

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Malik, Jamal

Title: "Gewalt und Gewaltverzicht im Islam"

Published in: Religion – Christentum – Gewalt: Einblicke und Perspektiven.  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt

Year: 2004

Pages: 57 – 73

ISBN: 978-3-374-02225-0

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Gewalt und Gewaltverzicht im Islam<sup>1</sup>

*Jamal Malik*

»Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie) bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut zahlen!« (Koran 9:29)

Dieser so genannte Schwertvers aus dem Koran sowie verschiedene Prophetenaussprüche mit ähnlichem Wortlaut verfestigen das hiesige, durchaus funktional ausgestattete Islambild.

Dieses negative Islambild hat seine Wurzeln in den Orientkreuzzügen<sup>2</sup> und wurde im 18. und 19. Jahrhundert wieder belebt, als europäische Mächte muslimische Gesellschaften vereinnahmten und ihre Vorstellungen auf fremde Kulturen projizierten<sup>3</sup>. Dabei reduzierten die Europäer die heterogene islamische Welt auf eine religiös monolithische, an sich anti-moderne und anti-verstandesmäßige Welt, die Angst und Schrecken verbreitet und sie schlossen sie folglich aus der weltgeschichtlichen Entwicklung aus<sup>4</sup>. Aus der Geschichtlichkeit gedrängt bekommen dortige Prozesse geradezu pathologischen Charakter, Gewalttaten werden mit dem Wesen des Islam erklärt.

## Das Islambild

Dazu gehört auch die Idee des heiligen Krieges. Er ist ein probates Mittel, Gewaltakte in der islamischen Welt zu deuten, nicht zuletzt,

---

<sup>1</sup> In ähnlicher Form erschienen in: Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hg.): Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit, Münster 2004, 70-82.

<sup>2</sup> Siehe dazu die Arbeit von: Hillenbrand, Carole: The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 2000.

<sup>3</sup> Siehe den wichtigen, wenn auch kontrovers diskutierten Beitrag von: Said, Edward: Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1979.

<sup>4</sup> Die gängige Periodisierung der islamischen Welt in das Goldene Zeitalter, Niedergang und Renaissance geht auf dieses orientalistische Bild zurück.

weil radikale Muslime mitunter selber militante Aktionen mit dem Symbol des heiligen Kampfes (Jihad) verbinden, was wiederum das Islambild zementiert. Dabei wird der kulturspezifische und sozopolitische Kontext von Gewalt kaum in Betracht gezogen, die Komplexität muslimischer Kulturen wird – programmatisch – ausgeblendet. Stattdessen wird die dogmatische Selbstdefinition des Islam der Frühzeit als Wesen des Islam betrachtet, als Fundament jeglicher Entwicklungsmöglichkeiten, die folgenden historischen Prozesse werden hingegen ignoriert. Der real existierende Islam wird gemeinhin mit Islamismus gleichgesetzt.

## Gewalt im Koran

Natürlich kennt der Islam bzw. kennen die Muslime, ebenso wie jede andere Religion und deren Träger, Gewalt. Die historischen Fakten bezeugen, dass religiös inspirierte und legitimierte Gewalt bei der Ausbreitung und Konsolidierung von Macht stets eine zentrale Rolle spielte. Der Koran spricht sehr deutlich von Kampf und Gewalt, und zwar durchaus im Sinne des Tötens, z. B. in 22:39. Dieser Vers wurde geoffenbart, als die noch junge islamische Gemeinde sich konsolidieren und nach außen schützen musste. Dort heißt es:

»Kämpft um Gottes Willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (in dem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt). Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.«

Das arabische Wort für kämpfen ist hier »qital«, das zum eindeutigen Kampf aufruft, allerdings nicht im Sinne sinnloser Aggression, sondern vielmehr im Sinne der Bekämpfung des Abfalls vom Islam (fitna), der die Desintegration und den Zusammenbruch des islamischen Systems bewirken konnte. An anderer Stelle heißt es:

»... Und tötet sie (d. h. die heidnischen Gegner), wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Der Versuch (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen ist schlimmer als Töten ... Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird!« (2:190–193)

Dieser und auch der folgende medinensische Vers deutet auf eine Erlaubnis zu töten:

»Denjenigen, die gegen die Ungläubigen kämpfen, ist die Erlaubnis zum Kämpfen erteilt worden, weil ihnen vorher Unrecht geschehen ist.«  
(4:77)

Die neuerliche Erlaubnis zu kämpfen und zu töten war eine Antwort auf das Problem, welches die mächtigen mekkanischen Stämme durch ihren Abfall vom Islam stellten. Diese Art von Gewalt war gemäß vorislamischer arabischer Tribalkultur erlaubt und entsprach durchaus den damaligen Normen. Man vergegenwärtige sich, dass die Römer beim Einmarsch in die eroberten Städte zunächst einmal alle männlichen Krieger töteten.

## Der heilige Kampf und die Kreuzzugsideologie

Neben diesem Konzept des Tötens und der Gewalt aus Gründen des Schutzes der noch kleinen Gemeinde gibt es die Vorstellung des verdienstvollen Kampfes des Einzelnen, und damit sind wir schon bei dem schillernden Begriff Jihad (abgeleitet von jahada: sich anstrengen, sich bemühen, kämpfen). Dieser Begriff kommt 35mal im Koran vor, 2mal in der ursprünglichen Bedeutung (abmühen), 29mal aber im Sinne von Kriegsführung.<sup>5</sup> Es handelt sich um einen Kampf, der durchaus als ein auf Dauer angelegter Auftrag zu sehen ist, als der tatkräftige »Einsatz des Gläubigen für die Sache Gottes«. Das kann mit Waffen oder auch gewaltfrei ausgeübt werden.

