

Frieden und Krieg im Islam

Wenn von „dem Islam“ die Rede ist, wird meistens über Krieg geredet. Bücher und Aufsätze über den Dschihad in europäischen Sprachen füllen inzwischen Bibliotheken. Ignoriert wird meistens das Thema Frieden, von islamischer Gewaltlosigkeit ganz zu schweigen. Kai Hafez hat es so formuliert: „Manchmal hat man den Eindruck, als ob westliche Öffentlichkeiten gewaltfreien Widerstand im islamischen Widerstand geradezu systematisch ignorieren würden. Während jeder Terroranschlag in den Abendnachrichten landet, sind auch die aufwändigsten gewaltfreien Aktionen bestenfalls Randnotizen in unseren Medien.“ (Hafez 2010: 17) Dabei gibt es eine Vielzahl von Beispielen islamischer gewaltfreier oder gewaltloser Aktionen. Unsere Überlegungen zielen auf zwei Dinge: den Nachweis, dass eine islamisch begründete internationale Friedensordnung möglich ist, und die Vorstellung islamisch begründeter Ideen zur Gewaltfreiheit.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Im ersten Teil wende ich mich der Frage des Krieges zu. Im zweiten Teil betrachte ich koranische Fragen, im dritten werde ich Friedenspotentiale von Rechtsbestimmungen des islamischen Völkerrechts ausloten, die gemeinhin schlecht verstanden werden. Der vierte Teil dann widmet sich einigen muslimischen Versuchen, eine Theologie des Friedens und der Gewaltlosigkeit zu entwickeln

Meine folgenden Aussagen sind nicht als normative Aussagen zu verstehen. Es handelt sich um die Auslotung von Möglichkeiten, die sich aus der Lektüre von Texten ergeben, und um die Rekonstruktion bestimmter textlicher Aussagen.

Krieg

Ich werde mich in diesem Teil nicht mit dem *ius in bellum*, dem Kriegerrecht allgemein befassen. Beschäftigen werde ich mich mit einem Begriff, ich bin versucht zu sagen, leidigen Begriff: dem des Dschihad. Es geht hier nur um das Verständnis des Dschihad als gewaltsamer Akt.

Das Faktum des Krieges und der Gewalt erfordert, dass wir uns klar darüber werden, was wir denn unter „Gewalt“ bzw. „Krieg“ verstehen:

Für den Begriff des Krieges möchte ich zwischen dem Krieg zwischen Staaten unterscheiden, dem 'alten' Konzept des Krieges, der als Auseinandersetzung zwischen Staaten gedacht, die von Soldaten nach Regeln ausgefochten wird, die als Kriegerrecht kodifiziert sind (Münkler 2005: 24)., und den „neuen Kriegen“ (Münkler 2005), die innergesellschaftliche und transnationale Kriege bezeichnen, terroristische Aktivitäten und Militäroperationen gegen terroristische Basen, Warlords und

Militärunternehmen u.v.a.m., in denen es manch alte, aber auch viele neue Strukturen gibt. In beiden Formen des Krieges wird das gewaltsame Konzept des Dschihad zur Anwendung gebracht. Was heißt aber Gewalt?

Ich möchte Fragen nach struktureller Gewalt im Galtung'schen Sinne ausschließen und mich auf Gewalt im Sinne physisch gewaltsamen Handelns beschränken. Als mögliche Ursachen individuellen und kollektiven gewaltsamen Handelns und als Rahmenbedingung für die gewaltfreie Austragung von Konflikten können wir aus der ethnologischen Forschung vielleicht folgende benennen:

„1.) Bei der Analyse gewaltsam ausgetragener Konflikte gilt es gegenstandsbezogen zwischen den Ursachen der Konfliktenstehung und denjenigen Ursachen zu unterscheiden, die die Akteure zur Wahl einer unfriedlichen Austragungsstrategie veranlasst haben. [Hier ist kritisch einzuwenden, dass ein solcher rational choice-Ansatz die Macht inkorporierter Habitus verkennt.]

2.) Menschen verfügen über ein genetisch zur Disposition gestelltes Aggressionspotential, auf das sie in Konfliktsituationen zur Ausübung von Gewalthandlungen zurückgreifen können; sie müssen es jedoch nicht.

3.) Das Ausmaß des individuellen Aggressionspotentials wird im Sozialisationsprozess kulturspezifisch modelliert, d.h. mit unterdrückenden, geduldeten oder aber geförderten Maßnahmen gelehrt und gelernt. Die diesen jeweiligen Maßnahmen zugrunde liegenden ... Ursachen sind daher in den kulturspezifischen Überzeugungsbereichen in Form kognitiver Vorbilder oder Modelle verankert.

4.) Als letztendliche (...) Ursache von Aggression wird ihre Funktion zur Sicherung des Überlebens gesehen, sei es im generellen Sinne einer Anpassung an die Erfordernisse der sich ändernden Umweltbedingungen (kulturökologische Perspektive) oder im speziellen Sinne einer Maximierung bzw. Optimierung individueller Fitness zur erfolgreichen Reproduktion, d.h. die Verbesserung der genetischen Repräsentanz in der Folgegeneration (soziobiologische Perspektive).“ (Orywal 1996: 38f.)

Gehen wir von einer kulturellen Modellierung individueller Aggressionspotentiale aus, lässt sich annehmen, dass diese Modellierung in kulturellen Überzeugungssystemen erfolgt (Orywal 1996: 39) und auch in solchen religiöser Art. Das ist für eine religionswissenschaftliche Perspektive der Ausgangspunkt: Religion ist von Bedeutung. Wir werden bei der Reflexion über das Verhältnis von islamischer Religion/Religiosität, Gewalt/Krieg und friedliche bzw. gewaltfreie Alternativen feststellen, dass eine „kulturelle Modellierung“ von Aggressionspotentialen im Sinne einer gewaltfreien Lösung von Konflikten denkbar und möglich ist. Im Assmann'schen Sinne ist dies sogar notwendig, um die monotheistische Idee zu retten (Assmann 2000: 139; 2002: 132) Wenden wir uns also dem wichtigen Modell des Dschihad zu!

Der Begriff des Dschihad und seine Geschichte(n)

Wenn wir auch nicht erwarten dürfen und sollten, dass der Koran die unabänderliche Matrix für das Verständnis all der Dinge ist, die als Islam bezeichnet werden, wollen wir doch einen kurzen Blick in ihn werfen.¹

Dschihad finden wir im Koran des öfteren vertreten, aber nicht in dem Sinne, der ihm heute meist zugeschrieben wird. Wenn wir die Stellen an den Anfang zu stellen, an denen wir tatsächlich den Begriff Dschihad finden, so sehen wir, dass sie sich nicht direkt auf die Kriegsführung beziehen. Sie beziehen sich vielmehr auf Disputationen, Einsatz für die Sache Gottes (25:52,22:78). Auf allgemeinerer Ebene finden wir die arabische Wurzel dsch – h – d, die ein Wortfeld bezeichnet, das Begriffe wie „Anstrengung“ umfasst, 41mal, darunter die zwei bereits genannten Stellen. Nur zehn dieser Stellen beziehen sich eindeutig auf Kriegsführung. An allen einschlägigen Stellen ruft der Koran zur Verehrung Gottes, zu rechtem Verhalten und auch zur Selbstaufopferung. Dies kann den physischen Kampf einschließen, in den meisten Fällen ist allerdings nicht klar, was gemeint ist. Kampf und Krieg bilden aber auch einen wichtigen Themenkreis im Koran, aus der historischen Situation zu verstehen. Derartige Aktivitäten werden mit einem Vokabular beschrieben, das aus anderen Wurzeln stammt als der bereits erwähnten (dsch – h – d). Die betreffenden Wurzeln bezeichnen Wortfelder wie „Kämpfen, Töten“ oder „Kämpfen, Kriegführen“. Es geht dabei um Aufrufe, die Waffen zu ergreifen, Anweisungen zu kämpfen oder davon abzustehen, die Aufteilung militärischer Pflichten, die Verteilung der Kriegsbeute, Behandlung von Nichtkombattanten und Kriegsgefangenen etc. Es handelt sich dabei um keine zusammenhängende Doktrin.

