



Sebastian Schnelle

Im Namen Allahs?

Gewaltrechtfertigungsstrategien
islamischer Fundamentalisten
aus westlicher Perspektive



PETER LANG
EDITION

Im Namen Allahs?

TREFFPUNKT PHILOSOPHIE

Herausgegeben von Matthias Kaufmann

Band 12



PETER LANG
EDITION

Sebastian Schnelle

Im Namen Allahs?

Gewaltrechtfertigungsstrategien
islamischer Fundamentalisten
aus westlicher Perspektive



PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Halle-Wittenberg, Univ., Diss., 2012

Umschlagabbildung: © Sebastian Schnelle

3

ISSN 1619-585X

ISBN 978-3-631-64170-5 (Print)

E-ISBN 978-3-653-03308-3 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-03308-3

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich allen danken, ohne die es nicht möglich gewesen wäre, diese Promotion zu Ende zu führen.

Zunächst möchte ich Herrn Prof. Dr. Matthias Kaufmann sehr herzlich danken, dass er sich spontan bereit erklärt hat dieses Projekt zu betreuen, auch wenn die Umstände etwas ungewöhnlich waren. Vielen Dank für eine hervorragende Betreuung und wertvolle Denkanstöße, ebenso wie für ein positives Gutachten, das mir eine Förderung durch die FAZIT-Stiftung ermöglicht hat.

Ebenso gilt mein herzlicher Dank Herrn Prof. Dr. Jürgen Paul, dem ich für die Übernahme des Zweitgutachtens und ebenfalls für das Verfassen eines positiven Gutachtens für die FAZIT Stiftung danken möchte.

Des Weiteren bin ich meinen „Lektoren“ Greta Johannsen, Elisabeth Schmidt, Christine Schnelle, Friedemann Wahl, Sven Wildfang und Marius Zirngibl zu Dank verpflichtet, die sich immer wieder die Mühe gemacht haben, sich durch eine ihnen eigentlich fremde Materie zu wühlen und es dabei mit meiner unmöglichen Satzzeichensetzung aufgenommen haben.

Mein Dank gebührt auch der FAZIT-Stiftung unabhängige Verlagsgesellschaft mbH durch deren Stipendium ich in die Lage versetzt wurde, mich ein Jahr ganz dieser Promotion zu widmen.

Zu guter Letzt noch ein Dank an meine Eltern, die mich in diesem Studienabschnitt, wie auch in allen Vorhergehenden, finanziell und ideell unterstützt haben.

Ihnen allen vielen Dank!

Inhalt

Danksagung	5
1. Einleitung	9
2. Säkularisierung politischer Theologie.....	17
2.1 Die theologische Gewaltrechtfertigung	17
2.2 Was ist politische Theologie?	22
2.3 Das Prinzip weltanschaulicher Neutralität	24
2.4 Zur Übersetzbarkeit politischer Theologien	26
2.5 Demagogie und „protestantischer“ Rückzug.....	30
2.6 Zusammenfassung.....	35
3. Die Theorie vom gerechten Krieg	37
3.1 Ein (viel zu kurzer) historischer Überblick	38
3.1.1 Die Antike	40
3.1.2 Das Mittelalter.....	45
3.1.3 Die frühe Neuzeit	47
3.1.4 Das <i>Ius Publicum Europaeum</i>	49
3.2 Die <i>iusta causa</i> Bedingung	54
3.2.1 Individuelle Gewaltanwendung.....	57
3.2.2 Kollektive Gewaltanwendung	61
3.2.3 Aktuelle Anwendungen.....	66
3.3 Die Duplex-Effectus-Lehre.....	70
3.3.1 Die Anfänge bei Thomas von Aquin.....	73
3.3.2 Moderne Fassungen der Duplex-Effectus-Lehre.....	80
3.4 Alternativen zur Theorie vom gerechten Krieg	83
3.4.1 Die realpolitische Alternative.....	84
3.4.2 Die pazifistische Alternative	89
4. Meilensteine islamistischer Gewaltrechtfertigung	97
4.1 Sayyid Qutb: Der Wegbereiter	97
4.1.1 Einleitung	97
4.1.2 Wer war Sayyid Qutb?	99

4.1.3	Qutbs Begriff von Freiheit	102
4.1.4	Gleichheitsverständnis und soziale Gerechtigkeit bei Qutb	112
4.1.5	Ein islamisches Wirtschaftsmodell	118
4.1.6	Ein islamisches Politikmodell	122
4.1.7	Legitime Gewaltanwendung bei Qutb.....	127
4.1.8	Zusammenfassung.....	133
4.2	Abdul Salam Faraj: Der Jihad als vernachlässigte Pflicht.....	134
4.2.1	Einleitung.....	134
4.2.2	Wer war Abdul Salam Faraj?	135
4.2.3	Der Inhalt der <i>Faridah</i>	137
4.2.4	Apostasie als Grund für Gewaltanwendung?	143
4.2.5	Zusammenfassung.....	156
4.3	Abdullah Azzam, Ideologe des Dschihad: Freiheitskämpfer oder Terrorist?.....	157
4.3.1	Einleitung.....	157
4.3.2	Wer war Abdullah Azzam?	159
4.3.3	Gründe für den Jihad.....	162
4.3.4	Pragmatische Gründe	164
4.3.5	Theologische Gewaltrechtfertigungen	166
4.3.6	Die inner-muslimische Debatte	169
4.3.7	Nichttheologische Gewaltrechtfertigungen.....	171
4.3.8	Azzam und 9/11	178
4.3.9	Zusammenfassung.....	182
4.4	Ayman al-Zawahiri: Terrorismus und Immunität von Zivilisten	182
4.4.1	Einleitung.....	182
4.4.2	Wer ist Ayman al-Zawahiri?	184
4.4.3	Zivilisten als Unschuldige.....	187
4.4.4	Kombattanten, Zustimmung und das „Schadensprinzip“.....	192
4.4.5	Mittäterschaft	197
4.4.6	Mittäterschaft ohne gemeinsamen Tatplan?.....	202
4.4.7	Zusammenfassung.....	205
5.	Schluss	207
	Literatur	215

