

# *Gewalt der Ordnungen: Religiöses Recht, politische Herrschaft, tribale Ordnung*

VON STEFAN LEDER (Beirut)

Gewaltformen, die uns in räumlich oder zeitlich entfernten Gesellschaften begegnen, erscheinen oftmals exotisch und unerklärlich. Unter den Gewaltanwendungen, welche für die islamische Mittelzeit zwischen dem 9. und dem 15. Jahrhundert im Vorderen Orient belegt sind, ohne jeweils jederzeit nachweisbar zu sein, fallen Formen extremer Gewalt ins Auge. Eine Affektwirkung war schon zur Zeit ihrer Anwendung beabsichtigt, denn sie wurde nicht selten zur Schau gestellt. Auch heute kann man schwerlich darüber sprechen, ohne von Grauen berührt zu sein, denn der Kontrast zur Moderne westlicher Prägung ist markant: Praktiken wie Ersticken, Herbeiführen des Hungertods, Zerspießen unter Ausnutzung der Schwerkraft, Pfählen, Schinden, Zerstückeln, Verbrennen, Kreuzigen, Ertränken, horizontales und vertikales Zerteilen erscheinen uns als Grausamkeiten, die jeder Rechtfertigung entbehren. Auch schlichtere Hinrichtungsformen wie Enthaupten oder Strangulieren (zum Beispiel mit der Bogensehne) sind aus der öffentlichen Anwendung, zumindest in den meisten Gesellschaften, glücklicherweise längst verbannt.

Folgerungen im Hinblick auf eine epochen- oder kulturspezifische Gewaltintensität sind daraus aber nicht leicht abzuleiten<sup>1)</sup>. Denn von wenigen Ausnahmen abgesehen sind diese Erscheinungsformen von Gewalt etwa zur gleichen Zeit auch in den Gesellschaften Europas anzutreffen<sup>2)</sup>. Zudem ist Gewaltablehnung als soziale Norm, wie sie heute weithin gilt, nicht gleichbedeutend mit der Abwesenheit von Gewalt. Ihre Ächtung als allgemein gebilligte Maßnahme in öffentlicher Ausführung verhindert nicht die mehr oder we-

1) Zur Argumentation gegen die Vorstellung einer besonderen Gewalttätigkeit der antiken im Vergleich zu den nachantiken Kulturen siehe Martin ZIMMERMANN, Zur Deutung von Gewalteinstellungen, in: Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums, hg. von Martin ZIMMERMANN, München 2009, S. 21 f.; Jens-Uwe KRAUSE: Staatliche Gewalt in der Spätantike: Hinrichtungen, in: Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums, hg. von Martin ZIMMERMANN, München 2009, S. 321–350.

2) Zur möglicherweise asiatischen Herkunft einiger der genannten Gewaltformen wie dem Erdrosseln mit der Bogensehne oder dem horizontalen oder vertikalen Zerteilen siehe Robert IRWIN, The Middle East in the Middle Ages. The early Mamluk Sultanate 1250–1382, London-Sydney 1986, S. 86 f. Vom Zerteilen als einer von den Kreuzfahrern angewendete Gewaltform weiß auch Wilhelm von Tyrus zu berichten.

niger systematische Anwendung im Verborgenen. Schließlich ist zu bedenken, dass Gewalt vielgestaltig ist und sich daher auf einer epochen- oder kulturvergleichenden Skala nicht quantifizieren lässt. Die politischen Lesarten der »strukturellen Gewalt«<sup>3)</sup>, Foucaults Verweis auf die diskursive Gewalt der Gouvernementalität<sup>4)</sup>, das Konzept der symbolischen Gewalt, gewaltsam im Handlungsinhalt, nicht aber in der Form<sup>5)</sup>, sowie die Sensibilisierung für psychische Gewalt haben die Wahrnehmung von Gewalt erweitert und den Blick für Gewaltverhältnisse, auch im »sozialen Nahraum«<sup>6)</sup>, geschärft.

Das Zeigen von Gewaltausübung und auch das öffentliche Sprechen über Gewaltvermögen finden heute andere Medien und sie sind gesellschaftlich anders verortet als früher. Der Wandel verweist darauf, dass Gewalt, zumal wenn sie gleichsam öffentlich vollzogen wird, primär als soziales Handeln verstanden sein will; sie nimmt die Gesellschaft zum Adressaten und Bezugspunkt der Handlung.

Eingesetzt mit dem Ziel, zu beschädigen, zerstören oder anderweitig Schaden zuzufügen, dient Gewalt in der Regel als Zwangsmittel, um das Opfer selbst oder andere Personen zu veranlassen, eine Handlung auszuführen oder zu unterlassen. In dieser Perspektive kann Gewalt als notwendig, nützlich, rechtens und zuträglich oder zumindest als unvermeidbar gelten. Entscheidend dafür, dass der Einsatz von Gewalt gutgeheißen wird, ist nicht allein die Intention der Gewaltanwendung, die sich im Recht sieht; auch die Haltung der Personen, auf welche Gewalt ausgeübt wird, etwa durch Inkaufnahme oder Freiwilligkeit, ist allein kein hinreichendes Kriterium. Entscheidend ist vielmehr in aller Regel, dass Gewaltpraktiken als Teil der sozialen Ordnung wahrgenommen und akzeptiert werden, so dass die verletzende Brutalität der Gewalt hinter ihrer disziplinarischen, reinigenden, schützenden oder Gerechtigkeit stiftenden Wirkung zurücksteht. Wird die Sinnhaftigkeit der Gewaltausübung in Frage gestellt, können die betreffenden Praktiken geächtet werden, weil ihr Gewaltcharakter unübersehbar und unannehmbar wird.

Das Beispiel der bis heute in vielen Gesellschaften ausgeübten, seit alters betriebenen Genitalverstümmelung, eine spezifisch gegen Frauen gerichtete Gewalt, verdeutlicht paradigmatisch Konflikt und Verhandlung unterschiedlich kodierter kultureller Perspektiven<sup>7)</sup>. Die Komplexität dieses gesellschaftlichen Phänomens steht Prozessen des Wandels aber nicht grundsätzlich entgegen. Die Praxis erscheint heute in der Wahrnehmung von Teilen der städtischen Öffentlichkeit in Ägypten, aber zum Teil auch auf dem Land in lokalem Kontext, als untragbar. Dies hat zu einem zunächst eingeschränkten und mehr als zehn Jah-

3) Zur Diskussion dieses von Johan Galtung eingeführten Begriffs siehe Jens ENGEL, Strukturelle Gewalt. Diskussion eines Gewaltbegriffs, Norderstedt 2008.

4) Vgl. Geschichte der Gouvernementalität, hg. von Michel SENNELART, Frankfurt 2004.

5) Vgl. Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu, hg. von Robert SCHMIDT und Volker WOLTERSdorff, Konstanz 2008.

6) Vgl. Alberto GODENZI, Gewalt im sozialen Nahraum, Basel 1996.

7) Vgl. Rogaia Mustafa ABUSHARAF, Female Circumcision. Multicultural Perspectives, Philadelphia 2006, S. 6–15.

re später (2008) absoluten gesetzlichen Bann dieser Praxis geführt. Das Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit, die Kategorisierung der Praxis als frauenfeindlich und die politische Dimension der Nord-Süd-Hierarchie von Macht und Ordnung haben dabei sowohl für die Befürworter als auch für die Gegner des Verbots eine Rolle gespielt<sup>8)</sup>.

Gesellschaftliche Anordnungen wie Sklaverei, die Generationenordnung mit dem Verfügungsrecht über Heranwachsende einschließlich der Verwendung von Körperstrafen bis hin zur Exekution oder das institutionalisierte Machtungleichgewicht in den Geschlechterbeziehungen können als Bezugsrahmen für Gewaltpraktiken dienen, gleich ob sie sich in diesen Systemen als funktionales oder dysfunktionales, gerechtfertigtes oder ungerechtfertigtes Handeln darstellen.

Diese Dimension der in Rechts- und Machtverhältnisse eingebetteten Gewalt soll im Folgenden interessieren, wenn wir den funktionalen und systematischen Zusammenhang zwischen Gewalt und den wichtigsten Ordnungssystemen der islamischen Mittelzeit skizzieren. Dagegen muss die Psychologie der Gewalt unberücksichtigt bleiben: Gewalt kann zweckfrei ausgeübt werden, grausam und explosiv, individuell oder kollektiv, getragen von Impulsen, die den Gewaltausübenden selbst fremd bleiben. Sie ist deshalb subjektiv, aber auch dann nicht ohne einen Sinn. Auch Lustgewinn kann einen Sinn darstellen. Möglicherweise gibt es Lust an der Gewalt, möglicherweise ist dies unterschwellig mit vielen Praktiken verbunden oder vielleicht grundsätzlich immer dabei<sup>9)</sup>.