Aus Gründen, die wir heute nicht genau erkennen können, wurde der Begriff Dschihad mit einem komplexen, höchst dynamischen System von Lehren und Praktiken der Kriegsführung verknüpft. Diese Entwicklung dürfte irgendwann in der Zeit zwischen der Offenbarung und der Sammlung des Korans stattgefunden haben. Wichtig ist aber, dass die Vorstellung des Dschihad im Koran, nicht hauptsächlich mit Krieg und Kampf verknüpft ist. Der „innere“, „spirituelle“ Dschihad kann sich also mit gleichem Recht auf den Koran berufen wie sein „äußeres“, „kriegerisches“ Gegenstück.

Großmut

Neben diesen Gedanken des Dschihad - und häufig damit verbunden - finden wir im Koran einen weiteren Gedankenkomplex, der mit Generosität, mit Großmut und dem Geben von Gaben zu tun hat. Das Speisen der Armen macht eine Person zu einem „der Gefährten der rechten Hand“ (90, al-

¹ Die folgende Darstellung schließt an Bonner 2006 an. Sie folgt außerdem meiner Darstellung in Lohlker 2007.

balad, 18). Gaben werden aus dem Eigentum des Gebenden genommen, um es zu reinigen (9, at-tauba, 103). Es wird also ein Teil gegeben, um den Rest des Eigentums zu erhalten. Generell wird ein Geben, das sich auch auf Kriegsbeute beziehen kann, der Reichen an die Armen vorausgesetzt, durch die die muslimische Gemeinschaft konstituiert wird. Auch die Aufwendung des persönlichen Eigentums zu Unterstützung des Kampfes wird zum Thema.

Damit wird die vorislamische, arabische Vorstellung der Hochschätzung des Gebenden, die wir in der altarabischen Dichtung finden, aus dem Kontext des Lobes und des Nachruhms einzelner Menschen und ihrer Familienverbände (Jacob 1897) in eine Praxis zum Nutzen einer sich universalisierenden Gemeinschaft transformiert. Diese Gemeinschaftsorientierung lässt sich weiter universalisieren in die Idee einer Aufhebung von Gewalt.

Die großen militärischen Erfolge der frühen muslimischen Gemeinschaften begründeten eine Eroberungsgesellschaft, die allerdings bald desintegrierte und nur noch in der Phantasie, als Idee existierte. In der Zeit, als die Anpassung an diese neuen Umstände erfolgte, gegen Ende des 8. Jahrhunderts chr. Z., entstand auch die endgültige ältere Doktrin des Dschihad und die um sie angeordneten Praktiken. Diese Wandlung fand z.B. ihren Ausdruck in Theorien, die die Aufhebung von frühen gemäßigten Äußerungen des Korans durch gewaltorientierte postulierten. Es wird so von späteren Theoretikern gesagt, dass der „Schwertvers“ (Sure 9, at-tauba, 5), der nicht lange vor der Eroberung Mekkas offenbart wurde, bis zu 124 frühere Verse stillgelegt habe (van Ess 2001: 163). Nun scheint, diese Aufhebung nicht so eindeutig, wenn wir bedenken, dass im 8. Jahrhundert der Stellenwert des Stellenwert des Dschihad immer wieder umstritten war, andere Praktiken konnten durchaus höher gestuft werden (s. dazu van Ess 2001:163ff.). Wir dürften es also mit konkurrierenden Überlieferungen zu tun haben.

Während der hier angesprochenen Zeit, aber auch danach, blieb der Dschihad eng verbunden mit dem Teil der koranischen Offenbarung, von dem wir schon mit dem Begriff der Großzügigkeit gesprochen haben. Im Koran und den frühen historiographischen Texten ist das Kämpfen im Krieg Ausdruck der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft. Es ist nichts, wofür allein man eine Belohnung welcher Art auch immer erhalten würde.

„Bald nach dem Tod des Propheten Muhammad sah sich der siegreiche frühe islamische Staat überflutet mit allen Arten von Reichtümern. Zur selben Zeit musste er sich mit den weit reichenden Problemen auseinandersetzen, mit denen sich alle großen Reiche auseinandersetzen mussten, einschließlich der Rekrutierung, Bezahlung und Versorgung ihrer Armeen. Während die Umajjaden- und die Abbasidenkalifen verschiedene Lösungen für ihre fiskalischen und militärischen Probleme versuchten, bildeten sich langsam die juridischen und theologischen Lehren des entstehenden Islams heraus.“ (Bonner 2006: 168f.; Übersetzung R.L.) Diese Lehren sind allerdings nicht widerspruchsfrei und in einem dynamischen Prozess der Entwicklung, des Vergessens und der

Reaktualisierung begriffen und nur im Rahmen der entstehenden und sich wandelnden Reiche verstehbar.

Ergänzt werden muss noch die Unterscheidung zwischen „innerem“ und „äußerem“ Dschihad, dem Kampf gegen die innere Triebseele, dem „großen Dschihad“, und dem gegen den äußeren Feind, dem „kleineren Dschihad“. Diese Trennung wird heute immer wieder genannt, um zu zeigen, dass der militärische Dschihad nicht das dominante Konzept im islamischen Denken ist. Bereits in den frühesten Anfängen der muslimischen Gemeinschaft ist beides zu finden, der äußere und der innere Kampf. Der in beiden Formen spirituell begriffene Kampf gewinnt einen deutlich kriegerischen Akzent, aber dies ist auch nur *ein* Akzent.

Fassen wir zusammen: „Wir können eine angemessenere Interpretation der Lage erreichen, wenn wir anerkennen, dass der Dschihad eine komplexe Doktrin und ein Ensemble von Praktiken ist, die sich – manchmal wörtlich, manchmal in keiner Weise wörtlich – auf Gewalt und Kriegsführung richten. Durch den Dschihad haben zahllose Muslime teil an einem Gründungsmythos. Dabei haben sie Aktionen sowohl symbolischer als auch praktischer Art durchgeführt. Sie haben Angriffen und Kriegszügen teilgenommen, die an den nomadischen Lebensstil Altarabiens oder des mittelalterlichen Zentralasien erinnern ... sie haben zum Aufbau islamischer Staaten überall in der Welt beigetragen. Sie wurden zu engagierten Gefolgsleuten frommer Heiliger; einige wurden selber zu frommen Heiligen. Mit all diesen Dingen haben sie es erreicht, ihren Wunsch nach Fortsetzung der authentischen Form der islamischen Vergangenheit zu befriedigen, für sie immer das Medina des Propheten. Zugleich lehren aber das Medina des Propheten und der Koran den Frieden, genauer gesagt: den sozialen Frieden, der durch die Praxis des großzügigen Gebens erreicht wird.“ (Bonner 2006: 174; Übers. R.L.)

