

Islamische Friedensethik im Horizont interreligiöser und säkularer Herausforderungen

Angesichts weltweiter bewaffneter Konflikte und terroristischer Gewalt werden Vertreterinnen und Vertreter nahezu aller größeren Religionen nicht müde, als ein zentrales Element ihrer religiösen Überzeugungen den *Frieden* zu benennen. Gerade hier aber regt sich nicht selten ein Verdacht: Verbinden religiös orientierte Menschen ihre Vorstellungen von Frieden nicht häufig mit der Überzeugung, dass dieser erst dort gegeben ist, wo ihre eigenen Überzeugungen zu Anerkennung und Geltung gelangt sind? Fordern sie nicht allzu oft eine sittliche Praxis, die den Prinzipien ihrer eigenen religiösen Überzeugungen entspricht, um erst dann von «Frieden» zu sprechen? Wie aber steht es mit jenen Menschen, die solche Überzeugungen nicht teilen?¹

Unverkennbar wird der Begriff des Friedens je nach weltanschaulicher oder religiöser Orientierung sehr unterschiedlich bestimmt. Infolgedessen muss auch die Frage nach einer «islamischen Friedensethik» die jeweiligen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Kontexte berücksichtigen, die Handlungen prägen, die nach Auskunft der jeweiligen Akteure dem Frieden dienen sollen.² Grundsätzlicher noch ist zu fragen, ob es so etwas wie eine «islamische Friedensethik» überhaupt gibt. Denn der Begriff «Friedensethik» ist ein in den zurückliegenden Jahrzehnten vorrangig in der sogenannten «westlichen Welt» gebrachter Begriff. Schon deshalb

¹ Vielen Verantwortlichen in den Religionsgemeinschaften ist diese Problematik durchaus bewusst. Sie verbinden ihre Friedensappelle deshalb nicht selten mit Aufrufen zu wechselseitigem Respekt und Toleranz. Dennoch wird das Recht auf die freie Ausübung der jeweiligen Religion und besonders auf den Wechsel der Religion (vgl. Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948) von vielen Religionsvertretern allenfalls widerstrebend eingeräumt.

² Vgl. dazu Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion in der Friedens- und Konfliktforschung, in: Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 1, Baden-Baden 2016; dies., Oliver Hidalgo (Hg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten, Wiesbaden 2016.

darf er nicht unbedacht auf islamisch geprägte Kulturen übertragen werden.³ Der iranische Friedensforscher Heydar Shadi macht darauf aufmerksam, dass Muslime mit dem Begriff «Friedensethik» bisweilen sogar einen neokolonialen Diskurs verbinden.⁴

Es bedarf folglich eines genauen Hinschauens auf Verlautbarungen und Initiativen in der islamischen Welt, die sich der Thematik des Friedens verpflichtet wissen; denn erst von ihnen her kann die Frage beantwortet werden, ob und inwieweit sie dem westlichen Konzept einer Friedensethik vergleichbar sind.

1. Begriff und Zielsetzung der «Friedensethik»

Was aber meint im westlichen Verständnis «Friedensethik»? In einem ersten Zugang kann Friedensethik als eine normative Wissenschaft verstanden werden, welche die Begründungen für solches Handeln reflektiert, das auf die Beilegung gewaltsam ausgetragener Konflikte im innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Bereich und auf die Herbeiführung friedlicher Verhältnisse dient.⁵ Geht es dem Kriegsvölkerrecht darum, militärischer Gewalt *Grenzen zu setzen*, so setzt Friedensethik auf Konfliktprävention

³ Der Begriff «islamisch geprägt» (engl. *islamicate*) geht zurück auf Marshall G. S. Hodgson: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation*, 3 Bde., Chicago 1974. Vgl. Dazu: Johan P. Arnason: *Marshall Hodgson's civilisational analysis of Islam. Theoretical and comparative perspectives*, in: ders., Armando Salvatore, Georg Stauth (Hg.): *Islam in Progress. Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7)*, New Brunswick 2006, 23–47.

⁴ Vgl. Heydar Shadi: *Some Methodological Remarks on Islamic Peace Ethics*, in: ders. (Hg.): *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought (Studien zur Friedensethik / Studies in Peace Ethics 57)*, Baden-Baden, Münster 2017, 19–36, hier 24f.

⁵ Zum Folgenden vgl. Michael Haspel: *Einführung in die Friedensethik*, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): *Friedens- und Konfliktforschung*, Wiesbaden 2010², 513–536; Hans-Richard Reuter: *Frieden/Friedensethik*, in: ders.: *Recht und Frieden (Öffentliche Theologie 28)*, Leipzig 2018, 28–37; Bernhard Koch: *Friedensethik*, in: Hans J. Gießmann, B. Rinke (Hg.): *Handbuch Frieden*, Wiesbaden 2019², 147–162.

und analysiert Maßnahmen, die zur Beilegung bestehender Konflikte beitragen können.⁶

Für einen gehaltvollen Begriff von Frieden ist die Abwesenheit militärischer Gewalt nur eine Minimalbestimmung. Der renommierte Friedensforscher Johan Galtung unterscheidet denn auch zwischen einem negativen und einem positiven Frieden.⁷ Denn die bloße Abwesenheit militärischer Gewalt schließt vielfältige Formen politischer oder ökonomischer Gewalt keineswegs aus. Um einen positiven Frieden herbeizuführen, muss immer auch die Möglichkeit gewährleistet sein, sich zu allen Formen nichtmilitärischer Gewalt in ein freies Verhältnis zu setzen. Hierzu bedarf es eines öffentlichen und rechtlich geschützten Raums kritischer Meinungsäußerung. Und dieser wiederum setzt Mindeststandards an Sicherheit, Wohlstand und Bildung voraus.

Ein positiver Friede kann deshalb als solcher Zustand in der Gesellschaft und zwischen Staaten definiert werden, der es Menschen ermöglicht, die ihnen jeweils gegebenen Fähigkeiten zu entfalten und in der Weise zu handeln, wie es ihren Überzeugungen, Werten und Vorstellungen entspricht. Um zwischen unterschiedlichen Überzeugungen und Interessen einen gerechten Ausgleich herbeizuführen, bedarf jeder Friede einer wirksamen Rechtsprechung. «Opus iustitiae pax» – der Friede ist das Werk der Gerechtigkeit – heißt es deshalb bereits beim Propheten Jesaja.⁸ Dabei

⁶ Zur hier gebrauchten Terminologie vgl. u. a. Thorsten Bonacker, Peter Imbusch (Hg.): Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden, in: Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung (siehe Anm. 5), 67–142.

⁷ Vgl. Johan Galtung: Peace, Positive and Negative, in: Daniel J. Christie (Hg.): The Encyclopedia of Peace Psychology, Bd. 2, Malden, MA, 2012, 758–762.

⁸ Jes 32,17 Vulg. Der Vers war bereits Wahlspruch von Kardinal Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII. Es wird in kirchlichen Stellungnahmen häufig zitiert – so etwa im bischöflichen Wort «Gerechter Friede» vom 27. Sept. 2000 (Die Deutschen Bischöfe 66, Bonn 2013); ferner: Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007. Vgl. dazu u. a. Hans-Richard Reuter: Was ist ein gerechter Frieden? Die Sicht der christlichen Ethik, in: ders.: Recht und Frieden, Leipzig 2018, 11–27.

gilt, dass das Recht lediglich einen formalen Rahmen für friedliche Verhältnisse bereitstellen, Frieden selbst aber nicht «herstellen» kann.⁹

Anders als sogenannte «Bereichs-Ethiken» (Wirtschaftsethik, Medizinethik o. ä.) zielt die Friedensethik nicht allein auf die Beschreibung und Analyse möglicher Gründe, die in bestimmten Handlungsfeldern gelten. Vielmehr ist mit dem Gegenstand «Frieden» ein *Ziel* genannt, auf das hin ethische Begründungen geliefert werden sollen. Dabei ist klar, dass ein vollkommener Friede außerhalb menschlichen Bemühens liegt; gleichwohl ist er als handlungsorientierende Idee ebenso unverzichtbar wie die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit für die Rechtsprechung oder die Idee des vollkommenen Guten für die Ethik. Gerade in dieser Hinsicht wird ein Dialog zwischen säkular-philosophisch argumentierender und religiös-theologisch argumentierender Friedensethik denkbar.

Als «Zielethik» befasst sich die Friedensethik vorrangig mit solchen sozialen, politischen, rechtlichen und auch militärischen Handlungen, die der Herbeiführung oder Sicherung friedlicher Verhältnisse dienen. Hier berührt sich die Friedensethik mit der politischen Ethik und der Sozialethik. Sie reflektiert aber auch individual- und tugendethische Aspekte des Handelns; denn nur eine Gemeinschaft von friedlichen Individuen dürfte in der Lage sein, gewaltfrei zu handeln und einen positiven Frieden herbeizuführen.

