Lermen/Günther Rüter (Hg.), In Gottes Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt, Sankt Augustin, 21-33.
- Bittner, Jochen. 2005. Jung, rebellisch, explosiv. Eine neue Generation von Selbstmordattentätern entsteht. Ihnen reicht schon das Gefühl von Unterdrückung, in: Die Zeit Nr. 30, unter: www.zeit.de/2005/30/Selbstmord (2.1.2006)
- Blankenhorn, David u.a. 2002. Pre-emption, Iraq, and Just War: A Statement of Principles, vom 14.11.2002, unter: www.americanvalues.org/html/1b_pre-emptionp.html (6.1.2006).
- Bormann, Franz-Josef/Schröer, Christian (Hg.). 2004. Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin-New York.
- Boulding, Elise (Hg.). 1994. Building Peace in Middle East. Challenges for States and Civil Society, London.
- Braml, Josef. 2005. Die theo-konservative Politik Amerikas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte H 7, 30-38.
- Bretfeld, Sven. 2004. Gewaltlosigkeit und ihre Suspendierung im Theravada-Buddhismus Sri Lankas, in: Walter Dietrich/Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart, 47-58.
- Brocker, Manfred. 2003. Politisierte Religion: Die Herausforderung des Fundamentalismus in vergleichender Perspektive, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 13, H 1, 23-52.

- Bruce, Steve. 2005. Religion and Violence. What Can Sociology Offer?, in: *Numen* 52, 5-28.
- Bultmann, Christoph u.a. (Hg.). 2004. Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme, Positionen, Perspektiven, Münster.
- Burke, John F. 2001. Die interreligiöse Dimension: eine globale Friedensethik, in: *Concilium* 37, H 2, 179-189.
- Burns, J. Patout (Hg.). 1996. War and its Discontents. Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions, Washington.
- Cahill, Lisa S. 2001. Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklungen, in: *Concilium* 37, H 2, 198-207.
- Cole, Darrell. 2002. Listening to Pacifists, in: *First Things* 125, 22-25.
- Cole, Darrell. 2002a. When God Says War Is Right. The Christian Perspective on When and How to Fight, Colorado Springs.
- Collet, Giancarlo/Estermann, Josef (Hg.). 2002. Religionen und Gewalt, Münster u.a.
- Cook, David. 2001. Die Propheten des Weltuntergangs, in: *Die Zeit* Nr. 39, 15.
- Croitoru, Joseph. 2003. Der Märtyrer als Waffe, München.
- Crow, Douglas Karim. 1998. Nurturing an Islamic Peace Discourse, Washington.
- Crow, Ralph u.a. (Hg.). 1990. Arab Nonviolent Struggle in the Middle East, Boulder-London.
- Crüsemann, Fank/Dietrich, Walter/Schmitt, Hans-Christoph. 2004. Gerechtigkeit – Gewalt – Leben. Was leistet die Ethik des Alten Testaments?, in: Bernhard M. Levinson/Eckart Otto (Hg.), *Recht und Ethik im Alten Testament*, Münster, 145-169.
- Davis, Joyce M. 1997. Between Jihad and Salaam. Profiles in Islam, Basingstoke-London.
- Davis, Joyce M. 2003. Martyrs. Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East, New York.
- Dietrich, Walter/Lienemann, Wolfgang (Hg.). 2004. Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart.
- Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés. 2004. Vertrauen schaffen – Sanftmut üben – Gerechtigkeit suchen. Wege der Gewaltprävention, in: Walter Dietrich/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart, 168-185.
- Donner, Fred M. 1991. The Sources of Islamic Conceptions of War, in: John Kelsay/James Turner Johnson (Hg.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Westport, 31-69.
- Eckert, Roland. 2005. Deprivation, Kultur oder Konflikt? – Entstehungsbedingungen von Terrorismus, in: *Leviathan* 33, H 1, 124-133.

- Eickelman, Dale F. 1999. The Coming Transformation of the Muslim World, in: WIRE 7, unter: www.comw.org/pda/muslim799.html (2.1.2006)
- Eimuth, Kurt-Helmuth/Lemhöfer, Lutz (Hg.). 2002. Terror – um Gottes willen? Religionen und Gewalt, Frankfurt/M.