Durch diese Praxis des Gebens wird Gemeinsamkeit gestiftet, die ihren paradigmatischen Ausdruck in den Riten des Festes des Fastenbrechens am Ende des Fastenmonates Ramadan finden, die den Eintritt in einen neuen Zeitabschnitt markieren, vorgelebt im Fastenmonat, der die Kohärenz der Gemeinschaft der Familie und darüber hinaus erfahrbar macht und damit potentiell erfahrene Gewalt auslöscht (Neuwirth 2006). Hier ist strukturell ein Moment der Aufhebung von Gewalt enthalten,

Die beiden Elemente Großzügigkeit und Gewalt, Frieden und Krieg, befinden sich so miteinander in einem Spannungsverhältnis, das in der Vergangenheit immer wieder ausbalanciert wurde und und in der Gegenwart wieder ausbalanciert werden kann.

Gegen Auffassungen, die dieses komplexe Spannungsverhältnis auf einen rein gewaltsamen Dschihad reduzieren wollen, wird immer wieder argumentiert, dass eine solche generelle Verpflichtung auf den militärischen Dschihad nicht (mehr) haltbar sei. Nur unter äußerst restriktiven Bedingungen bei einem Angriff auf die muslimische Gemeinschaften sei ein solcher Dschihad zur

Verteidigen zu rechtfertigen (Royal Aal al-Bayt Institute 2007; vgl. Abu-Nimer 2008). Sonst sei eine Friedenszustand das Ziel.

Frieden

Auch Frieden ist ein höchst komplexer Begriff, der unterschiedlich gedacht werden kann, ja, wie es gesagt wurde (Dietrich 2010), dass es so viele Frieden wie es menschliche Wahrnehmungen gibt. Deshalb gelte es, ein plurales Friedenskonzept zu entwickeln. Oder, wie es im Gründungsdokument der UNESCO von 1945 heißt:

“Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defenses of peace must be constructed.”

Auch hier ist also zu fragen, in welcher Weise in den kulturellen Überzeugungssystemen, die wir als islamisch bezeichnen wollen, “Frieden” begründet werden könnte. Die erste Annäherung bewegt sich auf juridischem Terrain. Wir wollen uns dem Thema Frieden also zuerst aus der Perspektive der *siyar* annähern, des islamischen Völkerrechts. Das islamische Völkerrecht² wird von nichtmuslimischer Seite zumeist als Kriege recht, wobei die unterschiedlichen Dimensionen dieses Rechts häufig nicht wahrgenommen werden (s. dazu Lohlker 2010). Der zentrale Begriff ist natürlich der Dschihad im gewaltsamen Sinne, der bereits behandelt wurde.

Ich werde auf einige Konzepte des islamischen Völkerrechts eingehen, die interessante Perspektiven hinsichtlich der Frage eröffnen, wie Frieden im islamischen Kontext gedacht werden kann.

Ich greife hauptsächlich auf sunnitische Vorstellungen zurück. Rechte der *siyar* von kleineren Minderheiten wie der Ibaditen (Al Salimi 2009), Ismailiten oder Zaiditen wird nicht berücksichtigt. Anderes muslimisches Rechtsdenken kann an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden.

Für die folgenden Überlegungen ist grundlegend, dass unter Recht nicht nur das Recht der islamischen Gelehrten verstanden wird. Auch andere Rechtsbereiche wie Abkommen muslimischer mit nichtmuslimischen Herrschern fallen hier hinein. Damit ist der Gegenstand unserer Betrachtungen islamisches Völkerrechtsdenken, also ein Nachdenken über „jenen Komplex von Normen, die aufgrund beiderseitiger Anerkennung für die Beziehungen zwischen der islamischen Gemeinde und ihren nichtmuslimischen Partnern in Frage kommen“ (Kruse 1979, S. 7). Die Beziehungen zwischen islamischen Staaten, die wir in Anlehnung an Kruse als muslimisches

² Ich bin mit der Problematik der Übertragung des juristischen Begriffes in einen nichtjuridischen Kontext bewusst, werde aber weiterhin von „Völkerrecht“ sprechen, um eine höhere Verständlichkeit zu erreichen (s. auch Lohlker 2006b).

Völkerrecht bezeichnen können (1979, S. 4; vgl. Krüger 1978, S. 34ff.), sind nicht Gegenstand unserer Überlegungen.

Dar al-islam/Dar al-harb

Betrachten wir die neuere Diskussion um die muslimische Präsenz in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften, werden wir mehrere interessante Entwicklungen bemerken: Es findet die von jeglichem rechtlichen Diskurs unbelastete praktische Anerkennung des Miteinanderlebens statt. Daneben tritt der für unsere Diskussion interessantere Versuch, einer neuen rechtstheoretisch/rechtsmethodische Fundierung der Rechts- und Moralvorstellungen³ von MuslimInnen in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften statt. Dazu dient insbesondere die Diskussion um die *maqasid*, die Zielsetzungen des islamischen Rechts, und die Debatte um die *masalih*, den Nutzen der muslimischen Gemeinschaft. Diese theoretischen Konzepte ermöglichen im Verständnis ihrer Befürworter eine flexible Reaktion auf die Herausforderungen der Gegenwart. Dabei schwankt das Verständnis zwischen moderaten Konservativen und Liberalen. Ein zum Teil eher traditionalistisch geprägtes Konzept ist der *fiqh al-aqalliyat*, das Recht der Minderheiten (z. B. Abou El Fadl 1997). Es geht von der Notwendigkeit aus, dass sich das islamische Recht unter den Bedingungen nichtmuslimischer Mehrheitsgesellschaften auf die neuen Rahmenbedingungen einstellen muss und an anderen Orten formulierte Regeln nicht ohne weiteres übernehmen kann. Ein „Recht der Minderheiten“ muss als äußerst flexibles Instrument gestaltet werden. Damit wird die Entwicklung eines dynamischen Systems ethischer Normen möglich, das sich in den Rahmen säkularer Rechtsstaaten einpasst.

Sogar traditionalistische Konzepte gehen davon aus, dass eine Normalität und auch eine unproblematische Normierung des Umganges von MuslimInnen und NichtmuslimInnen möglich ist. Damit wird die Unterscheidung zwischen dem „Haus des Islams“ und dem „Haus des Krieges“ obsolet (vgl. Kruse 1979, S.57ff.). Diese Obsoletheit wird in aller Eindeutigkeit in der Erklärung der Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa im österreichischen Graz 2003 formuliert: „Die mittelalterliche Einteilung in eine Welt der Gegensätze von „Dar als Islam“ = Haus des Islam und „Dar al harb“ = Haus des Krieges ist abzulehnen.“ (Erklärung 2003).

