

### 3.2.2.2.4 Friedenskirchen

Eine Tradition der Forderung, daß alle Christen sich einem Gebot der Gewaltfreiheit unterwerfen müssen, gab es kontinuierlich erst seit dem 14. Jahrhundert in Sekten, die sich auf das Evangelium beriefen: Brüdergemeinde, Täufer, Quaker. Den besten Überblick über diesen religiösen Pazifismus und seine Rolle für die beginnende Friedensbewegung im 19. Jahrhundert geben drei massive Bände von Peter Brock: *The Political and Social Doctrine of the Unity of the Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries.* – The Hague 1957.

*Pacifism in the United States : from the Colonial Era to the First World War.* – Princeton, NJ 1968

*Pacifism in Europe to 1914.* – Princeton, NJ 1972.

### 3.2.3 Islam

Bibliographie:

Axel Heinrich, *Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam : ein Literatureinblick.* – Bonn : Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, 2006 (Überblick über Literatur der 1990er/2000er Jahre zu Traditionen des Dschihad und Traditionen der Gewaltlosigkeit im Islam).

**Khoury, Adel Theodor**

**Toleranz im Islam.** – München : Kaiser ; (u.a.), 1980. – 220 S. (Entwicklung und Frieden : Wissenschaftliche Reihe ; 22)

Aussagen des Korans zu Religionsfreiheit und Toleranz, Traditionen über das tatsächliche Verhalten in Mohammeds Medina-Staat, Toleranz bei islamischen Rechtsschulen. Das Buch weitet sich dann zu einem Referat des islamischen Rechts gegen Fremde in Krieg und Frieden, Beziehungen zu nicht-islamischen Staaten und tolerierten Nicht-Moslems in islamischen Staaten. Während die Hebräische Bibel einen Wechsel von extremer Intoleranz und großzügiger Toleranz hat, haben Islam und Christentum deutliche Parallelen in einer Mischung von relativer Toleranz und relativer Intoleranz.

**Martin, Richard C.**

**The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson.** – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 91-117

Martin interessiert sich weniger für die islamischen Äußerungen zu Krieg und Frieden und mehr für die Vorstellungen, die Grundlage für islamische Vorstellungen von Krieg und Frieden sind (Gemeinschaft, Sicht des „Anderen“).

## **Tibi, Bassam**

**War and Peace in Islam, in: The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 128-145**

**Neudruck in: Islamic Political Ethics : Civil Society, Pluralism, and Conflict / ed. by Sohail H. Hashmi. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 2002 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 175-193**

Tibi sieht seit Koranischer Zeit eine strikte Trennung der Welt in eine Zone des Friedens (die islamische Gemeinschaft) und eine Zone der Feindschaft (die Welt der Ungläubigen). Wirklich friedliche Beziehungen zur Welt der Ungläubigen kann es nicht geben, allenfalls einen Waffenstillstand, wenn die islamischen Staaten zu schwach sind. Es kann in diesem System, anders als Khadduri meint (s.u. S. 96), keine Entsprechung zum Gerechten Krieg geben. Der Gerechte Krieg der westlichen Tradition hat immer einen begrenzten Kriegsgrund; der islamische Dschihad ist universaler und permanenter religiöser Krieg. Im konkreten Kriegsrecht sieht Tibi freilich keinen großen Unterschied zu anderen Kulturen. Auch im Kampf gegen Nichtmoslems ist nicht alles erlaubt. Am Ende gibt Tibi einen Überblick über Dschihad-Interpretationen im 19./20. Jahrhundert.

## **Hashmi, Sohail H.**

**Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace, in: The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives / ed. by Terry Nardin. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 1996 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 146-166**

**Neudruck in: Islamic Political Ethics : Civil Society, Pluralism, and Conflict / ed. by Sohail H. Hashmi. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Pr., 2002 (The Ethikon Series in Comparative Ethics) S. 194-216**

Dieser Artikel war ursprünglich ein Gegenreferat zu dem gerade referierten Aufsatz von Bassam Tibi. Hashmi will innerhalb der islamischen Tradition stärker differenzieren und im Ganzen die islamische Tradition stärker an die europäische Tradition annähern.

Der Islam hat keinen Begriff der Erbsünde, allein gesellschaftliche Verderbnis hält vom Frieden ab, die Wende zu Gott führt zum Frieden. Die Gewalt ist von Gott gegeben gegen die Übeltäter, die die Wende zu Gott verhindern wollen. Die frühen Traditionen stellen Mohammed als unkriegerisch dar, ohne die übliche arabische Beschäftigung mit der Stammesehre. In Mekka führt Mohammed den gewaltlosen Widerstand, auch in Medina ist er ein zögernder Krieger. Der Dschihad ist beständige Propagierung des Islam. Zum Krieg wird er nur gegen Regierungen, die den Islam unterbinden wollen. Die Teilung der Welt in eine Friedenszone und eine Zone der Feindschaft ist kein Thema des Koran oder der frühen Traditionen, sondern erst ein Thema der mittelalterlichen Juristen. Die Juristen betonen, daß nur der Herrscher den Dschihad als Krieg führen kann, ähnlich wie das christliche Autoren für den Gerechten Krieg erklären. Die modernen Fundamentalisten folgen den mittelalterli-

chen Juristen in der Zweiteilung der Welt, beachten aber das Kriegsmonopol des Herrschers nicht.

