

Europäisch-islamischer Kulturdialog

WAR
KRIEG
REPRESSION
REPRESSION
TERRORISMUS

Eine Studie von A study by
Jochen Hippler mit Kommentaren
von with commentaries from
Nasr Hamid Abu Zaid und
and Amr Hamzawy

دراسة
بقلم يوخن هبلر
التعليق
نصر حامد أبو زيد
عمرو حمزاوي

Krieg
Repression
Terrorismus

Impressum

Krieg, Repression, Terrorismus
Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften

Eine Studie von Jochen Hippler
mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid
und Amr Hamzawy

ist Teil des Sonderprogramms »Europäisch-islamischer Kulturdialog«
des Auswärtigen Amtes, Berlin

Herausgeber

Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart
im Rahmen des ifa-Forums *Dialog und Verständigung*

Projektleitung und -assistenz

Barbara Kuhnert
Susanne Warndorf

Lektorat

Eileen Flügel, Weil im Schönbuch
Samir Grees, Bochum
Gert Himmler, Berlin
Peter-Carsten Körber, Coesfeld

Gestaltung

Michael Kimmerle, Stuttgart

Arabischer Satz

Typeservice, Stuttgart

Übersetzungen

Dr. Chérifa Magdi (deutsch/arabisch/deutsch), Frankfurt
Barry Stone (deutsch/englisch), Castletownbere
Jutta Himmelreich (englisch/deutsch), Bonn

Druck

Friedrich Pustet, Regensburg

Institut für Auslandsbeziehungen
Charlottenplatz 17, D-70173 Stuttgart
Postfach 10 24 63, D-70020 Stuttgart

Die hier veröffentlichten Beiträge geben die Meinung der Autoren wieder
und müssen nicht mit der Meinung der Herausgeber übereinstimmen

© 2006 ifa Stuttgart

Europäisch-islamischer Kulturdialog

KRIEG REPRESSION TERRORISMUS

Politische Gewalt und Zivilisation
in westlichen und muslimischen Gesellschaften

Eine Studie von
Jochen Hippler
mit Kommentaren von
Nasr Hamid Abu Zaid
und
Amr Hamzawy

Krieg, Repression, Terrorismus
3 – 184

War, Repression, Terrorism
187 – 359

الحرب – القمع – الإرهاب
142 – 1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Jochen Hippler	
Krieg, Repression, Terrorismus – Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften	
Einleitung	11
Das blutige 20. Jahrhundert	18
Gewalt und Geschichte: Frühe Beispiele	21
Neue Gewaltstrukturen: Kolonialismus	25
Staatsbildung und Verrechtlichung: Die Zähmung innergesellschaftlicher Gewalt	31
Gewalt und Moderne	37
Zwischenbilanz	47
Und der Nahe und Mittlere Osten?	48
<i>Die Türkei und der Völkermord an den Armeniern</i>	48
<i>Die Spaltung Pakistans, 1970/71</i>	52
<i>Das große Massaker: Indonesien 1965</i>	55
<i>Saddam Husseins Gewaltherrschaft</i>	58
<i>Fazit der Fallbeispiele</i>	62
Ursachen und Grundstrukturen politischer Gewalt	64
<i>Armut, soziale Ungleichheit und Entwicklungsprobleme</i>	67
<i>Repression und der Charakter des Staates</i>	69
<i>Die Rolle der Wahrnehmung</i>	72
<i>Gesellschaftliche Träger von Gewalt: Mobilisierung und Rekrutierung</i>	73
<i>Bilanz der Gewaltursachen</i>	76
Terrorismus als Sonderform politischer Gewalt	78
Terrorismus und Selbstmordattentate	81
Schlüsselbeispiel: Politik und Religion bei Usama bin Ladin	90
Der religiöse Faktor	93
Westliche Gewaltlegitimation und der »Krieg gegen den Terror«	102
Gemeinsame und gegensätzliche Probleme mit politischer Gewalt ...	110
<i>Doppelte Maßstäbe</i>	110
<i>Die verknüpfte Gewalt</i>	115

Kommentare

Nasr Hamid Abu Zaid

Brutalität und Zivilisation – Gewalt und Terrorismus 123

Die Mechanismen der Gewalt und die Beweggründe

des Terrorismus aus historischer Sicht 124

Moderne und Gewalt 126

Staat und Gewalt 129

Religion und Gewalt 131

Die Versuchung, bei der Selbstkritik neutral und objektiv zu bleiben .. 132

Eine strukturelle Analyse der Mechanismen der Gewalt und

der Beweggründe des Terrorismus 134

Der Krieg gegen den Terrorismus 135

Gewalt und Terrorismus 137

Die Legitimierung von Gewalt 139

Die Religion und die Legitimierung des Terrors 140

Die mythologische Dimension der universellen Gewalt 143

Die erste Gewalt in der Geschichte des Menschen (Mythologie) 147

Der unterschiedliche historische Kontext 148

Die Auswanderung als einschneidendes Ereignis 149

Die Heilige Gewalt 150

Die Evokation des Heiligen 153

Schluss 154

Amr Hamzawy

Die Globalisierung der Gefahr und die Verflechtungen

von Religion, Politik und Gewalt 155

Die Risikogesellschaft: Die Strukturalität der Gewalt und

die Universalität des Wandels der Werteordnungen 155

Die Verflechtung von Religion, Politik und Gewalt

in den arabisch-islamischen Gesellschaften 170

Die Autoren 182

Englischer Text 187

Bibliographie / bibliography / قائمة المراجع 361

Kurt-Jürgen Maaß
Generalsekretär des Instituts für Auslandsbeziehungen

Vorwort

Terror, Krieg, Besatzung: Dass die Beziehungen zwischen dem Westen und den islamisch geprägten Ländern in einer ernststen Krise stecken, erfahren wir täglich aus den Nachrichten. Das Verhältnis beider Kulturkreise war auch in der Vergangenheit nie einfach. Auf Zeiten intensiven fruchtbaren Austausches folgten Perioden der Konfrontation: die Kreuzzüge, die osmanischen Heere vor Wien, der Kolonialismus. Doch insbesondere seit dem 11. September 2001 bestimmt die Furcht vor Terrorismus und Gewalt im Westen zunehmend die Haltung gegenüber »dem« Islam. Umgekehrt hat der Irak-Krieg in den muslimischen Ländern die Furcht vor westlicher Dominanz geschürt. Die wechselvolle Geschichte hat in beiden Kulturkreisen seit Jahrhunderten immer wieder Opfer gefordert – sei es durch Diktaturen, Kriege, rassistisch motivierte Verfolgung und Ausrottung, Kolonialismus oder religiösen Fanatismus.