Beachten wir diese Verschiebungen, wird auch der Bezugsrahmen des islamischen Völkerrechts, der eine Binarität muslimisch/nichtmuslimisch unterstellt, verändert und neue Ansätze werden denkbar. Als Alternativmodell wird häufig von einer Dreiteilung in *dar al-islam*, *dar al-harb* und *dar as-sulh*

³ Es sollte hier erwähnt werden, dass der Begriff der Scharia über den des reinen Rechts hinausgeht, heute häufig eher in Richtung eines allgemeinen ethischen Systems verstanden wird. *Fiqh* bezeichnet eher das von Gelehrten formulierte Recht im eigentlichen Sinne, schließt auch die ritualrechtlichen Regeln ein. Daneben gibt es traditionell die weiten Bereiche des Gewohnheitsrechts, des Rechtsbrauchs und des herrscherlich formulierten Rechts.

ausgegangen. Letzteres, das „Gebiet der friedlichen Übereinkunft“, wird heute zunehmend als das Gebiet verstanden, in dem MuslimInnen unbehelligt ihre Religion ausüben können. In älteren gelehrten Diskursen wurde es eher als Gebiet verstanden, das zwar nicht erobert worden war, aber der islamischen Hoheitsgewalt unterstand. Pohl nennt dies den Sonderfall der „friedlichen Eroberung“ (1988, S. 75). Die gegenwärtige Auffassung des „Gebietes der friedlichen Übereinkunft“ kann als Reflex des ursprünglichen Konzeptes von *sulh*, also Vergleich, im islamischen Recht gesehen werden. Ursprünglich zielte dieses Konzept auf einen Vergleich, verstanden als Fallenlassen einer Forderung, bzw. auf einen gegenseitigen Ausgleich (Lehmann 1970). Welche rechtlichen Konzeptionen gibt es nun, um einen solchen Ausgleich zu erzielen?

Zwischen Waffenstillstand und Frieden

Die Sekundärliteratur erweckt den Eindruck, es gebe einen genau definierten Bestand an Regeln für völkerrechtliche Fragen im islamischen Recht. Ein genauerer Blick zeigt, dass der tatsächliche Gebrauch der Begriffe mitnichten so klar ist (Panaite 2000, S. 237ff.; vgl. Köhler 1991, S.396f.). Verträge wie *muwada'a* oder *hudna* können so als Verträge verstanden werden, die von einem temporären Waffenstillstand in einen dauerhaften Frieden überleiten (Panaite 2000, S. 37). Das Konzept geht auf die Frühzeit der islamischen Gemeinschaft zurück (Pohl 1988, S. 81; Salem 1984, S. 168ff.).

Hudna und *muwada'a* können für unsere Zwecke austauschbar benutzt werden. Eine *muwada'a*, ein Sicherheitsvertrag, ist im Verständnis eines der wichtigsten Autoren zu diesem Thema nur als Unterbrechung der Kriegshandlungen denkbar, wenn die Muslime nicht in der Lage sind die Oberhand über die Nichtmuslime zu gewinnen (Schaibani 1997, S. 3). Für die *muwada'a* werden also „als Voraussetzungen des so nicht generell zu verbietenden, aber auch nicht schlechthin zuzulassenden Friedens die militärische Überlegenheit der Ungläubigen und das Vorhandensein einer Notwendigkeit [...], die den Vertrag besonders erforderlich macht,“ (Pohl 1988, S. 81) vorausgesetzt. Damit kann die *muwada'a* als Kampf im übertragenen Sinne in das System der *siyar* eingebunden werden. Ändert sich das Kräfteverhältnis, ist der Vertrag aufzukündigen.

Die *muwada'a* beinhaltet eine gewisse Anerkennung des nichtislamischen Gegenparts; für den Gültigkeitsbereich des Vertrages wird damit der rechtliche Mangelzustand des Kriegsgebietes, in dem es eigentlich keinen Vertragspartner gibt, geheilt. Damit stellt sie „ein Instrument für gleichberechtigende interinstitutionelle Beziehungen dar. Zur Vermeidung eines potentiellen Bruches in der Doktrin der *siyar* durch die Institutionalisierung eines Rechtsmittels, das die Pflicht zum Heiligen Krieg dauerhaft hemmt, wird die zwingende zeitliche Befristung der Übereinkunft von besonderer Bedeutung“ (Pohl 1988, S. 81).

Diese zeitliche Befristung ist gar nicht so zwingend, wie es aufgrund von Quellen der hanafitischen Schule des sunnitischen Rechts erscheinen mag. Ein Blick in die Literatur der in Nordwestafrika und im islamischen Teil der Iberischen Halbinsel vorherrschenden malikitischen Schule zeigt, dass dort diese Pflicht zur Befristung tendenziell aufgehoben wird und der freien Aushandlung des Herrschers überlassen bleibt (Lohlker 2006b, S. 36ff.). Damit dürfte der systematische Befund der zwingenden Befristung im gesamten Bereich des älteren sunnitischen islamischen Rechts nicht gegeben sein.

Auch im osmanischen Reich wurde auf das Konzept der *muwada'a* zurückgegriffen, um Verträge mit europäischen Mächten zu legitimieren. Voraussetzung ist einschlägigen Fatwas folgend das Bestehen eines entsprechenden Interesses der Muslime und einer entsprechenden Notwendigkeit. Die so geschlossenen Verträge sind dann zu halten (Krüger 1978, S. 121). Dieser Vertragstypus löst sich im osmanischen Verständnis nicht vom Primat des Dschihads und ist eher ein Eingeständnis, diesen im Moment nicht erfolgreich führen zu können (Krüger 1978, S. 120ff.). Hier sehen wir einen Unterschied in den Auffassungen zwischen denen im Osmanischen Reich und im Maghreb und al-Andalus, der signifikant ist.

Zur Geschichte

Nun sollte nicht von einem zeitgenössischen Bruch mit diesem älteren islamischen Rechtsdiskurs ausgegangen werden. Historisch lassen sich etliche andere Beispiele einer Auffassung des Verhältnisses zu NichtmuslimInnen feststellen, die nicht von einer absoluten Suprematie der muslimischen Seite ausgehen. Selbst für die Frühzeit der islamischen Gemeinde können wir Beispiele für relativ lange fortdauernde, vertraglich gesicherte friedliche Beziehungen zu Nichtmuslimen feststellen. Wie bereits Kruse festgestellt hat, ist die rechtspraktische Umsetzung des islamischen Völkerrechts „nur von historischen Quellen her zu erschließen“ (1979, S. 4). Wenn wir nun ein wichtiges Feld der nichtkonfliktfreien Begegnung betrachten, nämlich al-Andalus, den muslimischen Teil der Iberischen Halbinsel, und seine christlichen Widersacher, erscheint das Bild noch weniger eindeutig. Der Fall, um den es hier geht, ist das letzte muslimische Reich auf iberischem Boden: das Reich der Nasriden von Granada (1232-1492). Wenn wir die überlieferte Korrespondenz und die Verträge des Nasridenreiches mit der christlichen Seite, dem Königreich Aragón, betrachten (siehe im Detail Lohlker 2006b), fällt zuerst der 'zivile' Stil der Dokumente auf, der sich von dem anderer muslimischer Reiche unterscheidet. Bedeutsamer sind aber zwei Elemente, die sich in verschiedenen Verträgen und anderen Teilen der Korrespondenz wiederfinden. Der Herrscher von Granada spricht den christlichen Herrscher als gleichrangigen Partner an, was für die Verfasser von Kanzleihandbüchern im arabischen Osten undenkbar war.