Wenn man den koranischen Text in seiner Zeitgebundenheit versteht, so wird der Sinn von gewaltpostulierenden Stellen klar: Zur Zeit der Offenbarung war wichtig, der fehlenden einheitlichen Führung und Planung die integrierende und mobilisierende Rolle der Religion entgegenzustellen. Vor allem aber galt der (koranische) »Kampf auf dem Wege Gottes« im Sinne von Festigung der »Gemeinschaft der Muslime« nach innen und nach außen. Zudem erhielt die schon bei den vorislamischen Arabern bestehende und hoch angesetzte kriegerische Betätigung durch entsprechende koranische Offenbarungen weitere Aufwertung. Sie wurde zum Gottes-

---

<sup>5</sup> Z. B. 5:32; 2:216ff; 2:256; 8:72, 9:5, 9:27, 9:29 (Schwertvers); 16:125; 25:52.

dienst erhoben, allerdings mit der Einschränkung, dass die eigene Gruppe nicht mehr nur die eigene tribale Gruppe sein durfte, sondern die islamisch definierte Gemeinde (Umma) sein musste, die die Stammespartikularismen überwand. Gegner waren also alle außerhalb der Umma stehenden Nicht-Muslime. Dieses Konzept des kriegerischen Gottesdienstes konnte solidaritätsstiftend wirken; Jihad wurde zur islam-religiösen Heiligung des individuellen kämpferischen Einsatzes.

Konnte dieses Konzept auf der einen Seite verstärkt durch Aussicht auf hohe Beute die Energien rivalisierender Stammesgruppen bündeln, so wurde auf der anderen Seite der Tod auf dem Wege Gottes mit dem unmittelbaren Eintritt ins Paradies belohnt. Dies verlieh dem heldenhaften Einzelkämpfertum die notwendige religiöse Weihe.

Den Studien von Albrecht Noth folgend, geht es auch beim Jihad nicht rein um die Ausbreitung des islamischen Glaubens, sondern primär um den Schutz der islamischen Gemeinde vor der verlockenden Apostasie (Koran 8:43, 2:188), wobei diese Verteidigung auch Expansion des Machtbereiches einschließen kann und in letzter Konsequenz auch muss. Nicht Bekehrung, z. B. der Schriftbesitzer (Christen, Juden, später auch Hindus), ist das Ziel, sondern deren tributäre Abhängigkeit (9:29). Idealerweise konnten unterworfenen Völker etc. ihre Religion verhältnismäßig frei ausüben, mussten dafür aber Kopfsteuer zahlen.

Ziel des Jihad war demnach nicht etwa die Konversion der Gegner zum Islam, sondern vielmehr die Bewahrung, Festigung und Expansion der muslimischen Gemeinde. Voraussetzung war der Blick auf das Gemeinwohl (*maslaha*), d. h., manchmal konnte eine Situation auch durch Friedensvertrag, ein andermal durch Tributzahlungen der Nicht-Muslime gewährleistet werden. Dabei war es untersagt, sich ins eigene Verderben zu stürzen, wenn keine Aussicht auf bewaffneten Erfolg bestand.

Demnach ist Jihad ein Konzept zur Legitimation des kämpferischen Einsatzes gegen die Ungläubigen, nicht aber Ausdruck einer Kriegslust und Beutegier, wie die zahlreichen Gewalttaten in den muslimischen Regionen suggerieren könnten.

Von diesem koranischen Jihad, der einer moralischen Rechtfertigung des defensiven Jihad bedurfte, muss die historische Praxis des offensiven Jihad unterschieden werden, die auf reine Expansion ausgerichtet sein konnte.

Denn aus dem Heiligen Kampf, Jihad, entwickelte sich nach dem Tode des Propheten das Konzept des Kriegermartyriums. Aus dieser Zeit finden sich auch eine Reihe von Hadithen (Aussprüche des Propheten), wie z. B.: »Der beste unter den Menschen ist derjenige, der im Heldenkampf, die Zügel seines Pferdes fest in der Hand, sich überall dorthin stürzt, wo er Schlachtlärm hört.« Oder: »Märtyrer sind solche Leute, die in der ersten Schlachtreihe kämpfen und sich nicht umwenden, bis sie getötet werden.«<sup>6</sup> Hier findet ein Bedeutungswandel von »Zeuge« (des Glaubens) zu »Blutzeuge« statt: Jemand, der seinen Glauben mit seinem Blut, also mit seinem Tod, bezeugt und dafür im Jenseits besonders belohnt wird.