Als normative Wissenschaft analysiert die Friedensethik nicht nur Begründungen von Handlungen, die auf eine Überwindung oder Vermeidung von Gewalt zielen, sondern auch solche, welche die Anwendung von Gewalt legitimieren können. Vorausgesetzt ist dabei, dass nicht jede Art von Gewalt illegitim ist. Staatliche Gewalt etwa kann durchaus der Stabilisierung eines gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmens dienen, innerhalb dessen friedliches Wirken nach innen und außen allererst möglich wird. Ganz allgemein gilt: Jede Rechtssetzung bedarf der Rechtsdurchsetzung, um wirksam werden zu können. Zwar sucht Friedensethik in erster Linie solche sittlichen Normen und Werte zu identifizieren, die auf gewaltpräventives Handeln abzielen und friedliche Verhältnisse herbeiführen. Doch erarbeitet sie auch Kriterien, welche die Anwendung militärischer Gewalt unter Umständen legitimieren – dann nämlich, wenn es gilt,

⁹ Im Anschluss an Aristoteles versteht Bernhard Koch Frieden als «*praxis* (also zweckfreies, sich selbst verwirklichendes Handeln), nicht [als] Ergebnis von *poiesis* (dem herstellenden Handeln)»: Friedensethik (siehe Anm. 5), 156.

gewaltsame Konflikte zu beenden und friedliche Verhältnisse allererst zu schaffen.¹⁰

Sollten in bereits bestehenden bewaffneten Konflikten die darin involvierten Parteien keine Bereitschaft zu Kompromissen zeigen, dann kann es im Sinne einer Friedensethik unter Umständen sogar geboten sein, dass sich eine dritte Instanz politischer und nötigenfalls auch militärischer Druckmittel bedient, um der Gewalt Einhalt zu gebieten. Der Freiburger Ethiker Eberhard Schockenhoff hat deshalb «Friedensethik» als eine «Ethik rechtserhaltender Gewalt im Rahmen kollektiver Friedenssicherung» bestimmt.¹¹ Damit ist zugleich gesagt, dass Friedensethik keineswegs identisch ist mit einem radikalen Pazifismus.

Weil die Friedensethik auch Begründungen für Handlungen analysiert, die dazu beitragen können, gewaltsame Konflikte bereits im Vorfeld unwahrscheinlich werden zu lassen, bezieht sie in ihre Reflexionen auch solche Maßnahmen ein, die der Überwindung von Armut, Ausbeutung, Marginalisierung und Rechtlosigkeit dienen. Sie analysiert Formen politischer Partizipation von Minderheiten und rechtliche Regelungen, die einen gerechten Ausgleich zwischen solchen Gruppen versprechen, die zwischenstaatlich oder innerstaatlich divergierende Interessen verfolgen.¹²

2. Historische Wurzeln der Friedensethik

Die historischen Wurzeln gegenwärtiger Friedensethik reichen in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zurück. Eingedenk der Gräueltaten der Zerstörungen zweier Weltkriege sowie vor dem Hintergrund der ideologischen und militärischen Blockbildung formierten sich in der Nachkriegszeit mehrheitlich im Westen, teils aber auch im Osten Europas zahlreiche friedensethische Initiativen. Die bedrückenden Erinnerungen an den Zweiten

¹⁰ Vgl. u. a. Ines-Jacqueline Werkner, Antonius Liedhegener (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009.

¹¹ So Eberhard Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2018, 667.

¹² Vgl. dazu neben Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt?, 578–665, auch Werner Freistetter, Christoph Wagnsonner: Friede und Militär aus christlicher Sicht, Wien 2010, bes. 43.

Weltkrieg und die Bilder von den Zerstörungen in Hiroshima und Nagasaki motivierten viele Menschen dazu, sich für Rüstungskontrolle und Abrüstung einzusetzen. In Westdeutschland wurde in den 1950er Jahren eine kontrovers geführte Debatte um die Wiederbewaffnung und die nukleare Aufrüstung geführt. Die Kriege auf der koreanischen Halbinsel (1950–1953) und in Vietnam (1955–1975) ließen weltweit Friedensbewegungen entstehen. Alle diese Konflikte demonstrierten der Weltöffentlichkeit, dass im Konfliktfall das im 19. Jahrhundert verbriefte *ius in bello* nicht dazu imstande ist, militärische Gewalt einzuhegen und Gräueltaten gegenüber der Zivilbevölkerung zu verhindern.¹³ Gegenüber der mehrheitlich vertretenen Auffassung, den Frieden und die durch ihn gewährleisteten Freiheiten nur durch militärische Abschreckung wirksam schützen zu können, vermochten sich pazifistische Gruppen freilich seinerzeit nicht durchzusetzen.

Nicht nur Friedensinitiativen und politische Parteien, sondern auch die christlichen Kirchen veröffentlichten während des «Kalten Krieges» eine Reihe von Stellungnahmen, in denen einerseits der Frieden als hohes Gut gewürdigt wurde, zugleich aber auch das Recht verteidigt wurde, die freiheitliche Ordnung notfalls auch militärisch zu sichern. Insbesondere die ethische Legitimität atomarer Abschreckung stand dabei zur Debatte.

Nach der Überwindung der europäischen Teilung und mit Blick auf den Zerfall staatlicher Autoritäten – so etwa in Jugoslawien, im Sudan und in Somalia – trat zunehmend die Notwendigkeit zutage, internationale Strukturen zu schaffen, die gewaltsamen Übergriffen auf Minderheiten im Innern souveräner Staaten wirksam Einhalt zu gebieten imstande sind. Die aus humanitären Gründen vielfach geforderte «Schutzverantwortung» (*responsibility to protect*) der internationalen Staatengemeinschaft erwies sich freilich als kaum vereinbar mit dem völkerrechtlichen Grundprinzip staatlicher Souveränität.¹⁴ Überdies zeigt die Erfahrung, dass militärische

¹³ So besonders in der Haager Landkriegsordnung (1899/1907) und den verschiedenen Genfer Konventionen (1949). Vgl. dazu Dieter Fleck (Hg.): Handbuch des humanitären Völkerrechts in bewaffneten Konflikten, München 1994.

¹⁴ Vgl. zur internationalen «Schutzverantwortung» u. a. Christopher Verlage: Responsibility to Protect. Ein neuer Ansatz im Völkerrecht zur Verhinderung von Völkermord, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Tübingen 2009. – Legitimiert werden militärische Interventionen oft mit Hinweis auf die Bedrohung grundlegender Menschenrechte, der durch innerstaat-

Interventionen aus vorgeblich humanitären Gründen in Wahrheit oft abhängig von den jeweiligen politischen oder ökonomischen Interessen der intervenierenden Mächte sind.

In nicht wenigen Fällen begünstigten Staatszerfall und die Schwächung staatlicher Souveränität das Entstehen terroristischer Gruppierungen. Deren Operationen konzentrierten sich zwar mehrheitlich zunächst auf ihre Herkunftsländer, weiteten sich aber bald auch auf die westliche Welt aus. Spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 sah sich deshalb die Friedensethik mit ethischen Herausforderungen konfrontiert, die aus dem Kampf gegen den global operierenden Terrorismus erwachsen. Inzwischen hat der militärische Einsatz bewaffneter Drohnen und sogenannter «tödlicher autonomer Waffensysteme» (*lethal autonomous weapon systems*) weitere friedensethische Fragen aufgeworfen.

Bei alledem räumt Friedensethik nichtmilitärischen Konfliktlösungsversuchen prinzipiell den Vorrang gegenüber militärischen Maßnahmen ein. Militärische Interventionen sind deshalb auch dann rechtfertigungsbedürftig, wenn sie die Beilegung eines bestehenden Konflikts zum Ziel haben. Dabei zeigt sich, dass die Bedingungen für militärische Interventionen jenen Kriterien sehr nahe kommen, die in der Vergangenheit für einen «gerechten» – oder besser: «gerechtfertigten Krieg» – in Anschlag gebracht wurden.¹⁵ Allerdings spiegelt die Begründungsfigur des «gerechten Krieges» meist nur die Perspektive einer bestimmten Konfliktpartei wider. Diese Einseitigkeit ist im Rahmen einer internationalen Friedensordnung auf eine multilaterale Perspektivik hin zu überwinden. Dazu muss das Bemühen zur Lösung internationaler Konflikte die Regeln des Völkerrechts, das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen und die Zuständigkeit des Sicherheitsrates in Fragen des Weltfriedens anerkennen (vgl. Art. 51 UN-Charta). Deshalb befürwortet friedensethisch motivierte Politik entschieden die Einrichtung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung, die eine globale sicherheitspolitische Perspektive wirksam durchsetzen kann.

liche Kräfte nicht wirksam begegnet werden kann oder die durch solche womöglich allererst verursacht ist. Eine Pflicht zu humanitärer Intervention scheint vielen dann unausweichlich, wenn die Menschenrechte einer Bevölkerungsgruppe über einen längeren Zeitraum in massiver Weise verletzt werden.