Es soll daher nicht der Versuch unternommen werden, die Kausalität von Gewalt zu erklären. Es geht vielmehr um Leit- und Rechtsvorstellungen, welche vom religiös begründeten Recht, dem Rechtsverständnis politischer Herrschaft und der tribalen Rechtsordnung bereitgestellt werden. Grundlage ist der in der islamischen Mittelzeit – und eigentlich bis heute – geltende Pluralismus der drei Rechtssysteme: Schiarierecht, staatliches Recht (in osmanischer Zeit systematisiert als *kanun*) und ländliches beziehungsweise beduinisches Gewohnheitsrecht (*'urf*, *'ādāt* oder *qadā' badawī*). In diesen Bereichen können wir spezifische Gewaltcodes erkennen, die Modalitäten, Regulierung und Mobilisierung von Gewalt betreffen. In allen Bereichen sind Gewaltregulierung wie auch Gewalteskulation zu beobachten. Die islamische Tradition – religiös legitimes Recht im weitesten Sinne – sanktioniert kontrollierte Gewalt und stellt Texte bereit, die zur Rechtfertigung recht willkürlicher gewalttätiger Exzesse dienen können. Exzessiver Gebrauch von extremer Gewalt ist aber vor allem in den Bereichen staatlicher Ausübung des Machtmonopols zu beobachten, die von der Regulierung des Scharia-Rechts nicht betroffen sind und die Reglungsmechanismen des beduinischen »Ausgleichsrechts«<sup>10)</sup> nicht kennen. Die Gewalt der Gegenordnung – Revolution beziehungsweise Rebellion – ist möglicherweise als ihr Negativabdruck hinzuzurechnen, bleibt hier aber weitgehend unberücksich-

8) <http://bikyamasr.com/wordpress/>, 30. 8. 2009.

9) ZIMMERMANN, Deutungen von Gewalteinrichtungen (wie Anm. 1), S. 25 f.

10) Frank HENDERSON STEWARD, Honor, Chicago 1994, S. 86 f.

tigt. Das anarchische Potenzial der egalitär verteilten Verfügung über den Einsatz von Gewalt in beduinischen Gesellschaften ohne Gewaltmonopol kennt Strafgewalt nur in geringem Umfang, ist aber anfällig für die Ereigniskette der Fehde.

Zwischen Gewalt und Ordnung oder dessen Ausdruck, dem Gesetz, besteht grundsätzlich eine enge Verbindung. Die Gründung, das Einrichten einer Ordnung, basiert selbst historisch vielfach auf Gewalt. Die Ordnung, die Gewalt kontrolliert, fürchtet demnach nichts so wie das, worauf sie beruht<sup>11)</sup>. Sie schützt und rechtfertigt sich durch Gewalt: durch den Krieg nach außen und Ordnungspolitik nach innen.

Die unumgängliche Verbindung zwischen der notwendigen Gewaltanwendung durch die Ordnungsmacht und ihrer Regulierung wird auch von Ibn Khaldūn (gest. 1406) im 14. Jahrhundert in seinem berühmten geschichtstheoretisch und gesellschaftswissenschaftlich angelegten Werk angesprochen, das als *Prolegomenon* seinem Geschichtswerk, dem Buch der Beispiele, voransteht. Er steht damit nicht alleine. Literatur zur politischen Ordnung und der Tradition des Herrschaftsideals ist im islamischen Schrifttum seit den Anfängen verbreitet<sup>12)</sup>. Wir können Ibn Khaldūns Ausführungen, die für einen vernünftigen Einsatz von Gewalt votieren, hier aber zum Ausgangspunkt nehmen, weil alle drei Ordnungsvorstellungen angesprochen werden. Herrschaft und Gewaltpraktiken, die mit ihr verbunden sind, werden im Zusammenspiel dieser Ordnungen charakterisiert.

Ibn Khaldūn legt dar, dass Gesellschaftsbildung für Menschen erforderlich ist, um durch Kooperation den Lebenserhalt zu sichern, und dass daraus ein steter Kampf aller gegen alle folgt<sup>13)</sup>:

»Jeder sucht (ein Maximum) an Bedürfnissen zu verwirklichen und bedient sich dabei bei seinem Mitmenschen, denn aus der animalischen Natur (des Menschen) ergibt sich der Hang, das Recht des anderen zu missachten und aggressiv zu handeln. Der Betroffene aber wird ihm das wehren nach Maßgabe seines Willens zur Selbstverteidigung (wörtlich: Zorn und Selbstachtung) und im Maße der Kräfteverhältnisse. So entsteht Streit und Kampf, was zu chaotischen Zuständen und Blutvergießen und zum Verlust von Menschenleben führt«.

Er führt weiter aus, dass die Menschen deshalb einer übergeordneten Instanz (*wāziʿ*), die sie beherrscht und führt, bedürfen und dies sei, nach dem Erfordernis der menschlichen Natur, der Gewalt ausübende, souveräne Herrscher (*al-malik al-qābir al-mutaḥakkim*). Herrschaft erfordere, die Untertanen (wörtlich: Herde) zu Befehlsempfängern zu machen (wörtlich: zu Dienern/Sklaven), Steuern einzuziehen, diplomatische Beziehungen

11) Ryan BISHOP/John PHILLIPS, Violence, in: *Theory, Culture & Society* 23 (2006), 377–385, hier S. 379.

12) Stefan LEDER, Der orientalische Fürstenspiegel, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Göttingen 2007, Band 12,3, Sp. 974–981.

13) Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, *Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʿ wa-l-ḥabar fī ayyām al-ʿArab wa-l-ʿaḡam wa-l-barbar wa-man ʿāsarāhum min dawī al-sulṭān al-akbar*, Bd. 1, hg. von Ibrāhīm ṢABŪḤ und Iḥsān ʿABBĀS, Tunis 2006, Kap. 3, Abschnitt 23, S. 328 f. Vgl. Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. Autobiographie, Muqaddima. Texte traduit, présenté et annoté*, Paris 2002, S. 465–467.

zu unterhalten (wörtlich: Gesandtschaften zu senden), die Grenzen zu schützen und keine Macht über sich zu dulden.

Die Unterscheidung von Herr und Sklave ist als symbolisches Abbild konkreter gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse ein wirksamer, in vielen Zusammenhängen erscheinender Ordnungstopos. Er findet auch Verwendung zur Charakterisierung der höheren Ordnung, der die weltliche Herrschaft unterworfen bleibt, wie am Ende dieses Abschnitts (»Über das wahre Wesen der institutionellen Herrschaft [*mulk*] und ihre Arten«) mit dem koranischen Ausdruck deutlich wird: »Gott ist der Gewaltherr, der über seinen Dienern (beziehungsweise Sklaven) steht.«<sup>14)</sup>

Dieser Gedankengang ist nicht außergewöhnlich. Weniger üblich ist die nachfolgende Begründung für die Einschränkung der Herrschergewalt. Denn Gewalt wird nicht unbeschränkt gutgeheißen. Sie verliert ihre Rechtfertigung, wo sie nicht dem Gemeinwohl der Untertanen dient (*maṣlahā*). Herrschaft ergibt sich aus der notwendigen Beziehung (*min al-umūr al-idāfiyya*) zwischen Herrscher und Volk, kann zuträglich oder schädlich sein.

»Wenn Willkür herrscht, gewalttätig bestraft wird, verborgenen Schwächen und Fehlern der Menschen nachgespürt wird, um sie zu ahnden, dann führt dies zu moralischem Zerfall, weil die Menschen aus schierer Angst durch Verstellung und Betrug der Repression zu entgehen suchen.«<sup>15)</sup>

Die destruktive Wirkung von unangemessener Gewalt, welche die Gesellschaft korrumpiert, ist dem Verfasser auch in anderem Zusammenhang bewusst, wenn er sich gegen übertriebenes Schlagen in der Erziehung wendet, weil dies die freie Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten behindere.<sup>16)</sup>

Ibn Khaldūn spricht hier auch nicht im Namen des Rechts, sondern im Namen der Vernunft. Wenn man genau hinschaut, wird allerdings ein stillschweigender Bezug zum islamischen Rechtssystem offenbar. Denn der Abschnitt zur Wirkung ungerechtfertigter Härte bei der Anwendung von Gewalt<sup>17)</sup> ist mit einer metaphorischen Wendung überschrieben, die übertriebene Härte (wörtlich: Das Schärfen der Schneide [*irbāf al-ḥadd*]) mit den im Koran festgelegten und als »Recht Gottes« betrachteten Rechtsbestimmungen (*ḥadd*) in Verbindung bringt.

