

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 15 (2007)

Islam und Gewalt

von
Rüdiger Lohlker (Universität Wien)

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die IDWRG (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld der **Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“** an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie die gesamte Plattform möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzenden als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung der Plattform oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position der Plafftorm missdeutet werden.

Leiter der Forschungsplattform: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät,
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitätsstraße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/idwrg>

Islam und Gewalt

Rüdiger Lohlker*

Um die übliche Betrachtungsweise des Verhältnisses von Islam und Gewalt etwas zu verschieben und zu dezentrieren, lassen sie mich mit einem Zitat aus einer chinesischen Quelle des 10. Jahrhunderts beginnen:

„An jedem siebten Tag sitzt der König [der Araber] hoch oben und spricht zu denen unten und sagt: ‚Die, die vom Feind getötet werden, werden in den Himmel oben gebracht; die, die den Feind erschlagen, werden Glück gewinnen.’ Deswegen sind sie üblicherweise tapfere Kämpfer.“ (Hoyland 1997: 250f.)

Die Perzeption der arabisch-muslimischen Expansion als gewaltsam und kriegerisch erscheint also nicht als eine europäische Spezialität.

Einer der Begriffe, mit denen ich mich hier beschäftige ist der ‚des Islam’. Mit Salman Sayyid (2003: 46ff.) können wir sagen, dass die islamische Welt aus einer Gruppe von Kulturen, Gesellschaften, Netzwerken und Geschichten besteht, die zusammengefasst werden eben im Begriff des Islam; Muslime und Musliminnen werden von anderen und sich selber unter einen einzigen Islam subsumiert. Diese Zuordnung können wir allerdings nicht verstehen ohne die Kämpfe und Anstrengungen, den Islam zu interpretieren, eine bestimmte Art von Beziehungen, Werten und Praktiken anderen gegenüber

* Rüdiger Lohlker (geboren 1959 in Emden, Niedersachsen) ist seit 2003 am Institut für Orientalistik der Universität Wien Professor für Arabistik und Islamwissenschaften. Er war zuvor an den Universitäten Göttingen und Kiel tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen u.a. in islamischer Ideengeschichte, islamischem Recht, der Erforschung islamischen sozialer Bewegungen und dem Islam im Internet. Dazu sind einige Monographien und zahlreiche Aufsatzpublikationen erschienen, zuletzt z.B. „Die neue *ǧihād*-Theologie“ (2006), eine „Bibliographie des Islamischen Rechts“ (2005) und „Islamismus und Globalisierung“ (2004).

vorzuziehen, sich das symbolische Kapital islamischer Legitimität anzueignen. „Islam“ ist also als *master signifier* zu verstehen, an den sich Beziehungen, Kooperationen und Konflikte darüber, was sein Wesen ausmacht, knüpfen. Der Islam ist also ein höchst dynamisches Feld von Signifikationsprozessen.

Der zweite Begriff der Gewalt ist zweifellos ebenfalls diffizil. Für den Moment möchte ich Fragen nach struktureller Gewalt im Galtungschen Sinne ausschließen und mich auf Gewalt im Sinne physisch gewaltsamen Handelns beschränken. Als mögliche Ursachen individuellen und kollektiven gewaltsamen Handelns können wir aus der ethnologischen Forschung vielleicht folgende benennen:

- „1.) Bei der Analyse gewaltsam ausgetragener Konflikte gilt es gegenstandsbezogen zwischen den Ursachen der Konfliktentstehung und denjenigen Ursachen zu unterscheiden, die die Akteure zur Wahl einer unfriedlichen Ausstragungsstrategie 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 den kulturellen Überzeugungssystemen erfolgt (Orywal 1996: 39). Dies führt uns direkt zur Betrachtung des dominanten Überzeugungssystems muslimischer Gesellschaften, eines Ensembles von Phänomenen, das unter den Begriff des Islams gefasst werden kann. Eine Einschränkung ist noch erforderlich. Die Vielzahl aggressionsfördernder sozialer Strukturen muslimischer Gesellschaft in Form von Ehrenökonomien u.a. muss außerhalb unserer Betrachtung bleiben

Wir könnten bei der Reflexion über das Verhältnis von islamischer Religion/Religiosität und Gewalt ausgehen von der Aussage Jan Assmanns, später modifiziert, über den Monotheismus: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muss man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.“ (Assmann 2000: 139; 2002: 132)