¹⁵ Vgl. u. a. Georg Kreis (Hg.): Der «gerechte Krieg». Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, Basel 2006.

Alternativen zu militärischen Interventionen sind mehrdimensionale Friedensstrategien. Diese bearbeiten unterschiedliche Ebenen, Ursachen und Kontexte von Konflikten. Zu ihnen zählen politische, ökonomische, soziale oder ideologische Interessengegensätze wie auch kulturelle oder religiöse Differenzen. Wirksame Friedensstrategien müssen alle diese Kontexte berücksichtigen und integrieren, um Konflikten wirksam vorbeugen oder nach ihrer Beilegung einem Wiederaufflammen nachhaltig entgegenwirken zu können.

Nicht zuletzt bedarf jeder dauerhafte Friede einer rechtlichen Aufarbeitung des Vergangenen; er bedarf der Vergebung und der Versöhnung zwischen ehemaligen Konfliktparteien. Unterschiedliche Erfahrungen in Südafrika, Chile oder Kolumbien haben gezeigt, dass Versöhnung nicht einfach durch eine Amnestie für Kriegsverbrecher zu erreichen ist. Sie bedarf vielmehr der zwischenmenschlichen Begegnung und der Heilung oft sehr schmerzhafter Erinnerungen.

Gerade in dieser Beziehung scheinen sich die Religionen, denen mit Blick auf ihr Verhältnis zu Gewalt oft eine ambivalente Rolle zugeschrieben wird, als mögliche Katalysatoren von Versöhnung anzubieten.¹⁶ Indem sie nämlich den Blick von partikulären Interessen auf eine das Wirklichkeitsganze überwölbende Sinngebung – welcher Art auch immer diese sein mag – lenken, stellen sie viele Motive, die gewaltsames Handeln legitimieren, in einen weiteren Horizont, der auch Vergebung und Versöhnung ermöglichen kann.

3. Friedensethische Ansätze im Islam

Die vorausgehende Skizze sollte sichtbar werden lassen, was «Friedensethik» nach westlichem Verständnis ihrem Begriff nach ist und welche Zielsetzungen sie verfolgt. Im Folgenden wird der Frage nachgespürt, wie vor diesem Hintergrund in der islamisch geprägten Welt über Krieg und

¹⁶ Vgl. u. a. Andreas Hasenclever: Den Himmel trifft keine Schuld. Halbierete Religion als Eskalations- und Gewaltursache, in: Veronika Bock (Hg.): Christliche Friedensethik (siehe Anm. 4), 87–111.

Frieden nachgedacht wird und welche normativen Instanzen dabei eine Rolle spielen.¹⁷

3.1. Diskursformen und Autoritäten im Islam

Dabei zeigt sich sehr bald: Bereits der im Westen geläufige Begriff der «Ethik» (arab. *Ahlāq*; auch *adab*) ist nicht ohne weiteres auf islamische Diskurse über Handlungsnormativitäten zu übertragen. Hier dominiert traditionell die Jurisprudenz (*fiqh*).¹⁸ Setzt Ethik eine Reflexion der Normen und Werte voraus, die sittliches Handeln begründen und anleiten, so geht es der Jurisprudenz um Normenkonformität. Letztere ist kennzeichnend für die Rechtsfindung überhaupt. Allerdings ist der Bereich des Rechts nach islamischem Verständnis weiter gefasst als im westlichen Verständnis, sodass *fiqh* auch ethische Aspekte umfassen kann. In jedem Fall ist davon auszugehen, dass die jeweils bestehenden Rechtsordnungen nach orthodoxer Lesart durch ihre Herleitung aus Qurʾān und Sunna einer religiösen Legitimation bedarf.¹⁹

Die traditionelle islamische Jurisprudenz zu Krieg und Frieden umfasst sowohl das Völkerrecht (*siyar / ius gentium*) als auch das Kriegsrecht (*fiqh*

¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch: Dirk Ansorge: Friedensethik im islamischen Kontext, in: Ines-Jacqueline Werkner, Klaus Ebeling (Hg.): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 583–604.

¹⁸ *Fiqh* bezeichnet das von Gelehrten formulierte Recht im eigentlichen Sinne, wohingegen der Begriff der *šarīʿa* eher im Sinne eines allgemeinen ethischen Systems verstanden wird, das auch den Bereich des nicht kodifizierten Gewohnheitsrechtes umfasst. Vgl. Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009. – Zur Begrifflichkeit vgl. auch Bernard Lewis: Krieg und Frieden, in: ders.: Die politische Sprache des Islam (1988), Hamburg 2002, 121–151.

¹⁹ Vgl. Maurice Borrman: Éthique, Loi divine et lois civiles en pays d’Islam, in: Se comprendre, Aug.-Sept. 2013, 1–14. Vgl. auch ders.: L’Islam et la paix, in: Islamochristiana 13, 1987, 9–29. – Eine Alternative stellt diesbezüglich der Ansatz des türkisch-amerikanischen Philosophen und Politologen İbrahim Kalin dar: Islam and Peace, Amman 2012. Hier wird aus der islamischen Tradition ein friedensethischer Ansatz vertreten, der nicht mit rechtlichen Argumenten begründet und entfaltet ist. Vgl. auch: İbrahim Kalin: Islam and Peace. A Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition, in: Qamar-ul Huda (Hg.): Crescent and Dove. Peace and Conflict Resolution in Islam, Washington, DC 2010, 3–37.

fi-ğihād / ius in bello). Beinhaltet das Völkerrecht jene Regeln, welche die Beziehungen islamischer Staaten zu Nichtmuslimen bestimmen, so konzentriert sich das Kriegerrecht auf das rechte Verhalten in kriegerischen Auseinandersetzungen.

Beide Zweige des islamischen Rechts entfalteten sich vor dem Hintergrund militärischer Expansionen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte in großer Breite. Bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung ist dabei ein deutlicher Schwerpunkt bei den Diskussionen um das *ius in bello* zu beobachten.²⁰ Seit Ibn Taymīya (1263–1328) und verstärkt in Auseinandersetzung mit dem europäischen Kolonialismus wird jedoch immer häufiger auch darüber nachgedacht, unter welchen Bedingungen ein Krieg zu beginnen und wann er zu beenden sei (*fiqh al-ğihād / ius ad bellum*).²¹

Primäre Bezugsgrößen der oft sehr subtil geführten Debatten über strittige Fragen des Kriegerrechts sind vor allem – wie auf anderen Feldern lebensweltlicher Praxis auch – Qurʾān und Sunna. Maßgeblich ist die Sunna insofern, als Muhammad als erster und insofern richtungsweisender Exeget der ihm zuteil gewordenen Offenbarung gilt. Sein Verhalten in den zahlreichen bewaffneten Auseinandersetzungen mit inneren und äußeren Gegnern der muslimischen Gemeinschaft ist auch heute noch – zumindest in der Theorie – Ideal und Vorbild für das Verhalten in militärischen Konflikten und bei deren Überwindung.

Dass angesichts der Herausbildung eines internationalen Kriegsvölkerrechts und heutzutage grundlegend veränderter Formen der Kriegsführung der normative Bezug auf die Anfänge der islamischen Geschichte große Herausforderungen birgt, kann nicht verwundern.²² Nach Ein-

²⁰ Vgl. Ahmad Al-Dawoody: *The Islamic Law of War. Justifications and Regulations*, New York 2011, 4; Sohail H. Hashmi: *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views*, in: Jonathan E. Brockopp (Hg.): *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, Columbia, SC, 2003, 129–154.

²¹ Vgl. Sohail H. Hashmi: *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views*, in: *The Muslim World* 89, 2/1999, 158–180.