Auch das Kriegermartyrium mag sich mit der traditionell-arabischen Hochbewertung des heldenhaften Einzelkämpfers treffen, und hatte einen bedeutenden Mobilisierungseffekt für die Teilnahme an religiös legitimierten Kämpfen. Es ist allerdings auch verantwortlich für die Vielzahl von oft gewagten Einzelinitiativen gewesen. In der Tat wurden die meisten Übergriffe nicht durch den Souverän, den Kalifen oder den Sultan, durchgeführt. Vielmehr waren es kleine Gruppen ohne stabilisierte politische Strukturen, etwa ghazis und andere futuh-Kämpfer, die religiös überspannte messianische Kriegs- und Gewaltkonzepte nutzten. Man kann darüber spekulieren, ob es einen Zusammenhang zwischen der Brutalisierung heiliger Kriege/Kämpfe und fehlender Professionalisierung gibt.<sup>7</sup>

Jedenfalls sollte der im Islam fehlende Gedanke der organisierten Mission der Vorstellung entsprechen, der jungen Religion zur allgemeinen Oberherrschaft zu verhelfen. Aber für diesen Zweck kennt der Islam keinen heiligen Krieg, keinen Religionskrieg – bellum iustum. Ja, das ursprüngliche Konzept des Jihad steht geradezu im Gegensatz zum Krieg, der eine organisatorische und logistisch durchdachte Unternehmung ist. Vielmehr handelte es sich um razienartige Übergriffe (arab. ghazawat), nach denen man sich wieder zurückzog.

---

<sup>6</sup> Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, 51.

<sup>7</sup> Vgl. Rüpke, Jörg: Religion und Krieg. Überlegungen zur religiösen Konstruktion des Krieges einer Gesellschaft, in: Bultmann/Kranemann/Rüpke, a. a. O. (s. Anm.1), 121, 126.

Dass er trotzdem als solcher allein wahrgenommen wird, geht auf die Übertragungsprozesse und auf die Reisewege von Begriffen zurück: im Christentum entwickelte sich die Idee eines verpflichtenden Charakters der Kreuznahme während der Kreuzzüge. Der Kreuzzug wurde zum Gelübde, das durch die Orientfahrt eingelöst werden musste. Dies war weniger eine Einrichtung des Kreuzzugpapstes Urban II., sondern ging auf die Initiative der Kreuzfahrer selbst zurück, die ihr Heer stärken mussten und des Nachschubs bedurften. So wurde der Wallfahrtsgedanke auf den Orientzug übertragen, den säumigen Kreuzträger sollte deshalb kirchliche und weltliche Strafe treffen.<sup>8</sup> Infolgedessen nahm die Zahl der freiwilligen Kämpfer zu, was schließlich zur Verbindung von Wallfahrt und Heidenkrieg führte.

Kreuzzüge und Heiliger Krieg wurden Mode, das Bürgertum suchte nach Möglichkeiten der Handelsexpansion. Durch die latente Angst vor Arabern, den so genannten Sarazenen (Götzenanbeter, Muhammad gleich Zauberer, Promiskuität) – ein Szenario, welches durch falsche Übersetzung von Koranversen entstanden war – wurde der Islam zur Religion des Schwertes stilisiert, es kam zu einer Abgrenzung, Islam wurde zum Feindbild.

Interessanterweise wurde während der Kreuzzüge das Symbol des Kreuzes umgewandelt in das eines Schwertes, das Symbol des christlichen Mittelalters par Excellence. Dies war wichtig für das Selbstverständnis der Kreuzritter: Kein Ritter ohne Schwert! Das Schwert wurde zum Symbol des Kulturkontaktes schlechthin. Analog dazu wurde der Islam als reine Schwertreligion perzipiert, die zur Begründung und Selbstbestätigung des Rittertums beisteuerte, zu einer Zeit, als viele Ritter arbeitslos waren, wie auch aus dem bekannten Roland-Lied ableitbar ist. Eben solche Funktion hatte die imaginierte orientalische Freizügigkeit für die Inszenierung der Ritterkultur. Zwar forderte die Kirche eine strenge Ordnung, aber in den hohen Rängen der katholischen Kirche herrschte auch Libertinage, die freilich nicht benannt werden durfte. Die Selbstpräsentation fand dann als moralisch geordnete Gesellschaft statt.

Im realen Kontakt trafen christliche Ritter aber weniger auf Schwert und Freizügigkeit, die Aufgabe zu kämpfen wurde kaum erfüllt; ganz im Gegenteil, die Ritter brachten den Minnegesang mit.

---

<sup>8</sup> Noth, a. a. O. (s. Anm. 6), 135.

Und während die Kreuzritter von Befreiungskriegen sprachen, handelte es sich für die Araber nur um kleine Schutzkriege. In diesem Kontext wurde Jihad mit heiligem Krieg gleichgesetzt.

Hier begegnen wir der Projektion auf eine andere Kultur als gängige Kulturtechnik der Selbstaffirmation und Abgrenzung.

### Aktiver Widerstand und der Tod auf dem Wege Gottes

Freilich bietet die islamische Exegese auch Ausführungen zu einem aktiven Widerstandsrecht. Darauf weisen Ausführungen des islamischen Rechtes über Rebellion von Muslimen unter muslimischer Herrschaft. Muslime durften sich ungerechten Herrschern widersetzen, wenn dies Aussicht auf Erfolg hatte. Dazu konnten auch terroristische Aktionen zählen. Allerdings sind Übergriffe auf unbewaffnete Menschen nicht erlaubt, weil dies ein großer Verstoß gegen die menschliche Integrität sei.

Solche Aktionen haben auch den Selbstmord oder Freitod nach sich gezogen, eine weitere Form von Gewalt.