- El-Gayar, Wael. 2005. ,Nach Morddrohungen widerruft ägyptischer Intellektueller öffentlich seine kritischen Positionen, unter: www.memri.de/uebersetzungen_analysen/2005_03_JAS/ges_qimni_25_08_05.html (31.1.06)
- Estermann, Josef. 2002. Religion und Gewalt – Dialektik von Globalisierung und Fundamentalisierung, in: Giancarlo Collet/Josef Estermann (Hg.), Religionen und Gewalt, Münster u.a. 2002, 140-159.
- Estermann, Josef. 2002a. Religion und Gewalt – Zusammenfassende Thesen, in: Giancarlo Collet/Josef Estermann (Hg.), Religion und Gewalt, Münster u.a., 135-138.
- Filali-Ansary, Abdou. 2005. Die Legende vom heiligen Krieg. Es gibt keine religiöse Rechtfertigung für die Taten islamischer Terroristen: Mord bleibt Mord, in: Süddeutsche Zeitung vom 08.08.2005, 2.
- Firestone, Reuven. 1999. Jihad. The Origin of Holy War in Islam, Oxford.
- Franke, Patrick 2002. Rückkehr des Heiligen Krieges? Dschihad-Theorien im modernen Islam, in: André Stanisavljević/Ralf Zwengel (Hg.), Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam, 47-68.
- Fürtig, Henner. 2004. Islamismus: Entstehung, Wesen und Ziele, in: Orient-Journal 5, H. 2, 8 f.
- Gaffney, Edward McGlynn. 1996. Quietism and Pacifism in American Public Policy: The Triumph of Secular Pacifism in the Religious State, in: J. Patout Burns (Hg.), War and its Discontents. Pacifism und Quietism in the Abrahamic Traditions, Washington, 167-199.
- George, Martin. 2004. Vom Pazifismus zur kritischen Legitimation militärischer Gewalt. Auseinandersetzungen in der Alten Kirche, in: Walter Dietrich/Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart, 134-149.
- Girard, René. 2002. Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München-Wien.
- Grasmück, Ernst Ludwig. 1989. Äußerungen zu Krieg und Frieden in der Zeit der frühen Kirche, Barsbüttel.
- Grieser, Alexandra. 2005. Frieden, Konfliktlösung und Religion: Plausibilisierungsprozesse in modernen Friedensbewegungen, in: Vasilios Makrides/Jörg Rüpke (Hg.), Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual, Münster, 181-199.

- Grom, Bernhard. 2003. Gewalt im Namen Gottes?, in: Stimmen der Zeit 128, H 3, 145-146.
- Halbmayr, Alois. 2003. Welcher Monotheismus?, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus, Münster, 133-141.
- Haleem, Harfiyah Abdel u.a. (Hg.). 1998. The Crescent and the Cross. Muslim and Christian Approaches to War and Peace, London.
- Halliday, Fred. 2003. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East, London-New York, 2. Aufl.
- Häring, Hermann. 1997. Das Erbe der Gewalt im Islam und im Christentum, in: Concilium 33, H 4, 520-531.
- Häring, Hermann. 1997a. Für das Gute um die Wette streiten. Der Beitrag der Religionen zur Überwindung von Gewalt, in: Concilium 33, H 4, 532-546.
- Hashmi, Sohail. 1996. Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace, in: Terry Nardin, The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives, Princeton, 146-166.
- Hashmi, Sohail. 1999. Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views, in: The Muslim World 89, H 2, 158-180.
- Heine, Peter. 2004. Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam, Freiburg.
- Heine, Peter. 2005. Ungewisse Zukunft. Die Islamische Republik Iran unter ihrem neuen Präsidenten, in: HK 59, H 9, 477-480.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.). 2006. Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt/M.
- Herrmann, Peter (Hg.). 1996. Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, Göttingen.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 2003. Dies Land der Perlen zu beschützen. Auch Buddhisten kennen die Problematik des gerechten Krieges, in: Zeitzeichen 4, H 5, 38-40.
- Himes, Kenneth R. 2001. Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition, in: Concilium 37, H 2, 170-179.
- Hofheinz, Marco. 2005. Friedenstiften als kirchliche Politik. Impulse aus reformierter Tradition für eine theologische Friedensethik in ökumenischer Verantwortung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49, H 1, 40-57.