²² Immer wieder gibt es Versuche, die Kompatibilität neuerer Entwicklungen mit bestimmten Aussagen in Qurʾān und Sunna zu belegen. So werden etwa Produktion und Bereithaltung von Massenvernichtungswaffen im Sinne der unverzichtbaren Abschreckung gegenüber feindlichen Mächten legitimiert. Demgegenüber wird die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel kaum gestellt. Eine

schätzung des US-amerikanischen Politologen Sohail Hashmi war die islamische Rechtsauslegung im 19. und 20. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung zunehmend weniger in der Lage, Fortentwicklungen etwa auf dem Gebiet des internationalen Rechts mitzuvollziehen. Nicht zuletzt unter dem Druck der europäischen Expansion wandten sich viele Politiker in der islamischen Welt pragmatischen Lösungen zu, ohne diese intellektuell mit der eigenen Tradition zu vermitteln, so Hashmi. Dies gilt im Umgang mit völkerrechtlichen Vereinbarungen und mit dem internationalen Recht bis heute.²³

Diskussionen unter islamischen Gelehrten um die *maqāṣid aš-šarī'a*, die Zielsetzungen des islamischen Rechts, und Debatten um die *maṣāliḥ*, den Nutzen für die islamische Gemeinschaft, rechtfertigen freilich oft recht flexible Reaktionen auf Herausforderungen der Gegenwart. Ayatollah Khomeini beispielsweise hat wiederholt die Auffassung vertreten, die Existenz und die Wohlfahrt des islamischen Staates sei unter allen Umständen zu sichern, und zwar auch dann, wenn dabei islamische Traditionen modifiziert werden müssen. 1989 führte er im Iran das *maṣleḥat*-Prinzip als Mittel zur Rechtsfortbildung ein und installierte dazu einen «Rat zur Feststellung des Nutzens für das System» (*maṣleḥat-e neẓam*).²⁴

Reformorientierte Theoretiker des Kriegsvölkerrechts betrachten denn auch viele Bestimmungen zur Kriegsführung aus der islamischen Tradition – so etwa die Tötung oder Versklavung von Kriegsgefangenen oder die Verteilung von Beute – als überholt. Damit ist freilich noch kein substantieller Diskurs über aktuelle Fragen der Kriegsführung eröffnet.²⁵

Ausnahme hiervon bildet erwähnte «Anti-Atom-Fatwa» von Ayatollah Ḥamene'ī, in welcher er Produktion und Einsatz von Atomwaffen wegen ihren verheerenden Wirkungen als verboten erklärte. Demnach sollen Atomwaffen allein dann eingesetzt werden, wenn der Gegner sie als Angriffswaffe benutzt: «Wenn nun einer gegen euch Übergriffe begeht, dann zahlt ihm mit gleicher Münze heim!» (Sure 2:149).

²³ Vgl. hierzu u. a. Sohail H. Hashmi: *Jihad and the Geneva Conventions. The Impact of International Law on Islamic Theory*, Oxford, New York 2012, 325–341.

²⁴ Vgl. Azadeh Zamirrad, Arash Sarkohi: *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans*, Potsdam 2011, 57f.

²⁵ Dieser müsste sich nicht nur den ethischen Implikationen atomarer Bewaffnung zuwenden, sondern beispielsweise auch Fragen des Einsatzes bewaffneter Drohnen oder des Cyber-Krieges erörtern. Vgl. Bernhard Koch: *Bewaffnete*

Dessen Notwendigkeit ist jedoch durch die grausamen Exzesse des sogenannten «Islamischen Staates» mehr denn je in das Bewusstsein der Öffentlichkeit getreten.

3.2. Restriktive Legitimierung militärischer Gewalt

Entgegen verbreiteter Auffassung ist das traditionelle islamische Kriegsvölkerrecht bemüht, militärischer Gewalt Grenzen zu setzen. Darin ist es der lateinischen Konzeption des *bellum iustum* vergleichbar.

Das Bemühen um eine restriktive Legitimierung militärischer Gewalt zeigt sich bereits im Qur'ān. Vor dem Hintergrund der konfliktreichen Frühgeschichte des Islam werden in zahlreichen Suren namentlich aus der medinensischen Epoche (622–632) Normen für das Verhalten von Muslimen im Umkreis von Krieg und Frieden formuliert. Dabei geht es beispielsweise um die Rechtmäßigkeit eines zu führenden Krieges, aber auch um die Frage, welche Personen legitime Ziele militärischer Aktionen sind. Aspekte der Kriegsführung werden ebenso erörtert wie Regeln zur Behandlung von Kriegsgefangenen (Sure 47:4 u. a.) und zur Verteilung der Beute (Sure 8:41). Der Qur'ān gibt Anweisungen für den Umgang mit Kombattanten und Nichtkombattanten (Sure 8:67) und sieht Schutzgarantien für Einwohner feindlicher Gebiete vor (Sure 9:6). Auch werden Bedingungen für den Abschluss von Waffenstillstandsvereinbarungen und die Beendigung eines Krieges genannt (Sure 4:90).

Regeln für eine gottgefällige Kriegsführung liefert islamischer Tradition zufolge nicht nur der Qur'ān, sondern auch Muhammad durch Wort und Beispiel. So wird in dem Offenen Brief, den im Jahr 2014 mehr als einhundert Islamgelehrte an den selbsternannten Kalifen des «Islamischen Staates» Abu Bakr Al-Baghdadi adressierten, der Prophet mit den Worten zitiert: «Führt den Krieg, doch seid nicht streng, seid nicht verräterisch, verstümmelt nicht und tötet keine Kinder!» Bei der Eroberung von Mekka (622) soll Muhammad gesagt haben: «Jene die Zuflucht suchen, dürfen nicht getötet, den Verletzten darf nicht geschadet werden und wessen Tür

Drohnen und andere militärische Robotik. Ethische Betrachtungen, in: Christof Gramm, Dieter Weingärtner (Hg.): *Moderne Waffentechnologie. Hält das Recht Schritt?*, Baden-Baden 2015, 32–56.

geschlossen ist, der ist sicher.»²⁶ Auch von Abū Bakr (gest. 634), dem ersten Kalifen und Nachfolger Muhammads in der Leitung der muslimischen Gemeinschaft, werden Leitlinien islamischer Kriegsführung überliefert, die er im Jahr 623 einem Expeditionsheer mitgab.²⁷

Es ist nicht zu bestreiten, dass der Qurʾān auch Suren enthält, die zu Gewalt aufrufen. Eine grundsätzliche Kritik am Kriegswesen darf angesichts der historischen Umstände auch kaum erwartet werden. Besonders im Falle eines Angriffs von Nichtmuslimen auf islamisches Territorium liegt ein in jeder Hinsicht gerechter Grund für eine militärische Verteidigung vor: «Denjenigen, die [gegen die Ungläubigen] kämpfen, ist die Erlaubnis [zum Kämpfen] erteilt worden, weil ihnen [vorher] Unrecht geschehen ist» (Sure 22:39). Dass hier von einer «Erlaubnis» (*ʾuḍina*) die Rede ist, verweist freilich auf das Ideal einer gewaltfreien Lösung. Auf Ganze betrachtet wird man deshalb wohl von einer «restriktiven Legitimierung» militärischer Gewalt sprechen dürfen.

Während eines Kampfes dürfen demnach grundsätzlich alle Maßnahmen ergriffen werden, die das Eigentum des Feindes betreffen – unter der Bedingung freilich, dass diese Maßnahmen einen militärischen Vorteil versprechen. Die meisten Rechtsgelehrten verbieten aber das unnötige Schlachten von Tieren, die Zerstörung von Häusern oder das Fällen von

²⁶ Vgl. www.lettertobaghdadi.com/ (16.11.2018).

²⁷ Engl. Text bei Youssef H. Aboul-Enein, Sherifa Zuhur: *Islamic Rulings on Warfare*, Darby, PA, 2004, 22. Eine hiervon abweichende dt. Übers. in: Gisbert Gemein, Hartmut Redmer: *Islamischer Fundamentalismus*, Münster 2005, 218: «Ich mache euch zehn Regeln zur Vorschrift, denkt daran! Betriegt nicht und eignet euch keinen Teil der Beute widerrechtlich an. Seid nicht treulos und verstümmelt niemanden. Tötet kein Kind, keinen alten Mann und keine Frau. Entwurzelt und verbrennt keine Palmen, schlägt keine fruchttragenden Bäume. Schlachtet kein Schaf, keine Kuh und kein Kamel, es sei denn, ihr seid hungrig. Ihr werdet auf Menschen treffen, die sich in die Einsiedelei zurückgezogen haben; lasst sie in Ruhe, damit sie ihr Vorhaben ausführen können. Ihr werdet Menschen begegnen, die euch Speisen und verschiedene Nahrungsmittel bringen; nehmt ihr davon, dann sprecht den Namen Gottes über eurem Essen aus. Ihr werdet auf Leute stoßen, die ihre Schädel geschoren haben, sodass nur noch ein Haarkranz übrig ist; schlägt sie mit dem Schwert. Geht nun in Gottes Namen, und Gott schütze euch vor Schwert und Pest.»

Fruchtbäumen, wenn damit kein taktisches Ziel verfolgt wird.²⁸ Muslimische Streitkräfte sollen den Krieg mit Unterscheidung und Maß führen; wenn aber Kollateralschäden unvermeidlich sind, dann liegt die Schuld daran nach einhelliger Auffassung der Rechtsgelehrten allein beim Feind, weil und insofern er entgegen den Regeln von Qurʾān und Sunna den Schutz von Nichtkombattanten verunmöglicht.

Nüchtern und realistisch geht der Islam davon aus, dass menschliches Zusammenleben immer auch von Konflikten geprägt ist. Im 14. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung bemerkte der bedeutende islamische Geschichtsphilosoph Ibn Ḥaldūn (1332–1406), dass «Kriege und verschiedene Arten des Kämpfens immer in der Schöpfung, seit Gott sie erschaffen hat, nicht aufgehört haben».²⁹ Krieg erscheint demnach als eine unvermeidliche und allgegenwärtige Dimension menschlicher Existenz. Allerdings folgt hieraus keineswegs, dass der Krieg etwas Gutes oder gar Wünschenswertes ist. Vielmehr sollen die Menschen in Frieden, Sicherheit und Wohlstand leben.