Der Koran tritt bekanntlich nicht für Gewaltlosigkeit ein; er ist vielmehr explizit im Hinblick auf Strafgewalt und gerechtfertigten Krieg. Die koranisch festgelegten Körperstrafen sehen Todesstrafe mit dem Schwert oder durch Steinigung oder Kreuzigung vor

14) Koran Sure 6 (Das Vieh), Vers 18: »Er ist der Bezwinger über seinen Dienern und er ist der Allweise und Allkundige.« Zur ideologischen Bedeutung dieses Verhältnisses siehe auch Anmerkung 55.

15) Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, Bd. 1, Kap. 3, Abschnitt 24 (»Übertriebene Härte schadet der Herrschaft«), S. 330.

16) Ebd., Bd. 2, Kap. 6, Abschnitt 40 (»Übertriebene Härte gegenüber den Schülern ist schädlich«), S. 461.

17) Ebd., Bd. 1, Kap. 3, Abschnitt 24, S. 330.

sowie Amputation und Auspeitschung<sup>18)</sup>. Es sind Strafen, die für wenige Vergehen festgelegt sind: Ungesetzlicher Geschlechtsverkehr, Verleugnung in dieser Angelegenheit, Diebstahl, Straßenraub. Die koranischen Rechtsbestimmungen im Allgemeinen, die sich auch auf andere Rechtsbereiche ausdehnen, galten als Festlegung von Rechtsansprüchen, als eine unverrückbare Maßgabe<sup>19)</sup>. Aber schon lange bevor das staatliche Strafrecht der Nationalstaaten die Gültigkeit der schiarierechtlichen Strafmaße einschränkte, gingen die Strafpraktiken der politischen Exekutivmacht eigene Wege. Dennoch ist der Anspielung Ibn Khaldûns zu entnehmen, dass die aus vernünftigen Gründen abzulehnende Gewalt symbolisch mit einem Überschreiten dieses, in der Scharia verbürgten Maßes in Verbindung zu bringen ist. Das islamische Rechtssystem versteht sich als Maßregelung der Gewalt, aus mehreren Gründen: Weil gegenüber dem älteren Rechtssystem der Araber, das auf subjektivem Recht gründete und auf Ausgleich ausgerichtet war, objektive Straftatbestände eingeführt wurden, deren Ahndung nicht mehr den Angehörigen des Opfers überlassen war, und weil Strafmaße zumindest im Prinzip festgelegt waren.

So grausam die Rechtsgewalt der Scharia auch scheinen mag, die auch Strafformen kennt wie Talion, Blutgeld und die Festlegung des Strafmaßes für Vergehen, die nicht im Koran genannt sind (*ta'zîr*), ist es ihr Selbstverständnis, Gewaltbegrenzung zu leisten und Recht einzuführen. Im Koran werden 728 Passagen gezählt, in denen Begriffe angeführt sind, die mit Gewaltanwendung unmittelbar oder mittelbar zu tun haben. Mehrheitlich geht es um die Gewalt der Anderen<sup>20)</sup>; denn die koranische Rede wird nicht müde, unrechte Gewalt zu tadeln und zu verdammen. Gerechtfertigte Gewalt dagegen geschieht nach Regeln, deren schiarierechtliche Festlegung das Ergebnis der Interpretationen der Grundlagentexte durch die Experten ist. Auch die Androhung grausamer Gewaltanwendung steht in einem systematischen Kontext und ist Ausdruck einer religiös sanktionierten Ordnung:

»Die Vergeltung für diejenigen, die Gott und seinen Gesandten [beziehungsweise die Muslime] bekämpfen [womit hier der Raubmord gemeint ist] und Verderben im Lande verbreiten: dass sie getötet werden [als Vergeltungsmaßnahme, ohne Kreuzigung und dies für den Fall des einmaligen Totschlags] oder gekreuzigt [nachdem sie getötet wurden oder lebendig; beides wenn sie selbst getötet haben] oder das ihnen jeweils gegenüberliegend Hand und Fuß abgeschlagen werden [wenn sie nicht getötet haben] oder vertrieben werden aus [je]dem Land.«<sup>21)</sup>

18) Richard KIMBER, *Boundaries and Precepts*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ân*, hg. von Jane Dammen McAULIFFE, Bd. 1, Leiden 2001, S. 252 f.

19) Zum Beispiel im Korankommentar von Al-Qurtubî (gest. 671/1273), *al-Djâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, Ausgabe Dâr Ibn Hâzîm, Beirut 1425/2004, Bd. 1, S. 395, zu Koran Sure 2, Vers 194.

20) M. AKOUN, *Violence*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ân*, hg. von Jane Dammen McAULIFFE, Bd. 5, Leiden 2006, S. 432 f.

21) Koran, Sure 5 (Der Tisch), Vers 33. Die Erklärungen in Klammern entstammen dem Korankommentar von al-Baidâwî (st. 791/1389) mit dem Titel »Lichter der Offenbarung und Geheimnisse der Auslegung« (Ausgabe Dâr al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrâ), Bd. 2, S. 148.

Neben der Strafgewalt stehen die Rechtsauffassungen und Glaubensvorstellungen zur zulässigen und notwendigen Gewaltanwendung gegen Widersacher. Gewalt im Namen des Rechts und des Heils, die Gründungsgewalt des Islam im innerarabischen Kampf gegen Feinde, Zauderer und Unbelehrbare ist im Koran sowie in den Darstellungen der Lebensgeschichte des Propheten und seiner Gefährten wie auch in der zunächst mündlich überlieferten Lehre des Propheten unübersehbar präsent. Der Kampf der muslimischen Konföderation von Medina gegen ihre Gegner in Arabien ist Bestandteil der islamischen Heilsgeschichte. Die im Vergleich zur alttestamentlichen Tradition eher regulierte und gezielt erscheinende Form der Gewaltanwendung<sup>22)</sup> kann bis heute einen Referenzrahmen für aktualisierende Interpretationen darstellen. Überlieferungen dieser Art determinieren aber Handlungsweisen nicht, denn der Zusammenhang von Glaubensvorstellungen und ihren Interpretationen mit Handlungsweisen und ihren Bedeutungen ist grundsätzlich variabel.

Neben Strafgewalt sind Jihad und öffentliche Moral Institutionen, die Gewalt rechtfertigen. Der Koran wirbt um die Beteiligung am Jihad und macht diesen zu einer Angelegenheit der Identität und zum Beweis der Zugehörigkeit. Das Bündnis, die Allianz der Stämme auf dem Weg von der dezentralen Stammesgesellschaft zu einer neuen, Allah unterstellten Polis erfordert eine radikale Abkehr und Abgrenzung von denjenigen, die sich der neuen Ordnung nicht anschließen. Die in diesem Sinne gerechtfertigte und regulierte Gewalt ist an die Vorstellung einer gemeinschaftsbildenden Ordnung gebunden:

»Wenn die Monate der Waffenruhe vorbei sind, dann tötet die Heiden [die Wortbrüchigen], wo (immer) ihr sie findet [ob in den Friedensräumen oder anderswo], greift sie [um sie gefangen zu nehmen], umzingelt sie [um sie festzusetzen, damit sie sich nicht verstreuen können oder sich nicht dem Heiligtum nähern können] und lauert ihnen überall auf [um ihre Bewegungen zu kontrollieren]. Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen.«<sup>23)</sup>

Erreicht wird dieses Ziel durch das Opfer, Besitz und Leben, das der mujahid mit seinem Einsatz bringt. Allerdings bildete sich in der islamischen Rechtslehre die Anerkennung des Jihad als militantes Handeln erst allmählich heraus und etabliert sich nicht vor Ende des 8. Jahrhunderts<sup>24)</sup>. Aus dieser Zeit stammt auch die Formulierung des Kriegsrechts (siyar), das unter anderem Kinder und Frauen schützt.