1. Einleitung

Die Reaktion der westlichen Presse auf die Anschläge vom 11. September 2001 war eine eindeutige und vorhersehbare. Wie bereits bei anderen Attentaten islamischer Fundamentalisten zuvor, wurden diese als religiöser Fanatismus, Ausdruck einer simplen antiwestlichen Haltung, einer reaktionären Sehnsucht nach einer glorifizierten Vergangenheit oder als sinnloser Terrorismus bezeichnet. Darin unterschied sich die Reaktion der öffentlichen Medien in keinsten Weise davon, wie sie bereits 15 Jahre zuvor von Charles Adams im Zusammenhang mit dem Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Sadat beschrieben wurde (Jansen 1986: xiii). Auch wenn diese komplett negative Beschreibung nachvollziehbar und nicht gänzlich unzutreffend ist, so hilft sie jedoch nicht dabei, die tief sitzende Unzufriedenheit zu erklären, die radikale Aktivisten zu solch dramatischen Handlungen treibt. Wer die Visionen ignoriert, welche die Männer prägten, welche die Flugzeuge in die Türme des World Trade Centers lenkten, der beraubt sich der Möglichkeit, die interne Logik dieser Männer zu verstehen und ihr entgegenzuwirken. Es ist schließlich interessant, dass die Beschreibung der Vorgänge durch die westlichen Medien ausschließlich ablehnend ausfiel, während das Selbstverständnis der Attentäter mit größter Wahrscheinlichkeit ein positives war. Wie vermutlich die meisten anderen Menschen auch, hatten die Attentäter ein Selbstbild, in dem sie das moralisch Richtige und Gebotene taten, auch wenn diese Sicht im Westen aus verständlichen Gründen nicht geteilt wird. Aus Sicht der Attentäter waren deren Handlungen jedoch moralisch gerechtfertigt. Dies gilt wahrscheinlich für die meisten radikalen politischen Gruppen, was sich schon daran erkennen lässt, dass diese zahlreiche Publikationen veröffentlichen, in denen sie versuchen, ihre Sicht der Dinge zu erklären und zu rechtfertigen. Dies jedoch führt zu einer Spannung in normativer Hinsicht, da sich daraus sofort die Frage ergibt, was eine legitime Gewaltrechtfertigung ausmacht, wenn derartige Handlungen einmal als moralisch falsch, und einmal als moralisch gut oder sogar geboten angesehen werden. Dies soll denn auch der Fokus dieser Arbeit sein, die sich als philosophische Abhandlung versteht, die einerseits versucht, die Frage nach funktionierenden Gewaltrechtfertigungsstrategien prinzipiell zu beantworten, als auch andererseits einen Vergleich und eine Wertung von Gewaltrechtfertigungen

tigungsstrategien, wie sie in der westlichen Welt¹, aber auch von islamistischen Autoren, verwendet werden, zu ziehen.

Bevor diesen Frage nachgegangen werden kann, jedoch noch eine wichtige Anmerkung vorweg. Im Gefolge speziell der Attentate vom 11. September in New York wurden in westlichen Gesellschaften antiislamische Strömungen stark, die durchaus existierende, radikale politische Strömungen in dieser Religion mit „dem Islam“ gleichzusetzen suchen und allen Muslimen radikale und antidemokratische Tendenzen unterstellen, was teils auch rassistisch motiviert ist und mit einer Überfremdungsrhetorik einhergeht. (Wer dies allen Ernstes abstreiten wollte, dem sei das „Vergnügen“ eines Besuchs auf der Internetseite *Politically Incorrect* empfohlen.) Der Autor möchte an dieser Stelle explizit darauf hinweisen, dass er eine derartige, primitive Haltung ablehnt, da der Islam eine ebenso vielschichtige und komplexe Religion darstellt, wie alle anderen Religionen auch. Die Existenz einer radikalen Minderheit, die den Gegenstand dieser Arbeit bildet, muss dabei nicht geleugnet werden, aber eine Gleichsetzung von Islamisten mit Muslimen ist schlicht und einfach unzulässig. Um es also noch ein letztes Mal klar darzustellen: Gegenstand dieser Arbeit ist nicht „der Islam“, sondern eine radikale Strömung innerhalb dieser vielschichtigen Religion.

Um jedoch auf die Frage nach geeigneten Gewaltrechtfertigungsstrategien zurückzukommen: Wenn die Frage nach den Bedingungen moralisch legitimer Gewaltanwendung gestellt wird, so bedeutet dies sicherlich zweierlei: Erstens wird der Fragende damit anerkennen, dass Gewaltanwendung nicht einfach nur ein weiteres Mittel der Politikführung darstellt, sondern als Ausnahmefall gesondert zu rechtfertigen ist, und zweitens auch, dass Gewaltanwendung nicht prinzipiell illegitim ist, sondern unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt werden kann (Schmücker 2005: 8-9). Die Tatsache, dass alle später angeführten islamistischen Autoren in ihren Schriften auch immer wieder auf die Frage der Gewaltrechtfertigung eingehen, impliziert, dass sie diese Voraussetzungen teilen. Gegenteilige Ansichten werden im Rahmen dieser Arbeit ebenfalls Erwähnung finden, jedoch abgelehnt werden (siehe Abschnitt 3.4). Das geltende Recht hat dabei, ebenso wie viele Gewaltrechtfertigungstheorien, einen Hang zur Benachteiligung nicht staatlicher Akteure, was jedoch aus moralphilosophischer Sicht kein prinzipielles Problem darstellt. Oft lässt sich ein Gewaltmonopol eines Staates schlüssig nur solange rechtfertigen, wie dieser bestimmte Voraussetzungen erfüllt,

1 Wenn in dieser Arbeit von „der westlichen Welt“ oder „dem Westen“ die Rede ist, so soll damit der Okzident gemeint sein. Die Bezeichnung als „der Westen“ wird deshalb beibehalten, da dies das im „Abendland“ gängige Selbstbild trifft. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass etwa aus dem ostasiatischen Raum betrachtet der Islam ganz eindeutig „dem Westen“ zuzuordnen ist, wobei dann mit „dem Westen“ der Kulturkreis der abrahamitischen Religionen gemeint ist.

und die Tendenz vieler Gewaltrechtfertigungstheorien staatliche Akteure nicht staatlichen gegenüber zu bevorzugen, wird zumeist nicht weiter erläutert. Sollte es einen guten Grund für diese Bevorzugung geben, so sollte dieser benannt werden und für den Fall, dass ein solcher nicht vorliegt, umso schlimmer (Steinvorth 2005: 46). Im internationalen Bereich kommt dazu noch das Problem, dass keine ausreichend legitimierte und mächtige Institution existiert, die ein Gewaltmonopol beanspruchen und durchsetzen könnte. Auch in dieser Hinsicht ist deshalb die Frage nach moralisch legitimer Gewaltanwendung interessant.