Diesem Ziele dienen nicht zuletzt auch zwischenstaatliche Verträge mit Nichtmuslimen. Solche Verträge konstituieren nach Auffassung der schafitischen Rechtsschule im Islam einen eigenen Bereich zwischen dem «Gebiet des Islam» (*dār al-Islām*) und dem «Gebiet des Krieges» (*dār al-ḥarb*), bisweilen auch «Gebiet des Unglaubens» (*dār al-kufr*) genannt.³⁰

²⁸ Vgl. aber Sure 59:5: «Wenn ihr (auf den Grundstücken der Banu Nadir) Palmen umgehauen habt – oder habt stehenlassen –, geschah das mit Gottes Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Frevler zuschanden machen.»

²⁹ Vgl. Ibn Ḥaldūn: Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte, hg. von Alma Giese, München 2011, 246f.

³⁰ Die Unterscheidung von *dār al-Islām* und *dār al-ḥarb* geht vermutlich auf den islamischen Rechtsgelehrten Abu Hanifa (699–767), den Begründer der hanafitischen Rechtsschule, zurück. Ursprünglich trug sie der schlichten Tatsache Rechnung, dass das Herrschaftsgebiet der Muslime begrenzt ist. Erst als die islamische Expansion an ihre Grenzen gelangte, erhielt die Unterscheidung zwischen *dār al-Islām* und *dār al-ḥarb* eine politisch-programmatische Bedeutung. Und erst jetzt konnte der Expansionskrieg als eine nicht nur militärische, sondern auch religiöse Pflicht interpretiert werden. – Die islamische Rechtstradition kennt neben Kriegen gegen Nichtmuslime auch solche gegen Muslime – darunter etwa den Kampf gegen Apostaten (*ḡihād al-riḍḍa*), den Kampf gegen Rebellen (*ḡihād al-baḡi*) und den Kampf gegen Abtrünnige (*ḡihād al-muḥāribūn*). Auf diese und

Dieser Bereich ist das «Gebiet des Vertrags» (*dār al-'ahd*, bisweilen auch *dār al-ṣulḥ*: «Gebiet des Waffenstillstandes»³¹).

Nicht wenige Völkerrechtler in der islamischen Welt halten diese Unterscheidungen inzwischen für obsolet; viele wollen den Begriff *dār al-ḥarb* jenen Staaten vorbehalten wissen, mit denen sich islamische Staaten in einem formellen Kriegszustand befinden.³² Für alle anderen Staaten, zu denen diplomatische Beziehungen unterhalten werden oder mit denen völkerrechtlich wirksame Verträge abgeschlossen wurden, bevorzugen sie den Begriff *dār al-'ahd*, also «Gebiet des Vertrags».

Neue Debatten über das islamische Völkerrecht zielen auf Konzeptionen, die es gestatten, von islamischer Seite her nichtmuslimische Vertragspartner als gleichberechtigt anzuerkennen.³³ In diesem Zusammenhang hat etwa die pakistanische Juristin Shaheen Sardar Ali (geb. 1955) auf tiefgreifende Veränderungen im Verständnis des islamischen Völkerrechts seit dem 19. Jahrhundert aufmerksam gemacht.³⁴ Zu ihm zählt auch die Möglichkeit, vom Ideal eines universal geltenden islamischen

ähnliche Formen des Krieges wird im Folgenden nicht eingegangen. Vgl. Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam* (1940), New Jersey 2006, 74–82.

³¹ Ein in der *siyar*-Literatur vielfach kommentiertes Modell für ein solches Abkommen ist der Vertrag, den Muhammad im Jahr 628 christlicher Zeitrechnung in Ḥudaybiya mit der seinerzeit in Mekka noch dominierenden Sippe der Qurayš geschlossen hat.

³² Vgl. auch Sarah Albrecht: «Haus des Krieges» oder «Haus des Islams»? Zeitgenössische muslimische Perspektiven auf Europa und die Anwendbarkeit traditioneller islamischer Territorialkategorien im 21. Jahrhundert, in: Cibedo-Beiträge, 1/2018, 12–20; dies.: *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Leiden 2018.

³³ Vgl. Rüdiger Lohlker: Das islamische Völkerrechtsdenken. Kann es einen Beitrag zu einer Friedensvölkerrechtsordnung leisten?, in: *Wissenschaft & Frieden*, 2/2010 (Frieden und Krieg im Islam), 10–14.

³⁴ Vgl. 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: Javaid Rehman, Susan Breau (Hg.): *Religion, Human Rights, and International Law*, Leiden 2007, 81–113, hier 93. – Eine entgegengesetzte Position vertritt Anke Iman Bouzenita: *The Siyar – An Islamic Law of Nations?*, in: *Asian Journal of Social Science* 35, 2007, 19–46 (Hinweise bei Rüdiger Lohlker: *Das islamische Völkerrechtsdenken*, a. a. O.).

Völkerrechts abzurücken und die Koexistenz unterschiedlicher Rechtssysteme in einer globalisierten Welt anzuerkennen. Dies wiederum ist für eine globale Friedensordnung unabdingbar.

3.3. Friedensethische Initiativen und Diskurse

Was bedeutet das alles nun für die Frage nach einer Friedensethik im Islam? Offenkundig ist es nicht ohne Weiteres möglich, «westliche» Konzeptionen von Friedensethik unkritisch auf die islamisch geprägte Welt zu übertragen.³⁵ Vielmehr ist mit Brüchen und Verwerfungen im Verständnis dessen zu rechnen, was «Friedensethik» (*ahlāq al-salām*) im islamischen Kulturkreis bedeutet.

Kaum übersehbar ist in einem ersten Zugang zu den normativen Quellen des Islam ein Übergewicht solcher Bestimmungen, die das Kriegsrecht bzw. das Kriegsvölkerrecht betreffen. Wenngleich in Qur'an und Sunna Überlegungen friedensethischer Natur im eingangs skizzierten Verständnis keineswegs fehlen, so stellen sie doch eher die Ausnahme dar. Mit Blick auf den Qur'an kommt hinzu, dass die mehrheitlich einer Friedensregelung zuneigenden Suren, die in der mekkanischen Periode geoffenbart wurden, von vielen Muslimen als durch spätere Suren «abrogiert», d. h. als aufgehoben gelten.

Friedensethische Impulse in der islamischen Welt speisen sich deshalb weniger aus Qur'an und Sunna als vielmehr aus den mystischen Traditionen des Islam. Vor allem aus den verschiedenen Richtungen des Sufismus erwachsen in der Vergangenheit immer wieder Initiativen zu konfliktlösendem und friedensstiftendem Handeln.³⁶ Für das 20. Jahrhundert genannt werden in diesem Zusammenhang immer wieder der Kurde Said Nursi (1877–1960)³⁷, der türkische Naqschabandi-Scheich

³⁵ Vgl. Heydar Shadi: Some Methodological Remarks (siehe Anm. 4), 34f.

³⁶ Vgl. Mohammed Abu-Nimer: A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam, in: Journal of Law and Religion 15, 1–2/2000–2001, 217–265; ders.: Non-Violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice, Gainesville, FL, 2008; Kai Hafez: «Gerechter Krieg» und Pazifismus. Ein Vergleich islamisch-westlicher Denktraditionen, in: Wissenschaft & Frieden, 2/2010, 14–17.

³⁷ Vgl. Salih Sayilgan: An Islamic Jihad of Nonviolence. Said Nursi's Model, Eugene 2019.

Nazım Kıbrısi (1922–2014) oder der Inder Maulana Wahiduddin Khan (geb. 1925).³⁸

In Indien, wo der Sufismus in der Mogulzeit einigen politischen Einfluss erlangte, betonten Muslime nach dem blutigen Aufstand von 1857 nicht nur ihre Loyalität gegenüber den britischen Kolonialherren, sondern auch den friedlichen Charakter des Islam. Allen voran vertrat Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) seinerzeit eine ausgesprochen pazifistische Interpretation des Qurʾān. Gleiches gilt für seinen Mitstreiter Moulví Cherágh Ali (1844–1895), einen indischen Islam-Gelehrten, der sich darum bemühte, den Begriff des *ǧihād* im Sinne eines aus islamischer Überzeugung gespeisten Bemühens um das Wohlergehen von Staat und Gesellschaft zu interpretieren.³⁹ Auch Wahiduddin Khan interpretiert den Begriff «Jihad» im Sinne eines gewaltlosen Einsatzes für die Gesellschaft und den Frieden.⁴⁰

In diesem Sinne handelte auch Khan Abdul Ghaffar Khan (1890–1988), genannt Badshah Khan. Ghaffar Khan war in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein Weggefährte Gandhis (1869–1948). Vor allem aber trat er als Anführer der Unabhängigkeitsbewegung von Paschtunen gegen die britischen Kolonialherren im späteren Pakistan hervor. Unter dem Einfluss von Gandhis Prinzip der Gewaltlosigkeit propagierte Ghaffar Kahn die Wirksamkeit eines gewaltlosen Protestes gegen die Briten. 1929 gründete er die islamische Bewegung der «Diener Gottes» («Khudayi Khidmatgaran»), die am Ende mehr als einhunderttausend Anhänger zählte. Diese schwor Ghaffar Kahn im Kampf um die Unabhängigkeit der Paschtunen auf die Ideale Selbstbeherrschung,

³⁸ Dabei ist freilich zu beachten, dass viele Sufi-Orden – anders als die meisten religiösen Orden im Christentum – keineswegs in erster Linie die Weltabgeschiedenheit suchen, sondern entschieden auch politische Optionen vertreten. So organisierte beispielsweise der Sufi-Emir Abd-el-Kader (1808–1883) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den militärischen Widerstand gegen die Franzosen in Algerien. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelangte im heutigen Libyen der Sanusija-Orden zu großer Macht. Der letzte, 1969 von Gaddafi entmachtete, libysche König war zugleich das Oberhaupt dieses Ordens.