22) Thomas SCHEFFLER, *The Radicalism of the Powerless: Imaginations of Violence in the three Religious Traditions*, in: *Religion between Violence and Reconciliation*, hg. von Thomas SCHEFFLER, Beirut 2002, S. 83–108.

23) Koran Sure 9 (Die Reue), Vers 5. Die Erklärungen in Klammern entstammen dem Korankommentar von al-Baiḍāwī (wie Anm. 21), Bd. 3, S. 60.

24) Roy Parviz MOTTAAHADEH/Ridwan AL-SAYYID, *The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades*, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, hg. von Angeliki I. LAIOU und Roy Parviz MOTTAAHADEH, *Dumbarton Oaks* 2001, S. 23–29. Vgl. Stefan REICHMUTH, *Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat*, in: *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu*

Der Jihad verbindet unter dem Gesichtspunkt des Opfers, das der Kämpfer mit seinem Einsatz bringt, den Heilsaspekt mit dem heroischen Ideal des Glaubenskämpfers und hat im Laufe der Geschichte mehrere souverän agierende Akteursgruppen in wechselnden Konstellationen vereint: Die Jihad betreibenden Herrscher, die Traditionsgelehrten, die Jihad predigen und praktizieren, und die im Jihad geeinten tribalen Gruppen<sup>25)</sup>. Die Wiederbelebung der Jihad- Ideologie in Reaktion auf die Kreuzzüge verdeutlicht die Wichtigkeit der Träger religiöser Bildung für die Reorganisation urbaner Räume und die Mobilisierung der Gesellschaft.

Jihad beziehungsweise die mit Jihad verbundene Überlieferung ist eine der wichtigsten Ressourcen für die Legitimation von Gewalt – nach außen und nach innen. Gewalt nach innen, getragen von einer Gruppe, die die muslimische Umgebungsgesellschaft bekämpft, existierte seit alters, sozusagen in der Fortführung der revolutionären Gründungsgewalt des Islam. Gewalt ist, wie sich am überlieferten Versgut der Kharijiten aus dem 8. Jahrhundert nachweisen lässt, Gottesdienst und Krieg gegen den Feind: ein moralischer Imperativ im Aufbegehren gegen die untragbare Unordnung einer unreinen und unzureichenden Welt<sup>26)</sup>. Mit den Jihad-Bewegungen, die sich im 18./19. Jahrhundert formierten (Wahhabitent in Arabien, Usman dan Fodio in Nigeria, Sayyid Ahmad Brelawi in Punjab, as-Sannūsī in Libyen), wurde die militante Erneuerungsbewegung am Vorabend der aus Europa eindringenden Modernisierung zu einem Reforminstrument, das sich gegen lokales Brauchtum und für Ausdehnung der Scharia als globales Ordnungssystem einsetzte.

Die Rechtfertigung revolutionärer Gewalt durch Rückgriff auf eine fragmentarisierte, dem historischen Kontext entfremdete Überlieferung, zum Beispiel von Maximen der Prophetenlehre, stellt heute ein Problem dar<sup>27)</sup>, gegen das muslimische Kritiker des aktuellen Jihadismus mit dem Argument vorgehen, entsprechende Texte (Aussagen des Propheten) hätten keine Gültigkeit, wenn sie allein und nicht im Kontext anders lautender Aussagen verstanden werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gewaltpraktiken, die sich gegenwärtig auf die islamische Tradition beziehen, existiert zwar vereinzelt und wird auch in engem Kontakt mit Kräften des islamischen Widerstands geführt<sup>28)</sup>, aber auch inhaltlich isolierte, dennoch in allen kanonischen Sammlungen verbreitete Aussagen verlieren damit nicht ihr Potenzial für mutwillige Auslegung:

»Der Prophet sagt: Mir wurde aufgetragen, dass ich die Menschen (*umirtu an uqātila*) mit Krieg überziehe bis sie bekennen, dass es nur einen Gott gibt und Muhammad sein Prophet ist, beten und die

wird, hg. von Thorsten Gerald SCHNEIDERS, Wiesbaden 2010, S. 185–198, 192. Vgl. auch Michael BONNER: *Jihad in Islamic History*, Princeton 2006, S. 97 ff.

25) Jacqueline CHABBI, Ribāṭ, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Auflage, Bd. 8, Leiden 1995, S. 493–506.

26) Tarif KHALIDI, *The Poetry of the Khawārij: Violence and Salvation*, in: *Religion between Violence and Reconciliation*, hg. von Thomas SCHEFFLER, Beirut 2002, S. 109–122, 121.

27) Muhammad Khalid MASUD, *Ḥadīth and Violence*, in: *Oriente Moderno* 21 (2002), S. 5–18, hier S. 6, 8, 18.

28) Zum Beispiel *Ġam‘iyyat al-‘Ulamā’ al-Biqā‘* (Gelehrtenengesellschaft der Bekaa), *Al-‘Unf – al-Muqāwama al-Irhāb* (Gewalt – Widerstand – Terrorismus), *Dār al-Maḥağğa al-Baidā’* (Libanon) 2009.

Reinheitsgesetze beachten; dann ist ihr Leben und Hab und Gut unantastbar außer in den Rechtsansprüchen, die darauf liegen. Sie haben die gleichen Rechte und Pflichten wie die Muslime.«<sup>29)</sup>

Religiös legitimierte Gewalt im zeitgenössischen Kontext findet ihre Beweggründe aus der Verbindung mit politischen Überzeugungen und sozialen und ökonomischen Interessenlagen, ist mithin immer situationsgebunden und nicht von der islamischen Tradition determiniert<sup>30)</sup>.

Ein weiterer islamisch legitimer Handlungsbereich, der gewaltsames Vorgehen rechtfertigen kann, ist Verantwortung jedes Gläubigen für die öffentliche Moral, indem er zum Guten anhält und das Schlechte verhindert, auch bekannt unter dem Begriff der Marktgerichtsbarkeit (*ḥisba*). Inwieweit diese Verpflichtung jedem einzelnen das Recht überträgt, in Ausübung seiner Pflichten Gewalt gegen Personen und Sachen aufzuwenden, ist umstritten und wird mit erheblicher Vorsicht diskutiert. Tatsächlich gibt es aber einflussreiche Autoren, denen zufolge individuelle Gewaltanwendung – das heißt ohne Autorisierung durch juristische Instanzen – grundsätzlich nicht ausgeschlossen wird<sup>31)</sup>. Unter diesem Gesichtspunkt der Regulierung und Aufsicht über die Befolgung islamischer Gesetze ist auch die Absetzung von Herrschern, sogar des Kalifen, zu rechtfertigen. In der Praxis spielte das islamische Recht in Absetzungsverfahren aber nur eine legitimatorische Rolle für politische Prozesse<sup>32)</sup>.

Die Gewalt unter dem Schirm der Scharia kann, so ist zu folgern, als Ermächtigung und Regulativ wirken. Sogar im Tumult kollektiver Entfesselung, im Moment der Lynchjustiz, kann die Leitvorstellung, dass Gewalt durch das Recht legitimiert sein muss, durchscheinen. Unruhen und Aufstände der städtischen Bevölkerungen, von denen wir seit dem 15. Jahrhundert vermehrt lesen, folgen dieser Regel, besonders dann, wenn sie sich gegen Autoritäten der Regierung oder Justizadministration richten. Ein gutes Beispiel bietet ein Ereignis aus Damaskus im Jahre 1501.

»Am Eierdonnerstag [das ist der zweite Donnerstag im April] des Jahres 1501 wurde ein Militärsklave gefasst, fränkischen Ursprungs, der aus der Umgebung von Tripolis stammte und dort den Leuten des Gouverneurs gedient hatte. Eigentlich durfte er Damaskus gar nicht betreten, marschierte aber dreist herein und hielt sich in dem Viertel des Farādīs Tores und des Faraj Tores auf. Man hatte nachgewiesen, dass er eine Anzahl von Morden begangen, die Opfer versteckt und sich ihrer Habe bemächtigt hatte. Er hatte zudem eine Gruppe von Frauen entkleidet und ihnen dreist am helllichten Tag die Armreifen abgenommen, vor dem Eingang zum Nuri-Krankenhaus. Er lebte von seinen Untaten und hatte kein anderes Einkommen. Der Gouverneur urteilte, ihm einen Fuß und eine Hand abzuschlagen, und dies

29) In der Sammlung von Prophetenworten von Abū Dāwud (*Sunan*), hg. von ‘Izzat ‘Ubaid ad-Da‘ās, Ḥims (Syrien) 1971, Bd. 3, S. 101.