Dies heißt jedoch noch nicht, dass Gewaltanwendung, auch wenn sie in einem speziellen Fall für moralisch legitim befunden wird, gutgeheißen werden muss. Jede Form der Gewalt, die nicht durch Richter und positives Recht gedeckt ist, ist immer auch suspekt, da positives Recht genau dazu entwickelt wurde, um einen allgemein verbindlichen Rahmen zu schaffen, welcher der Willkür des moralischen Urteils einzelner entzogen wird. Wo dieser nicht existiert ist immer auch Vorsicht geboten (Steinvorth 2005: 50). Die Frage nach einer legitimen Anwendung von politischer Gewalt sollte deshalb immer auch als Kritik und nicht nur als Apologetik verstanden werden.

Wenn in diesem Werk von „Radikalen“, „Fundamentalisten“ oder „Islamisten“ die Rede ist, so ist es wichtig, zu wissen, wer damit gemeint ist, weswegen hier ein Versuch einer Definition gegeben werden soll. Zwar werden die Begriffe in der Alltagssprache und in den Medien inzwischen regelmäßig verwendet, und die meisten Menschen scheinen auch eine ungefähre Idee davon zu besitzen, auf wen diese Begriffe anzuwenden sind, da es jedoch auch Kreise gibt, welche diese Begriffe am liebsten auf alle Muslime angewendet sähen, und da diese auch in der wissenschaftlichen Literatur unterschiedlich verwendet werden, sollen diese hier näher eingegrenzt werden.

Zunächst ist es dabei wichtig, zu wissen, dass es sich beim Fundamentalismus² um eine moderne Entwicklung des Islam handelt, die von der islamischen Orthodoxie³ abzugrenzen ist. Die Orthodoxie wird gängigerweise mit den vier Rechtsschulen (*madhhab*) des sunnitischen Zweiges des Islam gleichgesetzt,

-
- 2 Die zuvor angeführten Begriffe (Fundamentalismus, Islamismus, Radikalismus) sollen hier austauschbar verwendet werden, auch wenn es natürlich Unterschiede gibt. So unterstützen etwa nicht alle Fundamentalisten und Islamisten Gewalt als Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele. Auch ist eine Gleichsetzung von Islamisten und Fundamentalisten nur in manchen Fällen zulässig. Im Rahmen dieser Arbeit, werden jedoch nur solche Autoren behandelt, auf die alle drei Begriffe zutreffen, so dass die Begriffe hier nicht streng voneinander abgegrenzt werden.
 - 3 An dieser Stelle soll nicht verschwiegen werden, dass der Begriff der Orthodoxie in Bezug auf den Islam (wie so viele ursprünglich vom Christentum geprägte Begriffe) nicht unumstritten ist. Alternativ kann auch vom „klassischen“ Islam gesprochen werden, was jedoch seinerseits zu Problemen führt.

dem ca. 85% der Muslime weltweit angehören. Zuweilen werden auch die klassischen Rechtsschulen des schiitischen Islam zur Orthodoxie gerechnet, im Rahmen dieser Arbeit soll das Augenmerk jedoch auf der sunnitischen Interpretation des Glaubens liegen, da dieser Zweig verantwortlich für die Existenz der hier untersuchten radikalen Strömungen ist, welche schließlich in internationalem Terrorismus gipfelten. Kennzeichen dieser Orthodoxie sind eine starke Betonung der Position der Rechtsgelehrten (*ulema*) und der Traditionen der jeweiligen Rechtsschule. Diese Traditionen haben sich über Jahrhunderte entwickelt und komplexe Formen der kontextuellen, linguistischen und historischen Exegese entwickelt, die auf vier Säulen beruht: dem Koran, den Überlieferungen aus dem Leben des Propheten (*hadith*), dem Konsens der Theologen (*ijma*) und der Begründung durch Analogieschlüsse (*qiyas*) (Moaddel 2002: 1).

Da es sich bei der Orthodoxie jedoch um eine konservative Richtung der Glaubensinterpretation handelt, entwickelte sich im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert eine progressive Antwort auf die Orthodoxie, die den Islam liberalisieren wollte. Ziel war es den Islam mit der Moderne der westlichen Welt in Verbindung zu bringen. Die ersten Autoren dieser als Modernismus bezeichneten Denkrichtung überdachten die althergebrachten Methoden der Koranexegese und versuchten, neue Ansätze zu finden, ihre Religion an die Zeit anzupassen. Ziel war es, im Stile der europäischen Aufklärung den Weg frei zu machen, für wissenschaftlichen Rationalismus und moderne Gesellschaftstheorien, da diese Autoren diese für Errungenschaften hielten, die der islamischen Welt nicht verwehrt bleiben sollten.

„[These authors] presented Islamic theology in a manner consistent with modern rationalist ideas and deist religion. These theologians were impressed by the achievements of the West, ranging from scientific and technological progress, the Newtonian conception of the universe, Spencer’s sociology, and Darwinian evolutionism, to Western style of living. They all argued that Islam as a world religion was thoroughly capable of adapting itself to the changing conditions of every age, the hallmarks of the perfect Muslim community being law and reason.“
(Moaddel 2002: 2)

Dabei entwickelten diese Autoren neue Konzepte, um Problemen zu begegnen, die Themenbereiche wie die Stellung der Frau im Islam oder Fragen nach Souveränität und politischer Selbstbestimmung einschlossen. Diese theologische Bewegung stellte eine Revolution dar und forderte die klassische Orthodoxie des Islam heraus. So griff der Modernismus westliche Politikkonzepte auf, forderte Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ein und ging sogar so weit, de facto eine Trennung von Staat und Religion zu fordern. Auch wurden von den Gründern des Modernismus Konzepte eines islamischen Feminismus entwickelt, die gegen die orthodoxen Ansichten verstießen (Moaddel 2002: 2).