³⁹ Vgl. Mohammed Abu-Nimer: *Non-Violence* (siehe Anm. 36), 29f.

⁴⁰ Vgl. Irfan A. Omar: *Towards an Islamic Theology of Non-Violence. A Critical Appraisal of Maulana Wahiduddin Khan's View of Jihad*, in: *Vidajyoti Journal of Theological Reflection* 72, 2008, 681–680, 751–758.

Geduld, vollkommene Gewaltlosigkeit und soziales Engagement ein.⁴¹ Auch nach einem blutigen Massaker, bei dem im April 1930 zweihundertfünfzig unbewaffnete «Diener Gottes» von britischen Truppen erschossen worden waren, blieben Ghaffar Khan und seine Anhänger ihrem Schwur zur Gewaltlosigkeit treu. Ghaffar Khans Bewegung richtete sich nicht zuletzt auch gegen die Gewalt in der paschtunischen Gesellschaft selbst und fand erst mit ihrer Unterdrückung im unabhängig gewordenen Pakistan ein tragisches Ende.⁴²

Vor allem der syrische Islam-Gelehrte Ğawdat Sa'īd (geb. 1931) vertritt seit vielen Jahrzehnten die Auffassung, dass der Islam keinerlei Rechtfertigung für die Ausübung von Gewalt liefert.⁴³ Sa'īd steht in der Tradition islamischer Reformer – darunter des Iraners Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897), des Ägypters Muḥammad 'Abduh (1849–1905), des Syrer 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855–1902) und des indischen Dichters und Philosophen Muḥammad Iqbal (1877–1938). In Reaktion auf die Hinrichtung von Sayyid Qutb (1906–1966), der vielfach als Inspirator eines militanten Islam gilt, trat Ğawdat Sa'īd Ende 1966 mit einem entschiedenen Plädoyer für Gewaltlosigkeit an die Öffentlichkeit. Dabei sieht Sa'īd den Verzicht auf Gewalt im Qur'an begründet. In Sure 5:27–31 werde beschrieben, wie Abel sich weigert, die Gewalt seines mörderischen

⁴¹ Vgl. Eknath Easwaran: *Nonviolent Soldier of Islam. Badshah Khan. A Man to Match his Mountains*, Tomales, CA, 1999. Rüdiger Lohlker bietet eine Übersetzung des von den «Dienern Gottes» zu schwörenden Eides (Das islamische Völkerrechtsdenken [siehe Anm. 33], 12).

⁴² Der Konflikt mit der Regierung des neu gegründeten Pakistan resultierte aus Ghaffar Khans Eintreten für die Autonomie der Paschtunen innerhalb Pakistans. Nach Inhaftierung, Exil in Kabul und Hausarrest starb Ghaffar Khan im Jahr 1988. Vgl. zu seinem Denken und Wirken: Markus Weingardt: *Religion – Macht – Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007, 86–114.

⁴³ Vgl. Karim Douglas Crow: *Nurturing an Islamic Peace Discourse*, in: *American Journal of Islamic Social Science* 17, 2000, 54–69; Muhammad Sameer Murtaza: *Eine Ethik der Gewaltlosigkeit. Ein Ansatz des syrischen Gelehrten Jawdat Sa'īd*, in: Jürgen Klaußmann u. a. (Hg.): *Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam*, Wiesbaden 2015, 123–140. – Vgl. auch Karim Douglas Crow: *Nonviolence, Ethics, and Character Development in Islam*, in: Abdul Aziz Said (Hg.): *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice*, Lanham, MD, New York, Oxford 2001, 213–226.

Bruders mit Gegengewalt zu beantworten. Ğawdat Sa'īd deutet diese Geschichte im Sinne eines göttlichen Gebotes, ebenso zu handeln. Abels Gewaltlosigkeit sei ein von Gott gebotenes Vorbild nicht nur für Muslime, sondern für die ganze Menschheit.⁴⁴

Einen anderen Hinweis auf die vom Islam geforderte Gewaltlosigkeit erblickt Ğawdat Sa'īd in Sure 2:30–33. Dort wird erzählt, wie die Engel gegen Gottes Entscheidung protestieren, auf Erden einen «Stellvertreter» (*halifa*) Gottes einzusetzen; denn dieser werde nur Unheil stiften und Blut vergießen. Gott hingegen lehrt Adam «alle Dinge samt ihren Namen». Ğawdat Sa'īd interpretiert dies so, dass Wissenschaft und vernunftgeleitetes Handeln imstande seien, Gewalt zu überwinden und Frieden zu stiften.

Damit erweist sich Ğawdat Sa'īds Ansatz als Plädoyer für einen Neubelebung des sogenannten *iğtihād*: des Bemühens um ein Urteil in normativen Fragen in Politik und Ethik, das sich nicht nur aus der islamischen Tradition speist, sondern auch aktuellen Herausforderungen gerecht zu werden sucht. Anders als viele traditionell orientierte islamische Gelehrte fasst Sa'īd die Geschichte als dynamisches Geschehen auf: der Mensch ist dazu berufen, sich mithilfe der Vernunft fortzuentwickeln, um so die Menschheit insgesamt zum Besseren zu führen. Mit dieser Auffassung verabschiedet Sa'īd jede aus der islamischen Tradition hergeleitete Verpflichtung zum gewaltsamen Kampf gegen Nichtmuslime und zur Ausbreitung des Islam.

Der pakistanische Islamgelehrte Muhammad Tahir-ul-Qadri (geb. 1951) wiederum erlangte einige Bekanntheit, als er im Jahr 2010 mit einer Fatwā Selbstmordattentäter als Ungläubige und Feinde des Islam verurteilte. Diese Fatwā beinhaltet zwar die bislang umfassendste Kritik am islamistischen Terrorismus, fand in der islamischen Welt jedoch nur wenig Widerhall. Im Übrigen vertritt Ul-Qadri die Auffassung, dass der Islam allen anderen Religionen und Weltanschauungen sittlich und politisch überlegen ist. Demokratie und Menschenrechte seien letzten Endes in der islamischen Religion begründet. Allein eine konsequente Beobachtung der islamischen Lebensweise (*šarī'a*) gewährleiste deshalb das friedliche Miteinander aller Menschen auf der Erde. Infolgedessen lehnt Tahir-ul-Qadri das Recht auf den Wechsel der Religion ab. Sein Beispiel illustriert,

⁴⁴ Zahlreiche Texte von Jawdat Said finden sich unter https://www.jawdat-said.net/en/index.php/Main_Page (16.11.2018).

dass auch sehr traditionalistisch eingestellte Muslime friedensethisch relevante Positionen vertreten können.

3.4. Gesellschaftliche Dimensionen des Friedens

Derzeit gibt es in den islamisch geprägten Ländern eine Reihe von Initiativen, welche das Friedenspotenzial der Religionen politisch und gesellschaftlich fruchtbar machen wollen. Hierzu können nur einige wenige Hinweise gegeben werden. So bemüht sich etwa die im Libanon verortete «Rashad Center for Cultural Governance of Adyan Foundation» darum, ein solches Verständnis von «Staatsbürgerschaft» (*citizenship*) zu gewinnen, welches dazu beitragen kann, ein friedliches Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen zu ermöglichen.⁴⁵ Die Überwindung sozialer Diskriminierung und Exklusion wird als wirksame Strategie gegen Formen des gewaltsamen religiösen Extremismus auf nationaler und internationaler Ebene gewürdigt und soll auch auf politischer Ebene angestrebt werden.