Können wir von einer inhärenten Gewalttätigkeit des Islams denn sprechen? Eine einfache Antwort ist zu einfach. Muslime mögen nicht nur im Westen als tatkräftige Kriegsleute erschienen sein, auch im Osten war dies der Fall, dies haben wir gesehen. Diese Gewaltsamkeit wird reflektiert im Begriff des *Dschihad*, der höchst wechselvolle Geschichten hat, die wir nicht annähernd ausschöpfen können (Morabia 1993, Bonney 2007). Die Betrachtung dieses Begriffes wird uns dem Verständnis unseres Themas aber näher bringen.

Wenig befriedigend sind zum Teil Versuche, sich dem Problem der Gewaltsamkeit von der Seite zeitgenössischer muslimischer Positionen aus zu stellen. Ich darf auf die Stellungnahme des Münsteraner Islamtheologen Muhammad Kalisch verweisen, der sich im Kern auf eine islamrechtliche Perspektive beschränkt, die die eigentlichen Probleme nur am Rande berührt (Kalisch 2006). Hier werden weitere Diskussionen notwendig sein. Deutlicher wird die Kairiner Politologin Nadia Mahmoud Mostafa, die von der Notwendigkeit der Entwicklung eines neuen *fiqh*, einer neuen Form islamischen Rechtsdenkens, ausgeht, 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, die nicht notwendigerweise gegeben sein muss (Mostafa 2006). Auch hier wird allerdings grundlegenden

Kategorien nicht befriedigend nachgegangen.¹ Wenden wir uns also diesen Kategorien zu.

Zum Begriff des Dschihad und seinen Geschichten

Wenn wir auch nicht erwarten dürfen und sollten, dass der Koran die Matrix für das Verständnis der Dinge ist, die als Islam bezeichnet werden, wollen wir doch einen kurzen Blick in die Offenbarungsschrift der muslimischen Gemeinschaften werfen.² Angesichts fundamentalistischer Lesarten muslimischer wie nichtmuslimischer Art erscheint dies mehr als notwendig.

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 zweifelsohne den physischen Kampf einschließen, in den meisten Fällen ist allerdings nicht klar, was gemeint ist.

Kampf und Krieg bilden aber auf jeden Fall einen wichtigen Themenkreis im Koran. 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 Nichtkom-

¹ Trotz vieler Versuche fehlt doch eine Geschichte der Genealogie des Begriffes des Dschihad. Zu Techniken der „Entschärfung“ von Gewalt fördernden religiösen Texten siehe Scheffler 2006.

² Die folgende Darstellung schließt an Bonner 2006 an.

battanten und Kriegsgefangenen etc. Wir können nicht sagen, dass es sich dabei um eine zusammenhängende Doktrin handelt.

Aus Gründen, die wir heute nicht genau erkennen können, wurde der Begriff Dschihad verknüpft mit einem komplexen, höchst dynamischen System von Lehren und Praktiken der Kriegsführung. Die 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 war. Der „innere“, „spirituelle“ Dschihad kann sich also mit gleichem Recht auf den Koran berufen wie sein „äußeres“, „kriegerisches“ Gegenstück.

Großmut

Neben diesem Gedankenfeld – und häufig dieses Feld berührend – 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-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 eine Richtung des Gebens, das sich auch auf Kriegsbeute beziehen kann, von den Reichen zu den 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 und ihrer Familienverbände (Jacob 1897) transformiert in eine Praxis zum Nutzen einer sich universalisierenden Gemeinschaft.

Ein anderer Komplex von Taten konnte in altarabischen Zeiten gleichfalls den Nachruhm sichern: kriegerische Taten gegen Feinde des eigenen Familienverbandes. Dies wurde in die entstehende frühe islamische Gemeinschaft

integriert und jetzt nach außen gewendet gegen die Feinde Gottes und der Gemeinschaft. Der Koran reformuliert auch die Grundlage des Kampfes. Es ist nicht mehr die individuelle Tapferkeit, die Kämpfenden müssen sich durch eine fromme Haltung auszeichnen, die ihnen die paradiesische Belohnung sichert.