Dabei konnten und wollten die Autoren jedoch Grundsätze des islamischen Glaubens nicht über Bord werfen. Fundamentale Glaubensinhalte wie die Einheit

Allahs, des Koran als Gottes Wort und andere, wollten sie als gläubige Muslime nicht aufgeben. Gleichzeitig hätte eine Aufgabe dieser Glaubensaussagen auch bedeutet, dass sie nicht mehr als Muslime angesehen worden wären, und damit die Möglichkeit verloren hätten, als Muslime zu sprechen und ihre Religion an die Zeit anzupassen und von innen zu reformieren. Historisch gewachsene Konzepte und Methoden konnten sie jedoch überdenken und verändern.

In der heutigen Zeit ist der modernistische Ansatz sich selbst treu geblieben und es ist nach wie vor sein Hauptanliegen Rechtsstaatlichkeit, Bürgerrechte und wissenschaftlichen Rationalismus in Anlehnung an den Westen zu verteidigen und diese aus Koran und *Hadith* abzuleiten.

Der Modernismus ist jedoch nicht die einzige Antwort auf die Orthodoxie, und so stellt der Fundamentalismus eine weitere Möglichkeit dar, eine moderne Antwort auf soziale und politische Veränderungen zu geben, auf welche die islamische Orthodoxie, in Augen der Vertreter der jeweiligen anderen Theorien, keine befriedigenden Antworten gibt. Dabei bilden Modernismus und Fundamentalismus ein bipolares Gegensatzpaar, welches die beiden möglichen Richtungen anzeigt, welche der Islam, ausgehend von der orthodoxen Position, einschlagen kann.

„However defined and conceptualized, the movements noted as modernism and fundamentalism point to the existence of two distinct discourses in contemporary Islam. They may be somewhat clearly distinguished by the thinkers' position on a number of historically significant issues. Five of these issues have become particularly important in the intellectual landscape of the Islamic countries:

- (i) Islamaic jurisprudence, its relationship with the rations sciences, and the notion of differentiation of knowledge;*
- (ii) The relationship between Islam and politics and the proper form of government;*
- (iii) The idea of civilization, the nature of Western society, and the relevance of the dar ul-Islam versus dar ul-Harb binary;*
- (iv) The status of women and gender relation in Islam; and*
- (v) Forms of representative behavior and lifestyle (style of dress, social mannerisms, customary behaviors in various settings).“ (Moaddel 2002: 3)*

Dem Fundamentalismus wird dabei manchmal vorgeworfen, eine politische Bewegung zu sein, welche die Religion für nichtreligiöse Belange missbraucht und instrumentalisiert (Tibi 2001: 27). Auch wird zuweilen bezweifelt, ob sich der Begriff des Fundamentalismus, der ursprünglich eine christliche Entwicklung des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet, überhaupt auf den Islam anwenden lässt. Zumindest bei oberflächlicher Betrachtung scheint dies jedoch angebracht, wenn man einige der Charakteristika fundamentalistischer christlicher Hermeneutik betrachtet (Oeming 2007: 150-163). So lässt sich schwerlich verleugnen, dass sich die Prinzipien der Verbalinspiration (also das Verständnis,

dass die Schrift Wort für Wort von Gott inspiriert wurde), der Irrtumsfreiheit der Schrift (also der Grundsatz, dass die Schrift irrtumsfrei sein muss, da Gott als Autor nicht irren kann), der Geschichtslosigkeit (also die Ansicht, dass es keine geschichtliche Entwicklung der Heiligen Schrift mehr nach dem letzten Offenbarungsakt gibt) und der absoluten Auslegung (also dem Anspruch, dass es sich bei der fundamentalistischen Auslegung um die einzig Richtige handelt, wobei auch die Möglichkeit einer Eisegeese ausgeschlossen wird) auch bei islamischen Fundamentalisten finden lassen. Dies spielt jedoch für die hier vorliegende Diskussion bestenfalls eine untergeordnete Rolle, und so wird die Definition von Charles Adams hier genutzt werden, in der als „Radikale“ und „Islamisten“ solche Personen bezeichnet werden, die nicht nur eine politische Rolle des Islam fordern und dessen Ausdehnung auf alle Lebensbereiche befürworten, sondern darüber hinaus revolutionäre Gewalt predigen (und manchmal auch anwenden), wobei sie den Rahmen, der durch existierende Gesetze und politische Strukturen aufgespannt wird, verlassen und dezidiert ablehnen (Jansen 1986: xiv). Für diese Personen und Gruppierungen kann man pauschal festhalten, dass für sie gilt, dass sie keinen Glauben an den Islam anerkennen, sofern dieser nicht die Anwendung revolutionärer Gewalt zum Sturz bestehender Regierungen einschließt, mit dem Ziel einen islamischen Staat zu schaffen (Jansen 1986: vii).

Die Ablehnung der existierenden Strukturen führte dabei zur Entdeckung des Islam als *mode of governance* (Damir-Geilsdorf 2003: 5), die immer auch zu einer Rückbesinnung auf eigene Traditionen führte, die auch als Reaktion auf die Hegemonie des Westens zu verstehen ist. Die Frage, was „Eigenes“ und was „Fremdes“ ist, spielt deshalb eine Rolle, weil im Zuge der Geschichtskonstruktionen, die so entstanden, eine Glanzzeit der Muslime propagiert wurde, die im Kontrast zur heutigen Erfahrung der Hilflosigkeit steht. Eine Überlegenheit der arabisch-islamischen Kultur gegenüber der christlich-abendländischen wird zurückgesehen, und dazu ist es in den Augen der Fundamentalisten nötig, zu der Reinheit der Lehre zurückzukehren, wie sie in der mythologisch verklärten Periode der „rechtgeleiteten Kalifen“ bestanden haben soll (Jansen 1986: viii). Die Berufung auf den Frühislam erlaubt dabei einen massenwirksamen und konsensfördernden Rückgriff auf einen Fundus an archetypischen Bildern mit quasi sakraler Autorität (Damir-Geilsdorf 2003: 5). Dabei wird jedoch oft übersehen, dass diese Geschichtskonstruktionen eine Homogenität der Traditionen vorspiegeln, die so nicht besteht und nie bestand. Die Scharia, von den Islamisten gerne als monolithisches Regelwerk dargestellt, ist kein kodifiziertes, positives Recht sondern eine Sammlung interpretierbarer Traditionen und wird auch von den Islamisten selbst zur Unterstützung verschiedenster Formen der Machtausübung und Gewaltrechtfertigung genutzt. Dies ist auch nicht verwunderlich, da, entgegen der Behauptungen vieler Islamisten, weder Koran noch Hadith eine vollständig aus-