Ebenfalls auf die innere Befriedung der Gesellschaft zielen die Aktivitäten des in Abu Dhabi (UAE) angesiedelten «Forum for Promoting Peace in Muslim Societies» (FPPMS). Ende 2018 hat das Forum 250 islamische Gelehrte aus der ganzen Welt zu einer Konferenz geladen, deren erklärtes Ziel es war, das Friedenspotenzial des Islam gegen die Bedrohung durch «extremistische Ideologien, Sektenbildung und Terrorismus» zur Geltung zu bringen. Bei seiner zweiten Zusammenkunft im April 2015 hatte das Forum die Erarbeitung einer *Encyclopedia of Peace in Islam* beschlossen. Darin sollen Themen wie das Friedensverständnis im Allgemeinen, die Haltung der verschiedenen Religionen zur Friedensthematik, philosophische Dimensionen und sozialpolitischen Implikationen des Friedens sowie die Bedeutung des Friedens im internationalen Rechtssystem thematisiert werden.⁴⁶ Ende Februar 2019 veranstaltete das FPPMS eine Regionalkonferenz zu Religionsfreiheit und Toleranz im Bildungswesen.

⁴⁵ Vgl. <http://adyanfoundation.org/> (16.11.2018).

⁴⁶ Vgl. www.peacems.com/en/initiatives/Peace_Encyclopedia.aspx (16.11.2018). In dt. Übers. hg. vom Zentrum Oekumene (Neufassung, Oktober 2017): www.zentrum-oekumene.de (16.11.2018). Allerdings ergeben neuere Recherchen zu diesem Projekt kein greifbares Ergebnis.

Den inneren Zusammenhalt der oft tief gespaltenen Gesellschaften in der islamisch geprägten Welt festigen soll auch die im Januar 2016 in Marrakesch von mehr als 250 muslimischen Gelehrten, Staatsoberhäuptern und hochrangigen Repräsentanten verabschiedete Erklärung, in der Rechte religiöser Minderheiten in muslimisch dominierten Staaten festgeschrieben werden.⁴⁷ Indem sie die berühmte «Charta von Medina» bekräftigte, einen Bündnisvertrag aus der Frühzeit des Islam zwischen den Muslimen und den Einwohnern von Medina, entstand freilich bei vielen Beobachtern der Eindruck, dass die Bestimmungen der Erklärung keine rechtliche Gleichstellung von Muslimen und Nichtmuslimen anzielen; denn eine solche findet sich in der Charta von Medina nicht.⁴⁸ Insofern sind Zweifel angebracht, ob das gesellschaftspolitische Konzept der Marrakesch-Erklärung den innergesellschaftlichen Frieden in islamisch geprägten Staaten wirksam gewährleisten kann.

Im Mai 2017 haben auf Einladung von Gerakan Pemuda Ansor, der mehr als fünf Millionen Mitglieder umfassenden Jugendorganisation der größten islamischen Organisation Indonesiens Nahdlatul Ulama, Religionsgelehrte aus der ganzen Welt in Jombang über Herausforderungen diskutiert, die sich aus der oft konfliktreichen Beziehung zwischen islamischen Traditionen und der modernen Zivilisation ergeben. Am Ende verabschiedeten die Delegierten eine *Erklärung für einen humanitären Islam (Declaration on Humanitarian Islam)*. Diese Erklärung setzt sich mit den gegenwärtigen Problemen in der islamischen Welt auseinander und formuliert hierzu Antworten aus einer indonesischen Perspektive heraus.⁴⁹ Im zweiten Teil der Erklärung wird eine «Roadmap» vorgestellt, mit deren Hilfe islamisch geprägte Gesellschaften aus prekären und oft durch Gewalt geprägten Verhältnissen herausfinden sollen. In bemerkenswerter Offenheit wendet sich die Erklärung zwar gegen den expansiven «Staatsislam»

⁴⁷ Vgl. www.marrakeshdeclaration.org/ (16.11.2018).

⁴⁸ Vgl. Harald Suermann: Die Konstitution von Medina. Erinnerung an ein anderes Modell des Zusammenlebens, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 2, 2005, 225–244; Tilman Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, 342–345.

⁴⁹ Gerakan pemuda Ansor *Declaration on Humanitarian Islam. Towards the Recontextualisation of Islamic teachings, for the sake of World Peace and Harmony between Civilizations*, Jakarta 2017. Engl. Übers unter: www.baytarrahmah.org/media/2017/Gerakan-Pemuda-Ansor_Declaration-on-Humanitarian-Islam.pdf (16.11.2018).

Saudi-Arabiens, Qatars und Irans, vermeidet jedoch jede Selbstkritik am indonesischen Islam. Dieser aber kennt in seiner Geschichte durchaus gewaltsame Ausprägungen. Der eindrucksvolle Appell der Erklärung zugunsten eines friedlichen Islam verliert deshalb manches an Glaubwürdigkeit.⁵⁰

Auch im Westen gibt es eine Reihe von Initiativen, welche das Friedenspotenzial der Religionen und insbesondere des Islam gesellschaftlich zur Geltung bringen wollen. Zu ihnen zählt etwa die durch den ägyptisch-amerikanischen Imam Feisal Abdul Rauf (geb. 1948) inspirierte «Cordoba-Initiative». Diese in New York angesiedelte Einrichtung bemüht sich im Rückblick auf das Kalifat von Cordoba um eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen. Ihre Mitglieder vertreten die Auffassung, dass auch dann, wenn Religionen nicht die Ursache gewaltsamer Konflikte sind, sie doch entscheidend zu deren Beilegung beitragen können.⁵¹

3.5. Wissenschaftliche Forschungen

Wie steht es nun mit der wissenschaftlichen Reflexion über Gewalt, Konflikt und Frieden? Auf diesem Felde arbeitet in Ost und West eine Reihe von Einrichtungen, die teils universitär verortet, teils staatlich gefördert sind. Viele von ihnen widmen sich den Wechselbeziehungen von Religion, Kultur und Politik.

Wegen seiner engen Beziehungen zum wahhabitischen Königshaus nicht unumstritten ist das 2011 gegründete und in Wien angesiedelte staatenübergreifende «König-Abdullah-Zentrum für interreligiösen und interkulturellen Dialog» (KAICIID). Seiner erklärten Zielsetzung nach geht es dem Zentrum um Frieden, Gerechtigkeit und die Achtung der Menschenrechte. Vor allem soll dem Missbrauch der Religionen als Legitimation von Unterdrückung und Gewalt begegnet werden.⁵² Derzeit allerdings – Mitte 2019 – steht die Schließung des Zentrums durch die österreichische Regierung zur Diskussion.

⁵⁰ So die Kritik von Timo Duile: Indonesiens religiöser Pluralismus im Kontext der «konservativen Wende» und die ANSOR-Erklärung über einen «Islam der Menschlichkeit», in: Cibedo-Beiträge, 4/2018, 156–163.

⁵¹ Vgl. <http://cordobahouse.com/> (16.11.2018).

⁵² Vgl. <https://www.kaiciid.org/de> (16.11.2018).

Dieses Ziel verfolgt auch das 1994 im jordanischen Amman gegründete «Royal Institute for Interfaith-Studies» (RIIFS). Hier geht es unter anderem darum, religionsübergreifende menschliche und sittliche Werte zu identifizieren und für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und eine internationale Friedensordnung fruchtbar werden zu lassen.⁵³

Vergleichbare Forschungseinrichtungen und Initiativen sind nicht nur im sunnitischen, sondern auch im schiitischen Islam anzutreffen. Unter anderem in Zusammenarbeit mit der «Iran Peace Studies Scientific Association»⁵⁴ hat es im April 2019 in Teheran eine erste «Internationale Konferenz zu Frieden und Konfliktlösung» (ICPCR) gegeben. In deren Rahmen wurde ein denkbar breites Themenspektrum erörtert, das von ökologischen bis hin zu psychologischen Dimensionen gewaltsamer Konflikte und deren möglicher Überwindung reicht.⁵⁵

Neben solchen meist staatlich geförderten Initiativen bemühen sich im universitären Bereich vor allem im Westen seit geraumer Zeit renommierte Wissenschaftler darum, friedensethische Ansätze in den islamischen Traditionen mit Blick auf aktuelle politische und soziale Herausforderungen fortzuentwickeln. Zu ihnen zählen in den Vereinigten Staaten von Amerika Sohail Humayun Hashmi vom Mount Holyoke College in Massachusetts, Mohammed Abu-Nimer von der American University School of International Service in International Peace and Conflict Resolution in Washington, D.C., sowie Imam Raschid Omar, der als Research Scholar of Islamic Studies and Peacebuilding an der University Notre Dame am Kroc Institute for International Peace Studies arbeitet.⁵⁶

Im englischen Exeter forscht der Arabist Robert Gleave unter anderem über rechtliche Legitimationen von Gewalt und deren Transformation in islamischen Traditionen.⁵⁷ Der aus Indien stammende und zeitweise am

⁵³ Vgl. www.riifs.org/en/home (16.11.2018).

⁵⁴ Vgl. <http://ipsan.ir/en/> (14.02.2018).

⁵⁵ Vgl. <https://icpcr.ut.ac.ir/> (14.02.2019). Eine zweite Tagung soll im Juni 2020 folgen.