Die großartigen militärischen Erfolge der frühen muslimischen Gemeinschaften begründeten eine Eroberungsgesellschaft, die die Grundlage für das klassische islamische Steuersystem und die Behandlung von Nichtmuslimen unter muslimischer Herrschaft legte. Allerdings brach dieses expansionistische Reich bald zusammen und mit ihm die Eroberungsgesellschaft, die nur noch als Phantasie, als eine Idee existieren sollte. In der Zeit, als die Anpassung an diese neuen Umstände erfolgte, gegen Ende des 8. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, entstand auch die Doktrin des Dschihad und die um sie angeordneten Praktiken. Diese Wandlung fand z.B. ihren Ausdruck in Theorien, die die Abrogation von frühen gemäßigten Äußerungen des Korans formulierten. 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).

Der Dschihad wurde zum Teil einer ganzen Reihe von *frontier societies*, Grenzgesellschaften. Eine dieser Grenzgesellschaften war Syrien, wo der Dschihad eigentlich zum Inhalt der Religion der dort im 7./8. Jahrhundert einfallenden frühen Muslime (und Musliminnen) wurde (s. van Ess 2001: 163ff.). Dies findet seinen Ausdruck in Hadithen, in denen keinerlei Bezug auf den Koran genommen wird. Mittels dieser Hadithe wird um den Rang der einzelnen Glaubensvorschriften gestritten, denn die so genannten „Säulen“ des Islam waren noch nicht endgültig definiert. Ein schönes Beispiel: „Der Dschihad ist Grundpfeiler und höchste Verwirklichung des Islams.“ Dieser Hadith ist eindeutig syrischer Herkunft aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Im Irak des 8. Jahrhunderts werden solche Überlieferungen mit größerem Aufwand neu gedacht, andere Glaubenspflichten treten hinzu bis hin zu einer Überlieferungsvariante „derzufolge der Dschihad n a c h dem Gebet das Wichtigste ist.“ (van Ess 2001: 165) Mekkanische Gelehrte des 8. Jahrhunderts waren noch anderer Meinung, sahen den Dschihad nicht als Pflicht bzw. Notwendigkeit an. Sie sprechen von einem guten, ländlichen

Handeln, von einem anderen Dschihad ohne Blutvergießen, nämlich dem Hadschdsch der Pilgerfahrt; generell betonten sie die Freiwilligkeit (van Ess 2001: 165). Im Maghrib vertreten einige Gelehrte später die Auffassung, der eigentliche Sinn der Dschihad-Verse sei mit der Eroberung Mekkas erfüllt (van Ess 2001: 165f.). Schon dieser kurze historische philologisch geschulte Blick zeigt eine Variationsbreite in der Doktrin des Dschihad, die einer historisch-kritischen Exegese große Möglichkeiten eröffnet, die wir auch in späterer Zeit teilweise berücksichtigt finden. Betrachten wir noch einen anderen Aspekt.

Der Dschihad auch zu einem Teil persönlicher Praxis derjenigen, die sich einer harten Glaubenspraxis unterwarfen (*'ubbād al-ḥušn*): extremen Fasten, dem Verzehren von Staub oder Erde, ein Insistieren darauf, den Lebensunterhalt selbst zu verdienen (*kasb*), ein Ignorieren der Rolle des Kalifen/Imams und eine Unabhängigkeit von der muslimischen Gemeinschaft selber mit dem Ziel, die persönliche vollkommene Reinheit, den individuellen religiösen Verdienst zu sichern. Es bleibt die Gehorsamkeit und die Nachahmung des jeweiligen asketischen Meisters, einer der Ursprünge der späteren islamischen Mystik, des Sufismus. Parallel entwickelten sich später militärische Grenzgarnisonen zu Orten geistiger Einkehr, in denen sufische Praktiken gepflegt wurden.