gearbeitete politische Theorie enthalten. Diese wird jedoch als Geschichtskonstruktion, auch im Sinne eines Gründungsmythos, aus einer gegenwärtigen Perspektive von den Islamisten geliefert (Damir-Geilsdorf 2003: 6). Wie genau diese Gründungsmythen aussehen können und zu welcher Art von Gewaltrechtfertigungen diese führen, wird anhand von ausgewählten Autoren hier nachvollzogen werden.

Die folgende Arbeit gliedert sich wie folgt: Zunächst wird gezeigt werden, dass in einer pluralistischen Gesellschaft, wie sie zumindest global existiert, und vermutlich auch in den meisten Nationalstaaten ein Faktum ist, eine theologische Gewaltrechtfertigung, welche sich in ihrer Letztbegründung auf offenbarte Schriften beruft, keine interkonfessionelle und interreligiöse Wirkung entfalten kann, da die dazu nötige moralische Logik nicht geteilt wird. Im Anschluss daran wird ein Kriterium entwickelt werden, welches es erlaubt zu beurteilen, wo die Grenzen des Religiösen im politischen Diskurs zu verorten sind und welche Forderungen an eine Gewaltrechtfertigungsstrategie daraus erwachsen.

Das darauf folgende Kapitel 3 wird den Hintergrund, vor dem Gewaltrechtfertigungen in der westlichen Welt gesehen werden müssen, beleuchten und mit der Theorie vom gerechten Krieg diejenige Gewaltrechtfertigungsstrategie vorstellen, die zumindest in der heutigen Zeit am ehesten auf Zustimmung in der westlichen Welt zählen kann. Um zum Verständnis der Theorie vom gerechten Krieg beizutragen, wird ein Überblick über die mehr als 2000-jährige Geschichte dieser Theorie geboten werden, bevor die eigentliche Gewaltrechtfertigung in Form einer Interpretation der *iusta causa* Bedingung als Rechtstheorie verteidigt wird. Da diese jedoch nicht unangefochten akzeptiert wird, wird daraufhin auch noch die Duplex-Effectus-Lehre des Thomas von Aquin diskutiert, welche die wichtigste Alternative bzw. Ergänzung zur Theorie vom gerechten Krieg darstellt, je nach Interpretation der *iusta causa* Bedingung. Diese wird als problematisch dargestellt werden, wobei jedoch auch auf ihre Stärken hingewiesen werden wird. Den Abschluss des Kapitels wird eine Erörterung der *realpolitischen* und der *pazifistischen* Alternativen zu moralischen Gewaltrechtfertigungsstrategien bieten, die jedoch beide abgelehnt werden.

Im Anschluss wird Kapitel 4 eine Auswahl islamistischer Denker präsentieren, die als Meilensteine in der Entwicklung des radikalen politischen Islam gesehen werden können. Diese beginnt mit dem Ägypter Sayyid Qutb, der als einer der Urväter des modernen antiwestlichen Islam gilt und der in kaum einem Werk zum Thema politischer Islam unerwähnt bleibt. Der Darstellung von Qutbs politischer Theorie wird eine Diskussion des Werkes von Abdul Salam Faraj folgen, der als Vordenker der Gruppe, die für die Ermordung des ägyptischen Präsidenten 1981 verantwortlich zeichnete, ein interessantes Forschungsobjekt darstellt. Der Palästinenser Abdullah Azzam, der für die Islamisierung des Kon-

fliktes der Sowjetunion in Afghanistan verantwortlich gemacht werden kann, wird daraufhin den nächsten Meilenstein bilden, wobei argumentiert werden wird, dass Azzams Jihadverständnis als weitgehend mit westlichen Gewaltrechtsfertigungstheorien im Einklang stehend angesehen werden kann. Den Abschluss des Kapitels wird eine Diskussion der Thesen des neuen Führers der Terrororganisation al-Qaida, Ayman al-Zawahiri, bilden, der Angriffe auf Zivilisten mit einer Strategie verteidigt, die darauf zielt, diese für die Handlungen ihrer Regierungen mitverantwortlich zu machen.

Zu guter Letzt noch eine Anmerkung zu den zitierten Koranstellen, sowie den biblischen Zitaten: Sämtliche Bibelstellen sind nach der Einheitsübersetzung zitiert, sofern sie nicht von einem anderen Autor übernommen und entsprechend gekennzeichnet sind, welche in der Internetversion, erreichbar unter <http://www.bibleserver.com>, verwendet wurde. Für die verwendeten Koranzitate wurde die Übersetzung von Rudi Paret (Stuttgart: Kohlhammer, 1979) für ihre philologische Genauigkeit herangezogen, wobei auch hier gilt, dass Koranauszüge, die von anderen Autoren übernommen wurden, entsprechend gekennzeichnet sind.