Im klassischen Arabisch heißt es »Mord des Selbst« (*Qatl al-nafs*), im modernen Arabisch dagegen »die Kehle durchschneiden« (*irtihār*; VIII von nahara: die Kehle abschneiden, schlachten). Im Koran findet sich Selbstmord nur einmal, 4:29: »und tötet euch nicht selbst«. Derselbe Vers kann aber auch heißen: »tötet euch nicht gegenseitig« (*wa la taqtulu anfusakim*). Im Hadith besteht dagegen eindeutiges Selbstmordverbot. Selbstmördern sei der Zugang zum Paradies verwehrt. Die zahlreichen Hadithe, die den Selbstmord thematisieren, weisen darauf hin, dass zu Zeiten des Propheten Selbstmord durchaus verbreitet war und dass er sich darum bemühte, diesem Phänomen Herr zu werden.

In der exegetischen Literatur findet der Selbstmord hingegen kaum Beachtung, die wenigen Kommentatoren sind aber der Ansicht, dass muslimische Selbstmörder nicht zu ewiger Qual verdammt seien. Auch über die angebliche Anordnung des Propheten, Selbstmördern das Begräbnis zu verweigern und ohne Leichenbegängnis zu begraben, setzen sich die meisten Kommentatoren hinweg, weil sonst Selbstmördern die Exkommunizierung drohe.

Das koranische Verbot des Selbstmordes entspricht der geforderten Geduld gegenüber dem Leben, welches eine Gottesgnade sei. Der Mensch habe kein Verfügungsrecht über Leben und Tod, auch

nicht in aussichtslosen Situationen (etwa unheilbare Krankheit, aussichtslose Verletzung im Krieg etc.).

Folglich wird in der islamischen Theologie der religiöse Selbstmord zur Erlangung höherer Weihen nicht toleriert. Sich selbst für einen religiösen Auftrag zu opfern, ist nicht erlaubt. Es gibt auch keine Geschichte des kollektiven Selbstmordes<sup>9</sup> – vielleicht weil Muslime selten in die Situation einer verfolgten Minderheit gerieten. Ganz im Gegenteil gibt es sogar die Institution der Taqiya, die Verleugnung der Glaubensüberzeugung.

»Diese Praxis der Verstellung hatte bereits im Mittelalter christliche Kreuzzügler in Angst und Schrecken versetzt. (Und) Sie (die Franken, J. M.) konnten sich die heimtückischen Angriffe nur damit erklären, dass die Attentäter unter dem Einfluss von Haschisch standen, weshalb im Englischen und Französischen Attentäter noch heute assassins heißen.«<sup>10</sup>

Ungeachtet der zahlreichen Vorschriften, sind Muslime in jüngster Vergangenheit für Selbstmordkommandos bekannt geworden.<sup>11</sup> Diese fanden meist gegen die westliche Vormachtsstellung und deren Verbündete statt. Tatsächlich ist der Jihad-Begriff erst in der Neuzeit zu einem Kriegskonzept umfunktioniert und in jüngster Zeit ideologisch überfrachtet worden, als militanter Kampf gegen Kolonialherren und deren Sympathisanten.

---

<sup>9</sup> Eine Ausnahme bilden die Assassinen im 11. und 12. Jahrhundert, vgl.: Lewis, Bernard: Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam, Frankfurt a. M. 1989; Seidensticker, Tilman: Martyrdom in Islam, in: *AWRAQ* 19 (1998), 63–77; vgl. auch den interessanten Artikel von: Kermani, Navid: Die Gärten der Märtyrer, in: *taz* vom 20. 11. 2001.

<sup>10</sup> Siehe auch: Kippenberg, Hans G.: Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), 105; vgl. Lewis, a. a. O. (s. Anm. 9). Bei den Assassinen (*hashāshiyūn*: Haschischkonsumenten) – eine Sekte der Nizari Ismailis, die im 12. Jh. Selbstmordkommandos gegen ihre Feinde, u. a. Franken, ausschickte – handelt es sich zweifellos um eine Fremdbezeichnung.

<sup>11</sup> Es sei erwähnt, dass Selbstmordkommandos auch unter tamilischen Aktivisten verbreitet sind. Ihnen fehlt allerdings die Idee des Paradieses.

## Islamistische Positionen

Die Stellungnahmen einiger radikaler Fundamentalisten dazu sind aufschlussreich. Die Übergriffe werden mit dem kontroversen Konzept im islamistischen Diskurs, dem *Takfir* (Anklage wegen Unglaubens) legitimiert.<sup>12</sup> Demzufolge seien die politischen Herrscher in der muslimischen Welt Apostaten, sie seien Mittel der kulturellen Verfremdung, die den Staat nutzen, um die Gesellschaft zu deislamisieren. Sie lehnten die Souveränität Gottes (*hakimiyya*) ab und seien Abtrünnige. Ihre moderne säkulare *Jahiliyya* (Unwissenheit; vorislamisches Heidentum) sei mächtiger und daher gefährlicher als die primitive vorislamische. Bedrohlicher als Ungläubige wendeten diese Apostaten sich vom Islam ab, verseuchten die Moral der Gesellschaft, manipulierten die Menschen und Religionsgelehrte mit nationalen Symbolen und nutzten sie für ihre blasphemischen Zwecke und Legitimation aus. Sie seien Pharaonen, Ausdruck illegitimer Herrschaft<sup>13</sup> und müssten mittels *Jihad* eliminiert werden, weil der Kampf nach Innen wichtiger sei als der Kampf gegen äußere Kräfte.<sup>14</sup> Der Zusammenbruch einer Rechtsordnung, wie etwa im Ägypten des Anwar Sadat (ermordet 1981), veranlasst und autorisiert – gemäß dieser Argumentation – zu religiösen Legitimationen von Gewalthandlungen.<sup>15</sup>