Es ist deshalb Zeit, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Umgang mit politischer Gewalt nachzudenken und sie in einer Studie zusammenzufassen, zumal – soweit uns bekannt – bislang keine derartige Analyse vorliegt. Mit der Erarbeitung der Studie beauftragte das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) PD Dr. Jochen Hippler vom Institut für Entwicklung und Frieden (INEF) an der Universität Duisburg-Essen. Hippler hat gemeinsam mit dem ifa das Forum Dialog und Verständigung konzipiert, ein Projekt im Rahmen des Europäisch-islamischen Kulturdialogs des Auswärtigen Amtes, in dessen Kontext die vorliegende Studie steht.

Der Vorbereitung dieser Studie diente ein Workshop auf Malta, bei dem das ifa unter Leitung der Projektverantwortlichen Barbara Kuhnert und Jochen Hippler ein intellektuelles Experiment versuchte: Ein kleiner Kreis von Teilnehmern aus Deutschland und der arabischen Welt mit sehr unterschiedlichem wissenschaftlichen Hintergrund leuchtete das komplexe Feld der politischen Gewalt im interkulturellen Vergleich aus: Prof. Dr. Tobias Debiel (Institut für Entwicklung und Frieden, Universität Duisburg-Essen), Prof. Wilhelm Heitmeyer (Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewalt-

forschung, Universität Bielefeld), Dr. Bruno Schoch (Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, Frankfurt), Prof. Dr. Trutz von Trotha (Lehrstuhl für Soziologie, Universität Siegen), Dr. Klaus Wahl (Deutsches Jugendinstitut e.V., München), Dr. Awat Asadi (Politikwissenschaftler, Bonn), Prof. Muhammad El-Saadani (Universität Alexandria/Ägypten), Prof. Dr. Basem Ezbidi (Birzeit University/Palästinensische Gebiete) sowie Nizar Saghieh (Anwalt und Wissenschaftler, Beirut/Libanon).

Aus ganz unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen kommend, brachten die Teilnehmer ihr Wissen und ihre jeweiligen Forschungsansätze in die Debatte ein. Man arbeitete strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede heraus, um die Gründe für unterschiedliche Gewaltformen und Legitimationen besser zu verstehen und darüber nachzudenken, wie gemeinsame Strategien zur Überwindung der Gewalt entwickelt werden können, die über die aktuelle und verkürzte Fixierung auf die Terrorismusfrage hinausweisen. Die Diskussionsergebnisse, Hinweise und Anregungen flossen in die Studie ein.

Das ifa hatte sechs Intellektuelle aus den muslimischen Ländern gebeten, eine Bestandsaufnahme ihrer Sichtweisen der westlich-muslimischen Beziehungen vorzulegen. Das Ergebnis bestand im 2003 vorgelegten Report »Der Westen und die islamische Welt – Eine muslimische Position«. Mit der hier vorliegenden Studie gingen wir den umgekehrten Weg: Mit Jochen Hippler verfasste ein westlicher Wissenschaftler eine Analyse, die anschließend von zwei Intellektuellen kommentiert wird, deren Urteil in der arabischen Welt und darüber hinaus Gewicht hat. Wir sind glücklich, dass wir dafür Prof. Dr. Nasr Hamid Abu Zaid von der University of Humanistics at Utrecht und der Leiden University und Dr. Amr Hamzawy, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C. gewinnen konnten.

Hippler kommt in seiner Analyse zu folgendem Ergebnis: Wenn die Regierungen im Westen und im Nahen und Mittleren Osten Gewalt künftig verhindern oder zumindest einschränken wollen, muss es neben dem gemeinsamen Nachdenken und dem gleichberechtigten Dialog auf beiden Seiten auch zu einer Veränderung der Politik kommen. Der Westen müsse endlich

die eigenen Forderungen nach Gewaltfreiheit, Demokratie sowie nach Einhaltung der Menschenrechte und des Völkerrechts ernst nehmen und zur Grundlage auch seiner Außenpolitik machen. Umgekehrt müssten die Länder des Nahen und Mittleren Ostens ihr Gewaltniveau senken, die politischen Freiheitsrechte ausweiten und die wirtschaftliche Situation der eigenen Bevölkerung verbessern. Erst durch solche Reformen könne der Dialog zwischen westlichen und muslimisch geprägten Ländern wirklich fruchtbar werden, könnten Vorurteile und Klischees überwunden werden und es zu einer Situation kommen, in der es möglich sei, gemeinsam an der Lösung gemeinsamer Probleme zu arbeiten.

Das ifa sieht seine wesentlichen Aufgaben im Kunstaustausch und im Dialog der Zivilgesellschaften und folgt dabei dem Motto »Kulturen verbinden«. Deshalb möchte ich in Weiterführung von Hipplers Schlussfolgerung ergänzen: Erst wenn die Politik sich reformfähig zeigt, kann der Dialog zwischen den beiden Kulturkreisen das leisten, was die vernünftigen Menschen in Europa und dem Nahen Osten schon lange wünschen: die Arbeit an einer gemeinsamen Vision der Zukunft – kooperativ, innovativ, kreativ und friedensorientiert mit einem fruchtbaren Austausch von Ideen und Menschen.