Neben Sachedina der beste kurze Überblick über Krieg und Frieden in der islamischen Diskussion.

### **Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein**

**Justification for Violence in Islam, in: War and its Discontents : Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions / ed. by J. Patout Burns. – Washington, DC : Georgetown Univ. Pr., 1996. – S. 122-160**

Der Islam ist in einer von Konflikten geprägten Welt entstanden und ist ein Auftrag, eine gerechte Ordnung zu errichten. Bewaffneter Dschihad ist im Koran erlaubt, aber nur als Kampf gegen Verfolgung. Im Koran ist das Gebot, Gottes Sache zum Erfolg zu führen, noch nicht mit Krieg verknüpft und eine multireligiöse Gesellschaft selbstverständlich. Aus dem Auftrag, daß der Islam für die gesamte Erde gelten soll, kommt aber die rasche Ausweitung des Dschihad zu einem offensiven Kampf. Für die sunnitischen Juristen ist der Dschihad der Kampf für die Ausweitung des Geltungsbereiches des islamischen Gesetzes.

Ansätze für eine pazifistische Position im Islam kann am ehesten die Verpflichtung des islamischen Gesetzes auf Verhältnismäßigkeit der Gewaltanwendung geben. Das alltägliche Verhalten eines Moslems, der das islamische Gesetz beachtet, ist „pazifistisch“. Pazifistisch ist Islam im Sinne eines Kampfes gegen Gewaltordnung. Nicht aber im Sinne einer privaten gewaltfreien Zurückhaltung. Islam ist der Kampf für einen Frieden der Gerechtigkeit. Auf Gewalt kann nur verzichtet werden, wenn die Menschheit dem Ruf Gottes folgt.

**Peace and Conflict Resolution in Islam : Precept and Practice / ed. by Abdul Aziz Said ... – Lanham : Univ. of America, 2001. – 298 S.**

Anthologie von Beiträgen vorwiegend aus den 1990er Jahren, sortiert nach fünf islamischen Friedensbegriffen: Frieden durch Machtpolitik (damit ist der mittelalterliche Islam gemeint), Frieden durch Weltordnung, Recht und Institutionen (neuere islamische Völkerrechtstheorien), Konfliktregelung (Vermittlungspraxis arabischer Staaten), Frieden durch Gewaltfreiheit (gewaltfreie Bewegungen in islamischen Staaten), Frieden durch spirituelle Wandlung (sufistische Traditionen). Ein guter Überblick über die Vielfalt islamischer Ansätze.

Die Herausgeber dieses Sammelbandes haben eine eigene Einführung in diese fünf islamische Friedenstraditionen nach klassischen und neueren Quellen gegeben: Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said, *Islam and Peacemaking in the Middle East*. – Boulder 2009.

### **Khoury, Adel Theodor**

**Mit Muslimen in Frieden leben : Friedenspotentiale des Islam. – Würzburg : Echter, 2002. – 80 S.**

Eine Einführung, die die Situation Mohammeds und die Aussagen zu Kampf und Frieden im Koran vorstellt. Als Ansatzpunkte einer Friedenstheologie können Aus-

sagen über Gerechtigkeit und Versöhnung gelten. Freilich waren dann Ansätze zu einer islamischen Friedenstheologie eher spärlich und sind noch spärlich.

### **Abu-Nimer, Mohammed**

**Nonviolence and Peace Building in Islam : Theory and Practice. – Gainesville (u.a.) : Univ. Pr. of Florida, 2003. – 233 S.**

Diese Darstellung der Islamischen Tradition zu Krieg und Frieden ist eher apologetisch geraten und eine pazifistische Theorie im Islam kann Abu-Nimer nicht präsentieren. Was ihn tatsächlich interessiert sind Formen der Friedensstiftung: traditionelle und gegenwärtige Praxis der Verhandlung, Übung gemeinsamer Rituale, gewaltfreie Bewegung in der Islamischen Welt.

### **3.2.3.1 Koran**

#### **Waugh, Earl**

**Peace as Seen in the Qur'ān. – Jerusalem : Ecumenical Institute, 1986. – 74 S. (Occasional papers / Ecumenical Institute ; 3)**

Der Islam ist rasch von Staatsbildung, Eroberung, Gesetz geprägt worden. Die ursprüngliche „religiöse“ Ebene im Koran kann aber rekonstruiert werden. Mohammed muß in einem eschatologischen Horizont verstanden werden, einer Naherwartung von Gottes Urteil. Der frühe Mohammed versteht sich nach dem Vorbild von Noah, die frühen Moslems werden wie eine Familie gesehen. Der späte Mohammed versteht sich nach dem Vorbild von Moses, die Moslems kämpfen nach dem Vorbild von Jahwes Kriegen, geführt von einem Propheten, nicht von einem Soldaten. Der Koran bewahrt so in der Lehre von der Gemeinde der Moslems eine Tradition der Friedlichkeit, des Erbarmens, der Vergebung und in der Darstellung der Haltung zu Juden, Christen, Heuchlern und Sektierern eine Akzeptanz einer Vielzahl von religiösen Wegen unter dem einen Gott.