30) Marielle OURGHI, *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg 2010, S. 155.

31) Ahmed ABDELSALAM, *The Practice of Violence in the Ḥisba-Theories*, in: *Iranian Studies* 38 (2005), S. 547–554.

32) Franz-Christoph MUTH, »Entsetze« Kalifen. Depositionsverfahren im mittelalterlichen Islam, in: *Der Islam* 75 (1998), S. 104–123.

wurde vor dem Eingang des Krankenhauses vollzogen. Die Leute, die sich zu dieser Gelegenheit versammelten, griffen ihn aber plötzlich an und drangen mit Dolchen auf ihn ein. Dann schleiften sie den noch lebenden Körper in seinem Blut den ganzen Weg bis zum Galgen in al-Kharāb, und dort verbrannten sie ihn. Als der Gouverneur davon erfuhr, befahl er, gegen die Leute vorzugehen und daraufhin fielen die Militärsklaven über alle her, die gerade in der Gegend unterwegs waren, nahmen ihnen die Kleider ab und alles, was sie mit sich führten. Die Märkte mussten schließen wegen des Aufruhrs. Einige wurden dem Gouverneur vorgeführt, der sie foltern ließ, um ihr Hab und Gut zu requirieren. Anderen vergab er. Es war ein Schreckenstag.«<sup>33)</sup>

Diese Darstellung geahndeter Lynchjustiz gibt zu erkennen, dass das von der Obrigkeit verordnete Strafmaß für mehrfachen Mord als unzureichend wahrgenommen wurde. Zudem dürfte die soziale Nähe zwischen Täter und Richter für zusätzliche Erbitterung gesorgt haben. Die alltägliche Erfahrung, dass die Obrigkeit die Gesellschaft nicht wirksam vor Gewalt schützte, sondern der Willkür ihrer Schergen aussetzte, dürfte eine Grundlage für die plötzlich aufkommende Stimmung gebildet haben. Das islamische Recht erscheint dagegen als Referenzsystem für den Wunsch nach einer schützenden, gerechten Ordnung.

Einerseits war politische Herrschaft mehr oder weniger eingeschränkt durch die religiöse Autorität: In institutioneller Verknüpfung der vom Herrscher kontrollierten Verwaltung, aber auf der Grundlage einer unabhängigen Legitimation, leisteten die Religions- und Rechtsgelehrten Gerichtsbarkeit, die Weiterentwicklung der Rechtsgrundlagen und konnten das ideologische Fundament der Herrschaft beziehungsweise der Opposition bereitstellen. Die Verfolgung politischer Gegner und Unterdrückung von Aufruhr und Widerstand gegen die Staatsgewalt, die Ahndung fiskalischer Vergehen, die Leitung der Anrufungsgerichtsbarkeit unterstanden der Strafgewalt der Herrscher. Unter Umständen waren sie daran interessiert, wie zum Beispiel beim Vorgehen gegen einen Aufstand der ländlichen Bevölkerung in Oberägypten im Jahr 1301, sich ihr Vorgehen durch die Rechtsgelehrten autorisieren zu lassen<sup>34)</sup>.

Andererseits war die autonome Autorität der religiösen Rechtsgelehrsamkeit ihren Vertretern ein stets dringliches Anliegen, das in unterschiedlichen Konstellationen die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern beider Bereiche und in den jeweiligen Lagern bestimmte. Aus dieser Perspektive wird die Gewalt, die von der Obrigkeit ausgeht und die jedermann braucht, von Vertretern der kritischen, an islamischen Idealen orientierten Gelehrten vielfach so dargestellt, dass ihre Legitimität zweifelhaft erscheint. Bekannt ist die Darstellung der Leiden eines jungen türkischen Sklaven, der am 8. August 1248 in Damaskus mit Händen, Armen und Füßen an ein Kreuz geschlagen wurde und

33) Ibn ṬULŪN, *Mufākahat al-ḥillān fi ḥawādīṯ az-zamān*, 1–2, hg. von Muḥammad MUṢṬAFĀ, Kairo 1381/1962, Bd. 1, S. 235. Vgl. James GREHAN, *Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus* (ca. 1500–1800), in: *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003) S. 215–236, hier S. 229. Für weitere Beispiele für die Wut der Damaszener Bevölkerung gegen die Militärs der mamlukischen Oberherren siehe ebd., 222 f.

34) Yossef RAPOPORT, *Invisible Peasants, marauding Nomads: Taxation, Tribalism and Rebellion in Mamluk Egypt*, in: *Mamluk Studies Review* 8,2 (2004), S. 1–22, hier S. 14.

dort, in der Sommerhitze, nach zwei Tagen verstarb. Wir haben einen Nahbericht, der das Martyrium des Knaben schildert: Wie er sich vorbildlich betrug und schon zuvor als jugendlicher Glaubenskämpfer große Tapferkeit bewiesen hatte, seine Geduld, seine Gelassenheit als der Nagel des Schergen seinen Armknochen traf, sein Flehen um Gottes Beistand, seine Großmut als man ihm sagte, der Scherge, der ihn ans Kreuz schlug, sei plötzlich verstorben; nicht ihn träfe Schuld, sondern den, der es befahl; das Mitleid der Umstehenden, ihre Gebete für ihn, das Gerücht, dass er seinen Herrn getötet haben sollte, als er sich gegen etwas verteidigte, das er sich nicht gefallen lassen wollte. Der Verweis auf seine außergewöhnliche Schönheit legt nahe, an ein unsittliches Ansinnen seines Herrn zu denken; möglicherweise sterbe er als Märtyrer.<sup>35)</sup>

Das heißt, so dürfen wir interpretieren, in Verteidigung seines Glaubens gegen die Frevler, die als Herrscher die Oberhand haben. Der Autor dieser Darstellung, Abū Šāma (gest. 1268), ist bekannt für seine kritische Einstellung gegenüber der politischen und sozialen Ordnung seiner Zeit, die er nicht in Einklang sah mit den islamischen Idealen<sup>36)</sup>.

Im Allgemeinen erscheint Herrschergewalt zumeist als Strafgewalt. In Abwesenheit gut funktionierender Steuersysteme, einer kontrollierbaren Finanzverwaltung und eines geregelten Steuererhebungswesens war Gewalt in den schwer zu verwaltenden vormodernen Flächenstaaten auch ein Instrument, um die Herausgabe vermeintlich veruntreuter Vermögen zu erzwingen oder unliebsam gewordenen Personal unter Einziehung ihres Vermögens aus dem Weg zu räumen. Die zugehörige Institution, das gewaltsame Erpressen – im wahrsten Sinne des Wortes – von Geldern, die Funktionsträger vorgeblich oder tatsächlich illegal an sich gebracht hatten, ist als Praxis seit dem 8. Jahrhundert gut belegt und wurde in der Folgezeit zu einem eigenen Amt ausgestaltet. Der zugehörige Begriff (*mušādara*) kann sich – so eine Lesart – von (*šadr*), Brust, ableiten; denn *usus* war – neben anderen Foltermethoden –, den Torso langsam zu zerquetschen, um das Opfer zum Sprechen und – im Beisein eines Notars – zu Übertragung der Vermögenswerte zu bringen. Das hohe Risiko, einem solchem Verfahren zum Opfer zu fallen, war für Funktionsträger, auch solche, die selbst Experten in seiner Anwendung waren, endemisch. Materielle Gier, Rachedurst, politische Ränke wurden in der historischen Darstellung als Motive für die in den Machteliten zirkulierende Gewalt seit den Anfängen dieser Literatur dargestellt. Das älteste Zeugnis dafür stammt meines Wissens vom Ende des 8. Jahrhunderts<sup>37)</sup>. Hier, wie an anderen Beispielen

35) Hellmut RITTER, Kreuzigung eines Knaben, in: *Oriens* 25 (1976) 38–40; vgl. Tilman SEIDENSTICKER, Responses to Crucifixion in the Islamic world (1<sup>st</sup>/7<sup>th</sup>–7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> Centuries), in: *Public Violence in Islamic Society. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries CE*, hg. von Christian LANGE und Maribel FIERRO, Edinburgh 2009, S. 203–217, hier S. 211–214.

36) Konrad HIRSCHLER, *Medieval Arabic Historiography. Authors as Actors*, Oxon 2006, S. 112, 123.