Das unterdrückerische und ungerechte Staatswesen (*fitna o fasad*) steht also im Zentrum islamistischer Kritik und Gewalt, weil es ein gottgefälliges System verhindere. Der führende indo-pakistanische islamistische Denker A. A. Maududi (gest. 1979) postulierte in *al-Jihad fi al-Islam*<sup>16</sup> die gewaltsame Bekämpfung eines solchen Systems:

---

<sup>12</sup> Vgl. Jansen, Johannes J.: The Creed of Sadat's Assassins, in: Die Welt des Islams 25 (1985), 1–30.

<sup>13</sup> *Taghut*, wörtl. Götze, vorislamischer Gott in Mekka; weitergefasst: Tyrannei, Hybris.

<sup>14</sup> Sayyid Qutb hat zu dieser Ansicht beigetragen, inspiriert von Maududis Idee der *hakimiyya*, denn alle Herrschaft und Souveränität gehöre Allah allein.

<sup>15</sup> S. dazu Kippenberg, a. a. O. (s. Anm. 10).

<sup>16</sup> Im Kapitel »Die Notwendigkeit einer Theo-Demokratie für die Eliminierung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit«. Hervorgegangen war dies als Streitschrift auf dem Hintergrund der Hindu-Muslim-Unruhen Ende der zwanziger Jahre. Interessanterweise liegt dieses umfangreiche Urdu-Werk wohl in Arabisch, Sindhi und Bengali vor, nicht aber in Englisch. Vgl. den kurzen Artikel von: Slomp, Jan: The political equation of Al-jihâd fi al-Islâm of Abul A'la

»... in order to eradicate evil and to prevent wrong, Islam has prescribed that by systematic endeavour (jihad) – and, if the necessity should befall, by war and bloodshed – all such governments should be wiped out.«<sup>17</sup>

Denn die Regierung sei einer der einflussreichsten Faktoren, menschliche Moral und Zivilisation zu beeinflussen.

»... the most necessary and effective measure for the destruction of fitna and fasâd and the purification of human life from evil is the obliteration of all corrupt governments and their replacement by a government which in principle and in fact is based on righteousness.«<sup>18</sup>

Oft ist dieses Denken ein Gefängnisdenken, denn die meisten islamistischen Ideologen haben in ihren Ländern unter harten Gefängnisstrafen gelitten, so z. B. Sayyid Qutb (getötet 1966), ein bedeutender Denker und Aktivist der ägyptischen Muslimbruderschaft. Ihre rationalisierten Erfahrungen verschmelzen in der Idee des takfir: entweder muss der ungläubige Herrscher getötet werden, oder man muss auswandern und sich auf einen eventuellen Jihad vorbereiten.

Die HAMAS (*Harakat al-muqawama al-islamiyya*), wörtlich »Islamische Widerstandsbewegung«, setzt diese und ähnliche Gedanken radikal um. Freilich fordert sie nie den Selbstmord, sondern den Opfertod für Allah, ein Selbstopfer, ein Martyrium. Diese Zweckrationalität beim Einsatz von Gewalt schafft eine wichtige Motivationsebene, die über die Lebenszeit hinausreicht. Der Opfertod für den Glauben ist dem gemäß ein freudiges Ereignis, der Suizid dient der »gerechten« Bestrafung und der Wiederherstellung der eigenen Würde. Dabei sind diese Attentäter nicht selbst aktiv, sondern sie werden ausgewählt, Selbstmord oder Opfertod ausführen zu dürfen. Das Paradies ist ihnen sicher, die sinnerfüllte Gewalt macht sie rein. Folglich kann ihr Begräbnis auch ohne Waschung in den Sterbekleidern stattfinden. Diese religiöse Privilegierung und die Vorstellung, dass man nach dem Tode weiterlebt sowie Überlegenheitsphanta-

---

Mawdudi (1903-1979), in: Thomas, David: A Faithful Presence – essays for Kenneth Cragg, London 2003, 237–255.

<sup>17</sup> Maududi, Abul A`la: Al-Jihad fi al-Islam, 90, zitiert nach Charles Adams in: Grunebaum, Gustav v./Ahmad, Aziz: Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968, Wiesbaden 1970, 156f.