Ich danke Jochen Hippler, Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamzawy für ihre Analysen. Danken möchte ich aber auch Ulrike Knotz und Volkmar Wenzel, im Auswärtigen Amt zuständig für den Europäisch-islamischen Kulturdialog, für kritische Durchsicht und wertvolle Anregungen und schließlich Barbara Kuhnert mit ihrem Team für die Energie, mit der sie dieses Projekt vorangetrieben hat.

Jochen Hippler

Krieg, Repression, Terrorismus

Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen
und muslimischen Gesellschaften

Einleitung

»Gewalt«, so Trutz von Trotha im Gegensatz zu Hannah Arendt,¹ die beides als gegensätzlich betrachtete, »ist eine Form der *Macht*, des ‚Vermögens‘ des Menschen, ‚sich gegen fremde Kräfte durchzusetzen‘ (Popitz 1999). Die Grundformen der Gewalt sind töten, verletzen, zerstören, rauben und vertreiben. Alle Formen gewalttätiger Aktionsmacht sind Varianten und Mischformen dieser fünf Grundformen. Gewalt ist also Aktionsmacht, ein Tun, vor allem ein Antun, gegründet auf die körperliche und materielle Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit des Menschen und bestimmt von der Entgrenzung des menschlichen Gewaltverhältnisses.«² So lang das historische Gedächtnis von Menschen und Gesellschaften zurückreicht, so lang scheint es von vielfältigsten Gewalterfahrungen geprägt.

Nach dem Ende des Kalten Krieges allerdings träumten viele Menschen von einer Verminderung globaler Gewalt, von einer »Friedensdividende«. Die Erwartung war verbreitet, dass nach dem Ende der Konfrontation zwischen West- und Ostblock eine allgemeine Abrüstung möglich würde, dass nach Generationen der Kriege und Gewaltkonflikte eine friedlichere Weltordnung vor der Tür stünde. Nach zwei verheerenden Weltkriegen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und zwei Generationen des »Kalten Krieges«, in dem sich zwei Supermächte gegenseitig mit atomarer

¹ »Politisch gesprochen genügt es nicht zu sagen, daß Macht und Gewalt nicht dasselbe sind. Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht.« Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 57

² Trutz von Trotha, »Geschichte, das ‚Kalaschsyndrom‘ und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und Lokalisierung«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19. – 20. November 2004, S. 1

Vernichtung bedrohten, während sie in der Dritten Welt »Stellvertreterkriege« führten, schien nun eine weniger gewaltsame Welt möglich zu werden. Zwar kam es fast sofort zu neuen Kriegen und militärischen Interventionen – dem Golfkrieg von 1991 und der bald folgenden Intervention in Somalia, – aber viele Beobachter interpretierten dies noch als Geburtswehen einer neuen, friedfertigeren Weltordnung: Der Golfkrieg war ja offiziell zur Durchsetzung des Völkerrechts gegen einen Aggressor (Saddam Husseins Eroberung Kuwaits) geführt und die Somalia-Intervention zur Beseitigung einer humanitären Katastrophe unternommen worden. Heute ist von solchen Illusionen wenig geblieben. Die Kriege und Massaker auf dem Balkan, der Völkermord in Ruanda und zahlreiche weitere brutale Gewaltkonflikte verdeutlichten, dass die Zeit nach Ende des Kalten Krieges nicht friedlicher sein würde als die Jahrzehnte zuvor. Nun war häufig von einer Periode der »Neuen Kriege«, der »ethnischen Konflikte« und von »Neuen Bedrohungen« die Rede, die noch gefährlicher sein könne als der übersichtliche Ost-West-Konflikt. Sehr schnell begann ein Bemühen um die Interpretation dieser neuen Situation, das nicht selten auf alte Klischees und Schematisierungen zurückgriff. So entdeckte man nun fast überall »ethnische« Konflikte, auch wenn der Begriff dabei häufig überdehnt wurde.

Die neue Unübersichtlichkeit und der Bedarf nach klaren Feindbildern führten bereits in den neunziger Jahren in westlichen Ländern zu einer negativen Ideologisierung des Verhältnisses zu muslimisch geprägten Gesellschaften, aber nicht nur zu diesen. Am bekanntesten wurde die Vorstellung Samuel Huntingtons von einem »Clash of Civilizations«³, die muslimische Gesellschaften zu einer zentralen Bedrohung westlicher Politik erklärte, aber allgemeiner eine neue Konfrontation erkennen wollte, die Huntington so formulierte: »The West against the Rest«. Der »Westen« hatte zwar gerade den Kalten Krieg gewonnen, trotzdem setzten manche westliche Ideologen alles daran, sich selbst in einen kulturellen, spirituellen, politischen und militärischen Belagerungszustand zu definieren. Manche Beobachter glaubten zu erkennen, dass »der Islam der neue Kommunismus« sei – ab-

3 Samuel Huntington, »The Clash of Civilizations?«, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, Sommer 1993

surde Vorstellungen, die allerdings nicht selten auf fruchtbaren Boden fielen und in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens mit Interesse und Besorgnis wahrgenommen wurden. Dortige Intellektuelle und Politiker zogen daraus nicht selten den Schluss, dass »der Westen« prinzipiell anti-arabisch oder anti-muslimisch eingestellt sei und bezogen selbst immer stärker anti-westliche Positionen. Solche Auffassungen bedienten sich in gleichem Maße verstaubter Klischees und Feindbilder wie ihre westlichen Spiegelbilder und waren politisch ebenso wirksam.

Als dann am 11. September 2001 al-Qaida den beispiellosen Terroranschlag in New York verübte, konnten sich die ideologischen Scharfmacher auf beiden Seiten bestätigt fühlen. In Nordamerika und Europa fanden viele den behaupteten gewalttätigen Charakter »des Islam« bestätigt: War der Massenmord im World Trade Center nicht im Namen des Islam begangen worden? Andererseits empfanden viele Menschen im muslimisch geprägten Kulturkreis – durchaus auch nicht-religiöse – die Antwort der USA und ihrer Verbündeten, nämlich den Krieg gegen Afghanistan, die Etablierung eines Ringes militärischer Stützpunkte in der gesamten Region (in Afghanistan, Pakistan, Usbekistan, Kirgisien, im Persisch-Arabischen Golf, später im Irak), den Krieg gegen den Irak und die z.T. brutale Besatzungspolitik als eine Bestätigung des Verdachts, »der Westen« wolle vor allem die Öl- und Gasreserven des Mittleren Ostens und Zentralasiens beherrschen und »die Muslime« schwächen.