- Hoppe, Thomas. 2000. Gerechter Friede als Leitperspektive. Zu Konzept und Aufgabenprofil einer Ethik der internationalen Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte H 33-34, 25-31.
- Hoppe, Thomas. 2002. Wirksam abrüsten – aber Krieg vermeiden! Gegen einen Angriff auf den Irak sprechen schwerwiegende Gründe, in: Die Tagespost Nr. 120, 3.
- Hoppe, Thomas. 2003. Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums, in: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a., 25-43.

- Hoppe, Thomas (Hg.). 2004. Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention. Analysen und Empfehlungen, Berlin.
- Houtart, François. 1997. Gewalt im Namen der Religion, in: Concilium 33, H 4, 441-449.
- Huber, Wolfgang. 2005. Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49, H 2, 113-130.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilisations, in: Foreign Affairs 72, H 3, 22-49.
- Huntington, Samuel P. 1993a. If Not Civilisations, What? Paradigms of the Post Cold War World, in: Foreign Affairs 72, H 5, 186-194.
- Huntington, Samuel P. 1996. The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York.
- Janßen, Hans-Gerd. 2003. Streitfall Monotheismus, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus, Münster, 20-27.
- John, Ottmar. 2003. Zur Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus, Münster, 142-153.
- Johnson, James T. 1997. The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions, University Park.
- Johnson, James T. 1999. Morality and Contemporary Warfare, New Haven-London.
- Juergensmeyer, Mark. 2001. Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence, London.
- Kadduri, Majid. 1984. The Islamic Conception of Justice, New York.
- Kakr, Sudhir. 1997. Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte, München.
- Kamp, Karl-Heinz. 2004. ‚Preemptive Strikes‘. Eine neue sicherheitspolitische Realität, in: Internationale Politik 59, H 6, 42-47.
- Kamphaus, Franz. 2002. Pflugscharen zu Schwertern? Gerechter Friede für eine Welt des Terrors, in: Katholische Akademie Rhabanus Maurus/pax christi-Bistumsstelle Limburg (Hg.), Gerechter Friede, Idstein, 11-20.
- Katholische Akademie Rhabanus Maurus/pax christi-Bistumsstelle Limburg (Hg.). 2002. Gerechter Friede, Idstein.
- Katholische Bischofskonferenz der USA. 1993. The Harvest of Justice is Sown in Peace, unter: <http://www.usccb.org/sdwp/harvest.htm> (5.2.2006)
- Kelsay, John. 1993. War and Islam. A Study in Comparative Ethics, Louisville.

- Kelsay, John/Johnson, James Turner (Hg.). 1991. Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, Westport.
- Kepel, Gilles. 2004. Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München-Zürich.
- Khoury, Adel Theodor. 1990-2000. Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar Adel Theodor Khoury, Bde. 1 (1990), 2 (1991), 6 (1995), 7 (1996), 9 (1998), 10 (1999), 11 (2000), Gütersloh.
- Khoury, Adel Theodor. 2002. Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam, Würzburg.
- Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.). 2003. Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a.
- Khoury, Adel Theodor. 2003. Krieg und Gewalt im Islam, in: Ders. u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a., 45-65.
- Kippenberg, Hans. 2002. Religions and Violent Actions, in: Thomas Scheffler (Hg.), Religion Between Violence and Reconciliation, Würzburg, 301-318.
- Kippenberg, Hans. 2005. Religiöse Sinn-Deutungen in säkularen Konflikten, in: Vasilios Makrides/Jörg Rüpke (Hg.), Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual, Münster, 18-26.
- Kirchenamt der EKD (Hg.). 1994. Schritte auf dem Weg des Friedens. Hannover.
- Kirchenamt der EKD (Hg.). 2001. Friedensethik in der Bewährung – Eine Zwischenbilanz, Hannover.
- Kishtainy, Khalid. 1990. Violent and Nonviolent Struggle in Arab History, in: Ralph E. Crow u.a. (Hg.), Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East, Boulder-London, 9-24.
- Kleine, Christoph. 1998. Buddhismus ohne Buddhisten, oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirita 12, 12-14.