37) Stefan LEDER, Features of the Novel in early Historiography – The Downfall of Xālid al-Qasrī, in: *Oriens* 32 (1990), S. 72–96.

len für leise Kritik an Folter und Exekution politischer Rivalen<sup>38)</sup>, wird aber keine generelle Ablehnung der Methoden ausgesprochen, sondern eine parteiliche mit dem Opfer sympathisierende Darstellung geboten. Verschiedene Methoden zur Erpressung von Aussagen zu vermeintlich unterschlagenem Vermögen hatten durch die Zeiten Bestand<sup>39)</sup>.

Gewalt kann als Ausdruck und Rechtfertigung der Macht, als eine Quelle der Autorität genutzt werden. Dazu wird Gewalt sichtbar gemacht, nicht nur durch Vorzeigen von Trophäen, zum Beispiel der Köpfe von Erschlagenen, die auch von Leichnamen bereits Getöteter getrennt werden können, um sie herzuzeigen<sup>40)</sup>. Gewaltanwendung wurde nicht selten als Schauspiel zelebriert.

Im spät-mamlukischen Damaskus des ausgehenden 15./beginnenden 16. Jahrhunderts häufte sich die Anwendung der Hinrichtung durch Pfählen, die zumeist gegen Raubmörder verhängt, individuell oder in größeren Gruppen ausgeführt wurde<sup>41)</sup>. Die abstoßende Maßnahme, die zur Steigerung der Qualen auch mit besonders breiten Pfählen ausgeführt werden konnte<sup>42)</sup>, wurde sogar gegen Frauen angewendet<sup>43)</sup>. Die Ausführung an prominenten Örtlichkeiten sollte abschrecken und die Autorität der Ordnungsmacht unter Beweis stellen<sup>44)</sup>. Harte Bestrafungen, wie auch die Zweiteilung mit dem Schwert – eine Hinrichtungsmethode, die besondere Muskelkraft und Kaltblütigkeit auf der Seite der Ausführenden demonstrierte –, konnte den Beifall des Chronisten finden, wenn das Opfer ein gefürchteter Verbrecher war<sup>45)</sup>. Andere gebräuchliche Hinrichtungsarten waren Ertränken und Schinden<sup>46)</sup>. Das Zufügen qualvollster Pein, körperlicher und seelischer, dient vor allem innerhalb der mamlukischen Herrscherklasse der Aufrechterhaltung von Ansehen und Geltung des Bezwingers. In Kairo ließ der Sultan im Jahre 894/1489 seinen für Aleppo eingesetzten Vertreter schinden, nachdem dieser zuvor mit ansehen musste, wie sein Sohn unter der gleichen Tortur zu Tode kam<sup>47)</sup>. Dabei dürfte die Erfahrung der

38) Nach einem politischen Prozess, dessen Darstellung zu erkennen gibt, dass der Autor ihn als Farce betrachtete, wurde der iranische Prinz und General und Gouverneur des Kalifen, Afšīn, der Rebellion und Apostasie beschuldigt und in einem eigens für ihn gebauten Gefängnisturm im Jahre 226/844 dem langsamen Verhungern preisgegeben (vgl. *The History of al-Ṭabarī*, Bd. 33: Storm and Stress along the Northern Frontiers of the ‘Abbāsīd Caliphate, hg. und übersetzt von C. E. BOSWORTH, New York 1991, S. 185 ff.).

39) Daniel BEAUMONT, Political Violence and Ideology in Mamluk Society, in: *Mamlūk Studies Review* 8 (2004), S. 201–225, hier S. 215.

40) Ebd., S. 217.

41) Ibn Ṭulūn, *Mufākahat* (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 81. Zur Praxis des Pfählens in späterer Zeit siehe auch Markus KOLLER, *Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt*, München 2004, S. 145 f.

42) Ibn Ṭulūn, *Mufākahat* (wie Anm. 33), Bd. 1, S. 287.

43) Ebd., Bd. 1, S. 220.

44) Ebd., Bd. 2, S. 62; Bd. 1, S. 173. Vgl. auch Bd. 1 S. 138, 287, 341; Bd. 2, S. 42.

45) Ebd., Bd. 1, S. 283; vgl. auch S. 153, 225, 237, 247, 257, 349, 364, 390; Bd. 2, S. 11, 22, 103.

46) Ebd., Bd. 1, S. 138.

47) Ebd., Bd. 1, S. 106.

einfachen Menschen, Gewalt und Unrecht ausgesetzt zu sein, mit einer Wertschätzung exzessiver Strafgewalt der Ordnungsmacht gegen Übeltäter gerade auch aus ihren eigenen Reihen einhergegangen sein; dies jedenfalls legt eine Chronik aus dem 18. Jahrhundert nahe, welche diese Alltagsperspektive zu Geltung bringt.<sup>48)</sup> Die exzessive Gewaltnwendung korreliert als Ordnungsmaßnahme mit dem Friedensversprechen des Sultans: Ordnung und inneren Frieden zu etablieren gehört zu seinen wichtigsten Aufgaben.

Unter den besonderen Bedingungen der rund dreihundert Jahre währenden Herrschaft der Mamluken, Militärsklaven, unter denen sich keine dynastische, auf Abstammung gründende Herrscherfolge ausbildete, sondern die gewaltsame Ablösung des Herrschers durch den Rivalen und Nachfolger Regel war, nahm die feierliche öffentliche Ausführung von Strafgewalt einen besonderen Raum ein. Die Hinrichtung von 20 oppositionellen Mamluken zum Beispiel durch den Sultan Barquq im Jahre 1391 begann mit dem Aufnageln der Opfer auf Holzkreuze in den Ställen des Sultans; die Kreuze wurden sodann auf Kamele gebunden, die auf einem großen Platz unter der Zitadelle von Kairo herumgeführt wurden. Der Umzug fand öffentlich statt, unter Anwesenheit der Angehörigen und wurde vom Sultan aus einem Pavillon beobachtet. Die Opfer wurden sodann von den Kreuzen genommen, unter Anteilnahme der Zuschauer, die einige der Opfer kannten und als anständige Leute geschätzt hatten. Besondere Aufmerksamkeit zog auch hier ein junger Mann auf sich, von dessen unschuldiger Verstrickung in die Intrige alle überzeugt waren. Anschließend wurde einer nach dem anderen in zwei Teile geschnitten. Die Angehörigen sammelten die Stücke ein, um die Ihren zu begraben<sup>49)</sup>.

Die grausige Szene wird in diesem Fall, wie in vielen anderen Beispielen<sup>50)</sup>, ausführlich dargestellt, aber nicht ausführlicher als die festlichen Einzüge des Sultans in die Hauptstädte seiner Provinzen<sup>51)</sup>, oder als die großen Gastmähler für Hunderte von Personen, welche die mamlukischen Herrscher ausrichteten<sup>52)</sup>. Die öffentliche Zurschaustellung der Strafgewalt des Herrschers ist keine Erfindung dieser Epoche und bereits bei den Fatimiden gang und gäbe<sup>53)</sup>.

48) Al-BUDAIRĪ: *Hawādīṭ Dimašq al-yaumiyya 1154–1176 (1741–1762)*, hg. von Aḥmad ‘Izzat ‘ABD AL-KARĪM, Kairo 1959, am Beispiel des Verfahrens gegen Faṭḥī Efendī, S. 36; vgl. Grehan (wie Anm. 33), S. 231 f.

49) *A Chronicle of Damascus 1389–1397* by Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṣaṣrā, hg. von William M. BRINNER, Berkley-Los Angeles 1963, Bd. 1: English Translation, S. 139–144; Bd. 2, S. 103–105. Vgl. BEAUMONT, *Political Violence* (wie Anm. 39), S. 213 f.

50) BEAUMONT, *Political Violence* (wie Anm. 39), *passim*.

51) *A Chronicle of Damascus* (wie Anm. 49), Bd. 1, S. 127–130; Bd. 2, S. 93–96.

52) Stefan LEDER, *Royal Dishes. On the Historical and Literary Anthropology of the Near and Middle East*, in: *Court Cultures in the Muslim World. Seventeenth to Nineteenth Centuries*, hg. von Albrecht FUESS und Jan-Peter HARTUNG, Oxon/New York 2011, S. 359–369, 363.

53) Yaacov LEV, *From Revolutionary Violence to State Violence*, in: *Public Violence in Islamic Society. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries CE*, hg. von Christian LANGE und Maribel FIERRO, Edinburgh 2009, S. 67–86, hier S. 81.