#### **Prenner, Karl**

**Islam und Friede (Islām Wa-Salām), in: Mit Realismus und Leidenschaft : Ethik im Dienst einer humanen Welt ; Valentin Zsifkovits zum 60. Geburtstag / hrsg. von Otto Kimminich ... – Graz (u.a.) : Schnider, 1993. – S. 80-92**

In den mekkanischen Suren ist Abraham das Vorbild für Frieden, verlangt wird nur die Möglichkeit, die neue Religion ausüben zu können; den Ungläubigen soll mit Nachsicht begegnet werden. Die medinischen Suren dagegen sind von Gottes Erlaubnis zum Kampf geprägt. Die Bekehrung wird weiter als Eintritt in den Frieden Gottes gesehen, aber es gibt kein Heil außerhalb der Bekehrung. Maßgeblich für den Islam bleibt die mekkanische Friedensperiode: Der bewaffnete Kampf bleibt Verteidigung gegen Angriffe, die Entscheidung zwischen den (geoffenbarten) Religionen ist weiter die Sache Gottes.

**Firestone, Reuven**

**Jihad : the Origin of Holy War in Islam. – New York (u.a.) : Oxford Univ. Pr., 1999. – 195 S.**

Überblick über die Kriegs-Suren im Koran. Firestone ist skeptisch gegen die traditionelle Sicht einer chronologischen Entwicklung von Nichtkonfrontation über defensiven Kampf zum unbedingten Kampf gegen alle Ungläubigen. Entsprechend ordnet er das Material systematisch: nichtmilitärische Propagierung und Verteidigung des Glaubens, Regeln über Eindämmung des Kampfes, Konflikte zwischen den Gläubigen (der größte Anteil der Suren über Konflikte), Kampf für Gott. Auch bei Firestone bleibt die zentrale Rolle der Flucht nach Medina als Bruch mit dem arabischen Tabu eines Kampfes mit dem eigenen Stamm.

### **3.2.3.2 Dschihad**

**Peters, Rudolph**

**Islam and Colonialism : the Doctrine of Jihad in Modern History. – ‘s-Gravenhage : Mouton, 1979. – 242 S.**

Trotz des Titels bietet das Buch im ersten Teil einen aus den Quellen gearbeiteten Überblick über das mittelalterliche Kriegsrecht. Der zweite Teil gibt einen Überblick über Dschihad als Kampf gegen Kolonialismus im 19. (Indien, Algerien, Sudan, Ägypten) und im frühen 20. Jahrhundert (Libyen, Osmanische Kriegserklärung 1914, Palästina). Der dritte Teil bietet einen Überblick über zeitgenössische Dschihad-Diskussion, leider nicht ausreichend örtlich und zeitlich differenziert.

**Peters, Rudolph**

**Jihad in Classical and Modern Islam : a Reader. – Princeton, NJ : Wiener, 1996. – 204 S.**

Eine Mischung aus Quellensammlung und Sammelband von Peters-Texten. Enthält Traditionen zum Dschihad, Auszüge aus juristischen Werken des Mittelalters und Texte zum Dschihad im 20. Jahrhundert vom Ersten Weltkrieg bis zum ägyptischen Islamismus.

**Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein**

**The Just Ruler (al-sultān al-‘ādil) in Shī‘ite Islam : the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. – New York (u.a.) : Oxford Univ. Pr., 1988. – S. 105-117 Al-sultān al-‘ādil and the Question of jihād**

Der Koran gebietet den Kampf für göttliche Ordnung. Freilich war sofort umstritten, ob die Kriegszüge der Kalifen ein solcher Kampf sind. Die sunnitischen Juristen waren bereit, die Ausweitung des Territoriums islamischer Staaten und damit des Geltungsbereichs des islamischen Gesetzes als Kampf für den Islam gelten zu lassen. Die Schiiten mit ihren strengeren Anforderungen an die Legitimität des Herrschers, können in den Kriegen der Kalifen keinen Kampf für den Islam sehen. Solange der Imam verborgen ist und die rechte Leitung des Volkes fehlt, ist kein offen-

siver Dschihad gestattet, sondern nur die Verteidigung gegen Ungläubige. Zwar übernehmen die schiitischen Juristen kollektiv die Aufgaben des verborgenen Imam, aber die Aufforderung an die Ungläubigen, den Islam anzunehmen, gehört nicht dazu.

**Donner, Fred M.**

**Sources of Islamic Conceptions of War, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 31-69**

Berücksichtigt außer dem Koran auch byzantinische und persische Traditionen, die für den mittelalterlichen Islam wichtig waren.

**Morabia, Alfred**

**Le ġihād dans l'islam médiéval : le 'combat sacré' dans des origines au XIIIe siècle. – Paris : Michel, 1993. – 567 S. (Bibliothèque Albin Michel : Histoire)**

Der vollständigste Überblick über den Dschihad im Mittelalter: Kriegswesen in Arabien vor Mohammed, Mohammed in Mekka und Medina, Dschihad in Koran und Tradition, Literaturgeschichte und Systematik des Dschihad in Kriegsrecht und Fremdenrecht. Ausführlichste Darstellung des Dschihad als spirituelle Anstrengung. Diese Bedeutung, die oft in apologetischer Absicht für die ursprüngliche Bedeutung von Dschihad erklärt wird, wird von Morabia stärker mit den späteren Asketen in Verbindung gebracht, die durchaus auch militärisch für den Islam kämpften.