Während dieser Zeit, aber auch danach, blieb der Dschihad eng verbunden mit einem Teil der koranischen Offenbarung, der oft falsch als „Wohltätigkeit“ oder „Almosen“ bezeichnet wird. Wir haben davon schon mit dem Begriff der Großzügigkeit gesprochen. Im Koran und den frühen historiographischen Texten ist das Kämpfen im Krieg Ausdruck der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft. Im Extremfalle der Charidschiten kann auch der Kampf gegen Muslime mit anderer als der eigenen Ausrichtung dazu zählen. Es ist nichts, wofür 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 Umayyaden- und die Abbassidenkalifen verschiedene Lösungen für ihre fiskali-

schen und militärischen Probleme versuchten, bildeten sich langsam die juridischen und theologischen Lehren des entstehenden Islams heraus.“ (Bonner 2006: 168f.) Sie hatten verschiedene Fragen zu beantworten. „Ist der Militärdienst eine religiöse Pflicht, die jedem Individuum auferlegt ist? Wie kann die zentrale Autorität ... große Zahlen von Kämpfern rekrutieren und sie mobilisiert halten? Schließlich nahmen diese Fragen und Antworten die charakteristischen Formen des klassischen Islams und seiner Dschihad-Lehre an unter Einschluss der Unterscheidung zwischen individuellem und kollektivem Dschihad[, also der Aussage, eine individuelle Verpflichtung zum Dschihad sei nur gegeben, wenn muslimisches Gebiet angegriffen werde, sonst reiche das Bestehen und der Einsatz von Truppen durch den Staat], dem Bestehen auf der religiös korrekten Absicht seitens der Person, die in den Dschihad zieht, dem Bestehen darauf, dass der Imam[, also der spirituell-politische Führer,] oder sein Repräsentant die Oberaufsicht hat, besonders bei offensiver Kriegsführung; aber auch, zur selben Zeit, die geistige Belohnung, die für die Personen bereitsteht, die sich freiwillig für den Kampf melden. All dies war wieder das Ergebnis eines langen Prozesses, dessen zugrunde liegende Spannungen nie vollständig gelöst wurden.“ (Bonner 2006: 169)

Bis jetzt ist 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“, nicht erwähnt worden. Diese Trennung wurde von der modernen westlichen Forschung, durchaus zu Recht, als ein sekundäres Phänomen späterer Zeit beschrieben. Allerdings ist bereits in den frühesten Anfängen der muslimischen Gemeinschaft beides zu finden, der äußere und der innere Kampf. Der in beiden Formen spirituell begriffene Kampf gewinnt im Islam einen deutlich kriegerischen Akzent, aber ist auch nur ein Akzent.

Historisch sehen wir also immer wieder die Spannung zwischen dem, was Albrecht Noth den „heiligen Krieg“ und den „heiligen Kampf“ (Noth 1966) genannt hat, der Auseinandersetzung zwischen groß angelegten kriegerischen Operationen durch irgendeine Form von Staaten und der individuellen Suche nach Verdienst und Gnade, die sich wenig um den Ausgang von Schlachten scherte. Diese Spannung finden wir auch in den Formen der militärischen Operationen, die islamische Staaten und Reiche in der Geschichte durchgeführt haben. Von Zeit zu Zeit organisierten sie große Eroberungszü-

ge, die zu einer dauernden Erweiterung ihres Herrschaftsraumes führten. Zur selben Zeit – und vielleicht viel öfter – führten diese Reiche auch Beutezüge, Razzien durch, die trotz der Hartnäckigkeit der Kämpfenden wenig Ertrag brachten, wenn nicht gar einen Nettoverlust ergaben. Diese Kämpfer konnten auch eine Gefahr für die innere Stabilität islamischer Staatswesen darstellen, die mühsam unter Kontrolle gebracht werden mussten. Ein gutes Beispiel dafür ist das nasridische Granada, das schließlich die unabhängigen nordafrikanischen Glaubenskrieger unter hoheitliche Kontrolle stellte (Lohlker 2006b). Auf dieser praktisch-politischen Ebene wird der Dschihad zu einem Ärgernis, das nur in Notzeiten reaktivierbar sei sollte.

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 teilgehabt 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 Zentralasiens 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) Durch diese Praxis 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).

Die beiden Elemente Großzügigkeit und Gewalt, Krieg und Frieden, befinden sich so miteinander in einem Spannungsverhältnis, das in der Vergan-

genheit immer wieder ausbalanciert wurde und wieder werden kann. Näheren wir uns diesem Spannungsverhältnis noch von einer anderen Seite.

Ein sufischer Korankommentar

Es erscheint inzwischen üblich, die islamische Mystik, den Sufismus, als Gegenpol des militanten Jihadismus zu konstruieren. Lassen wir unbeachtet, dass dies historisch nicht zutreffend ist, können wir doch einen Blick in sufische Korankommentare werfen, um die Interpretation eines Begriffes wie Dschihad besser zu verstehen. Schauen wir also in einen solchen Kommentar.