- Kloepfer, Rolf/Drücker, Bruckhard (Hg.). 2000. Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2004. Tötung als Befreiung? Gewalt und Konfliktstrategie in Tibet und das buddhistische Postulat der Gewaltlosigkeit, in: Walter Dietrich/Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart, 31-46.
- Körtner, Ulrich. 2003. Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, in: Zeitzeichen 4, H 5, 14-16.
- Körtner, Ulrich. 2003a. Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion und ihrer Ambivalenz, in: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a., 99-124.

- Kotsch, Michael. 2002. Gewalt im Islam? Der Kampf für eine islamische Weltgesellschaft, Lage.
- Krämer, Gudrun. 2005. Islam und Toleranz, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 50, H 9, 1119-1129.
- Kramer, Martin. 1996. Fundamentalist Islam at Large: The Drive for Power, in: Middle East Quarterly 3, H 2, unter: www.meforum.org/article/304 (31.1.2006)
- Kramer, Martin. 2003. Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?, in: Middle East Quarterly 10, H 2, unter: www.meforum.org/article/541 (31.1.2006).
- Kranemann, Benedikt. 2004. Liturgie zwischen Schwertweihe und Friedensgebet, in: Christoph Bultmann u.a. (Hg.), Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme, Positionen, Perspektiven, Münster, 17-34.
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.). 1998. Wissenschaft und Weltethos, München-Zürich.
- Kuschel, Karl-Josef. 2002. Towards an Abrahamic Ecumene of Jews, Christians, and Muslims: Interfaith Dialogue in the Age of Globalization, in: Thomas Scheffler (Hg.), Religion between Violence and Reconciliation, Würzburg, 497-519.
- Ladurner, Ulrich. 2005. Schulen des Hasses, in: Die Zeit Nr. 31, unter: www.zeit.de/2005/31/Pakistan.
- Land, Richard. 2003. Der eine setzt auf den gerechten Frieden. Für den anderen ist der gerechte Krieg die Lösung. Und beide halten ihre Position für die wirklich christliche, unter: www.chrismon.de/ctexte/2003/4/4-begegn.htm (05.02.2006).
- Langes, Horst. 2004. Ist der Dialog mit dem Islam möglich?, in: Die Neue Ordnung 58, H 5, 365-371.
- Lau, Jörg. 2002. Welche Freiheit? Welche Werte? Amerikanische Intellektuelle über den ‚Krieg gegen den Terror‘ und die Einschränkung der Bürgerrechte, in: Die Zeit Nr. 9, 38.
- Laube, Johannes. 2004. Zur Handlungstheorie des Mahayana-Buddhismus Ostasiens, in: Franz-Josef Bormann/Christian Schröer (Hg.), Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin-New York, 692-714.
- Lawrence, Bruce. 1991. Holy War (Jihad) in Islamic Religion and Nation-State Ideologies, in: John Kelsay/James Turner Johnson (Hg.), Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, Westport, 141-160.
- Leibold, Jürgen/Kühnelt, Steffen. 2006. Islamophobie. Differenzierung tut not, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt/M., 135-155.
- Lermen, Birgit/Rüther, Günther (Hg.). 2004. In Gottes Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt, Sankt Augustin.

- Levinson, Bernhard M./Otto, Eckart (Hg.). 2004. *Recht und Ethik im Alten Testament*, Münster.
- Lewis, Bernard. 1991. *Die politische Sprache des Islam*, Berlin.
- Lewis, Bernard. 2003. *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, London.
- Lincoln, Bruce. 2005. *The Cyrus Cylinder, The Book of Virtues, and the ‚Liberation‘ of Iraq: On Political Theology and Messianic Pretensions*, in: Vasilios Makrides/Jörg Rüpke (Hg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster, 248-264.
- Locker, Alfred. 2004. *Ist der Islam zu überwinden?*, in: *Die Neue Ordnung* 58, H 4, 280-290.
- Lohfink, Norbert. 2001. *Gewalt und Friede in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe ‚Gerechter Friede‘*, unter: www.sankt-georgen.de/leseraum/lohfink17.html (15.12.2005)
- Lohfink, Norbert. 2003. *Gewalt und Monotheismus. Beispiel Altes Testament*, unter: www.sankt-georgen.de/leseraum/lohfink23.pdf (15.12.2005)
- Löhr, Gebhard. 2002. *Militanter Islam – friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen*, in: *Saeculum* 53, H 2, 340-367.