2. Säkularisierung politischer Theologie

2.1 Die theologische Gewaltrechtfertigung

Der einfachste Grund, der sich finden lässt, wenn man nach einer religiösen Rechtfertigung von Gewaltanwendung sucht, findet sich in dem, was hier die theologische Gewaltrechtfertigung genannt werden soll. Nach den Rechtfertigungsgründen für sein Handeln befragt, kann ein religiöser Gewalttäter reklamieren, dass es sich bei seiner Handlung um den Willen seiner Gottheit gehandelt hat, den er lediglich umgesetzt hat. Die Überzeugung im Auftrag der eigenen Gottheit zu handeln dient dann gleichermaßen als psychologischer Motivator für die Tat als auch als moralischer Rechtfertigungsgrund. Tatsächlich kann man sich fragen, ob es für genuin religiöse Personen einen besseren moralischen Rechtfertigungsgrund geben kann als den, im Auftrag der eigenen Gottheit, und damit im Auftrag derjenigen Entität zu handeln, die von religiösen Personen oft als Quelle der Moral angesehen wird. Die theologische Gewaltrechtfertigung lässt sich folgendermaßen formalisieren:

- P1 Es ist der Wille der Gottheit, Ziel X (notfalls) mit Gewalt zu erreichen.⁴
- P2 Was immer der Wille der Gottheit ist, kann die Gottheit moralisch legitimieren.
- C Es ist moralisch legitim, Ziel X (notfalls) mit Gewalt zu erreichen.

Die theologische Gewaltrechtfertigung hat eine gewisse Eleganz, die in ihrer Simplizität liegt. Es ist jedoch offensichtlich, dass sie massive Mängel in Hinblick auf ihre Überzeugungskraft gegenüber Nicht- und Andersgläubigen aufweist.

Zunächst muss man feststellen, dass als vorgeordnete Prämisse dieser Gewaltrechtfertigungsstrategie die Existenz einer bestimmten Gottheit vorausgesetzt werden muss. In der modernen pluralistischen Welt sollte es offensichtlich sein, dass diese Prämisse keineswegs unangefochten ist. Zwar weisen die drei größten Weltreligionen, Christentum, Islam und Hinduismus, jeweils über einer Milliarde Anhänger auf, auf eine absolute Mehrheit der Weltbevölkerung bringt

4 Sollte es sich bei P1 um die Prämisse handeln, die das Wort „notfalls“ enthält, so ist durch den Verfechter der theologischen Gewaltrechtfertigung zusätzlich der Beweis zu erbringen, dass alle anderen Wege erschöpft sind, die es erlaubt hätten, Ziel X mit friedfertigen Mitteln zu erreichen.

es jedoch keine der drei. Selbst wenn man gewillt ist die Gottheit der abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) als dieselbe Gottheit anzusehen, reicht dies nicht aus, um eine absolute Mehrheit der Weltbevölkerung einzuschließen. Darüber hinaus existiert eine immer größer werdende Zahl an Atheisten, welche die Existenz jedweder Gottheiten abstreiten (Wolffsohn 2002: 24). Wenn jedoch die Existenz einer bestimmten Gottheit in Frage steht, dann folgt daraus, dass bei Nichtexistenz dieser Gottheit die Möglichkeit der theologischen Gewaltrechtfertigung nicht mehr besteht. Der Grund dafür ist, dass die Existenz einer bestimmten Gottheit ihren Möglichkeiten notwendig logisch vorgeordnet ist. In anderen Worten: Wie sollte eine Gottheit, die nicht existiert, einen Willen haben und in der Lage sein, Handlungen zu legitimieren?

Ein Anhänger der theologischen Gewaltrechtfertigung könnte dem jedoch entgegnen, dass die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz einer bestimmten Gottheit keine Frage der Popularität oder Zahlengröße einer bestimmten Religionsgemeinschaft ist. Im Allgemeinen werden sich Gläubige, auch solche kleinster Religionsgemeinschaften, eher als diejenigen sehen, die entgegen dem Rest der Welt die Wahrheit geschaut haben und zum wahren Wesen der Religion durchgedrungen sind. Man muss ihnen auch zumindest soweit Recht geben, als dass der Glaube oder Unglaube einer Person an eine bestimmte Gottheit uns zunächst etwas über die psychologische Prädisposition des Gläubigen und nicht über die Existenz der Gottheit verrät. Der Schluss von der Zahl der Gläubigen auf die Existenzwahrscheinlichkeit einer bestimmten Gottheit ist in jedem Fall offensichtlich nicht zulässig. Ein Gläubiger einer bestimmten Religionsgemeinschaft kann sich demnach auf den Standpunkt stellen, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung schlicht falsch liegt mit ihren Annahmen in Bezug auf die Existenz derjenigen Gottheit, die als Basis für einen konkreten Fall der theologischen Gewaltrechtfertigungsstrategie dient. Damit kreiert er eine Pattsituation, in der keine der beiden Parteien in der Lage sein wird, die andere zu überzeugen, da ein hieb- und stichfester Beweis weder für noch gegen die Existenz von Gottheiten geführt werden kann. Damit kann die theologische Gewaltrechtfertigung internalistisch weiter beibehalten werden, auch wenn sie externalistisch keine Überzeugungskraft entfalten sollte.

Eine weitere Möglichkeit, die theologische Gewaltrechtfertigungsstrategie anzugreifen, liegt darin, P1 zu kritisieren. Während Atheisten und Andersgläubige vermutlich eher dazu neigen werden, die Existenz einer bestimmten Gottheit zu verneinen, steht diese Option Mitgliedern ein und derselben Glaubensgemeinschaft nicht offen. Christen, die sich gegen die Gewalt von Abtreibungsgegnern wie Rev. Paul Jennings Hill wenden wollen, der sich von Gott aufgerufen fühlte, dem „Morden an Babys“ ein Ende zu setzen, indem er in den USA Abtreibungsärzte ermordete, oder Muslime, die sich vom religiös inspirierten Terrorismus al-Qaidas

distanzieren wollen, können dies auf Basis dessen tun, dass sie bestreiten, dass es Gottes Wille ist, politische Ziele im allgemeinen oder auch nur im speziellen (notfalls) mit Gewalt zu erreichen. Diese Debatte kann nur von theologischer Natur sein. Sie wird auf Basis von heiligen Schriften, Überlieferungen aus dem Leben von Heiligen und Propheten und anderen religiösen Quellen geführt werden müssen. Als solche wird sie wohl größtenteils innerkonfessionell bleiben.