So kam es in den anderthalb Jahrzehnten nach Ende des Kalten Krieges zu einer scharfen Konfrontation – nicht zwischen »dem« Westen und »dem Islam«, aber doch zwischen starken politischen Kräften in Nordamerika und Europa einerseits, und offensichtlich weit schwächeren des Nahen und Mittleren, aber auch des Fernen Ostens andererseits. Und diese Konfrontation hinterließ gewaltige Spuren im Denken und Fühlen der Öffentlichkeit in beiden Regionen, vor allem in wechselseitigen Bedrohungsvorstellungen. Im Zentrum der damit verbundenen Debatten stand und steht die Frage der Gewalt, insbesondere der politischen Gewalt. Im Westen gerieten Muslime leicht unter den Generalverdacht, gewaltbereit oder gewalttätig zu sein – die emotionalisierenden Bilder des 11. September waren im Fühlen vieler Amerikaner und Europäer tatsächlich mit »dem Islam« verknüpft –, während

säkulare⁴ und religiöse Kräfte im Nahen und Mittleren Osten für bombardierte Hochzeitsgesellschaften, getötete Frauen und Kinder in Afghanistan und dem Irak, Gefangenemissbrauch bis hin zur Folter, und insgesamt das erschreckende Ausmaß an zivilen Opfern durch die Kriege und Besatzung die USA oder »den Westen« verantwortlich machen. Die internationale Politik dreht sich seit dem 11. September 2001 um die Frage des Umgangs mit politischer Gewalt, um Terrorismus und Krieg, und diese Frage polarisiert und emotionalisiert. Wer heute an einem besseren Verständnis und einer Verbesserung der Beziehungen zwischen westlichen und muslimisch geprägten Ländern interessiert ist, kommt um diese Frage nicht herum, kann sie nicht ausblenden. Ein Dialog kann sie deshalb nicht vermeiden, sondern muss sie ins Zentrum stellen, wenn er nicht von vornherein als ideologisches Ablenkungsmanöver erscheinen soll.

Sprechen wir von »westlicher« oder »muslimischer« Gewalt, stellt sich sofort das Problem, wen wir genau mit diesen Begriffen meinen. Wir neigen dazu, die jeweils andere Seite mit pauschalisierenden Begriffen zu belegen, auch wenn wir genau wissen, dass die eigene sehr heterogen und differenziert strukturiert ist. Was oder wen meinen wir eigentlich, wenn wir von »der muslimischen Welt« sprechen? Es kann sich kaum um eine *religiöse* Begriffsbestimmung handeln, weil wir damit ja religiöse Minderheiten (z.B. Christen in Ägypten, Palästina, dem Libanon oder Hindus in Malaysia) ebenso ausschließen würden wie säkulare, agnostische oder areligiöse Strömungen. Der in manchen nahöstlichen Gesellschaften bestehende soziale Homogenisierungsdruck würde so noch unterstützt. Außerdem: Wenn wir von »der muslimischen Welt« (oder Kultur, Zivilisation, etc.) sprechen, gruppieren wir sehr unterschiedliche Gesellschaften zusammen, die objektiv und subjektiv nur wenig gemeinsam haben. Die algerische, yemenitische, pakistanische und indonesische Gesellschaften beispielsweise mögen alle vom Islam auf die eine oder andere Art geprägt worden sein, sind aber trotzdem in vielen Kernbereichen kaum vergleichbar. Sie alle in einer Gruppe begrifflich zusammenzufassen, kann leicht in die Irre führen und ein Merkmal

⁴ »säkular« und »Säkularität« meint in diesem Text keine anti-religiöse Einstellung, sondern eine Trennung von Staat und Religion, bzw. eine Einstellung, die beide getrennt halten möchte.

betonen, das für ihr Verständnis nicht immer zentral sein muss. Nicht selten wehren sich auch muslimische arabische Intellektuelle mit gutem Grund, von Beobachtern im Westen *primär* als Muslime und nicht zuerst als Araber, als Intellektuelle oder als z.B. Ägypter oder Marokkaner wahrgenommen zu werden. Wenn wir also pauschalisierende Begriffe – wie »die muslimische Welt« – verwenden, gilt es, sorgfältig im Auge zu behalten, dass wir der Vielfalt und Widersprüchlichkeit der dortigen gesellschaftlichen, ethnischen, nationalen, ideologischen, religiösen, politischen und anderen Realitäten nicht wirklich gerecht werden. Das gilt in besonderem Maße, wenn wir über die Frage des Gewaltpotentials in muslimisch geprägten Gesellschaften sprechen. Aussagen darüber, wie gewalttätig oder friedfertig muslimisch geprägte – oder westliche – Gesellschaften allgemein sind, müssen also mit größter Zurückhaltung getroffen werden, wenn man sich nicht auf Klischees beschränken möchte.