Außerdem wird die unbegrenzte Fortdauer des sicherheitsvertraglichen Verhältnisses in den Verträgen greifbar. Eine Beschränkung ergibt sich nur mit dem Regierungsende/Tod der vertragsschließenden Parteien, was mit Blick auf die damalige Zeit aber als Normalität zu bewerten ist. Damit wird das Instrumentarium der *siyar* in der rechtlichen Anwendung zum Mittel eines – relativ – dauernden Friedenszustandes.

Auch für das Osmanische Reich (ca. 1299-1922) können wir trotz der oben konstatierten systematischen Probleme Entwicklungen im Rechtsverhältnis zu nichtmuslimischen Vertragspartnern feststellen. Die Geschichte des Konzeptes des *ahdnāme*, hauptsächlich eine vertragliche Übereinkunft zwischen zwei Staaten, und der *muwada'a* zu den Kapitulationen (Theunissen 1998) kann nicht nur im Rahmen des Verfalls der osmanischen/ muslimischen Macht gesehen werden. Wir können sie auch als Adaptierung an veränderte internationale Problemlagen verstehen. Dies zwingt uns natürlich von einer Betrachtung abzugehen, die nur an der theoretischen Entwicklung des Rechts interessiert ist.

Grundsätzlich können wir davon ausgehen, dass das Recht der *siyar* sich bis in die Gegenwart immer wieder transformiert hat. Shaheen Sardar Ali hat festgestellt, dass das zeitgenössische *siyar*-Recht enormen Modifikationen unterlegen ist, die grundsätzlich darauf verweisen, dass muslimische Staaten die Möglichkeit haben, Recht aus ihrem Verständnis der Scharia⁴ zu formulieren. Die staatlich begründete muslimische Jurisdiktion habe das *siyar*-Recht den Realitäten der Koexistenz in einer sich mehr und mehr globalisierenden Welt geöffnet und die Idee der Universalität des *siyar*-Rechts obsolet gemacht (Ali 2007, S.93).

Es sind auch noch weitere Ansätze zu einer Anerkennung nichtmuslimischer Ansprüche denkbar. In *ar-Radd 'ala siyar al-Auza'i*, einem recht frühen *siyar*-Werk, findet sich so der Hinweis, dass von einem Muslim erworbene Rechte an Boden und mobilem Eigentum im *dar al-harb* („Haus des Krieges“) in bestimmtem Umfang anerkannt werden können (Abu Yusuf Ya'qub o.J., S.107f.). Dies deutet systematisch auf die Anerkennung von Rechtsgeschäften in nichtmuslimischem Gebiet hin und kann auch in Richtung einer Anerkennung nichtmuslimischer Ansprüche weiter gedacht werden. Andere Konzepte des islamischen Völkerrechts könnten in ähnlicher Weise betrachtet werden.

Wenn wir den kurzen Durchgang durch das muslimische sunnitische Völkerrechtsdenken resümieren, stellen wir fest, dass die Konzepte des älteren gelehrten Rechtsdiskurses auf den ersten Blick nicht geeignet scheinen, eine Quelle für eine Friedensvölkerrechtsordnung zu bilden. Gehen wir aber über diesen gelehrten Diskurs hinaus, stellen wir fest, dass es Ansätze gab, die zuerst rechtspraktisch sind, aber auch einen entsprechenden rechtstheoretischen Hintergrund haben, und auf eine andere als die gerade genannte starre Auffassung hindeuten.

4 Hier zu verstehen als umfassendes ethisches System.

Berücksichtigen wir dann den zu konstatierenden – gewiss erst beginnenden – Paradigmenwandel in der aktuellen sunnitischen islamischen Rechtsdiskussion, deuten insbesondere ein an den Interessen der Muslime und der muslimischen Gemeinschaften, den *masalih*, orientierten Positionen auf einen grundlegenden Wandel der Rechtskonzepte, die einen muslimischen Beitrag zu einer Friedensvölkerrechtsordnung möglich machen.

So plädiert auch die Kairiner Politologin Nadia Mahmoud Mostafa für die Entwicklung eines neuen *fiqh*, einer neuen Form islamischen Rechtsdenkens, die die Extreme einer absoluten Befürwortung und einer absoluten Verwerfung von Gewalt vermeidet und eine situationsbedingte Untersuchung der Notwendigkeit des Gebrauches von Gewalt in internationalen Beziehungen ermöglicht (Mostafa 2006; vgl. Jawdat Sa'id 1993). Sie geht allerdings grundlegenden Kategorien nicht befriedigend nach. Wenden wir uns also solchen grundlegenden Überlegungen zu!

Weitere Grundlegungen des Friedens

Dass es in der muslimischen rechtlichen Diskussion eine bestimmte Akzeptanz für genau definierte, limitierte Gewalt, haben wir festgestellt. Dass es Möglichkeiten gibt, diese Akzeptanz weiter einzuschränken, ließ sich auch zeigen. Daraus lässt sich auf internationaler Ebene eine Möglichkeit ableiten, dass ein islamisch begründetes Friedensvölkerrecht möglich ist (Lohlker 2010).

Gibt es nun weitere islamische Ansätze zur Entwicklung von friedlichen Handlungsmöglichkeiten und gewaltfreien Beziehungen – und zwar nicht nur international? Historisch gibt es eine Reihe von gewaltfreien Aktionen, die von MuslimInnen praktiziert worden sind (Hafez 2010; Abu-Nimer 2008). Diesen Beispielen kann hier nicht nachgegangen werden. Für uns steht in erster Linie die theoretische Begründung solchen Handelns im Vordergrund.

Theoretiker wie Wahiduddin Khan haben auf die Möglichkeiten verwiesen, die eine gewaltfreie Interpretation des Begriffes Dschihad bietet (Omar 2008; Khan 2000). Als weiteres Beispiel können wir Moulavi Cheragh Ali (gest. 1895) nennen (Abu-Nimer 2008: 29f.) oder Khalis M. Jalabi (Crow 2001: 63f.).⁵

Wir können auf Abdul Ghaffar Khan (gest. 1988) verweisen, den paschtunischen antikolonialen Kämpfer, der in Anlehnung an Mahatma Gandhi eine eigene Philosophie der Gewaltlosigkeit entwickelte, die sich auf das Prinzip der Selbstbeherrschung und der Geduld (*sabr*) stützte (Easwaran 2000; Banerjee 2000). Die von ihm begründete Bewegung der Khudai Khidmatgaran war eine 100.000 Mann starke gewaltfreie Armee, die die britische Kolonialmacht versuchte, mit brutaler Gewalt zu unterdrücken.

Um einen von den Vorstellungen der Khudai Khidmatgaran zu geben, lohnt sich ein Blick auf den

⁵ S. auch die Aufsätze in Paige et al. 2001.