- Lutz-Bachmann, Matthias/Fidora, Alexander (Hg.). 2004. *Juden und Christen. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt.
- Maier, Hans. 2003. *Religion und Gewalt*, in: *Communio* 32, H 2, 259-272.
- Maier, Hans. 2004. *Das Doppelgesicht des Religiösen*, Freiburg u.a.
- Maier, Hans-B. 2002. *Wie friedlich ist der Islam?*, in: *Die Neue Ordnung* 56, H 1, 64-75.
- Makrides, Vasilios/Rüpke, Jörg (Hg.). 2005. *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster.
- Manemann, Jürgen. 2003. *Die Gewalt der Hypermoral – Christentumskritik in der ‚Berliner Republik‘*, in: *zur debatte* 33, H 6, 1-4.
- Manemann, Jürgen. 2003a. *Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten*, in: Ders. (Hg.), *Monotheismus*, Münster, 28-49.
- Manemann, Jürgen (Hg.). 2003b. *Monotheismus*, Münster.
- Manzoor, S. Parvez. 2005. *Jihad, Empire and the Ethics of War and Peace*, in: *Islam* 21, H 38, 3-9.
- Martin, Richard C. 1991. *The Religious Foundations of War, Peace and Statecraft in Islam*, in: John Kelsay/James Turner Johnson (Hg.), *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Westport, 91-117.
- Massarrat, Mohssen. 2002. *Der 11. September: Neues Feindbild Islam?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* H 3-4, 3-6.

- Mawdudi, Sayyid Abdul A'ala. 1948. Islamic Way of Life, unter:
www.youngmuslims.ca/online_library/books/islamic_way_of_life/index.htm
 (15.11.2005)
- Mensen, Bernhard (Hg.). 2004. Frieden schaffen – Frieden sichern, Sankt Augustin.
- Metzger, Albrecht. 2002. Die vielen Gesichter des Islamismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte H 3-4, 7-15.
- Metzger, Albrecht. 2005. Woher stammt der Hass? Die Ideologie der militanten Islamisten, in: Herderkorrespondenz 59, H 9, 452-456.
- Miggelbrink, Ralf. 2003. Gewalt und ihre Überwindung. Systematisch-theologische Perspektiven, in: zur debatte 33, H 6, 8-9.
- Minkenbergh, Michael. 2003. Die christliche Rechte und die amerikanische Politik von der ersten bis zur zweiten Bush-Administration, in: Aus Politik und Zeitgeschichte H 46, 23-32.
- Mitri, Tarek. 2005. In Gottes Namen? Politik und Religion in den USA, Frankfurt/M.
- Mokrosch, Reinhold. 2002. ‚Gerechter Krieg‘? Welche historischen Begründungen für Bellizismus und Pazifismus werden noch heute verwendet?, in: Osnabrücker Jahrbuch für Frieden und Wissenschaft 9, 205-217.
- Möller, Reinhard (Hg.). 2004. Islamismus und terroristische Gewalt, Würzburg.
- Möller, Reinhard. 2004. Eschatologische Vorstellungen im Islam und Islamismus: Zusammenhänge mit terroristischer Gewalt, in: Ders. (Hg.), Islamismus und terroristische Gewalt, Würzburg, 55-69.
- Müller, Hans-Peter. 2003. Krieg und Gewalt im antiken Israel, in: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a., 11-23.
- Müller, Klaus. 2004. Genauer hinschauen. Das Christentum, der Westen und die Wahrheit, in: Herderkorrespondenz 58, H 5, 235-240.
- Münkler, Herfried. 2002. Die neuen Kriege, Reinbek.
- Muqtedar Khan, Mohhamed. 1997. Peace and Change in the Islamic World, Washington.
- Nagler, Michael N. 1996. Is There a Tradition of Nonviolence in Islam?, in: J. Patout Burns (Hg.), War and its Discontents. Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions, Washington, 161-166.
- Nardin, Terry (Hg.). 1996. The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives, Princeton.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula. 2003. ‚Frieden ist möglich‘ – Ist Frieden möglich?, in: Die Neue Ordnung 57, H 3, 181-193.