Das gleiche Problem der Pauschalisierung stellt sich natürlich auch bei der Verwendung der Begriffe »der Westen« oder »westliche Gesellschaften«. »Westen« klingt wie eine geographische Bezeichnung, meint aber einen Typus der politischen Kultur, der sich nach überwiegender Auffassung aus der griechischen Antike über das christliche Europa des Mittelalters und die Aufklärung bis zur modernen »westlichen« Gesellschaft entwickelt habe. Zwar gibt es dabei auch eine geographische Dimension; eine so verstandene westliche Welt stammte aus Europa und hätte sich von dort auf andere Weltgegenden ausgeweitet (etwa nach Nordamerika oder Australien/Neuseeland), fokussiert aber auf ein bestimmtes Set an Philosophie, politisch-kultureller Werte und gesellschaftlicher Mechanismen. So ergeben sich allerdings zwei Problemebenen: Einerseits bleibt »der Westen« ebenso diffus, heterogen und widersprüchlich wie sein Gegenpart, die »muslimische Welt«. Skinheads, Punker und Londoner Bankiers, der Vatikan, Habermas, George Bush, Goethe und Britney Spears, Befreiungstheologen in Lateinamerika, weiße Suprematisten in den USA und europäische Atheisten – all diese und zahlreiche andere Kräfte und Persönlichkeiten gehören offensichtlich zum »Westen«, und es ist ausgesprochen schwierig, ihn inhaltlich näher zu bestimmen, wenn man nicht seine persönlichen ideologischen Vorlieben in den Begriff hineinprojizieren möchte.

Damit zusammen hängt das zweite Problem: Wenn sich der Westen, wie häufig zu beobachten, vor allem durch seine positiven Werte und Bezugspunkte wie die Aufklärung, die Menschenrechte, Demokratie, Säkularität und Toleranz bestimmen wollte, bliebe seine dunkle Seite ausgeblendet. Aus dem Christentum haben sich eben nicht allein Krankenhäuser, Nächstenliebe und andere erfreuliche Dinge, sondern auch die Inquisition, die Rechtfertigung von Rassismus und Kriegen herausentwickelt. Und auch aus den säkularen und nicht-religiösen Strömungen der europäischen Geistesgeschichte und Politik ist nicht nur Gutes entsprungen: Massenmord und Vernichtung ließen sich durchaus auch ohne Rückgriff auf Gott begründen, wenn man beispielsweise nur an die Geschichte des Stalinismus oder des Faschismus denkt. So verführerisch es für uns wäre, »den Westen« als Verkörperung der Werte der Humanität zu definieren, so sehr würde man damit der westlichen Geschichte Gewalt antun: Wir können unsere eigene Geschichte nicht wie an einem Buffet aus dem zusammenstellen, was uns am besten behagt, sondern müssen anerkennen, dass sie aus demokratischer Toleranz und dem Holocaust zugleich besteht.

»Wir können es uns nicht länger leisten«, schrieb Hannah Arendt, »das zu nehmen, was in der Vergangenheit gut war, und es einfach unser Erbe nennen, um das Schlechte über Bord zu werfen und als einen Ballast zu betrachten, den die Zeit von allein der Vergessenheit anheimfallen lassen wird.«⁵

Frankreich, Deutschland, die USA und andere Horte westlicher Zivilisation haben auch in den letzten hundert Jahren eben nicht allein Akte der Humanität, sondern in verschiedenem Maße auch unvorstellbare Barbarei hervorgebracht.

Der britische Historiker Mark Mazower drückte diesen Zusammenhang so aus: »Eine Reaktion auf die blutigen Kämpfe dieses (des 20., JH) Jahrhunderts scheint darin bestanden zu haben, ihre mörderische Natur zu leugnen: Eine Seite steht angeblich für das wahre Europa – l'Europe européenne, wie der einprägsame Begriff von Gonzague de Reynold lautet –, während die andere als die der Usurpatoren und Barbaren abgeschrieben wird. Die intellektuelle Tradition, die Europa mit dem Eintreten für Freiheit und Menschen-

⁵ Mark Mazower, *Der dunkle Kontinent – Europa im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 2002, S. 11

rechte gleichsetzt, reicht viele Jahrhunderte zurück. Doch wenn wir uns eingestehen, daß die liberale Demokratie in der Zwischenkriegszeit versagt hat, und wenn wir zugeben, daß auch Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zum politischen Erbe des Kontinents gehören, dann läßt sich kaum leugnen, daß Europa in diesem Jahrhundert nicht von einer allmählichen Konvergenz des Denkens und Fühlens geformt wurde, sondern ganz im Gegenteil von einer Reihe gewalttätiger Zusammenstöße einander diametral entgegengesetzter Neuer Ordnungen. Bei der Suche nach einem Europa, das nicht als geographischer Begriff gemeint ist, sondern als etwas, was Federico Chabod »eine historische und moralische Individualität« genannt hat, wird man entdecken, daß es ein solches Europa im größten Teil unseres Jahrhunderts nicht gegeben hat.«⁶

Und so wie die arabische oder die muslimisch geprägte Welt nicht einfach so tun können, als hätte sie mit Massenmördern wie Usama bin Ladin oder Saddam Hussein rein gar nichts zu tun, so kann auch der Westen seine kolonialen Verbrechen, seine Menschenverachtung, seine Hitlers und Stalins nicht aus der eigenen Geschichte herausdefinieren. Unsere eigenen zivilisatorischen Errungenschaften zur Norm, aber unsere Verbrechen zu Ausnahmen zu erklären – und bei den muslimischen Gesellschaften genau das umgekehrte Verfahren anzuwenden, – das würde nicht allein eine eitle Selbsttäuschung bedeuten, sondern auch jeden Dialog mit anderen fast unmöglich machen. Viele muslimische Intellektuelle wenden ein ähnliches Verfahren an, nach dem »der Islam« an sich friedfertig und wohlütig sei und Usama und Saddam deshalb keine Muslime seien, sondern oft sogar als irgendwie westliche Agenten wahrgenommen werden. Solcher Selbstbetrug wärmt manchmal das Herz, hilft aber auf beiden Seiten nicht weiter: Was immer die westlich und die muslimisch geprägte Welt auch sein mögen – um miteinander und mit sich selbst zurechtzukommen, müssen sie zuerst einmal jeweils für sich akzeptieren, in sich widersprüchlich zu sein und über helle und dunkle Seiten zu verfügen. Das gilt gerade für die Frage der Gewalt.