Der Nachweis der Gewaltfähigkeit, die in der Militärkaste der Mamluken auch als persönliche Befähigung zu Macht und Herrschaft geradezu zelebriert wurde, ist auch im Kontext von Wohlfahrt und Freigebigkeit<sup>54)</sup> und im Zusammenhang eines staatlichen Gebildes zu sehen, dass gegenüber Kreuzfahrern und Mongolen siegreich blieb und die Entwicklung in den urbanen Zentren förderte. Gewalt, als Strafgewalt gegen Verbrechen öffentlich demonstriert oder bei der Bestrafung von Angriffen auf die politische Macht geradezu zelebriert, erscheint daher als eine Quelle von Autorität<sup>55)</sup>.

Es ist wenig verwunderlich, dass Modalitäten der Gewaltanwendung, die von der staatlichen Ordnungsmacht gestaltet werden, lokal und temporär Besonderheiten aufweisen können. Die Schächtung der mit den Füßen nach oben ans Kreuz Geschlagenen, von der aus Marokko berichtet wird, ist ein weiteres Beispiel dafür<sup>56)</sup>.

Die ungezügelte Kriegsgewalt, angewendet zur Vernichtung des Gegners und Erbeutung seines Besitzes einschließlich von Frauen und Kindern und möglicherweise zur Zerstörung aller Lebensgrundlagen, ist ein Kennzeichen für die Auseinandersetzung zwischen Rebellen und Staatsgewalt<sup>57)</sup>. In die Kriegshandlungen, besonders mit den nicht durch das islamische Gesetz geschützten Andersgläubigen während der Kreuzzüge, mischen sich unter Umständen Formen der Gewaltanwendung, deren Ziel über die Ausschaltung, Vernichtung und Schädigung des Gegners hinausgehen. Folter wurde auch im Kriegsfall angewendet, auf muslimischer Seite wie auch bei den Franken<sup>58)</sup>.

Formen extremer Gewalt, Massaker oder qualvolle Hinrichtungen können Schrecken verbreiten und einschüchtern. Die qualvolle Hinrichtung degradiert und entmenschlicht das Opfer, erschreckt und zermürbt die, die davon hören, glorifiziert die Täter und bestätigt sie in ihrer Rolle. Der Bericht in ›Bella Antiochena‹ über die Folterung der Gefangenen von Antiochien, die der Herrscher von Aleppo, Najm ad-Dīn Ṭghāzī (gest. 1122) 1119 befohlen haben soll, kann dafür als ein Zeugnis gelten, obgleich es sich hier um eine Handlung im Krieg handelt. Das Mit-Erleben der Folterqualen ihrer Kameraden ließ die Krieger – nach dieser Darstellung – zu zitternden Angstbündeln werden. Erschütternder als dies ist der Kommentar der Verfassers (Galteius Cancellarius): Die allgemeine Verbreitung der Anwendung schlimmster Gewalt durch Mächtige und weniger Mächtige,

54) Vgl. ebd., S. 85.

55) Beaumont erklärt den systematischen Charakter der exzessiven Gewaltpraktiken mit der psychologischen Bindung an den Lust bereitenden Schmerz (nach Lacan und Žižek: *jouissance*), dessen ideologische Grundlage er in dem für die sunnitisch-islamische Gesellschaft insgesamt grundlegenden Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven erkennt. Vgl. BEAUMONT, *Political Violence* (wie Anm. 39), S. 202–204.

56) Fernando Rodríguez MEDIANO, *Justice, Crime and Punishment in 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup>-Century Morocco*, in: *Public Violence in Islamic Society. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries CE*, hg. von Christian LANGE und Maribel FIERRO, Edinburgh 2009, S. 179–202, 182.

57) LEV, *From Revolutionary Violence* (wie Anm. 53), S. 77.

58) Piers D. MITCHELL, *The Torture of Military Captives in the Crusades to the Middle East*, in: *Nobles Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, hg. von Niall CHRISTIE und Maya YAZIGI, Leiden 2006, S. 97–118, hier S. 100–102.

die von ihren Gefangenen Geld abpressen möchten, und die Neigung der Menschen, die Gewalttaten anderer in das eigene Repertoire zu übernehmen, sei ein guter Grund, nicht alle Einzelheiten preiszugeben<sup>59)</sup>.

Die Einsicht in die Allgegenwart von Gewalt, die das Recht nicht achtet, wirft ein Licht auf ihren utilitaristischen Charakter. Dieser Gesichtspunkt führt nicht nur ins Grauen. Eine Nebenwirkung der Kreuzzüge war, dass Gefangenschaft weniger zwangsläufig in die Sklaverei führte<sup>60)</sup>. Der Wert von Gefangenen, der unter Umständen durch Androhung oder Ausführung von Folter herausgefunden werden musste, war auch ein Garant dafür, dass einige zur Freiheit zurückfinden konnten. In der Darstellung der *Chronique d'Ernoul* hat Baldwin dadurch überlebt, dass Saladin ihm die – vermutlich auch nicht mehr so gesunden – Zähne ziehen ließ und daraufhin sein Lösegeld auf einen befriedigenden Wert setzte<sup>61)</sup>.

In der historischen Entwicklung löste das Mamlukenreich, das Syrien und Ägypten vereinte, andere, weniger zentralistische politische Gebilde ab. Der aus Nordafrika stammende Ibn Khaldûn, der die letzten drei Jahrzehnte seines Lebens in der Metropole Kairo – im steten Protest gegen die Bevormundung des islamischen Rechtswesens durch die mamlukischen Herrscher – verbrachte, argumentiert, wie wir gesehen haben, für die Notwendigkeit eines starken Gewaltmonopols, gerade weil er mit anderen Verhältnissen sehr gut vertraut ist. Kein arabischer Autor hat wie er den Zustand tribaler Gesellschaften, die kein Gewaltmonopol kennen, beschreiben und erklären können.

Erscheint Gewalt im Kontext autokratischer Herrschaft als Instrument der Repression, als Quelle der Autorität und symbolische Repräsentation der Macht, ist die mehr egalitär strukturierte Gewaltanwendung in stammesrechtlichen Verhältnissen eine moralische Verpflichtung und steht im unmittelbaren Verfügungsbereich jedes Einzelnen beziehungsweise ergibt sich aus der Verpflichtung, in der Haftungsgruppe, die vorwiegend durch Abstammungslinien definiert wird, für andere einzustehen. Gewaltanwendung, im Rahmen von Beutenahme und Vergeltung, ist ehrbar und eine Quelle sozialer Anerkennung. Da die Ausführung von Razzien, Kämpfen und individuellen Anschlägen Ereignisse sind, welche für die handelnden Personen eine Auszeichnung bedeuten, hat das Sprechen über Gewalt, ihre verbale Darstellung in Erzählungen und Dichtung, zeremonielle Bedeutung. Sie ist eine für die Identität von Kollektiv und Individuum grundlegende Handlung, die Erinnerung und Verpflichtung für die Zukunft verbindet.

Das altarabische Trauergedicht von Ta'abbata Šarran, das den Geist der Stammesgesellschaft atmet und in der arabischen Literatur für Jahrhunderte als Paradebeispiel für Kodes

59) Ebd., S. 106, 108 f.

60) David J. HAY, ›Collateral Damage?‹ Civilian Casualties in the early Ideologies of Chivalry and Crusade, in: Nobles Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages, hg. von Niall CHRISTIE und Maya YAZIGI, Leiden 2006, S. 3–25, hier S. 6.