- Novak, Michael. 2003. ‚Asymmetrical Warfare‘ & Just War. A Moral Obligation, vom 10.02. 2003, unter: www.nationalreview.com/novak/novak021003.asp (06.01.2006)

- Nzacahayo, Paul. 1997. Ruanda. Der Ausbruch der Gewalt und die Rolle der Religion, in: Concilium 33, H 4, 450-456.
- O'Donovan, Oliver. 2003. *The Just War Revisited*, Cambridge.
- Ockenfels, Wolfgang. 2003. Religion und Gewalt, Köln (Kirche und Gesellschaft; 300).
- Opielka, Michael. 2003. Blutige Taten, heilende Werte? Religionssoziologische Gesichtspunkte zum Krieg gegen den Irak, in: Universitas 58, H 4, 355-362.
- Orth, Stefan. 2006. Kampf der Unkulturen, in: Herderkorrespondenz 60, H 3, 109-111.
- Osman, Fathi. 2003. Mawdūd's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World, in: The Muslim World 93, 465-485.
- Otto, Eckart (Hg.). 2000. Mose. Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart.
- Paige, Glenn u.a. (Hg.). 1993. *Islam and Nonviolence*, Honolulu.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. 2006. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg.
- Partner, Peter. 1997. *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam*, London.
- Peters, Rudolph. 1996. *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton.
- de Pury, Albert. 2004. In Gottes Namen? Gewalt und Gewaltüberwindung in der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Text in den monotheistischen Religionen, in: Birgit Lermen/Günther Rüter (Hg.), *In Gottes Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt*, Sankt Augustin, 35-61.
- Rahman, Omar Abdul. 1990. *The Present Rulers and Islam. Are They Muslims or Not?*, London.
- Ramers, Peter. 2004. Der Buddhismus – die friedlichste aller Religionen?, in: Bernhard Mensen (Hg.), *Frieden schaffen – Frieden sichern*, Sankt Augustin 2004, 63-86.
- Reinsdorf, Clara und Paul (Hg.). 2003. *Salam oder Dschihad? Islam und Islamismus aus friedenspolitischer Perspektive*, Aschaffenburg.
- Reuter, Christoph. 2004. Parasiten des Zorns. Wie Al Khaida neue Akteure rekrutiert, in: *Internationale Politik* 59, H 2, 12-20.
- Reuter, Hans-Richard. 2003. Die Militärintervention gegen den Irak und die neuere Debatte über den ‚gerechten Krieg‘, unter: www.uni-muenster.de/Ethik/Reuter-Irakkrieg.pdf (14.10.2005)
- Ries, Markus. 2003. Gewaltbereites Sprechen und Handeln im Namen Jesu Christi, in: *zur debatte* 33, H 6, 10-11.
- Riesebrodt, Martin. 2000. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München.
- Riexinger, Martin. 2004. Mißbrauch der Religion? Die religiösen Hintergründe des Islamismus (und ihre Verdrängung), in: Reinhard Möller (Hg.), *Islamismus und terroristische Gewalt*, Würzburg, 29-54.

- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas. 1998. Religionen in Konflikten, in: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München-Zürich, 161-200.
- Rogalla von Bieberstein, Johannes. 2004. ‚Versprochene‘ Ehe und Islamisierung Deutschlands, in: *Die Neue Ordnung* 58, H 6, 420-429.
- Röhrich, Wilfried. 2005. Der Islam in der Weltpolitik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* H 7, 22-29.
- Ruh, Hans. 1986. Ist die Lehre vom gerechten Krieg am Ende?, in: Fritz Stolz (Hg.), *Religion zu Krieg und Frieden*, Zürich, 191-206.
- Sachedina, Abdulaziz. 1996. The Justification for Violence in Islam, in: J. Patout Burns (Hg.), *War and its Discontents. Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, Washington, 122-160.
- Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York.
- Sadowski, Yaha. 1997. The New Orientalism and Democracy, in: Joel Beinin/Joe Stork (Hg.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*, Berkeley, 33-50.
- Saiyidain, Khwanga Ghulam. 1994. *Islam. The Religion of Peace*, 2. Aufl., New Delhi.
- Salmi, Ralph H. u.a. 1998. *Islam and Conflict Resolution. Theories and Practices*, Lanham.