Eines der Hauptprobleme, das sich bei der Diskussion um den „wahren“ Willen einer Gottheit stellt, ist, dass Religionen komplexe, oft widersprüchliche Gebilde sind. Am Beispiel des Islam lässt sich dies gut veranschaulichen. Der Koran enthält sowohl solche Verse, die zu einer friedlichen Koexistenz aufrufen, wie Sure 2:256:

„In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen)“,

als auch solche, die schwerlich anders als kriegerisch zu interpretieren sind, wie Sure 9:5:

„Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“

Was bedeutet dies für „den Islam“? Handelt es sich bei „dem Islam“ um eine friedliche oder eine kriegerische Religion? Die Datenlage scheint beides zuzulassen. Wer immer aus dem Koran daher Allahs Willen ermitteln möchte, muss notwendigerweise die Schrift interpretieren und zu welchem Schluss eine bestimmte Person auch kommen mag, es wird vermutlich Personen geben, welche die entsprechende Interpretation nicht teilen und zu gegenteiligen Schlüssen kommen. Dies deutet daraufhin, dass es „den Islam“ ebenso wenig gibt wie „das Christentum“. Wenn es also Lehren gibt, die aus den Religionskriegen der Vergangenheit gezogen werden können, so sicherlich die, dass ein abschließendes Urteil über den definitiven Willen einer bestimmten Gottheit (vorausgesetzt, man akzeptiert die Existenz derselben) unmöglich zu erlangen ist. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb Francisco de Vitoria (1492-1546) in seiner Schrift *De Indis* Quaestione 2, Artikel 7 zu dem Schluss kommt, dass auch, wenn die Aussage gilt:

„Man sagt nämlich – ich weiß nicht, wer – daß der Herr mit einem besonderen Urteil diese Barbaren wegen ihrer Greuel zum Untergang verdammt und in die Hände der Spanier gegeben habe, so wie er einst die Kanaanäer in die Hände der Juden gab“ (Vitoria 1997: 455),

diese eine unzureichende Rechtfertigung der Gewaltanwendung darstellt. Daher fährt er fort:

„Aber darüber will ich mich nicht lange auslassen, weil es gefährlich wäre, jemandem zu glauben, der eine Weissagung behauptet, die dem gemeinsamen Gesetz und den Regeln der

Schrift widerspricht, es sei denn, der Betreffende würde seine Aussagen mit Wundern bestätigen. Wunder werden von solchen Propheten indessen keine vollbracht.“ (Vitoria 1997: 455)

Für Vitoria handelt es sich bei der theologischen Gewaltrechtfertigung schlichtweg um einen gefährlichen Präzedenzfall, der aufgrund eines Mangels an Beweisen nicht zu halten ist.

Auch hier bleibt dem Anhänger der theologischen Gewaltrechtfertigungsstrategie jedoch, zu argumentieren, dass es unmöglich ist, ihm zu beweisen, dass er falsch liegt. Gleich der Frage, ob die Gottheit überhaupt existiert, welche die Grundlage der Gewaltrechtfertigung bietet, ist die Frage nach dem Willen dieser Gottheit eine, die nicht abschließend zu beantworten ist. Der Befürworter einer kriegerischen Interpretation heiliger Schriften kann daher wiederum den Standpunkt einnehmen, dass er richtig liegt und der Rest der Weltbevölkerung inklusive seiner weniger radikalen Glaubensbrüder und -schwestern irrt. Wer sollte ihm das Gegenteil beweisen? Ein abschließendes Urteil scheint unmöglich und daher ist es zumindest eine theoretische Option, dass diejenigen Radikalen Recht haben, die kriegerische Auslegungen des Korans, der Bibel und anderer heiliger Schriften bevorzugen.

Es ist jedoch nicht nur die erste Prämisse des theologischen Gottesarguments, die kritisiert werden kann. In der Tradition von Platons *Euthyphron* lässt sich auch die Prämisse bestreiten, dass Gottheiten als moralisch legitim bestimmen können, was immer sie wollen (z.B. Mackie 1982: 114-115). Wenn man sagt, dass etwas durch den Willen einer Gottheit moralisch legitimiert wird, so bedeutet das, dass der Wille der Gottheit den moralischen Kategorien von richtig und falsch beziehungsweise gut und böse vorgeordnet ist. Der Wille der Gottheit ist es in dieser Sicht der Dinge, der eine Handlung oder Motivation erst richtig oder falsch macht. Man stelle sich nun einmal vor, dass eine Gottheit entscheidet, dass Morde und Vergewaltigungen moralisch gut seien. Würde dies in unseren Augen bedeuten, dass Morde und Vergewaltigungen von nun an als gut oder richtig bezeichnet würden? Vermutlich nicht. Würden wir nicht vielmehr dazu tendieren, Handlungen und Motive aufgrund ihrer negativen Auswirkungen auf das Individuum oder die Gesellschaft für falsch zu halten? Oder vielleicht aufgrund der Tatsache, dass sie Rechte verletzen, die wir für fundamentale Menschenrechte halten? All dies würde durch die Entscheidung der Gottheit nicht geändert. Trotzdem hätten Morde und Vergewaltigungen plötzlich als moralisch richtig oder gut zu gelten. Dies scheint ein höchst unintuitiver Vorgang zu sein.

Normalerweise beurteilen wir Handlungen oder Situationen als moralisch richtig oder falsch, aufgrund inhärenter Eigenschaften dieser Handlungen oder Situationen und nicht aufgrund der Bewertung derselben durch eine Gottheit. Dies stellt Befürworter der theologischen Gewaltrechtfertigung vor eine Wahl.

Entweder müssen sie akzeptieren, dass es möglich ist, dass ihre Gottheit Morde und Vergewaltigungen als moralisch richtig erklären kann, dann müssen sie aber auch die negativen Aspekte dieser Wahl akzeptieren mit all den nachteiligen Auswirkungen auf unsere Gesellschaft und unser Moralverständnis, oder sie müssen erklären, wieso ihre Gottheit in derartigen Fällen nicht in der Lage ist, diese besonderen Handlungen oder Situationen als moralisch richtig zu bestimmen. Im ersten Fall bleibt als beste Erwiderung, dass der Befürworter der theologischen Gewaltrechtfertigung wohl etwas anderes meint als normalerweise gemeint ist, wenn Handlungen oder Situationen moralisch bewertet werden, und dass diese Form der Moralität nur wenig mit dem gewöhnlichen Moralverständnis gemein hat. Im zweiten Fall bleibt dem Befürworter nur festzustellen, dass es Handlungen und Situationen gibt, welche die Gottheit nicht als moralisch richtig bestimmen kann. Dies kann dann entweder dadurch erklärt werden, dass bestimmte Handlungen und Situationen Eigenschaften besitzen, die es unmöglich machen, diese als moralisch richtig zu bestimmen, oder dadurch, dass die Gottheit bestimmte Eigenschaften besitzt, die diese Wahl unmöglich machen.