Ibn 'Ağība³ schreibt in seinem Kommentar *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-qurān al-maġīd*⁴ zur Sure 2, *al-baqara*, 35, demjenigen, der den ḡihād gegen die Feinde erfolgreich geführt habe, stehe der Weg bis hin zur Schau Gottes offen. Als Feinde auf diesem Weg werden Satan, die menschlichen Begierden (*hawā*) und das Diesseits (*dunyā*) verstanden. Zu Vers 62 dieser Sure wird von denjenigen gesprochen, „die es unternehmen, dem *dīn* beizustehen und die Scharia der Muslime öffentlich zu vertreten entweder durch die Bekräftigung ihrer Grundsätze oder den Dschihad gegen ihre hartnäckigen Gegner.“ Im Kommentar zu Vers 190 wird Dschihad eindeutig in den Zusammenhang des Kampfes gegen militärische Feinde gestellt, Konstantinopel, also Byzanz wird explizit genannt. Allerdings wird im Kommentar zu eben diesem Vers auch gesagt: „die Frucht der Taten des Herzens (*a'māl al-qulūb*) sei berghoch überlegen“ den Taten, die mit Körperkraft vollbracht werden, also auch kriegerische Taten. Zu Sure 2, *al-baqara*, 216 heißt es, der Dschihad sei den Gläubigen auferlegt. Er sei zwar anstrengend, berge aber großen Verdienst (*hair*) für die Gläubigen in sich. Auch zu Vers 146 der Sure 3, *al 'imrān*, sagt unser Autor, es gehe um den „Dschihad gegen ihre Feinde“, ein Kampf, der, dies zeigt der Kontext, auf dem Schlachtfelde (*ma'raka*) stattfindet. Im Kommentar zu Sure 9, *at-tauba*, 25 findet sich eine direkte Ansprache an die Sufis: „Gott hat euch beigestanden, oh Schar der Muriden, im Dschihad gegen

³ Marokkanischer Sufi des 18. Jahrhunderts; zu seiner Biographie siehe Michon 1998, S. 12ff.

⁴ Zitiert wird nach der Fassung auf <http://altafsir.net/> (Zugriff 31.10.2006)

eure Triebseelen (*nufūs*) und bei der Erleichterung eurer Angelegenheiten“. Bei der Sure 47, *muhammad*, 4 findet sich die Unterscheidung zwischen großem Dschihad und kleinem Dschihad. Das Ziel des kleinen Dschihad sei die Beendigung des Krieges durch den Islam oder den Frieden, das des großen das Aufgeben der Triebseele (*nafs*).

Nehmen wir diese Beispiele aus dem Marokko des 18. Jahrhunderts, sehen wir eine Spannung zwischen dem Kampf gegen die Triebseele, der vor dem Hintergrund des physischen Kampfes mit der Waffe stattfinden kann, zugleich dem physischen Kampf gegenüber als höherwertig betrachtet wird.

Ist eine Auflösung dieser zweiten Spannung möglich, die tatsächlich nicht den von Mostafa formulierten Extremen verfällt? Ein möglicher Ansatzpunkt wäre das Konzept der *taqīya*, häufig als Lizenz zur Lüge gründlich missverstanden.⁵

Das Konzept der *taqīya*

Grundsätzlich können wir den Begriff *taqīya* als Furcht oder Vorsicht verstehen, im weiteren Sinne als „terminus technicus für die entschuldbare Bekennnisverletzung“ (Goldziher 1906: 216). Zu verstehen ist darunter die Dispensierung der religiösen Vorschriften, wenn äußerer Druck und die Möglichkeit, dass dem Gläubigen Schaden zugefügt wird, dies erzwingen (Strothmann/Djebli 2000: 134). Im Sunnitentum wird dieses Prinzip durchaus anerkannt, aber nicht angewandt.