- Satha-Anand, Chaiwat. 1990. The Nonviolent Crescent. Eight Theses on Muslim Non-violent Actions, in: Ralph E. Crow u.a. (Hg.), *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, Boulder, 25-40.
- Satha-Anand, Chaiwat. 1994. Core Values for Peacemaking in Islam: the Prophet's Practice as Paradigm, in: Elise Boulding (Hg.), *Building Peace in Middle East. Challenges for States and Civil Society*, London, 295-302.
- Scheffler, Horst. 2003. Krieg ist immer ein Verbrechen. Warum der gerechte Friede in Zukunft das Ziel aller Politik sein muss, in: *Zeitzeichen* 4, H 5, 11-13.
- Scheffler, Thomas (Hg.). 2002. *Religion Between Violence and Reconciliation*, Würzburg.
- Scheffler, Thomas. 2002. Introduction, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Religion Between Violence and Reconciliation*, Würzburg, 1-27.
- Scheffler, Thomas. 2002a. "Allahu Akbar". Zur Theologie des Widerstandsgeistes im Islam, in: André Stanisavljević/Ralf Zwengel, Ralf (Hg.), *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam, 21-46.
- Scheffler, Thomas. 2005. Religious Hierarchies and the Dynamics of Violence: Christian and Muslim Clerics and the Lebanese War 1975-1990, in: Vasilios Makrides/Jörg Rüpke (Hg.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*, Münster, 97-108.
- Schillebeeckx, Edward. 1997. Religion und Gewalt, in: *Concilium* 33, H 4, 565-578.

- Schmid, Georg. 1986. Der Weg des Buddha in den Konflikten seiner Zeit, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich, 113-129.
- Schmid, Hansjörg. 2006. Ein schwieriges Verhältnis. Muslime und Öffentlichkeit in Deutschland, in: Herderkorrespondenz 60, H 2, 75-79.
- Schmidthausen, Lambert. 1996. Buddhismus und Glaubenskriege, in: Peter Herrmann (Hg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, Göttingen, 63-91.
- Schmidthausen, Lambert. 2003. Zum Problem der Gewalt im Buddhismus, in: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg u.a., 83-98.
- Schrödter, Hermann. 2004. Religion zwischen Diskurs und Gewalt. Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie, in: Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.), Juden und Christen. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt, 221-238.
- Schwager, Raymund. 1997. Religion als Begründung einer Ethik der Gewaltüberwindung, in: Concilium 33, H 4, 555-564.
- Schwager, Raymund. 2002. ‚Nicht auf das Kreuz beschränkt‘. Ein Gespräch über Gewalt und Religion mit Raymund Schwager, in: Herderkorrespondenz 56, H 6, 286-291.
- Seemampillai, Emmanuel. 2002. Buddhistischer Sinhala-Nationalismus verweigert die Menschenrechte und die Nationalität von Tamilen, in: Giancarlo Collet/Josef Estermann (Hg.), Religion und Gewalt, Münster u.a., 59-66
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). 2000. Gerechter Friede, Bonn.
- Seidmann, Peter. 1986. Vom inneren Menschen: Konflikt und Versöhnung – zum Problem des Fanatismus, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich, 165-190.
- Senghaas, Dieter. 2002. Some Untimely Reflections on the Dialogue between Christians and Muslims, or Pleading for a Reorientation of the Intercultural Dialogue, in: Thomas Scheffler (Hg.), Religion between Violence and Reconciliation, Würzburg, 545-559.
- Sisk, Timothy. 1992. Islam and Democracy. Religion, Politics, and Power in the Middle East, Washington.
- Sivan, Emmanuel. 1990. Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics, New Haven.
- Sobrinho, Jon. 1997. Die Erlösung der Gewalt, in: Concilium 37, H 4, 486-494.
- Sommer, Theo. 2001. Wir trauern mit, in: Die Zeit Nr. 38, 3.
- Spieker, Manfred. 2000. Zur Aktualität der Lehre vom ‚gerechten Krieg‘. Von nuklearer Abschreckung zur humanitären Intervention, in: Die Neue Ordnung 54, H 1, 4-19.