⁶ ebenda, S. 560f

Das blutige 20. Jahrhundert

Menschliche Geschichte war selten gewaltlos. Aber das 20. Jahrhundert, bei allem wirtschaftlichen Fortschritt, bei aller Entwicklung von Wissenschaft und Technologie, bei all seinen kulturellen Fortschritten, erwies sich mit Abstand als das blutigste der Menschheitsgeschichte. Auch wenn genaue Opferzahlen in vielen Fällen nicht existieren, sondern nur geschätzt werden können, so sind diese schockierend genug.

Rummel zählt in seinem Buch »Demosid – Der befohlene Tod« (englischsprachiges Original: »Death by Government«, 1995) die Staaten bzw. Regime auf, die im 20. Jahrhundert die größten Massenmorde (einschl. Völkermord) zu verantworten hatten:⁷

<i>Land, Regime (Zeitraum)</i>	<i>Opferzahl in Millionen Toten</i>
UdSSR (1917 – 1987)	61,911
VR China (1949 – 1987)	35,236
Nazi-Deutschland (1933 – 1945)	20,946
Nationalchina/Kuomintang (1928 – 1949)	10,075
Japan (1936 – 1945)	5,964
China (maoistische Guerilla) (1923 – 1949)	3,466
Kambodscha (1975 – 1979)	2,035
Türkei, Osmanisches Reich (1909 – 1918)	1,883
Vietnam (1945 – 1987)	1,678
Polen (1945 – 1948)	1,585
Pakistan (1958 – 1987)	1,503
Jugoslawien (1944 – 1987)	1,072
China (»Warlords«) (1917 – 1949)	0,910
Türkei (Atatürk) (1913 – 1923)	0,878
Großbritannien (1900 – 1987)	0,816
Portugal (Diktatur) (1926 – 1987)	0,741
Indonesien (1965 – 1987)	0,729
Nordkorea (1948 – 1987), Daten unsicher	1,663
Mexiko (1900 – 1920), Daten unsicher	1,417
Russland (1900 – 1917), Daten unsicher	1,066

Darin sind die Verluste an Soldaten in den zahlreichen Kriegen des Jahrhunderts *nicht* enthalten. Diese Zahlen, auch wenn es sich in den meisten Fällen nur um begründete Schätzungen (in der Regel vorsichtigen Charakters) handeln kann, sind erschreckend. Danach hat es im 20. Jahrhundert fast 170 Millionen Tote durch Massenmord als eine Form politischer Gewalt gegeben – wobei nur die größten Fälle berücksichtigt wurden: In diesen Zahlen sind nur Völkermorde und Massenmorde mit mehr als 700.000 Toten enthalten. Es muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass Rummel nur Daten bis 1987 berücksichtigt, so dass seitdem begangene Massen- oder Völkermorde (z.B. die 800.000 Toten in Ruanda 1994) nicht enthalten sind.

Rummel erläutert: »Einige Kilomörder (Staaten/Regime mit sechsstelligen Opferzahlen; JH) geringeren Ausmaßes waren die kommunistischen Staaten Afghanistan, Angola, Albanien, Rumänien und Äthiopien, sowie die autoritär geführten Länder Ungarn, Burundi, Kroatien (1941 – 44), die Tschechoslowakei (1945 – 46), Indonesien, Irak, Rußland und Uganda. In Anbetracht ihrer wahllosen Bombenangriffe auf deutsche und japanische Zivilisten muß auch den Vereinigten Staaten ein Platz auf dieser Liste zugewiesen werden. Diese und andere Kilomörder fügen dem Demozid unseres Jahrhunderts (des 20. Jahrhunderts; JH) fast 15 Millionen Tote hinzu.«⁸

Es muss erneut betont werden, dass im Krieg getötete Soldaten hierin nur dann enthalten sind, wenn sie etwa in Gefangenschaft umgebracht oder außerhalb von Kampfhandlungen absichtlich ermordet wurden. Darüber hinaus weist Rummel darauf hin, dass seine Schätzungen keinesfalls die Obergrenze der Opferzahlen darstellen: Im Buch »Statistics of Democide – Genocide and Mass Murder since 1900« spricht er von bis zu 300 Millionen,⁹ im bereits zitierten »Demozid« von bis zu 360 Millionen Toten¹⁰ im 20. Jahrhundert. Legen wir also die Schätzungen zugrunde, dann ergäbe sich im Durchschnitt des untersuchten Zeitraumes eine Zahl von knapp 2 bis über 4

7 Rudolph J. Rummel, ‚Demozid‘ – der befohlene Tod, Münster 2003, S. 4

8 ebenda, S. 6

9 Rudolph J. Rummel, Statistics of Democide – Genocide and Mass Murder since 1900, Münster 1998, S. VII

10 Rudolph J. Rummel, ‚Demozid‘ – der befohlene Tod, Münster 2003, S.8

Millionen Tote pro Jahr. Dass die letzten anderthalb Jahrzehnte solche Größenordnungen staatlichen Terrors nicht mehr erreichten, tröstet kaum – das 20. Jahrhundert war und blieb ein ungeheuer blutiges, es war bei allem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt eine Periode der Barbarei.

Gruppiert man die Angaben Rummels zu den größten Völker- und Massenmorden des 20. Jahrhunderts (bis 1987) nach Regionen, dann ergibt sich folgendes Bild:

<i>Region</i>	<i>Opferzahl in Millionen Toten</i>
Europa (inkl. dem Staatsgebiet der Sowjetunion)	88,137
Asien (ohne Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit)	61,027
Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit	4,993
Amerika	1,417
Afrika	–
<i>Summe</i>	<i>155,574</i>

Zusätzlich darf nicht vergessen werden, dass das 20. Jahrhundert nicht nur eine Epoche der Massaker und des Völkermordes, sondern auch eine des Krieges war. Diesen Aspekt hat Tilly treffend so zusammengefasst:

»Absolut gesehen – und wahrscheinlich auch pro Kopf – hat die Welt im zwanzigsten Jahrhundert häufiger kollektive Gewalt erlebt als in jedem anderen Jahrhundert der vergangenen zehntausend Jahre. Historiker führen zwar zu Recht Chinas Zeit der Streitenden Reiche, die Eroberungen des Sargon von Akkad, die Ausdehnung des Mongolenreichs und Europas Dreißigjährigen Krieg als Zeiten furchtbarer Zerstörung an, doch in früheren Kriegen kam bei weitem kein so todbringendes Kriegsgerät zum Einsatz, und es kam vor allem nicht zu jener staatlich gebilligten Ausrottung von Zivilbevölkerung, die die Konflikte des zwanzigsten Jahrhunderts mit sich brachten. Zwischen 1900 und 1999 erlebte die Welt etwa 250 neue internationale oder Bürgerkriege, bei denen im Durchschnitt mindestens tausend Menschen pro Jahr ums Leben kamen. Das bedeutet zwei bis drei neue große Kriege jährlich. Diese Kriege forderten jedes Jahr fast eine Million Todesopfer.«¹¹

Gewalt und Geschichte: Frühe Beispiele

Nun mag das 20. Jahrhundert besonders blutig verlaufen sein, aber die letzten tausend oder fünftausend Jahre davor waren ebenfalls häufig von Perioden exzessiver Gewalt gekennzeichnet. Dies gilt auch für traditionelle Gesellschaften, die lange vor der Gründung von Staaten blutige »Kriege« führten: Keeley betont in seinem Standardwerk »War before Civilization« nachdrücklich die Häufigkeit und den verheerenden Charakter von Krieg und Gewalt auch in staatenlosen Gesellschaften:

»Aus den von Ethnographen und Archäologen gesammelten Fakten geht eindeutig hervor, dass primitive und vorhistorische Kriege ebenso furchtbar und wirkungsvoll waren wie ihre historische und zivilisierte Version. Krieg ist die Hölle, ganz gleich, ob mit Holzspeeren oder mit Napalm ausgetragen. Friedvolle vorstaatliche Gesellschaften waren sehr selten; man führte sehr oft Krieg gegeneinander, und die meisten erwachsenen Männer in solchen Gruppen zogen im Laufe ihres Lebens mehrfach in den Kampf. ... [Ä]ußerst tödliche Überfälle und Überraschungsangriffe auf Siedlungen waren Kampfformen, denen Stammeskrieger gegenüber den weniger tödlichen, doch sehr viel komplizierteren und in der zivilisierten Kriegführung so wichtigen Schlachten den Vorzug gaben. Tatsächlich waren primitive Kriege sehr viel mörderischer als Kriege zwischen zivilisierten Staaten, da Kämpfe viel häufiger stattfanden und sehr viel erbarmungsloser geführt wurden. Primitive Kriege richteten durch die Zerstörung von Eigentum und Sachwerten, insbesondere von Produktionsmitteln und Wohnstätten, große Schäden an und sorgten wirksam für Angst und Schrecken, indem sie häufig den plötzlichen Tod brachten und ihre Opfer verstümmelt zurückließen. Die Plünderung wertvoller Güter war allgemein üblich, und primitive Kriege eigneten sich bestens zur Eroberung neuer Gebiete, auch wenn das selten ihr erklärtes Ziel war.«¹²

¹¹ Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003, S. 55 (Übersetzung des englischen Originalzitats sowie aller weiteren englischen Zitate von Jutta Himmelreich)

¹² Lawrence H. Keeley, *War before Civilization*, Oxford/New York 1996, S. 175

Er fährt fort: »Primitive Kriege waren keine kindische oder unzulängliche Form der Kriegführung, sondern auf seine Grundelemente reduzierter Krieg: Feinde töten und dabei die Gefahr so gering wie möglich halten, indem man ihnen durch Vandalismus und Diebstahl die Lebensgrundlage (und durch die Entführung ihrer Frauen und Kinder auch die Reproduktionsmittel) entzog, sie in Angst und Schrecken versetzte und dazu trieb, entweder ihre Gebiete aufzugeben oder von weiteren Übergriffen und Aggressionen Abstand zu nehmen.«¹³

Es lässt sich sicher mit guten Gründen darüber streiten, ob moderne Kriegführung mit ihren besonders wirksamen Vernichtungsmitteln weniger brutal und gewalttätig und dafür »zivilisierter« als ihre historischen Vorläufer waren. Aber das kann nicht bedeuten, die Grausamkeit und den Vernichtungscharakter prähistorischer Kriege zu verharmlosen. Zwar mögen die Zahlen der Opfer im Vergleich zum 20. Jahrhundert nur einen winzigen Bruchteil betragen haben – aber auch die Bevölkerungszahlen waren verglichen mit den heutigen verschwindend gering.

Bei den Kriegen, Massakern und anderen Akten politischer Gewalt der letzten tausend oder zweitausend Jahre lassen sich keine prinzipiellen Unterschiede zwischen der Gewalttätigkeit in verschiedenen Ländern, Regionen oder Kulturkreisen feststellen: Zwar verliefen in der Geschichte Wellen der Gewalt nie in allen Regionen synchron, sondern erfolgten zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Ausprägungen – aber Europa, Asien, Amerika, Afrika, christlich, muslimisch, hinduistisch, buddhistisch und anderswie geprägte Gesellschaften haben alle massive Erfahrungen mit politischer Gewalt, mit Kriegen, Massenmord, Vertreibung und Unterdrückung.

Jürgensmeyer unterstreicht in diesem Sinne die Tatsache, dass Herrscher der unterschiedlichsten Religionen nicht allein umfassende und brutale Kriegführung gemeinsam hatten, sondern dass gerade dies sich tief in die Legenden- und Religionsbildung der unterschiedlichen Kulturen und Völker eingrub.