<sup>18</sup> A. a. O., 157.

sien, all das suggeriert einen verlustlosen Sieg, hat so mobilisierende Funktion und kann Angst überwinden. Mit den Gewaltakten gelang es der HAMAS im Januar 1985 immerhin, die israelische Besatzungsmacht vom Großteil des libanesischen Territoriums zu vertreiben.<sup>19</sup>

Interessanterweise scheinen nicht wenige Gewaltakte und Selbstmordkommandos im schiitischen Umfeld populär geworden zu sein. Ob man deshalb von einem zwingenden ideologischen Zusammenhang sprechen sollte, sei dahingestellt. Laut dem Revolutionstheoretiker Ali Shariati (1933–1977) habe dies jedenfalls seine Begründung im gewaltsamen Tod des Enkels Muhammads, Husain ibn Ali, im Jahre 680 in Kerbela. Husain hatte mit einer kleinen Gruppe Anhängern gegen eine korruptierte und übermächtige Obrigkeit – die der Umayyaden – revoltiert, und war dabei umgekommen. Beim jährlich wiederkehrenden schiitischen Geißel-Ritual wird dieser Vorfall in dramatischer Form in Erinnerung gerufen. Man büßt dafür, dass niemand dem Prophetenkel zur Hilfe gekommen war. Dieser Schmach will man sich durch Sühne bzw. durch den Wunsch nach Selbsttötung entledigen. Da aber Selbsttötung nicht erlaubt ist (4:29), bleibt nur ein kollektives Selbstopfer, welches in den Ashura-Bräuchen ritualisiert wird. Die Bereitschaft zur sühnenden Selbstkasteiung mag daher die Bereitschaft zum Freitod im obigen Sinne vergrößert haben.

Hier haben wir es mit Formen der Erinnerung von Gewalt zu tun, der individuelle Akt ist kollektiv und kulturspezifisch geprägt. Unter diesen Gesichtspunkten kann Gewalt soziales Handeln bedeuten, sie kann unter bestimmten Rahmenbedingungen als normierte, rituelle Inszenierung sozial produktiv sein und solidaritätsstiftend wirken. Zudem wird Legitimität und Illegitimität von Gewalt weniger aus deren Zielen und Motiven abgeleitet, als vielmehr aus dem formalen Status der Täter und Opfer.

Und noch etwas: Das Heldenpathos im Islam. Dieses würde bei der Schlacht bei al-Badr im Jahre 627 (8:17; 8:66; 9:26,40; 9:14)<sup>20</sup> abgelehnt, so der Theologe Georg Baudler. Bei dieser Schlacht sei

---

<sup>19</sup> Zu den neueren Entwicklungen siehe den geistreichen Beitrag von: Schulze, Reinhard: Ein Leben für den Dschihad, in: taz vom 2. 12. 2003, 17.

<sup>20</sup> »Und nicht ihr habt sie (d. h. die Ungläubigen, die in der Schlacht bei Badr gefallen sind), getötet, sondern Gott. Und nicht du hast jenen Wurf ausgeführt, sondern Gott... «.

der Geist des Jihad in den Islam eingetreten, so dass Muslime auf wundersame Weise – mit Hilfe von Engeln – eine übermächtige Zahl von Mekkanern besiegten. Der al-Badr-Vers ließe die muslimischen Krieger lediglich Werkzeuge in der Hand Allahs, sozusagen Söldner Allahs werden. Allein Allah habe die Schlacht gewonnen. Daraus wird gefolgert, dass der Mensch nicht über Gewalt zur göttlichen Identität finden könne, selbstherrliche Gewalttat stünde im Widerspruch zum Islam.<sup>21</sup>

Muslime interpretieren al-Badr allerdings mitunter gegenteilig, wenn die Schlacht in allen Einzelheiten tradiert wird.<sup>22</sup> Oder wenn sich eine radikal-militante Organisation in Kashmir al-Badr nennt und damit die Unterstützung Allahs beschwört. Schließlich, dem militanten Aktivismus der HAMAS fehlt ebenfalls jedes Heldenpathos, denn man ist lediglich Werkzeug Gottes.

Bei dieser vielfältigen Debatte um Gewalt im Islam muss man immer wieder in Rechnung stellen, dass solche islamistischen Theoretiker meist in totalitären Regimen operieren. Es sei am Rande bemerkt, dass solche Regime eben auch von westlichen Industrienationen geschützt und gestützt werden. Das heißt, ihre Stabilität zählt höher als »die Wahrung menschenrechtlicher Standards und politische Mitsprache.«<sup>23</sup>

## Gewaltverzicht

Neben den Ausführungen über Gewalt ist auch Gewaltlosigkeit in der islamischen Jurisprudenz zu finden. Dieser Aspekt ist aber erst seit dem 11. September vehement in den Vordergrund des innerislamischen Diskurses gerückt, als Muslime bisweilen in apologetischer Absicht erklärten, die Tat hätte rein gar nichts mit dem rechten Islam zu tun. Islam sei eine durch und durch friedfertige Religion. Auch wenn diese Meinung aufgrund ihrer Apologetik nicht unproblematisch ist, so findet sich doch eine ganze Reihe von frie-

---

<sup>21</sup> Ähnlich verhielte es sich auch beim zu schlachtenden Tier, welches nur im Namen Allahs geschlachtet werden soll (22:34), s.: Baudler, Georg: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt, Düsseldorf 1999, 303ff.

<sup>22</sup> Vgl. [http://www.geocities.com/badr\\_313/battle.htm](http://www.geocities.com/badr_313/battle.htm), Stand Juni 2001.

<sup>23</sup> Vgl. Krämer, Gudrun: Nachdenken über Islam, Menschenrechte und Demokratie, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 11–12 (2001), 679–685.

denstiftenden Aussagen in der islamischen Theologie wieder. Denn in der muslimischen Rechtstheorie war das Ziel des Islam ja nicht etwa Krieg und Gewalt per se, sondern letztendliche Herstellung des Friedens auf Erden, »salam«. Wiederum bietet sich der Begriff Jihad an, um dies näher zu erläutern.