In der schiitischen Strömung des Islam ist das Prinzip der *taqīya* zur vollen Entfaltung gekommen und hat sich in zahlreichen diesem Prinzip gewidmeten Abhandlungen niedergeschlagen:

„Es ist ... eine unaufhörliche Klage der unterdrückten Anhänger der Schi'a, daß sie zur *takijja* gezwungen sind. In einer dem 'Alī zugeschriebenen [...] Rede] wird die Verfolgung der Gläubigen geschildert, wie sie unaufhörlich auf der Flucht sich befinden und wie sie durch die *takijja* verdunkelt werden.“

⁵ Die folgenden Überlegungen werden weiter ausgeführt in einem 2007 erscheinenden Aufsatz.

... Der innere Kampf, den der durch dies Takijja-Verhalten hervorgerufene falsche Schein dem Gemüt der ehrlichen Gläubigen verursacht, wird dem Religionskrieg gleichgestellt. [Einer der schiitischen Imame ...] hat darüber folgende Sentenz: „Der Seufzer des über unsere Unterdrückung Betrübten ist soviel wie die Lobpreisung Gottes, sein Kummer um uns ist Gottesdienst, und das Verbergen seines Geheimnisses ist *gihād*. ... Die *takijja* steht also zunächst im Dienste des allgemeinen Wohles der unterdrückten Partei und wird nicht durch persönliches Interesse begründet.“ (Goldziher 1906: 221f.)

Bei den Schiiten ist also *taqīya* nicht als eine Lizenz zum unbegrenzten Lügen zu verstehen. Das Konzept gründet in der Verfolgung, der sich diese islamischen Strömungen ausgesetzt sahen. Wir wollen die zwölferschiitische Position anhand einer zeitgenössischen Abhandlung zum Thema genauer betrachten.

Es handelt sich bei der Schrift, mit der wir uns beschäftigen, um die Abhandlung „Die *taqīya* im islamische Denken“, die auf einer schiitischen Webpräsenz publiziert wurde, die sich dem Lager um den irakischen religiösen Führer 'Alī as-Sīstānī zurechnet.

Einer der Grundsätze, der für die *taqīya* von Bedeutung ist und uns genannt wird, ist, dass „der Islam eine Religion der Erleichterung [von Problemen] und des Aufhebens von bedrängenden Umständen ist.“ Daher sei es demjenigen, der dazu gezwungen wird und die Handlungen verabscheut, erlaubt, von der Scharia verbotene Dinge zu tun. Dies geschehe, um es dem Menschen zu erlauben, ein freies und würdevolles Leben zu führen.

Unter *taqīya* ist, so ein führender älterer schiitischer Religionsgelehrter, das Verbergen des Wahren, das Verhüllen des Glaubens daran zu verstehen, um Schaden abzuwenden. Ein sunnitischer Religionsgelehrter, der in diesem schiitischen Traktat durchaus zitiert werden kann, schreibe, *taqīya* sei der Schutz seiner selbst vor Strafe (*'uqūba*), wenn man auch im Inneren das Gegenteil dessen, was man tut oder sagt, hegt. An diese Definition hielten sich andere Gelehrte. Die Verbindung zwischen *taqīya* und Widerwillen (*ikrāh*) bestehe nun darin, dass jemand gegen seinen Willen gezwungen sei, etwas zu tun, was der Wahrheit widerspreche. Damit wird der Widerwillen, eben, so Definitionen, einen anderen zu etwas zu veranlassen, was er nicht billigt, zu

einem konstituierenden Element, um überhaupt von *taqīya* sprechen zu können.

In einem anderen Artikel heißt es summarisch: „Jemand, der keine *taqīya* übt, hat keine Religion.“

Betrachten wird das Konzept der *taqīya*, sehen wir, dass mit diesem Prinzip durchaus *gegen* die Pflicht zum Dschihad in der Form, in der sie sich in der neuen Dschihad-Theologie (Lohlker 2006a) findet, argumentiert werden kann, da hier ein Prinzip entwickelt wird, das den Einsatz für den Glauben in nicht militärischer Form denkbar werden lässt; ja, dies wird geradezu zur Vorbedingung religiöser Identität. Wir sehen also auch hier das Feld zentraler islamischer Begriffe von Auseinandersetzungen bzw. deren Möglichkeit durchzogen, die sich nicht in einfache Formeln auflösen lassen.