In ersterem Fall wäre die Frage nach der Moralität der Gottheit vorgeordnet und nicht umgekehrt. Es wäre dann der Fall, dass moralische Legitimität nicht von der Gottheit ausgeht, und P2 wäre schlicht falsch. Im zweiten Fall, wäre zu erklären, welche Eigenschaft der Gottheit diese Wahl verhindert. Zum einen scheint dies mehr eine *ad hoc* Lösung, als eine schlüssige Argumentation zu sein, und zum anderen stellt sich dann die Frage, ob die Legitimation kriegerischer Mittel zum Erreichen des Ziels X zu der Kategorie von Handlungen und Situationen gehört, die dennoch von der Gottheit legitimiert werden können. Auch diese Lösung wird dann notwendigerweise auf theologische Debatten herauslaufen, auf die wohl keine abschließende Lösung gefunden werden kann, ähnlich der Debatte um die korrekte Auslegung des vermutlichen Willens der Gottheit.

Zusammenfassend kann an dieser Stelle festgestellt werden, dass es unmöglich ist, die Falschheit der theologischen Gewaltrechtfertigung zu beweisen. Dem Anhänger dieser Gewaltrechtfertigung bleibt notfalls immer die Möglichkeit, sich als die einzige Person zu begreifen, die den Willen einer bestimmten Gottheit korrekt interpretiert. Dies erklärt auch die Stärke, die diese Gewaltrechtfertigungsstrategie besitzt. Sie ist eingebunden in ein Glaubenssystem, dass sich nicht rational widerlegen lässt und damit zumindest intern, in den Augen des Anhängers dieser Strategie, überaus stabil ist.

Neben der rein internen Bewertung ergibt sich jedoch ein völlig anderes Bild in der externen Wirkung dieser Gewaltrechtfertigungsstrategie. Sowohl die Tatsache, dass mit der Frage nach der Existenz bestimmter Gottheiten auch die Voraussetzung der Gewaltrechtfertigung hinterfragt werden kann, als auch die Tatsache, dass die beiden Prämissen, welche die Basis für das gesamte Argument

bilden, in ihrer Außenwirkung nicht überzeugen werden und heftiger Kritik ausgesetzt sind, sorgen dafür, dass diese Strategie extern, in den Augen Anders- oder Ungläubiger, wenig Überzeugungskraft entfalten wird. Der Grund hierfür reicht dabei über den speziellen Fall der theologischen Gewaltrechtfertigung hinaus. Das Problem der internen Überzeugungskraft bei gleichzeitiger externer Überzeugungsschwäche ist struktureller Natur und tritt immer dann auf, wenn religiöse Motive im Bereich des Politischen eine Rolle spielen. Diese politischen Theologien werfen eine Reihe von Problemen auf, die im Folgenden näher betrachtet werden. Ein Verständnis dieser strukturellen Probleme wird auch ein Licht darauf werfen, warum die theologische Gewaltrechtfertigung im Speziellen problematisch ist, und können einen Hinweis darauf geben, wo die Grenzen des Religiösen im politischen Diskurs angesiedelt sein sollten.

2.2 Was ist politische Theologie?

Nach der Definition des Philosophen und Politikwissenschaftlers Leo Strauss ist eine politische Theologie eine solche politische Theorie, die auf göttliche Offenbarung als letztgültige Rechtfertigung setzt. Diese setzt er in Gegensatz zu politischen Philosophien, die auch ohne göttliche Offenbarung, allein mit Kraft des reinen Verstandes, nachvollzogen werden können (Strauss 1959: 13).⁵ In der

5 Im deutschen Sprachraum wird der Begriff der *politischen Theologie* zumeist mit dem Namen Carl Schmitts verbunden, was nach Heinrich Meier berechtigt ist, auch wenn Schmitt selbst den Begriff von Bakunin übernommen haben soll (Meier 2009: 22). Leo Strauss, durch den sich Schmitt „*besser verstanden und stärker herausgefordert sah als durch irgendeine Auseinandersetzung mit dem eigenen Denken*“ (Meier 2009: 114), übernahm den Begriff schließlich von Schmitt. Da Schmitts Verwendung des Begriffs der politischen Theologie verschieden interpretiert werden kann und auch im Werk Schmitts heterogene Sachverhalte bezeichnet, wird hier die Definition von Strauss bevorzugt, der zuerst den klaren Gegensatz von „Jerusalem“ und „Athen“, also von „*politischer Theologie*“ und „*politischer Philosophie*“, herausgearbeitet hat. So benennt Matthias Kaufmann (in Anlehnung an Böckenförde) drei verschiedene Lesarten des Begriffs der politischen Theologie in der Tradition Carl Schmitts (Kaufmann 1988: 27-31). Zum einen die *juristische* politische Theologie, die lediglich „*den Vorgang der Übertragung theologischer Begriffe auf den staatlich-juristischen Bereich*“ bezeichnet und sich auf die ersten Sätze in Schmitts Aufsatz *Politische Theologie* zurück führen lässt (siehe Schmitt 2009: 43). Zum anderen die *institutionelle* politische Theologie, die den Inhalt von bestimmten Glaubensaussagen zum Thema Politik und auch theologische Rechtfertigungen „*bestimmter Formen politischer Herrschaft, bzw. die Diskussion darüber, inwieweit sie möglich und erlaubt [sind]*“ umfasst (Kaufmann 1988: 30). Dies ist die Verwendung des Begriffs der politischen Theologie, die der in dieser Arbeit verwendeten am nächsten kommt, auch wenn sie noch nicht mit ihrer Antithese der politischen Philosophie gepaart ist. Zu guter Letzt benennt Kaufmann noch die *appellative* politische Theologie, in der es um die Veränderung der politischen und sozialen Ordnung durch eine bestimmte christliche Bewegung geht.