⁵⁶ Am Kroc-Institut ist seit 2004 auch das Catholic Peacebuilding Network (CPN) angesiedelt, das derzeit dreiundzwanzig Einrichtungen kirchlicher Friedensforschung vereint, darunter Bischofskonferenzen, Universitäten, Forschungsinstitute, Entwicklungsgesellschaften und kirchliche Friedensinitiativen: <https://cpn.nd.edu/> (16.11.2018).

⁵⁷ Vgl. www.lawalisi.eu (16.11.2018).

Göttinger Max-Planck-Institut forschende Soziologe Irfan Ahmad untersucht seit einigen Jahren die Wechselbeziehungen zwischen sozialpolitischer Wirklichkeit und religiöser Orientierung. Dabei geht es ihm um den Nachweis, dass der Islam – entgegen vielfacher Einschätzung – durchaus eigene Formen der Gesellschafts- und Religionskritik hervorgebracht hat. Diese sind auch dazu geeignet, gewaltkritisch und friedensfördernd wirksam zu werden.⁵⁸ Derzeit widmet sich Irfan Ahmad einer Analyse des Terrorismus aus anthropologischer und zugleich religiöser Perspektive.

4. Perspektiven islamischer Friedensethik im 21. Jahrhundert

Zusammenfassend ist festzustellen: Gemessen an der seit Mitte des 20. Jahrhunderts im Westen breit entfaltenen und institutionell gefestigten Friedensforschung, gemessen aber auch an dem vor allem im kirchlichen Bereichs profilierten Begriff einer «Friedensethik», gibt es in den muslimisch geprägten Gesellschaften bestenfalls vorsichtige Ansätze friedensethischer Diskurse.⁵⁹ Dies ist umso bedauerlicher, als hier die Religion – der Islam – friedensfördernde Impulse weitaus wirkungsvoller geltend machen könnte als die christlichen Kirchen im inzwischen weitgehend säkularisierten Westen.

Friedensethik – um es noch einmal zusammenzufassen – meint ja nicht nur das grundsätzliche Bekenntnis zum friedlichen Charakter einer Weltanschauung oder Religion; Friedensethik zielt vielmehr auf detailgenaue Analysen von Konfliktstrukturen. Sie reflektiert die argumentativen Strukturen, die im Vorfeld von gewaltsamen Konflikten und bei ihrer Überwindung wirksam werden. Dazu hat die Friedensethik das komplexe Zusammenspiel von normativen Texten, intellektuellen Diskursen, religiösen

⁵⁸ Irfan Ahmad: *Religion as Critique. Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*, Chapel Hill, NC, 2017.

⁵⁹ So auch das Fazit von Dirk Rademacher, Said Al-Dailami: *Gerechtigkeit schaffen, Unrecht beenden: Frieden und Gewalt*, in: Volker Meißner, Martin Af-folderbach, Hamideh Mohagheghi, Andreas Renz (Hg.): *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 194–205.

Autoritäten, politischen Interessen, ökonomischen Bedingungen, kulturellen Prägungen und vielen weiteren Faktoren zu berücksichtigen.⁶⁰

Alle diese Forschungsfelder, auf denen sich die friedensethische Forschung kirchlicher Einrichtungen und die Zielsetzung säkularer Friedensforschungsinstitute eng berühren, sind in der islamischen Welt bislang kaum ausgeschritten. Als strukturelle Hemmnisse erweisen sich dabei nicht selten politische Interessen, welche die Diskussionen auf zahlreichen Friedensforen dominieren, und die bei vielen Akteuren oft wenig ausgeprägte Bereitschaft zur Selbstkritik. Für Letzteres dürften weniger kulturelle Faktoren ausschlaggebend sein als vielmehr die in zahlreichen islamischen Staaten verbreitete Einschätzung, der ökonomischen und politischen Dominanz imperialistischer Mächte ausgeliefert zu sein.

Doch nicht zuletzt angesichts des islamistischen Terrorismus und der militärischen Konflikte im Mittleren Osten scheint sich die Wahrnehmung allmählich zu verändern. Beispielhaft hierfür ist der bereits erwähnte

⁶⁰ Friedensethischen Fragen verpflichtet sind in Deutschland derzeit in erster Linie die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), das Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik Hamburg (IFSH) und das Institut für Entwicklung und Frieden (INEF). Zusammen mit dem Bonn International Center for Conversion (BICC) veröffentlichen diese Einrichtungen alljährlich ein gemeinsames «Friedensgutachten», das selbstverständlich auch die Rolle von Religionen in bewaffneten Konflikten weltweit analysiert. In Großbritannien widmet sich das Oxford Institute for Ethics, Law, and Armed Conflict (ELAC), in Norwegen das Peace Research Institute Oslo (PRIO), in Schweden das Stockholm Centre for the Ethics of War and Peace (SCEWP) sowie das Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) friedensethischen Herausforderungen. Von kirchlicher Seite her befasst sich im deutschsprachigen Bereich unter anderem die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in ihrem Arbeitsbereich «Frieden und nachhaltige Entwicklung» mit friedensethischen Herausforderungen. Dabei geht es auch um die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Politik. Das Wiener Institut für Religion und Frieden (IRF), das der Militärseelsorge in Österreich zugeordnet ist, widmet sich dem Zusammenhang von Krieg und Frieden auch aus islamischer Perspektive. Motiviert ist dieses Interesse vor allem mit Blick auf Auslandseinsätze des Militärs. Am 1978 gegründeten Hamburger Institut für Theologie und Frieden (ithf) ist seit 2012 ein Forschungsprojekt zur islamischen Friedensethik angesiedelt. In dieser von der katholischen Militärseelsorge getragenen Forschungsstelle erörterten im Herbst 2015 renommierte Fachleute aus der ganzen Welt aktuelle Herausforderungen islamischer Friedensethik.

Brief an al-Baghdadi.⁶¹ Auf der Grundlage von Qur'an, Sunna und islamischer Jurisprudenz bemühen sich die Autoren, die fundamentalistischen Interpretationen normativer Quellen des Islam und einschlägiger Rechts-traditionen seitens der Führer des «Islamischen Staats» zu widerlegen. Insbesondere wurde dazu an Restriktionen der Kriegsführung im islamischen Recht erinnert.

So sehr diese Stellungnahme von vielen begrüßt wurde, so sehr wirkt die Argumentation auf westliche Beobachter doch nicht selten befremdlich. Irritieren kann unter anderem, in welchem Umfang aus singulären Ereignissen der islamischen Geschichte – beginnend mit Qur'an und Sunna – ethische Prinzipien von weitreichender, bisweilen universaler Geltung hergeleitet werden. Solche Beobachtungen lassen tiefgreifende Differenzen zwischen westlichen und islamischen Diskursformen erkennen. Sie markieren auch die Schwierigkeiten im Dialog zwischen beiden Traditionen über friedensethische Fragen.⁶²

Eine weitere Herausforderung erwächst dem friedensethischen Diskurs in der islamischen Welt aus dem weitgehenden Fehlen einer öffentlichen Debattenkultur. Unter dem Vorwand der «nationalen Sicherheit» ist es kaum irgendwo möglich, über kontroverse Themen frei zu diskutieren. Dies wiederum führt fast unausweichlich dazu, dass die Anwendung militärischer Gewalt keinen ethischen Kriterien unterworfen ist, sondern pragmatisch erfolgt. Damit aber drohen militärische Konflikte sehr bald ihrer eigenen Logik zu folgen und in für die Betroffenen katastrophaler Weise zu eskalieren.

Mit einer dritten friedensethischen Herausforderung ist die islamische Welt durch die geltende internationale Rechtsordnung konfrontiert. Völkerrechtliche Abkommen sehen nämlich von religiösen Begründungen ab, um weltweit akzeptiert werden zu können. Während im Westen die universale Geltung rechtlicher Normen unabhängig von religiösen und weltanschaulichen Orientierungen mehrheitlich als begrüßenswert und

⁶¹ Vgl. www.lettertobaghdadi.com/ (16.11.2018). In Form eines islamischen Rechtsgutachtens (*fatwā*) verurteilt der Brief die Kriegsverbrechen der Kämpfer des sogenannten «Islamischen Staates».

⁶² Zu den Leistungen und Defiziten des Briefes vgl. Martin Rhonheimer: Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum, in: Jan-Heiner Tück (Hg.): Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg i. Br. 2015, 18–41, bes. 19f.

friedensfördernd begrüßt wird, lehnen viele Muslime eine autonome Begründung von Rechtsordnungen als unislamisch ab. Ihrer Auffassung nach lassen sich die Verbindlichkeit internationaler Abkommen, die Einhegung des Krieges, dessen Beendigung sowie die Etablierung eines dauerhaften Friedens allein durch den Rekurs auf religiöse Begründungen sichern. Nur diese nämlich seien menschlicher Willkür entzogen. Beide Perspektiven miteinander zu vermitteln, scheint ebenso schwierig wie unerlässlich für eine künftige globale Friedensordnung.