**Brague, Rémi**

**Der Dschihad der Philosophen, in: Krieg im Mittelalter / hrsg. von Hans-Henning Kortüm. – Berlin : Akademie Verl., 2001. – S. 77-91**

Die arabischen Philosophen folgen einerseits den griechischen Philosophen, die keine Pazifisten waren, andererseits finden sie den „Eroberungskrieg mit einer religiösen Dimension“ vor und akzeptieren ihn. Wie die Mystiker den Dschihad zum inneren Kampf umbiegen, machen die Philosophen daraus einen Krieg für die Bildung. Das ist durchaus nicht metaphorisch gemeint; es ist ein echter Krieg, vorm Blutvergießen haben sie keine Angst. In ihrer Bejahung des Krieges sind die Philosophen radikaler als die unphilosophische Praxis: diese will Länder dem Islamischen Staat unterwerfen, die Philosophen rechtfertigen den Heiligen Krieg, weil er die Seelen der Philosophie unterwerfen soll. Bespricht al-Farabi, Avicenna, Averroes (der außer seinen philosophischen Werken auch ein juristisches Handbuch verfaßt hat und in Predigten zum Dschihad aufgerufen haben soll).

**Heck, Paul L.**

**Jihad Revisited, in: Journal of Religious Ethics 32 (2004) 95-128**

Überblick über die ersten Jahrhunderte des Islam (7. bis 13. Jh. christlicher Ära). Grundsätzlich lassen sich zwei Formen des Dschihad unterscheiden: zur Stärkung der islamischen Hegemonie und zur Stärkung der islamischen Gesellschaft. Der

Koran hat eine Kampfmetaphorik, die zum Kampf des Guten gegen das Böse und zum Kampf der frühen Muslims gegen feindliche arabische Gruppen aufruft. Jedenfalls ist der Dschihad nicht reduzierbar auf bewaffneten Kampf. Bei den Asketen und Mystikern wird das weiterentwickelt, als Bewahrung der Botschaft des Islam durch Abwendung von weltlichen Interessen (wobei das nicht als Stellungnahme gegen militärische Verbreitung des Islams gemeint ist). Die Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Islams und dem Gebiet des Krieges ist eine imperiale Konstruktion ohne Basis im Koran. Das ist die Basis der Dschihadkonzeption der Juristen der frühabbasidischen Periode. Die Juristen sind vor allem daran interessiert, die Staatskontrolle des Dschihad einzuschärfen; die asketischen und mystischen Konnotationen verschwinden ganz. Der Dschihad wird zum Krieg gegen nichtchristliche Reiche, durchaus mit dem Versuch eines Kriegsrechtes. Zwischen den Kreuzzügen des 11. Jahrhundert und der mongolischen Invasion des 13. Jahrhunderts, in der Konfrontation mit Feinden, die eigene universale Ordnungsvorstellungen hatten, kommt es aber zu einer Neuformulierung des Dschihad nicht als Pflicht, den Islam auszubreiten, sondern als Pflicht, den Islam zu bewahren. Jetzt wird der Dschihad stärker zur individuellen Pflicht (auch mit Angriffen auf Moslems, die ihre rituellen Pflichten nicht ernstnehmen).

**Bonner, Michael**

**Jihad in Islamic History : Doctrines and Practice. – Princeton (u.a.) : Princeton Univ. Pr., 2006. – 197 S.**

**Bearbeitung eines französischen Originals mit d.T.: Le jihad : origines, interprétations, combats (2004)**

Überblick über den Dschihad im mittelalterlichen Islam, mit Kapiteln über den Koran, die frühen Traditionen, den Dschihad der Gelehrten an den Grenzen des Islams und den Dschihad der Herrscher. Bonners Leistung sind weniger neue Deutungen sondern eine gute Präsentation des historischen Hintergrundes und der methodischen Schwierigkeiten, Dschihad für die islamische Frühgeschichte zu studieren. Das Dschihad-Thema nimmt nur einen Teil des Buches ein, aber der Leser bekommt einen islamkundlichen und historischen Hintergrund, der ihm hilft die Rolle der Dschihad-Debatten einzuschätzen.

Seit der Wiederkehr des Dschihad im Afghanistankrieg gegen die Sowjeunion, im Irakisch-Iranischen Krieg, im Golfkrieg 1990-1991, in den Unternehmen Osama bin Ladens gibt es eine Fülle von polemischen und apologetischen Publikationen. Eine Bereicherung des Wissens über den bei Rudolph Peters bis Alfred Morabia erreichten Stand hinaus war damit kaum verbunden. Brauchbar als Einführung und Fortschreibung für die neuen Dschihad-Bewegungen:

John Kelsay, Islam and War : a Study in Comparative Ethics. – Louisville, Kentucky 1993 (der Außentitel – The Gulf War and Beyond – macht den Fokus klarer, aber Kelsay gibt auch Einblicke in traditionelle Dschihad-Vorstellungen)

David Cook, *Understanding Jihad*. – Berkeley 2005 (enthält eine kurze Rekapitulation von Forschungen über den mittelalterlichen Dschihad, einen Überblick seit dem 19. Jahrhundert und neuere Kommunikationen islamistischer Gruppen).