Eid, den die Mitglieder dieser gewaltlosen Armee leisten mussten:

„Ich bin ein Khudai Khidmatgar (Diener Gottes). Da Gott keinen Dienst braucht, aber/seiner Schöpfung zu dienen bedeutet, ihm zu dienen, verspreche ich, der Menschheit im Namen Gottes zu dienen./Ich verspreche, von Gewalt Abstand zu nehmen und davon, Rache zu nehmen./Ich verspreche, denen zu verzeihen, die mich unterdrücken und mich grausam behandeln./Ich verspreche, Abstand zu nehmen von der Teilnahme an Streitigkeiten und Auseinandersetzungen und davon Feindseligkeit hervorzurufen./Ich verspreche jeden Paschtunen als meinen Bruder und Freund zu behandeln./Ich verspreche, ein einfaches Leben zu leben, tugendhaft zu handeln, Abstand zu nehmen vom Bösen./Ich verspreche, gute Manieren und gutes Benehmen zu praktizieren und kein müßiges Leben zu führen./Ich verspreche, wenigstens zwei Stunden am Tag sozialer Arbeit zu widmen.“ (Easwaran 2000: 111f.)

Ein Eid ist und war für einen Paschtunen keine Sache, die man leicht nimmt. Er ist unter allen Umständen zu halten. Gewaltfreiheit ist der Kern des Eides. Er richtet sich nicht nur gegen die grausame Gewalt der britischen Kolonialmacht, die diese insbesondere gegen die gewaltlosen Khudai Khidmatgaren richtete. Er wendet sich auch gegen die endemische Gewalt unter den Paschtunen, um so eine gewaltfreie Grundhaltung zu schaffen, was mit bemerkenswertem Erfolg gelang – bis zur Unterdrückung im unabhängigen Pakistan.

Jawdat Sa'id – eine islamische Theologie der Gewaltlosigkeit

Ein Blick auf einen anderen Theoretiker zeigt uns deutlich Perspektiven islamischen Denkens, in denen gewaltfreies Handeln vorstellen wird. Es handelt sich um den Syrer Jawdat Sa'id.⁶ Er propagiert seit 40 Jahren einen gewaltlosen Islam und wird viel gelesen und diskutiert.⁷ Eine seiner einflussreichsten Schriften ist das 1966 erschienene Buch „Die Schule von Adams erstem Sohn: Das Problem der Gewalt in der islamischen Welt“, das bis heute mehrere Auflagen erlebt hat und auch online über die mit Texten, Videos u.a. ausgestattete ihm gewidmete Internetpräsenz erhältlich ist (<http://www.jawdatsaid.net>).

Jawdat Sa'id wurde 1931 in Syrien in einem tscherkessischen Dorf südlich von Qunaytra auf den Golan-Höhen geboren (Crow 2001: 64). Er ging in seiner frühen Jugend nach Ägypten, um an der al-Azhar-Universität ein Studium der arabischen Sprache zu absolvieren. Nach seiner Graduierung 1957 kehrte er nach Syrien zurück und unterrichtete an unterschiedlichen Institutionen; mehr und mehr wurde er an weniger angesehene Institutionen versetzt. 1968 wurde er schließlich wegen seiner intensiven Propagierung gewaltfreier Ideen entlassen und längere Zeit inhaftiert; Inhaftierung und Überwachung traf ihn auch später. Während der Auseinandersetzungen zwischen syrischem

⁶ Ich habe Wolfgang Palaver zu danken, dass er mich wieder an diesen Autor erinnert hat.

⁷ Über ihn und zu ihm s. die Aufsätze in al-Marzuqi 2006.

Staat und den Muslimbrüdern zog er sich für ein Jahrzehnt in seinen Heimatort ins innere Exil zurück. Seit den 1990er wird er in Syrien, im arabischen Raum und auch international zunehmend aktiv (Crow 2001: 64ff.). Als Autoren, die ihn beeinflusst haben, werden der Historiker und Sozialphilosoph Ibn Khaldun, der Theologe und Rechtsgelehrte Ibn Taimiyya, der Theologe Muhammad 'Abduh, der Dichter und Philosoph Muhammad Iqbal und der Theoretiker Malek Bennabi genannt (Crow 2001: 66f.). Sein Ansatz kann als eine kreative Form des Idschtihad, der eigenständigen Formulierung von Gedanken, gesehen werden, die die historische Erfahrung und den Islam als geoffenbarte Religion in eine innige Verbindung setzt. Sa'id geht generell von einer spezifisch prophetischen Methode des sozialen Wandels aus (Sa'id 2000/2001).

In seinem frühen zentralen Werk „Die Schule von Adams erstem Sohn“ definiert Sa'id seine Aufgabe als die Entwicklung einer neuen Methode, die er sowohl von der traditionellen Vorgehensweise als auch von der der Islamisten (islamiyyun) abgrenzt (Sa'id 1993).

In der Einleitung seines Buches "Die Schule von Adams erstem Sohn" stellt sich Jawdat Sa'id in die Tradition islamischer Reform-Schriftsteller des 20. Jahrhunderts. Das gemeinsame Merkmal dieser Denker ist die Betonung auf Reformen innerhalb der islamischen Gesellschaften. Sie sehen die Probleme ihrer Gesellschaften eher als Folge einer internen Fehlentwicklung und weniger als Resultat der kolonialistischen Intervention.

Sa'id widmet sich neben dem Thema der Gewaltfreiheit auch persönlichen und gesellschaftlichen Problemen; dies aber immer im Kontext der Gewaltfreiheit.

Gewaltfreiheit als Gebot Gottes

"Die Schule von Adams erstem Sohn" hat Sa'id zufolge eine Vielzahl von Zielen, zu denen neben der Werbung für den Islam selbstverständlich gehört, dass der Aufruf zum Kampf und zum Töten nicht Teil dieser Denkschule sein kann. Zu den Zielen zählt auch, dass „der Mensch nicht anderen Menschen seine Meinung mit Gewalt auferlegt und dass der Mensch nicht seine Meinung aus Furcht vor Gewalt aufgibt.“ (Sa'id 1993)

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist Sure 5, *al-ma'ida*, 27-31:

"Und verlies ihnen der Wahrheit entsprechend die Geschichte von den beiden Söhnen Adams! (Damals) als sie (jeder für sich) ein Opfer darbrachten. Vom einen von ihnen wurde es (bei Allah) angenommen, vom anderen nicht. Der sagte: "Totschlagen werde ich dich." Er sagte: "Allah nimmt nur von den Gottesfürchtigen (etwas) an. (Deshalb hat er mein Opfer angenommen, deines nicht.)" Wenn du deine Hand nach mir ausstreckst, um mich zu töten, so werde ich meine Hand nicht nach dir ausstrecken, um dich zu töten. Ich (meinerseits) fürchte Allah, den Herrn der Menschen in aller Welt (al-'aalamun). "Ich möchte, daß du meine und deine Sünde auf dich lädst und so einer von

den Insassen des Höllenfeuers sein wirst. Das ist der Lohn der Frevler.""" Da legte ihm seine Seele nahe (? thauwa`at lahuu), seinen Bruder zu töten. Und so tötete er ihn. Und er wurde (infolge dieser Untat) einer von denen, die den Schaden haben. "Allah schickte nun einen Raben, der in der Erde scharrte, um ihm zu zeigen, wie er die Leiche (sauṣa) seines Bruders verbergen könne. Er sagte: ""Wehe! War ich (denn von mir aus) nicht imstande, (so klug) zu sein wie dieser Rabe und die Leiche meines Bruders zu verbergen?"" Und er empfand nun Bedauern (und Ärger über das, was geschehen und nicht mehr zu ändern war)."