- Spieker, Manfred. 2003. Der Krieg gegen Saddam Hussein. Zur Ethik des Irak-Konflikts, in: Die Neue Ordnung 57, H 3, 164-180.
- Spieker, Manfred. 2003a. Bellum iustum im Irak? Zur ethischen Rechtfertigung des Irak-Krieges, in: Die Politische Meinung 403, 59-68.
- Stanisavljević, André/Zwengel, Ralf (Hg.). 2002. Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam.
- Stobbe, Heinz-Günther. 2003. Monotheismus und Gewalt. Anmerkungen zu einigen Beispielen neuerer Religionskritik, in: Jürgen Manemann (Hg.), Monotheismus, Münster, 166-180.
- Stolz, Fritz (Hg.). 1986. Religion zu Krieg und Frieden, Zürich.
- Tamyao-Acosta, Juan-José. 2001. Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik, in: Concilium 37, H 2, 190-198.
- Thompson, J. Milburn. 2001. Humanitäre Intervention, gerechte Friedensarbeit und die Vereinten Nationen, in: Concilium 37, H 2, 207-217.
- Tibi, Bassam. 1998. Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, München.
- Tibi, Bassam. 1999. Kreuzzug und Islam. Der Islam und die christliche Welt, München.
- Troll, Christian. o.J.. Bemerkungen zu Inhalt und Bedeutung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis Humanae‘, unter: www.sankt-georgen.de/leseraum/troll21.pdf (15.12.2005)
- Troll, Christian. 2006. Progressives Denken im zeitgenössischen Islam, in: Stimmen der Zeit 131, H 3, 176-186.
- Uertz, Rudolf. 2005. Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte H 7, 15-22.
- US intellectuals. 2002. Letter from United States Citizens to Friends in Europe, unter: www.americanvalues.org/html/us_letter_to_europeans.html (18.12.05)
- Valentin, Joachim. 2005. Rationalität im Islam? Theologische Hintergründe aktueller Konflikte, in: StZ 130, H 2, 75-89.
- Wahiduddin Khan, Maulana. 1998. Nonviolence and Islam, unter: www.alrisala.org/Articles/papers/nonviolence.htm (05.02.2006)
- Waldmann, Peter. 2003. Terrorismus und Bürgerkrieg. Der Staat in Bedrängnis, München.
- Waldmann, Peter. 2005. Terrorismus. Provokation der Macht, Hamburg, 2. Aufl.
- Weil, Bruno. 2003. Gewalt und Gewaltfreiheit im Islam. Über Gefahren des Islamismus und einen neuen gewaltfrei-libertären Universalismus, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hg.), Salam oder Dschihad? Islam und Islamismus aus friedenspolitischer Perspektive, Aschaffenburg 2003, 108-118.

- Wielandt, Rotraud. 2004. Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten, in: Franz-Josef Bormann/Christian Schröer (Hg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin-New York, 715-737.
- Wils, Jan-Pierre. 1997. Gewalt als anthropologische Konstante? Auf dem Weg zu einer neuen Gewichtung, in: *Concilium* 33, H 4, 547-555.
- Wink, Walter. 1996. Beyond War and Pacifism, in: J. Patout Burns (Hg.), *War and Its Discontents. Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, Washington, 102-121.
- Wink, Walter. 2003. *Jesus and Nonviolence. A Third Way*, Minneapolis.
- Yoder, John H. 1996. On Not Being in Charge, in: J. Patout Burns (Hg.), *War and its Discontents. Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, Washington, 74-90.
- Zaman, Raquibuz M. 1996. Economic Justice in Islam, Ideals and Reality: The Cases of Malaysia, Pakistan, and Saudi Arabia, in: Nimat Barazangi u.a. (Hg.), *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, Gainesville, 47-58.
- Zartman, William. 1992. Democracy and Islam. The Cultural Dialectic, in: *Annals of the Academy of Political and Social Science* 524, 223-242.
- Zenger, Erich. 2001. Was ist der Preis des Monotheismus?, in: *Herderkorrespondenz* 55, H 4, 186-191.
- Zenger, Erich. 2003. Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus*, Münster, 160-163.
- Zielcke, Andreas. 2002. Ein Aufruf-Zeichen. Amerikanische Intellektuelle und der gerechte Krieg', in: *Süddeutsche Zeitung* 14.2.2002, 11.