Osama bin Laden wird übereinstimmend für den schieren Dilettantismus seiner theologisch-juristischen Stellungnahmen getadelt, was freilich nicht verhinderte, daß er der wirkungsmächtigste der neueren Organisatoren des Dschihad ist. Man kann seine Stellungnahmen in verschiedenen Sprachen nachlesen: *Messages to the World : the Statements of Osama bin Laden* / ed. by Bruce Lawrence. – London 2005; *Al-Qaida dans le texte / sur la direction de Gilles Kepel*. – Paris 2005; *Die Reden des Osama bin Laden* / hrsg. von Marwan Abou-Taam und Ruth Biquake. – München 2006.

### **3.2.3.4 Islamische Völkerrechtslehre**

**Kruse, Hans**

**Islamische Völkerrechtslehre. – 2. Aufl. – Bochum : Brockmeyer, 1979. – 252 S. Kaum veränderte Göttinger Dissertation von 1953**

**Khadduri, Majid**

**War and Peace in the Law of Islam. – Baltimore, MD : Johns Hopkins Univ. Pr., 1955. – 321 S.**

Zwei klassische Darstellungen des islamischen Völkerrechts und das heißt vor allem des Kriegsrechts bei den mittelalterlichen islamischen Juristen, des Rechts des Dschihad, des Kampfes für die Ausbreitung des Islam, da jeder andere Krieg im Islam als illegitim gilt. Aber auch des Friedensrechtes, das heißt des Fremdenrechtes der Beziehungen zu nichtislamischen Ländern und zu Nichtmoslems in islamischen Ländern.

**Noth, Albrecht**

**Der a priori legitime Krieg im Islam : Hauptaspekte des Islamischen Rechts zum Thema „Krieg und Frieden“, in: Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie ; 6) S. 278-296**

Knapster möglicher Überblick über das klassische Islamische Völkerrecht.

**Landau-Tasserou, Ella**

**„Non-Combatants“ in Muslim Legal Thought. – Washington, DC : Hudson Institute, 2006. – 25 S. (Research Monographs on the Muslim World ; 1, 3) Hebräisches Original 2005**

Überblick über die verschiedenen Kategorien von Feinden im klassischen Islamischen Völkerrecht. Die mittelalterlichen Juristen müssen vermitteln zwischen dem Prinzip, daß alle Nichtmoslems ihr Leben verwirkt haben, und dem Prinzip, daß



Töten auf das Nötigste beschränkt werden soll. Entscheidend ist so nicht direkte Teilnahme am Kampf, sondern ob von der Person jetzt oder künftig eine Gefahr für den Islam ausgehen könnte. Die Unterscheidung ist nicht die zwischen Soldaten und Zivilisten, sondern die zwischen Kampffähigen und Personen, die als unfähig zu kämpfen definiert sind (Kinder, Frauen, Mönche, Ältere). Zwischen den Rechtsschulen, aber auch innerhalb der Rechtsschulen wurde keine einhellige Lösung erreicht.

### **Al-Shaybani, Muhammad**

**The Islamic Law of Nations : Shaybānī's Siyar / translated by Majid Khadduri. – Baltimore : Johns Hopkins Univ. Pr., 1966. – 311 S.**

Übersetzung des einflußreichsten islamischen Völkerrechtstexts des Mittelalters (8. Jh. christlicher Ära), den Khadduri bereits seiner Darstellung 1955 (oben S. 96) zugrunde gelegt hatte.

### **Stumpf, Christoph**

**Völkerrecht unter Kreuz und Halbmond : Muhammad al-Shaybani und Hugo Grotius als Exponenten religiöser Völkerrechtstraditionen, in: Archiv des Völkerrechts 41 (2003) 83-100**

Für Shaybani wie für Grotius ist die entscheidende Einheit die eigene Religion. Bei Shaybani gilt das islamische Recht auch für Moslems in nichtislamischen Staaten, nicht dagegen für Nicht-Moslems in islamischen Staaten. Grotius kennt ein Naturrecht für alle Menschen und ein gewillkürtes göttliches Recht, das von Christen beachtet werden muß und Basis für eine Gemeinschaft der Christenheit abgibt. Beide Autoren rücken zusammen als Vertreter eines religiösen Völkerrechtes, das nicht so staatsfixiert ist, wie das neuzeitliche europäische Völkerrecht.

Stumpf vergleicht, was sie auf den ersten Blick gemeinsam haben, aber vergleicht nicht, was sie trennt. Sein Aufsatz ist kaum mehr als eine Sondierung, gibt aber eine Ahnung, welche Fragen eine vergleichende und gemeinsame Völkerrechtsgeschichte noch stellen muß.

Für den modernen Umgang mit dem islamischen Völkerrecht seien zwei prominente Beispiele genannt.