Erfolgt allerdings keine produktive Auflösung steht zu befürchten, dass dschihadistische Grundsätze wie der des palästinensischen Dschihad-Theoretikers 'Abdallāh 'Azzām weiter einflussreich bleiben, dass alle sunnitischen Rechtsschulen die Auffassung teilen, Dschihad sei der Kampf (*qitāl*) und Hilfe im Kampf (al-'aun fīhī) ('Azzām 2006: 1). Dadurch wird seine Interpretation dem möglichen Streit voneinander abweichender Rechtsschulen enthoben. Im Prinzip sieht 'Azzām zwar die Möglichkeit vor, die von ihm und anderen vertretenen Positionen, die für ihn gleichbedeutend mit „dem Islam“ sind, friedlich zu verbreiten, wenn ihnen kein Hindernis in den Weg gelegt wird. Angesichts der Widerstände, die sich dieser von Gott auferlegten Pflicht seitens der Machthaber, der Reichen und anderer in den Weg stellten, sei es aber eine Notwendigkeit (*darūra*) zu töten und zu kämpfen ('Azzām 2006: 2).

Die Realisierung theologischer Desiderate wie die Annäherung an die Einheit Gottes, den *tauḥīd* (Nagel 1994: 101ff.), erfolgt in 'Azzāms Theologie allein durch die praktische, militärische, kämpferische Aktion, durch „die Bekräftigung des *tauḥīd* auf Erden mit dem Schwert.“ Sie geschehe nicht durch „die Lektüre von Büchern und nicht durch das Studium der Bücher über die Glaubenslehre (*'aqīda*)“ ('Azzām 1992: 38). Es geht um eine praktische Theologie, die Umsetzung eines „praktischen *tauḥīd*“ (*tauḥīd 'amalī*) ('Azzām 1992: 38ff.). Es gibt, so das Resümee dieser Gedanken, keinen *tauḥīd* ohne Schwert ('Azzām 1992: 275). Und die Gefahr ist dann gegeben, um ein Dschihad-

Gedicht zu zitieren, dass „die Jugend ... Sie erwacht mit einem Schrei aus langem Schlaf, wiederholt immer wieder:/Gott ist groß und der Dschihad ist unser Pfad/Gott ist unser Helfer gegen jeden Feind“ (al-Ğihād 2006).

Die vielfältig sich entwickelnden zeitgenössischen Diskussionen lassen aber auf andere Denkwege hoffen.

Eine solche erneuerte Interpretation zentraler islamischer Glaubenskonzepte wird gewiss nicht den Gedanken des Opfers für den Glauben in Frage stellen, von dem der libanesische Kulturphilosoph Samir Kassir (2006: 84) spricht. Sie wird sich aber bewusst sein, dass eine Rekontextualisierung der heiligen Texte die heute in vielen Religionen so wichtig gewordene ahistorische Lektüre der Schriften aufheben muss. Die Reduktion der heiligen Schriften auf isoliert betrachtete Grundtexte, die durch Buchdruck und elektronische Medien allgemein zugänglich werden, ist dieser anachronistischen Lektüre gewiss förderlich gewesen. Einwenden lässt sich mit den Worten Angelika Neuwirths:

„Sollte die kanonische Geltung heiliger Schriften aber nicht eher als epistemologischer „Filter“ wirken, der dem Leser zusätzliche Prozesse des Neudenkens und der Rekontextualisierung abverlangt? Konkret: Ist kanonischen Texten nicht ein besonderer, aus der kultisch-rituellen Praxis hervorgegangener, hermeneutischer Code zu eigen. Der sie vor einer – zu keiner Zeit intendierten – Lektüre im Buchstabensinn bewahrt?“ (Neuwirth 2006: 50)

Wie im Judentum und Christentum wird im Islam der durchaus Gewalt involvierende Akt des Gründungsgeschehens der Gemeinschaft insbesondere durch die Riten des gemeinsam vollzogenen Mahles nicht aufgehoben, aber entschärft.

„Erzählungen von Gewalt wurden ... durch die Hermeneutik der die Texte rituell und exegetisch mit zusätzlichen Energien aufladenden Liturgien umkodiert. Ein religionswissenschaftlich angemessenes Lesen heiliger Schriften muss dieser ihnen eigenen, von der Tradition gestifteten Vielschichtigkeit Rechnung tragen. Die Kanonizität eines Textes, obwohl sicherlich ein *status extra historiam*, lässt keine simplistische Deutung zu, sie sperrt sich gegen ihrer Unterlegung mit einer zeitlosen und universellen Geltung im politisch-sozialen Alltag.“ (Neuwirth 2006: 61)

Eine Neuaneignung der hermeneutischen Codes der islamischen religiösen Tradition und deren – auch praktische – Rekontextualisierung gegen alle Vereinfachung stehen also an, zu der reine Textexegese nur einen begrenzten Beitrag leisten kann.