## Der große Jihad

Eine große Rolle spielte der Jihad insbesondere in den militärischen Außenposten an der Peripherie der islamischen Reiche, wo sich auch religiöse und mystische Praktiken entwickelten, und eine Fusion von Krieg und Askese entstand. Dort propagierten Mystiker die Vorstellung der Bekämpfung der Triebseele (*jihad al-nafs*): den so genannten großen Jihad im Gegensatz zum kleinen Jihad, dem Kampf mit dem Schwert. Im Laufe der Zeit systematisierten die Mystiker ihre Ideen einer friedvollen Botschaft. Die Sphären der Existenz und Ebenen der kosmischen Entwicklung auf dem mystischen Pfad durchlaufend wurde das mystische Bewusstsein perfektioniert: Die Seele zelebrierte dabei verschiedene spirituelle Stufen – durchaus in einem schmerzhaften Prozess der Individuation: Die tadelnde Seele stieg über das Stadium der Inspiration zur Seele im Frieden, bis sie schließlich zur perfekten Seele wurde, wenn sie sich mit der göttlichen Essenz vereinte.

Mit diesen, wenn auch bisweilen sehr komplizierten Gedankengängen und Emotionen wurde der militärische Jihad abgeschwächt. Den großen Jihad erlangte man nur durch innere Einkehr, gewissermaßen durch Auswanderung aus dem weltlichen Sündenpfuhl, die Hijra wurde gewissermaßen interiorisiert.<sup>24</sup>

Der Jihad konnte aber auch in profaner Form verwandt werden, z. B. zur Bekämpfung sozialer Missstände oder zur Beförderung wirtschaftlicher Aufbauprogramme. Zu erwähnen ist auch der friedvolle Jihad in Form der Nicht-Zusammenarbeits- und Gewaltlosigkeitsbewegung beispielsweise indischer Muslime unter Führung von

---

<sup>24</sup> S. dazu: Masud, Muhammad K.: The obligation to migrate the doctrine of hijra in Islamic law, in: Eickelman, Dale F./Piscatori, James: Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, London 1990, 29–49.

Mohands Karmchand Gandhi gegen die britische Kolonialgewalt kurz vor der Abschaffung des Kalifats 1924.

Trotz der Vielfältigkeit des Heiligen Kampfes und der Erweiterung seiner Semantik wird Jihad allein mit Gewalt in Zusammenhang gebracht. Die nach-muhammadanische Zweiteilung der Welt in ein Haus des Islams (*dar al-Islam*) und ein Gebiet der Nicht-Muslime, welches unter Berücksichtigung der damaligen Umstände »Gebiet des Krieges« genannt wurde (*dar al-harb*), hängt damit zusammen<sup>25</sup> und sie sah eine Islamisierung des nicht-islamischen Territoriums vor. Aber auch diese Zweiteilung der Welt wurde im Zuge der Expansion des Islam notwendigerweise erweitert um eine stärker pragmatisch orientierte Bezeichnung eines Gebietes des Bündnisses (*dar al-sulh*) oder der Waffenruhe (*dar al-amn*). Dieser Raum bezog sich auf die Möglichkeit einer differenzierten nichtmuslimischen Bevölkerungsmehrheit unter einem muslimischen Souverän und spiegelte sich in den Regelungen zu den Schutzbefohlenen wider.<sup>26</sup>

Das heißt, Alternativen haben sich schon früh entwickelt, die entweder eine territoriale Entgrenzung der Ummah vertraten, oder einen Vertragszustand konstruierten, der voraussetzte, dass kein militärischer Jihad ausgeübt werden dürfe. Eine dritte Möglichkeit war der Schutzvertrag (*isti'man*), der absolute Loyalität von den Muslimen verlangte.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Diese Zweiteilung ist eine nicht mehr funktionierende rechtliche Konstruktion der islamischen Jurisprudenz, die allerdings heute den neo-orientalistischen Diskurs prägt. Ein Diskurs, wonach der Islam wegen seiner Betonung auf universalen spirituellen Egalitarismus die Legitimation politischer Autorität ablehne und die Fähigkeit des Staates, sich als eine starke zusammenhängende Einheit zu etablieren, usurpiere. Laut dieser Anschauung gebe es im Islam auch keine Zivilgesellschaft.

<sup>26</sup> S.: Noth, Albrecht: Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: Saeculum 29 (1978), 190–204.

<sup>27</sup> Natürlich fordert der Koran auch zur Friedensstiftung auf: »Und wenn zwei Gruppen von den Gläubigen einander bekämpfen, dann stiftet Frieden zwischen ihnen! Wenn dann aber die eine der anderen (immer noch) Gewalt antut, dann kämpft gegen diejenige, die gewalttätig ist, bis sie wieder einlenkt und sich der Entscheidung Gottes fügt! Wenn sie dann wieder einlenkt, dann stiftet zwischen den beiden (endgültig) Frieden, wie es recht und billig ist, und lasst Gerechtigkeit walten!« (49:9). Dieser wichtige Passus bietet die Grundlage für

Zudem gibt es unter vielen Muslimen die Auffassung, dass Friede, islamischer Friede, erst dann entstehen könne, wenn sich alle Menschen Allah ergäben. Laut einem muslimischen US-amerikanischen Professor wäre dies durch vier Stufen möglich:

- 1) Der Ursprung jeden Friedens läge darin, in Frieden mit sich selbst zu sein, und zwar durch die Hingabe an Gott,
- 2) Frieden zu schließen mit den eigenen Identitäten,
- 3) Frieden zu schließen mit der unmittelbaren Gesellschaft – Familie, Freunde, Nachbarschaft etc. und
- 4) In Frieden zu leben mit der mittelbaren Gesellschaft, also mit allen Muslimen, mit Natur und Universum.