Für die Anpassung an den von der europäischen Tradition gesetzten Rahmen des modernen Völkerrechts:

### **al Ghunaimi, Muhammad Talaat**

**The Muslim Conception of International Law and the Western Approach. – The Hague : Nijhoff, 1968. – 228 S.**

Al Ghunaimi versucht im islamischen Recht die Themen des modernen Völkerrechts der Beziehungen zwischen Staaten zu finden und das islamische Völkerrecht mit europäischen Theorien der Grundlagen des Völkerrechts zu vergleichen (es paßt

eher zu der naturrechtlichen Tradition als zu Duguit oder Kelsen). Die Zentralität des Dschihads in der islamischen Völkerrechtlehre umgeht al Ghunaimi durch Rückgriff auf die Staatenpraxis islamischer Staaten, die das Ziel einer universalen Ausbreitung des Islam früh aufgegeben haben. Al Ghunaimi macht keinen Versuch einer Apologie des mittelalterlichen islamischen Völkerrechts, sondern löst es vom Koran und sieht es nur als Ideologie des Abbasidischen Kalifats. Der Koran ist dagegen mit dem modernen Völkerrecht durchaus vereinbar. Im Ganzen sieht Al Ghunaimis islamisches Völkerrecht aus wie das europäische Völkerrecht, nur bewiesen mit Koranversen.

Al Ghunaimi war Professor für Völkerrecht in Alexandria und UN Legal Adviser.

Für die Formulierung eines eigenen Beitrags des Islams zur Theorie der Internationalen Beziehungen gegen eine eurozentrische Verarmung:

**Abū Sulaymān, 'Abdul Hamīd 'A.**

**Towards an Islamic Theory of International Relations : New Directions for Methodology and Thought. – Herndorn, VA : International Inst. of Islamic Thought, 1993. – XLII, 192 S. (Islamization of Knowledge Series ; 1)**

**Bereits 1973 unter diesem Titel als Dissertation erschienen, 1987 als Buch unter dem Titel *The Islamic Theory of International Relations*. Alle drei Versionen sind weitgehend identisch.**

Abū Sulaymān versucht gegen die islamischen Juristen des Mittelalters, eine neue Methode des Umgangs mit klassischen Texten zu etablieren. Aus dem Koran läßt sich nicht direkt eine Lehre von den Internationalen Beziehungen entnehmen, sondern eine Lehre islamischer Grundwerte: Einheit, Gerechtigkeit, Frieden, gegenseitige Hilfe und Ablehnung von Aggression, Tyrannei, Korruption und Exzessen. Zu diesen Grundwerten gehört auch Dschihad als Anstrengung für den Glauben. Dschihad schließt bewaffneten Kampf nicht aus, aber die Konstruktion islamischer internationaler Normen muß auf die ganze Bedeutungsbreite des Dschihad-Begriffs zurückgreifen. Im Koran kommt durchaus eine Vielzahl von internationalen Beziehungen vor, die aber situationsbedingt sind. Wir müssen in der heutigen Situation eine eigene islamische Theorie der Internationalen Beziehungen konstruieren. Der Islam kann helfen zur Betonung von Menschenwürde und Menschenrechten, gegen rassistische und nationale Diskriminierung, für Kooperation und soziale Gerechtigkeit.

**Mayer, Ann Elisabeth**

**War and Peace in the Islamic Tradition and International Law, in: Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions / ed. by John Kelsay and James Turner Johnson. – New York (u.a.) : Greenwood Pr., 1991 (Contributions to the Study of Religion ; 28) S. 195-226**

Referiert zeitgenössische muslimische Ansichten der Stellung des islamischen Rechts zum Völkerrecht, wobei sie den allgemeinen Kontext der Dritte-Welt-Positionen zu Völkerrecht und Nationalen Befreiungsbewegungen beachtet.

**Broschk, Florian**

**Gottes Gesetz zwischen Elfenbeinturm und Außenpolitik : “schiitisches Völkerrecht” in der islamischen Republik Iran. – Hamburg : EB-Verl., 2008. – 69 S. (Bonner islamwissenschaftliche Hefte ; 5)**

Referiert die Völkerrechtstheorie von Muḥammad Riḍā Diyā'ī Bīgdelī, dem prominenten iranischen Völkerrechtler. Ein islamisches Völkerrecht kann es nicht geben, weil im Gegensatz zum islamischen Recht das Völkerrecht nicht gottgegeben ist, sondern nur eine Konvention zwischen Staaten. Es gibt aber eine islamische Sicht der Themen des modernen Völkerrechts. Zwischen der Dichotomie Gebiet des Islams/Gebiet des Krieges und der Reduzierung des Gebietes des Krieges auf direkte Verfolger des Islams hält Bīgdelī einen Mittelkurs: Neben dem Gebiet des Krieges gibt es auch Gebiet des Vertrages, Gebiet der Waffenruhe, Gebiet der Neutralität. Wie im islamischen Recht üblich, erkennt Bīgdelī keinen legitimen Krieg an außer dem Jihad. Mit der schiitischen Theologie lehnt er den Angriffsjihad vor der endzeitlichen Wiederkehr des Verborgenen Imams ab. Der Verteidigungsjihad ist selbstverständlich. Dazu gestattet er die Teilnahme an Befreiungskriegen (was Broschk als einen Drittweltismus erkennt, kaum islamisch zu begründen). Bīgdelī sucht immer die maßvolleren Deutungen, eine dauerhafte Friedensordnung kann er aber nicht begründen. Dazu hat er einen zu hohen Stellenwert für ein rechtlich nicht eingeschränktes „Interesse des Islam“.