Diese koranische Geschichte wird von Sa'id als Ausgangspunkt genommen, da hier Abel es vermeidet, gegen seinen Bruder Kain zu kämpfen, der ihn am Ende tötet.

Natürlich enthält ebenfalls die Hadithliteratur für Sa'id Ansatzpunkte für seine Theorie. Er zitiert u.a. als Antwort auf Kritiken, die sagen, Reden sei nutzlos, die Überlieferung: „Der beste Dschihad ist ein gerechtes Wort bei einem ungerechten Herrscher.“⁸

Auch das Lukasevangelium ist für ihn eine Quelle, die ihn zu friedensorientierten Aussagen im Koran führt.

Die Herausforderung für den Menschen ist, so zu reagieren, wie „Adams erster Sohn“ und sich nicht gewaltsam gegen den Angriff selbst seines Bruders zu wehren. Hierin liegt für Sa'id eine für die ganze Menschheit akzeptable Position.

Zudem führt Sa'id die Geschichten der verschiedenen Propheten im Koran an und zeigt, dass der einzige Vorwurf, mit dem sie sich konfrontiert sahen, ihr Glaube an den einen Schöpfer war. Keiner von ihnen hatte jedoch versucht, seine Ideen gewaltsam zu verbreiten. Darin sieht Sa'id ein deutliches Indiz dafür, dass die Gewaltausübung nicht mit dem Kern des koranischen Glaubens vereinbar ist. Doch wie erklärt Sa'id die anderen schon oben erwähnten koranischen Verse, die zum Kampf aufrufen?

Unterschiedliche Koraninterpretationen

Nach Sa'id stellt der Koran zwei Bedingungen für einen legitimen Krieg. Erstens darf Krieg nur ausgerufen werden, wenn der Gegner den koranischen Grundsatz "Kein Zwang in der Religion", das heißt "die Meinungsfreiheit" missachtet. Zweitens muss der Staat, der den Krieg ausruft, diesen Grundsatz selbst achten. In einem Buch aus dem Jahre 1998 entwickelt Sa'id einen dynamischen Ansatz des Koranverständnisses, der es ihm ermöglicht, sein Konzept für einen gewaltlosen Islam zu formulieren. Er legt zugrunde, dass nicht von einer abgeschlossenen Schöpfung ausgegangen werden kann, vielmehr die Schöpfung und die Geschöpfe sich durch

⁸ Zu finden in den *Sunan* von at-Tirmidhi: *Kitab al-fitan* und Ibn Maja: *Kitab al-fitan*, im *Musnad* von Ahmad b. Hanbal: *Baqi Musnad al-mukthirin* und verschiedenen Hadithkommentaren u.a. zu al-Bukharis *Sahih*.

verschiedene Entwicklungsstufen weiter entwickeln (Sa'id 1998).

Sa'id hebt hervor, dass die verschiedenen Interpretationen des koranischen Textes schon für die frühen Nachfolger des Propheten Mohammad eine Herausforderung darstellten. Er zitiert eine Aussage des vierten Kalifen, 'Ali ibn Abi Talib, der im Streit mit seinen Gegnern (den Charidschiten) forderte, die Texte außer Acht zu lassen, da jede Gruppe ihre eigene Sichtweise habe. Um zu einem Ergebnis zu kommen, sollten vielmehr praktische Aspekte diskutiert werden. Sa'id folgert daraus, dass der Koran die Menschen auffordere, Wissen auf der Erde und nicht in den Texten des Korans zu suchen. Der Aufruf zur "Wanderung auf Erden" wird im Koran dreizehnmal wiederholt. Sa'id folgert daraus, dass es Teil der Offenbarung sei, nach Erkenntnissen über die Welt, ihre Geschichte und ihre Gesellschaften zu suchen. Darin liegt für ihn die "tiefe Bedeutung des Wunders des Korans".

Neue Koraninterpretation

Gepaart wird die Aufforderung zu "wandern" mit der Aufforderung zu lesen. Denn "Lies!" ist das erste Wort, das dem Propheten Muhammad offenbart wurde. Sa'id interpretiert dies als eine Aufforderung dazu, die Geschichte der menschlichen Erfahrungen kennen zu lernen, denn diese sei hauptsächlich durch Lesen zugänglich. Sich auf Ansätze aus der islamischen Tradition stützend, ebnet Sa'id damit einer neuen Koraninterpretation den Weg, die nicht mehr die Analyse des koranischen Textes, sondern die menschliche Erfahrung in den Vordergrund stellt. „Said's Interpretationen wurden deshalb von konservativen Denkern scharf attackiert. Einer von ihnen, Adel al-Tal, beschuldigte Said in einem 1995 verfassten Buch, er sei ein "materialistischer Denker mit islamischem Deckmantel".“ (Humaid 2007: 3)

Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Gewalt

„Doch bis heute bleibt Sa'id dem koranischen Text treu. Er zitiert häufig aus dem Koran, um sein Konzept der Gewaltlosigkeit zu untermauern. Am häufigsten erwähnt er Sure 2, Vers 30-33, in der die Engel gegen die Entscheidung Gottes protestieren, auf Erden einen Nachfolger einzusetzen. Ihr Argument: Dieser werde nur Unheil stiften und Blut vergießen. Als Antwort lehrt Gott Adam "alle Dinge samt ihren Namen". Sa'id versteht diese Stelle als eine symbolische Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Gewalt. In der Sprache des koranischen Verses bedeutet das, eine Auseinandersetzung zwischen "Namen" und "dem Unheilstiften und Blutvergießen". Der Mensch, so folgert Sa'id, solle und könne mit der ihm von Gott gegebenen Vernunft den Frieden auf Erden

vollbringen.“⁹

Ein Konzept des Dschihads, dass eine zeitlose Verpflichtung zum gewaltsamen Kampf beinhaltet, so ja diverse militante Strömungen zur Zeit der Entstehung seines erstgenannten Werkes, ist für Sa'id nicht haltbar (Sa'id 1993). Gerade die Idee eines gewaltsamen Dschihad zur Ausbreitung des Islams ist für Sa'id nicht akzeptabel; er bezeichnet die Gewalt geradezu als „Krankheit unserer Zeit“ (Sa'id 1993).

Grundlegend für Sa'ids Denken scheint die (Selbst-)Veränderung des Menschen. Ohne diese Art des Wandels, für die Sa'id verschiedene koranische Beispiele anführt, ist für eine Transformation der Welt nicht möglich. Dies bedeutet auch, dass der Gedanke und die Tat nicht von einander getrennt sein dürfen: „Es muss eine gleichgewichtige Beziehung zwischen Gedanke (fikr) und Tat ('amal) bestehen, weil, wenn der Gedanke von der Tat getrennt wird, entsteht Verderben.“ (Sa'id 1997) Dies ist für ihn schon im Schöpfungsprozess inbegriffen.

Diese Betonung der Praxis ist nicht auf Sa'id beschränkt: In neueren Studien wird darauf verwiesen, dass aber nicht nur die prinzipielle Begründung friedlichen Handelns zu leisten sei. Denn wenn solche Prinzipien in der islamischen Tradition identifiziert worden seien, werde dieser Punkt irrelevant. Worauf es dann ankomme, sei die Anwendung dieser Prinzipien in der täglichen Praxis und die Identifikation von Hindernissen, die dieser Anwendung entgegenstehen (Abu-Nimer 2006: 165 und 2008).