Literatur

al-Ǧihād ṭarīqunā, online unter: <http://www.tawhed.ws/r?i=1769> (Zugriff 11.11.2006)

Jan Assmann: Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckhart Otto (Hg.): Mose, Ägypten und das Alte Testament (=Stuttgarter Bibelstudien 189), Stuttgart 2000, S. 121-139

Jan Assmann: Monotheismus, in: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002), S. 122-132

'Abdallāh 'Azzām: Fi 't-tarbiya al-ǧihādīya wa'l-binā', Bd. 3, Peshawar 1992

'Abdallāh 'Azzām: Fi 'l-ǧihād, ādāb wa-aḥkām, online unter: <http://www.azzambooks.4t.com./Azzambooks/gehad.zip> (Zugriff 4.4.2006)

Michael Bonner: Jihad in Islamic History, Princeton/NJ 2006

Richard Bonney: Jihād. From Qurān to bin Laden, Basingstoke 2007

Ignaz Goldziher: Das Prinzip der takijja im Islam, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1906, S. 213-226

Robert G. Hoyland: Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (=SLAEI Series 13), Princeton/NJ 1997

Ibn 'Aḡība: al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-qur'ān al-maḡīd, online unter: <http://altafsir.net> (Zugriff 9.2.2007)

Georg Jacob: Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert (=Studien in arabischen Dichtern 3), Berlin 1897

Muhammad Kalisch: Der Monotheismus des Islam und die Problematik von Toleranz und Gewalt, in: Alfons Fürst (Hg.): Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Freiburg/Br. 2006, S. 151-165

Samir Kassir: Das arabische Unglück, Berlin 2006

Rüdiger Lohlker: Die neue ḡihād-Theologie, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 96 (2006a), S. 211-240

Rüdiger Lohlker: Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada. Bremen 2006b

Jean-Louis Michon (Hg.): Ibn 'Ajība. Deux Traités sur l'Unité de l'Existence (=Silsilat Ḥikma), Marrakesch 1998

Alfred Morabia: Le Gihad dans l'Islam médiéval, Paris 1993

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

Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994

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

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

Bobby Salman Sayyid: A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism. London 2003

Thomas Scheffler: Messianismus und Gewaltkontrolle. Zur Entschärfung gewaltfördernder religiöser Texte, in: Christoph Wulf et al. (Hg.): Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog. Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung, Berlin 2006, S. 35-47

Rudolf Strothmann/Moktar Djebli: Taṣīyya, in: Encyclopedia of Islam, Bd. 10, Leiden 2000, S. 134-136

Joseph van Ess: Der Fehlritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele, Heidelberg 2001

Bisher erschienene Nummern

2007

- 15 R. Lohlker (Wien): *Islam und Gewalt*
14 W. Guggenberger (Innsbruck): *Flucht aus der Freiheit. Ein kritischer Blick auf Ökonomik und Strukturenethik aus der Perspektive christlicher Gesellschaftslehre*

2006

- 13 S. Hartmann (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel – Eine Geschichte kompromissloser Gier*
12 W. Dietrich (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
11 M. Delgado (Fribourg): *Theologie und Volkssouveränität Oder vom Nutzen der Theologie für die Politik*
10 H. Hinterhuber (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus: Gedanken zu einem psychiatriisch (und theologisch) obsoleten Thema*
09 R. Schwager, R. A. Siebenrock (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel. Theologische Orientierungen*
08 W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt: Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie*
07 C. von Werlhof (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats: zur Perspektive eines Wahns*
06 R. Rebitsch (Innsbruck): *Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei den Hussiten und in der New Model Army*

2005

- 05 A. Assmann (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte: eine Archäologie des Abendmahls.*
04 J.-P. Dupuy (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
03 A. Exenberger (Innsbruck): *Welthungerordnung? Eine Topologie des Hungers im Zeitalter der Globalisierung.*
02 J. Becker (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
01 R. Schwager (Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.*