### **3.2.3.5 Zeitgenössische islamische Friedenstheorien**

Als Beispiel für den sufistischen Weges des inneren Friedens:

**Bawa Muhaiyaddeen, M. R.**

**Islam and World Peace : Explanations of a Sufi. – Philadelphia, PA : The Fellowship Pr., 1987. – 163 S.**

Frieden besteht in Gerechtigkeit für alle; Frieden kann nur in Gott gefunden werden; der Heilige Krieg ist ein Krieg im Inneren der Seele.

Bawa Muhaiyaddeen (1900-1986) war ein bekannter bengalischer Sufi-Heiliger, Autor von *The 99 Beautiful Names of Allah*.

Als Beispiel für die institutionalisierte islamische Theologie:

**Zakzouk, Mahmoud**

**Friede in islamischer Sicht : Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens, in: Friede für die Menschheit : Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht ; internationale christlich-islamische Konferenz, Wien 30. März bis 2. April 1993 / hrsg. von Andreas Bsteh. – Mödling : Verl. St. Gabriel, 1996 (Beiträge zur Religionstheologie ; 8) S. 69-104**

Der Frieden ist das Ziel des Islam. Der Frieden wird durch gerechtes Handeln erreicht, indem den Mitmenschen freie Entfaltung und Hilfe dazu gegeben wird. Der

Frieden ist vom Glauben unablösbar. Nur wenn wir uns selber als Geschöpf Gottes erfahren können, können wir unseren Mitmenschen gegenüber gerecht sein. Frieden kann nicht von außen aufgezwungen werden; er beginnt im Innern und wirkt im jeweiligen sozialen Verantwortungskreis. Die Gerechtigkeit setzt dem Friedenswillen Grenzen. Feinde, die uns zerstören wollen, zu Freunden zu nehmen, ist ungerecht gegen uns selber und unterstützt die Ungerechtigkeit unserer Feinde.

Die Solidarität aller Menschen ist eine Ausweitung dieses mitmenschlichen Friedenswillen. Auch im Weltmaßstab kommt es darauf an, jedem das Recht auf sein Leben, seine Religion, sein Eigentum, seine Freiheit zuzugestehen. Daraus folgen ein Völkerrecht, das nicht nur reichen Staaten nutzt, kollektive Sicherheit gegen Aggressionskriege, humanitäre Interventionen gegen Menschenrechtverletzungen – und ein Sitz für die islamische Welt im UNO-Sicherheitsrat.

Zakzouk (geb. 1933) war Dekan der theologischen Fakultät der Al-Azhar Universität und ist ägyptischer Minister für Religionsangelegenheiten, einer der Höchsten in der sunnitischen religiösen Hierarchie.

Als Beispiel für jüngere islamische Theologie:

### **Kalisch, Muhammad**

#### **Frieden aus der Sicht des Islam, in: Islam im Dialog 1 (2002) H. 4, S. 13-28**

Den Begriff „innerer Frieden“ gibt es in islamischer Theologie und Mystik nicht, aber das Phänomen wird deutlich beschrieben als Zufriedenheit/beruhigte Seele. Auch den Begriff „sozialer Frieden“ gibt es in islamischer Theologie nicht, aber der Kern des Islam ist Regelung des sozialen Lebens durch Gerechtigkeit mit dem Ziel einer beruhigten Stadt, einer intakten Gesellschaft. Kalisch geht schnell zur üblichen Diskussion islamischer Toleranz über (die fortentwickelt werden muß zu wirklicher Anerkennung der Ungläubigen als Gleiche). In der Frage des internationalen Friedens ist der Islam keine pazifistische, aber auch keine aggressive Religion. Die traditionelle Lehre vom Krieg aus bloßer Religionsverschiedenheit muß aufgegeben werden. Im Ganzen ist das Ergebnis nicht viel anders als die Lehre zahlreicher säkularer Friedenstheoretiker: ein Staat mit sozialem Frieden neigt eher dazu Frieden zu halten. Über den Horizont der meisten säkularen Friedenstheoretiker hinaus: Ebenso ein Staat, der mehr Menschen mit innerem Frieden hat.

Muhammad Kalisch (geb. 1966 als Sven Kalisch) ist der erste staatlich besoldete Professor für Religion des Islam in Deutschland.

### **3.2.3.6 Säkulare Kriegstheorie**

#### **3.2.3.6.1 Ibn Haldūn**

Historisch ist dieses Feld vor allem von Abd-ar-Rahman Ibn Haldūn (1332-1406) belegt, der an verschiedenen Höfen des Maghreb Erfahrungen mit Krieg und Administration sammelte, bevor er Oberrichter in Ägypten wurde. Berühmt war er als

Historiker. Stark gewirkt hat seine systematische Einleitung in die Geschichte, in der man einen Vorläufer der Soziologie erkennen kann. Die frühe Konfliktsoziologie hat ihn dankbar als Vorläufer anerkannt (Ludwig Gumplowicz, Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts, in: Ludwig Gumplowicz, *Soziologische Essays*. – Innsbruck 1899. – S. 90-114) ebenso wie die Polémologie (Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, *sa philosophie sociale*. – Paris 1930). Neuerdings ist er bei der Suche nach alternativen Epistemologien der Internationalen Beziehungen wieder ins Gespräch gebracht worden, inhaltlich reichlich entleert (Robert W. Cox, *Towards a Posthegemonic Conceptualization of World Order : Reflections on the Relevance of Ibn Khaldun*, in: *Governance without Government : Order and Change in World Politics* / ed. by James B. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel. – Cambridge 1992. – S. 37-50, Neudruck in Robert W. Cox, *Approaches to World Order*. – Cambridge, 1996. – S. 144-173).