Literatur

- Abou El Fadl, Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries, in *Islamic Law and Society* 1 (1994), S. 141-187
- Mohammed Abu-Nimer, Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam, in: Abdul Aziz Said et al. (Hg.), *Contemporary Islam. Dynamic, not static*, Abingdon/NY 2006, S.131-172
- Mohammed Abu-Nimer, *Non-Violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*, Gainesville, FL 2008
- Abu Yusuf Ya'qub b. Ibrahim al-Ansari, *ar-Radd 'ala siyar al-Auza'i*, ed. Abu 'l-Wafa' al-Afgani, Beirut o. J.
- Shaheen Sardar Ali, „The Twain Doth Meet! A preliminary Exploration of the Theory and Practice of As-Siyar and International Law in the Contemporary World“ in J. Rehman and S. Breau (eds), *Religion, Human Rights and International Law*. Leiden 2007, S. 81-113
- Abdulrahman S. Al Salimi, „Themes of the Ibadi/Omani Siyar“, in *Journal of Semitic Studies* 2009; 54 (2009), S. 475 – 514
- Jan Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckhart Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000 (Stuttgarter Bibelstudien 189), S. 121-139

9 http://www.ekhn.de/inhalt/download/standpunkt/rel/07_reformislam_akislam.pdf (Zugriff 04.06.2010),

- Jan Assmann, Monotheismus, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002), S.122-132
- Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed. Opposition & Memory in the North West Frontier*, Oxford 2000.
- Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton/NJ 2006
- Karim Douglas Crow, Nurturing Islamic Peace Discourse, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 17 , S.54-69
- Eknath Easwaran, *Nonviolent Soldier of Islam: Badshah Khan. A Man to match his Mountains*, 2000²
- Erklärung der Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa (2003) (<http://www.derislam.at/haber.php?sid=44&mode=flat&order=1>) (Zugriff 10.01.2010)
- Kai Hafez, „Gerechter Krieg“ und Pazifismus. Ein Vergleich islamisch-westlicher Denktraditionen, in: *Wissenschaft & Frieden* 28ii (2010), S.14-17
- Bashar Humeid, *Der Islam als gewaltlose Religion*, o.O. 2007, S.1-3
(http://www.ekhn.de/inhalt/download/standpunkt/rel/07_reformislam_akislam.pdf) (Zugriff 07.06.2010)
- Georg Jacob, *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert*, Berlin 1897 (Studien in arabischen Dichtern 3)
- Maulana Wahiuddin Khan, *The Concept of Jihad* (<http://www.jammu-kashmir.com/insights/insight20000223a.html>)
(abgerufen am 01.09.2010)
- Michael Köhler, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin/New York 1991
- Hilmar Krüger, *Fetwa und Siyar. Zur internationalrechtlichen Gutachtenpraxis der osmanischen Şeyh ül-Islâm vom 17. bis 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des „Behcet ül-Fetâvâ“*, Köln 1978
- Hans Kruse, *Islamische Völkerrechtslehre*, Bochum 1979
- Friedrich-Wilhelm Lehmann, *Das Rechtsinstitut des Vergleiches as-sulh im islamischen Recht nach al-Kāsānī*, Diss. phil. Bonn 1970
- Rüdiger Lohlker, Das islamische Völkerrechtsdenken. Kann es einen Beitrag zu einer Friedensvölkerrechtsordnung leisten?, in: *Wissenschaft & Frieden* 2 (2010), S.10-13
- Rüdiger Lohlker, *Dschihadismus. Materialien*, Wien 2009
- Rüdiger Lohlker, Islam und Gewalt. In: Wolfgang Palaver u.a. (eds.): *Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung*. Innsbruck 2007 (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt 1), S.67-83
- Rüdiger Lohlker, Die neue ġihād-Theologie, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 96 (2006a), S. 211-240
- Rüdiger Lohlker, *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada*, Bremen 2006b
- Rüdiger Lohlker/Andrea Nowak, Das islamische Paradies als Zeichen: Zwischen Märtyrerkult und Garten, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 99 (2009), S.199-225
- Abu Ya'rib al-Marzuqi u.a.: *Jaudat Sa'id: Buhuth wa-maqalat muhdat ilaihi*, Damaskus 2006
- Nadia Mahmoud Mostafa, The Missing Logic in Discourses of Violence and Peace in Islam. The Necessities of a Middle View after the 11th of September 2001, in: Abdul Aziz Said et al. (Hg.), *Contemporary Islam. Dynamic, not static*, Abingdon/NY 2006, S.173-188
- Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek b. H. 2005²
- Angelika Neuwirth: Gewalttexte und Versöhnungsliturgien um Judentum, Christentum und Islam, in: Christoph Wulf et al. (Hg.), *Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog. Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung*, Berlin 2006, S. 49-61
- Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966
- Irfan A. Omar, Towards an Islamic Theology of Nonviolence: A Critical Appraisal of Maulana Wahiduddin Khan's View

- of Jihad (II), in: *Vidajyoti Journal of Theological Reflection* 72 (2008), S.751-758
- Erwin Orywal, Krieg und Frieden in den Wissenschaften, in: ders. et al. (Hg.), *Krieg und Kampf die Gewalt in unseren Köpfen* (=Ethnologische Paperbacks), Berlin 1996, S. 13-43
- Glenn D. Paige et al. (Hg.), *Islam and Nonviolence*, Honolulu 2001
- Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace*, New York 2000
- Dietrich F. R. Pohl, *Islam und Friedensvölkerrechtsordnung*, Wien/New York 1988
- Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought, *Jihad and the Islamic Law of War*, Amman 2007
- Jawdat Sa'id, *Madhhab ibn Adam al-awwal*, 1993 (über <http://www.jawdatsaid.net>) (Zugriff 01.09.2010)
- Jawdat Sa'id, *Kun ka-ibn Adam*, 1997 (über <http://www.jawdatsaid.net>) (Zugriff 01.09.2010)
- Jawdat Sa'id, *Iqra' wa-rabbuka al-akram*, 1998 (über <http://www.jawdatsaid.net>) (Zugriff 01.09.2010)
- Jawdat Said, Law, Religion and the Prophetic Method of Social Change, in: *Journal of Law and Religion* 15 (2000/2001), S.83-150
- Sayed Wiqar Ali Shah, A bdul Ghaffa Khan, the Khudaikhidmatgars, congress and the Partition of India, in: *Pakistan Vision* 8 (2007), S.86-115
- Sayed Wiqar Ali Shah, *Abdul Ghaffar Khan*, o.O. o.J. (<http://www.baachakhantrust.org/AbdulGhaffarKhan.pdf>) (Zugriff 01.09.2010)
- Muhammad b. al-Hasan ah-Shaibani, *Sharh kitab as-siyar al-kabir*, ed. Muhammad H.M.I. Ash-Shafi'i, Beirut 1997
- Isam Kamel Salem, *Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung*, Berlin 1984
- Hans Theunissen, Ottoman-Venetian Diplomats: the 'Ahd-names, in *Electronic Journal of Oriental Studies*, 1.2 (1998), S.1-698 (z.Zt. nicht mehr zugänglich)
- Joseph van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001