61) MITCHELL, The Torture of Military Captives (wie Anm. 58), S. 103.

der altarabischen Gesellschaft tradiert und geschätzt wurde, ist von Goethe in den ›Noten und Abhandlungen aus älteren Übersetzungen‹ überarbeitet worden. Er hat den trockenen, eben nicht pathetischen Stil des Originals und die Stimmung von Trauer, verletztem Ehrgefühl, Racheverpflichtung und Stolz gut wiedergeben<sup>62</sup>. Sein Anfang lautet:

*Unter dem Felsen am Wege  
Erschlagen liegt er,  
in dessen Blut  
kein Thau herabträuft.<sup>63</sup>  
Große Last legt er mir auf  
und schied;  
Fürwahr diese Last  
will ich tragen*

Die Besonderheit tribal organisierter Gesellschaften wurde lange mit dem Modell der segmentären Gesellschaft beschrieben, das, wie in der anthropologischen Selbstkritik der letzten Jahre deutlich geworden ist, so gar nicht existiert, sondern als ein autochthones, von Ethnologen übernommenes Beschreibungs- und Handlungsmodell zu verstehen ist<sup>64</sup>. Ibn Khaldûn kennzeichnet diese Ordnung vorbehaltlos aus der urbanen Perspektive der Ordnungsmacht, die sich mit den außerstädtischen Verhältnissen zu arrangieren hat: Es sei ein mit geringen, instabilen politischen Hierarchien versehenes System mit hohem Wettbewerb um die Macht zwischen ähnlich strukturierten Gruppen. Eine Folge ist Insubordination. Unter diesen Bedingungen vollzieht sich »andauernd Auflehnung gegen jede Art von staatlicher Institution, selbst wenn diese sich selbst auf das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe stützen kann. Denn jede ihnen unterstehende Gruppe hält sich selbst für stark genug.«<sup>65</sup>

62) Das Gedicht wurde hier zuerst von dem Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis in seiner Ausgabe der Grammatik der Erpenius veröffentlicht und übersetzt: Erpenii Arabische Grammatik, abgekürzt, vollständiger und leichter gemacht, nebst den Anfang einer Arabischen Chrestomathie aus Schultens Anhang zur Erpenischen Grammatik, Göttingen 1771, S. 71–78. Georg Wilhelm Freytag hat das Gedicht in seiner Chrestomathie ebenfalls, allerdings in das Lateinische, übersetzt: Carmen Arabicum Perpetuo commentario et versione iambica germanica, Göttingen 1814, S. 15–20. Bei Johann Wolfgang GOETHE, West-östlicher Divan. Mit Einleitung und erläuternden Anmerkungen von G. von Loeper, Berlin 1872, erscheint es in den Noten, Abschnitt Araber, S. 234–237.

63) Michaelis kommentiert, dass nach altarabischer Vorstellung Tau erst dann am Ort des Totschlags sich absetze, wenn der Tote gerächt ist.

64) Michael E. MEEKER, Magritte on the Bedouins: Ce n'est pas une société segmentaire, in: Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations, hg. von Stefan LEDER und B. STRECK, Wiesbaden 2005, S. 79–98, hier S. 87 f.

65) Nach Ibn Khaldûn, siehe: Stefan LEDER, Beduinentum, Araber, Nomadenmythos in der Montage von Ibn Khaldûn, in: Der imaginierte Nomade. Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren, hg. von Alexander WEISS, Wiesbaden 2007, S. 70–105, hier S. 91.

Politische Egalität, nicht zu verwechseln mit ökonomischer und sozialer Egalität, führt zu Wettbewerb um Führungspositionen, die mit sehr begrenzter Exekutivmacht ausgestattet und nur temporär verliehen werden, denn, so noch einmal Ibn Khaldûn, »nur selten und widerwillig überlässt einer von ihnen die Macht jemand anderem, und sei es sein Vater, Bruder oder ein Scheich seiner Stammesgruppe, und auch dann nur aus Gründen des Anstands.« Oder an anderer Stelle: »Sie streiten permanent um Führungspositionen, und kaum ist einer bereit, jemandem Autorität einzuräumen, selbst wenn es sein Vater, Bruder oder der Älteste seiner Familie ist.«<sup>66)</sup>

Tribale, das heißt in flexibel definierten Abstammungsgruppen und Allianzen organisierte Gesellschaften lassen zwar unterschiedlich legitimierte und institutionalisierte Herrschaftsverhältnisse zu, doch ist die Durchsetzungsfähigkeit der Oberhäupter im Regelfall – und in vereinfachter Darstellung – an die Zustimmung der alliierten Verbände gebunden. Der Schutz, den größere Verbände durch eine Bündelung politischer Entscheidungen und Exekutivgewalt bieten sollten, konnte nur in dem Maße gelten, wie abenteuerliche Unternehmungen, die unter Anwendung von Gewalt gegen eine überschaubare Anzahl von Personen oder sogar ganz ohne ihren Einsatz, Aussicht auf Beute und Ansehen boten, nicht eine für fast jedermann sinnvolle Option darstellte. So blieb die übergeordnete Autorität eingehegt durch die Interessen der waffenführenden Stammesangehörigen. »Die Stammesangehörigen hätten ihr Oberhaupt wohl gerne so weit ermächtigt, dass er Razzien anderer Stämme unterbinden könnte, waren aber niemals bereit, sich Razzien auf andere Stämme untersagen zu lassen«<sup>67)</sup>.

Die Verfügungsmacht über Gewaltanwendung, die Ideale von Ungebundenheit und Stolz auf das gewaltsame Handeln, sind in der Poesie, die aus arabischen und anderen Stammesgesellschaften hervorgegangen ist, in unzähligen Zeugnisse erhalten, die im ländlichen Raum durch die Jahrhunderte und bis heute geschaffen und tradiert werden. Die Ethnographie des Rawala Stammes von Alois Musil aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts (ca. 1908–1918) enthält zahlreiche poetische Zeugnisse für ein zeremonielles Reden von Gewalttaten. Es ist keineswegs fiktiv, sondern berichtet, wenngleich nicht unbedingt ereignistreu, über Geschehnisse, die den Zuhörern bekannt waren. Das folgende Beispiel ist eine Übersetzung der Übersetzung des Autors, der wir uns in Anbetracht einiger ungeklärter Fragen hinsichtlich des von ihm notierten umgangssprachlichen Texts weitgehend anvertrauen müssen:

»Du, der du die Reise beginnst, auf einem Vollblut mit kräftigen Lenden, einem Kamel, das scheut [ein Zeichen für seine Kraft] und lange Wanderungen gewöhnt ist;

Wenn du zu Muhammad kommst, dem Erben edler Helden, dann möchte ich, dass du ihm sein Kinn rasierst, mit einer scharfen Klinge. [Das Scheren des Bartes ist schändlich.]

66) Ebd., S. 92.

67) Michael MEEKER, *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge 1979, S. 98.

Er hat unsere Freundschaft missachtet, als sie uns verband,  
 eingenommen von der Feuerkraft der Soldaten [die er zur Hilfe rief].

Er hat Soldaten herbeigebracht, aus der Ferne,

Leute vom Hermon [aus Syrien] und Turkmenen [von dort; d. h. reguläre osmanische Truppen und  
 Freiwillige, die sich dem Kampf gegen die Rawala anschlossen.]  
 [...]

Als Blutpreis nahmen wir zweitausend Leben,  
 die Hälfte von Leuten, die wir verstanden, die andern von denen.  
 [...]

Du hast einen Streit begonnen mit einem Stamm, der dich von Ferne schlagen kann, denn auch das här-  
 teste Eisen biegt sich, wenn man es hämmert.«<sup>68)</sup>

Die Gewaltintensität der Auseinandersetzung wird reichlich übertrieben; tatsächlich haben die Rawala, von der Übermacht des Gegners zum Mut der Verzweiflung getrieben, durch einen Überfall die Oberhand gewonnen und viele ihrer Feinde in die wasserlose Steppe abdrängen können, wo sie zu Grunde gingen<sup>69)</sup>. Wichtiger als dieser Umstand ist die Tatsache, dass Ausführen und Beschwören der Gewalttat Teil der sozialen Norm ist, nicht als Unglück oder als ein grausiges und unumgängliches Mittel zum guten Zweck betrachtet wird, sondern in der Erinnerung für sich steht und Geltung und soziales Überleben sichert.

Ländliche, stammesrechtlich organisierte, »beduinische« (das heißt nicht notwendigerweise gänzlich nomadisch lebende) Gesellschaften dominierten die außerstädtischen Räume der Vormoderne und haben zuweilen auch über städtische Räume geherrscht. In einigen Regionen hat das »Gesetz« der Stammesordnung heute noch Geltung oder gewinnt sogar an Bedeutung. Die Freiheit der Gewaltausübung, die nur im Regulativ der Vergeltung seine Grenze erfährt, ist untrennbar Teil der Gewaltpraxis und Gewaltregelung. Islamische Ordnung und autokratische Herrschaftsgewalt hatten sich immer mit ihr zu messen. Gewaltregelung und Gewaltpraktiken müssen deshalb im Zusammenhang der gesellschaftlichen Ordnungssysteme und in ihrem Zusammenspiel verstanden werden.

68) Alois MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928, S. 586 ff. Vgl. MEERER, *Literature and Violence* (wie Anm. 67), S. 117.

69) MUSIL, *The Manners and Customs* (wie Anm. 68), S. 588.