Vergleiche als Einführung:

Heinrich Simon, *Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*. – Leipzig 1959.

Weiterführend: Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship : a Study in Orientalism*. – London 1981 (Bibliographie und heftige Kritik der Vereinnahmung Ibn Haldūns als Ahnen der europäischen Soziologie).

**The Muqaddimah : an Introduction to History / translated from the Arabic by Franz Rosenthal. – New York : Pantheon Books, 1958. – 3 Bde. (Bollinger Series ; 43)**

Der Abschnitt 35 *Wars and the Methods of Waging War Practiced by the Various Nations* des Kapitels 3 *On Dynasties, Royal Authority, the Caliphate, Government Ranks, and all that Goes with these Things* steht vol. II, 73-89 (In der einbändigen gekürzten Ausgabe 1967 ist der Abschnitt auf S. 223-230 enthalten ohne die Zitate religiöser Autoritäten).

Der Abschnitt über Kriege beginnt mit einer klaren Aussage: Krieg liegt in der menschlichen Natur seit der Schöpfung. Kriegstypen/Kriegsursachen werden sehr knapp vorgestellt: Kriege aus Rache, Kriege um des Gewinns wegen, Kriege für die Religion, Kriege gegen Auflehnung. Die beiden ersten Typen sind ungerechte Kriege, die beiden letzten sind gerechte Kriege (unausgesprochen ist das auch ein Gegensatz der Kriege der Stämme am Rande der islamischen Welt und der Kriege der islamischen Staaten). Ausführlicher beschäftigt sich Ibn Haldūn mit den Kampfweisen: in geschlossenen Formationen kämpfen alle aus der Geschichte bekannten Staaten, während Araber und Berber eine Methode des Angriffs und Rückzugs bevorzugen. Er weiß, daß disziplinierte Heere zum Kampf in geschlossenen Formationen die Macht des Herrschers im Staat stärken. Ibn Haldūn polemisiert gegen die Ansicht, im Kampf komme es nur auf die Zahl der Kämpfer an. Entscheidend ist letztlich die Gruppenbindung.

Der Beitrag Ibn Haldūns zur Kriegstheorie liegt gewiß nicht in diesem nur skizzierten Abschnitt zur Kriegsführung. Das ganze *Muqaddimah* ist eine Lehre von den Kriegen der Stämme mit starker Gruppenbindung ('aşabija, ein Wort, das aus dem Kontext der männlichen Verwandtschaftsgruppe kommt) gegen die städtisch/staatliche Zivilisation mit geringer Gruppenbindung. Die Theorie vom Aufstieg und Niedergang der Dynastien ist eine Theorie des Militarismus: Die junge Dynastie, die noch nicht das Vertrauen der Untertanen hat, braucht das Schwert mehr als die Feder – ebenso die alte Dynastie, die das Vertrauen verloren hat. Nur in der Phase der Einigkeit mit den Untertanen kann die Feder mehr Bedeutung haben.

### 3.2.4 Bahá'í

Die jüngste der Weltreligionen, eine Abspaltung des schiitischen Islams Mitte des 19. Jahrhunderts, ist auf besondere Weise eine Friedensreligion. Sie hat sich schnell entwickelt vom Dschihad gegen die Mutterreligion Islam (Denis MacEoin, *The Babi Concept of Holy War*, in: *Religion* 12 (1982) 93-129) zur einzigen Religion, in deren heilige Texte zeitgenössische internationalistische Positionen aufgenommen wurden. „Bahá'u'lláh saw an international system in crisis and advocated a set of utopian realist mechanisms to resolve those problems. He thereby created the Middle East's first indigenous peace movement in the era of modernity and one of very few to become institutionalized over the long term” (Juan Cole). Folgerichtig stellte 'Abdu'l-Bahá bei seinem Amerikaaufenthalt 1912 einen Zusammenhang her zwischen dem universalen Frieden der Bahá'í und dem Frieden, den die Friedensbewegung suchte.

#### **Bahá'u'lláh**

**Die Verkündigung Bahá'u'lláhs an die Könige und Herrscher der Welt : die den Völkern und Geschlechtern der Erde vorherbestimmte Zeit ist nun gekommen. – Frankfurt am Main : Bahá'í-Verl., 1967. – 130 S.**

Enthält Sendschreiben 1867ff. an nahöstliche und europäische Herrscher (Mahnungen zur Bekehrung, darunter Bekehrung zur Abrüstung) und die spätere *Große Verkündigung an die Menschheit*, die die Bewohner der Erde aufruft, Bürger einer Stadt zu werden und eine Sprache zu sprechen. An einer Versammlung der Menschen sollen die Herrscher teilnehmen und völlige Versöhnung unter den Großmächten schaffen. Sollte ein König die Waffen ergreifen, so sollen alle sich vereinen, ihn daran zu hindern.

Bahá'u'lláh (1817-1892) war der prophetische Begründer der Bahá'í-Religion. Die Sendschreiben an die Monarchen stehen zum Teil auch im *Kitab-i-aqdas*, dem heiligsten Buch der Bahá'í.