Friede wäre in diesem Sinne das ewige Sich-Erinnern an Gott, denn Gott gestatte den Menschen niemals, in einer friedvollen Gedankenlosigkeit Ihm gegenüber zu leben.<sup>28</sup>

Die Vorstellungen von Gewaltverzicht scheinen auch unter Muslimen in Minderheitsregionen besonders populär zu sein. So plädieren etwa indische Muslime für den absoluten Gewaltverzicht und prangern die Gewalttaten muslimischer Glaubensbrüder offen an.<sup>29</sup> Sie vertreten auch die Meinung, dass Friede nicht zwangsläufig zu Gerechtigkeit führe, sondern nur den Weg ebne für den Kampf um Gerechtigkeit: »Peace is the outcome of long-suffering (sabr), not of justice«<sup>30</sup>.

Ähnliche Positionen wurden auch für den europäischen Bereich entwickelt, von europäischen Muslimen. Einige von ihnen versuchen, die frühislamische Zweiteilung der Welt in ein Gebiet des Islam und in ein Gebiet des Krieges aufzulösen zugunsten eines Gebietes der Glaubensbezeugung (*dar al-shahada*). Der individuellen und inneren Dimension, nämlich die Bezeugung des Glaubens vor Gott, entspricht die kollektive und soziale Dimension, das Zeugnis

---

intra-kommunale Konfliktlösung ohne der Integrität der Menschen zu schaden.

<sup>28</sup> Symposium Islam and Peace in the 15<sup>th</sup>/21<sup>st</sup> Century, Feb. 1998 an der American University.

<sup>29</sup> So etwa der zeitgenössische indische Muslim Wahiduddin Khan in seinem Artikel »Non-Violence and Islam«; Vgl.: [www.alrisala.org/Articles/papers/nonviolence.htm](http://www.alrisala.org/Articles/papers/nonviolence.htm), Stand Juni 2001.

<sup>30</sup> Wahiduddin Khan auf dem Symposium (s. Anm. 28).

vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslim in einer Gesellschaft.<sup>31</sup> Solche Positionen fordern allerdings weiterhin eine spezifische islamische Identität.

## Schluss

Dies sind nur einige Aspekte von Gewalt und Gewaltverzicht im Islam. Will man diese adäquat verstehen und dem hiesigen Islambild nicht Vorschub leisten, sollten die muslimischen Kulturen nicht auf Religion reduziert werden, denn dann fällt man auf die Argumente der Orientalisten und Islamisten herein, die die ideologischen Machtansprüche der Islamgelehrten verstärken und meinen, die Religion allein sei die zivilisierende Kraft.

Das religiöse Repertoire und der religiöse Referenzrahmen ist ja funktional und flexibel. Das gilt besonders für Weltreligionen, die regional nicht beschränkt sind und daher über spezifische kulturelle Traditionen und auch über ihre eigene Ursprungskultur hinausgehen. In ihrem Zentrum stehen die Akteure – immerhin mehr als eine Milliarde – und sie sind wiederum abhängig von verschiedenen Zusammenhängen. Folglich wird Religion gemacht, konstruiert und rekonstruiert. Von daher scheinen auch Gewalt und Frieden in Religionen und damit auch im Islam weniger religiös bedingt als vielmehr religiös formuliert zu sein.

Diese hermeneutische Leistung ist umso wichtiger, da der Koran das vorislamische teilweise Gewohnheitsrecht korrigierte. Kaum mehr als 80 der 6240 Verse des Koran beziehen sich auf Fragen des menschlichen Zusammenlebens und sind in diesem engeren Sinn rechtsrelevant. Daher kann der Koran nicht als eine moderne Verfassung oder als ein Gesetzbuch dienen, sondern ist in seiner Zeitgebundenheit zu begreifen. Islamische Theologie ist ja nicht Gottes Wort, sondern beruht zunächst einmal auf – fehlbarer – menschlicher Interpretation.

Wenn also auf die Frage »Was sagt der Islam zur Gewalt?« geantwortet werden soll, so muss beides berücksichtigt werden: Sowohl die islamische Lehre, die in normativen Texten gegründet ist,

---

<sup>31</sup> Ramadan, Tariq: To be European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context, Leicester 1999.

als auch die Auslegungen der Muslime, die in verschiedenen Zusammenhängen stehen. Nicht länger können sich Muslime und auch Nicht-Muslime daher hinter einem wie auch immer gearteten idealen Islam verstecken. Gefordert ist ein selbstverständlichem und verantwortungsbewusstes Handeln, welches die kulturelle Vielfalt und die Kontextualität der Weltreligion Islam würdigt und den islamischen Pluralismus hermeneutisch aufarbeitet. Denn wie viel schwieriger wäre es, Begriffe wie Jihad, »gerechter Krieg« oder »infinite justice« öffentlich zu missbrauchen, wenn man sich über deren kulturelle Verankerung und Vielfalt im Klaren wäre.