»Früher gehörte das Kriegführen mindestens ebenso selbstverständlich zur Religion wie Opferriten; vielleicht sogar in noch stärkerem Maße. Ganze

¹³ ebenda, S. 175

Bücher der Hebräischen Bibel sind den militärischen Heldentaten großer Könige gewidmet, berichten über deren Eroberungen bis ins blutrünstigste Detail. Das Neue Testament nimmt den Kampftruf zwar nicht unmittelbar auf, doch die spätere Kirchengeschichte liefert christliche Darstellungen blutiger Kreuzzüge und Religionskriege. In Indien sind Kriege Teil der großartigen Mythologie. Die beiden großen epischen Werke, das Ramayana und das Mahabharata, erzählen schier endlos von Konflikten und Militärintriegen. Diese Heldenepen definieren die spätere Hindukultur stärker als vedische Rituale. Bharata, die einheimische Bezeichnung für Indien, entstammt diesen Epen ebenso wie der Name Sri Lanka, den die Bewohner Ceylons ihrem Land nach seiner Unabhängigkeit gaben. Noch heute sind die Epen im südlichen Asien lebendig. ... Selbst in Kulturen, die dem Opfern keine vorrangige Bedeutung beimessen, sind Bilder religiöser Kriege beständig präsent. So ist etwa in Sri Lanka die legendäre Geschichte der Singhalesen, gemäß der Überlieferung durch die Pali-Chroniken, das Dipavamsa und das Mahavamsa, die in der srilankischen Gesellschaft beinahe kanonischen Status besitzen – eine triumphale Darstellung der großen, von sagenhaften buddhistischen Königen geschlagenen Schlachten.¹⁴

In vermutlich allen Gesellschaften und staatlichen Systemen gab es Eroberung, Gewaltherrschaft und Krieg, und deren Ausmaß und Form variierten nicht so sehr nach den kulturellen oder religiösen, sondern nach politischen Kontexten. Manche christliche und buddhistische Könige, muslimische Sultane und hinduistische Maharadschas haben sich jeweils durch kluge, aufgeklärte und besonnene Politik ausgezeichnet, die gleichen oder andere Herrscher der gleichen Kulturkreise waren aber ebenso für schreckliche Gewalttaten im großen Stil verantwortlich.

Wechselnde politische Bedingungen und Machtverhältnisse eröffneten Chancen für Raubzüge, die Gründung von Fürstentümern oder Großreichen, die manchmal genutzt, manchmal verspielt wurden, aber nur selten gewaltlos verliefen. Und bei geänderten Machtverhältnissen kam es zu einer neuer Runde ähnlicher Prozesse, zu erneuten Zerfalls- und Eroberungsprozessen.

¹⁴ Mark Juergensmeyer, »Sacrifice and Cosmic War«, in: Mark Juergensmeyer (Ed.): *Violence and the Sacred in the Modern World*, London 1992, S. 107

Das Mittelalter war sicher keine Zeit, in der Gewalt und Krieg zurückgedrängt worden wären, im Gegenteil. Sowohl innerhalb als auch zwischen den Gesellschaften war Gewalt auf insgesamt hohem Niveau, um zusätzlich immer wieder besonders dramatische Ausmaße zu erreichen. Morde an Verwandten in den Herrscherfamilien zur Machtsicherung waren im christlichen Abendland so üblich wie im muslimischen Nahen oder fernerer Osten und in Asien, die Massaker des fränkischen Karls »des Großen« an den Sachsen, die auch deren Christianisierung dienen sollten, die Kreuzzüge, die meist mit blutigen Pogromen gegen Juden oder christliche Minderheiten begannen, blieben keine Einzelfälle. Aber Gewalt in großem Maßstab war kein christliches Monopol.

»So weit sich dies aufgrund der Angaben ermessen läßt und immer in dem Wissen, daß es sich hierbei bestenfalls um grobe Annäherungswerte handelt, haben die mongolischen Khane mitsamt ihren Thronfolgern und Präkandidaten schätzungsweise ungefähr 30 Millionen Perser, Araber, Hindus, Russen, Chinesen, Europäer sowie Männer, Frauen und Kinder anderer Zugehörigkeit abgeschlachtet.«¹⁵

Auch wenn diese Zahl angesichts der damals sehr geringen Bevölkerungszahlen kaum glaubhaft erscheint, besteht doch kein Zweifel daran, dass die mongolischen Eroberungen und Plünderungen von China und Indien bis Europa extrem blutig verliefen.

»Auch die Kreuzzüge des Mittelalters dürfen nicht verschwiegen werden. Bei der ... Plünderung Jerusalems im Jahre 1099 trieben die Kreuzfahrer zusätzlich zu den 40.000 bis zu über 70.000 Muslime, die sie vermutlich niedergemetzelt haben, überlebende Juden in eine Synagoge und verbrannten sie bei lebendigem Leib. In Anbetracht der mongolischen und chinesischen Hekatomben ist es interessant zu sehen, daß dieses Massaker an unbewaffneten Moslems und Juden »lange Zeit zu den größten Verbrechen der Geschichte gezählt worden ist.« 1209 ermordeten die Kreuzfahrer der Albigenen zwischen 15.000 und 60.000 Einwohner der Stadt Béziers. Im Anschluß wurde die Stadt geplündert und niedergebrannt. Und 1236, als die

¹⁵ Rudolph J. Rummel, 'Demozid' – der befohlene Tod, Münster 2003, S. 46

¹⁶ ebenda, S. 50

Juden von Anjou und Poitou sich der Zwangstaufe widersetzen, sollen die Kreuzritter mit ihren Pferden 3.000 von ihnen zu Tode getrampelt haben.«¹⁶

Ähnliches gilt auch für muslimische Gesellschaften. Die Expansion des islamischen Reiches von der arabischen Halbinsel bis nach Spanien und Indien seit dem 7. Jahrhundert verlief alles andere als friedlich, es handelte sich um einen höchst erfolgreichen Eroberungszug. Und auch die Gründung und Ausdehnung des Osmanischen Reiches nach Nordafrika, zum Persischen Golf und bis vor die Tore Wiens waren gewaltsame Eroberungszüge, wie auch die Raubzüge oder Eroberungen muslimischer Herrscher aus Persien, Afghanistan und Zentralasien in Indien, die in der Eroberung des Subkontinentes durch den späteren Moghul-Kaiser Babar gipfelten.

Neue Gewaltstrukturen: Kolonialismus

Die frühe Neuzeit änderte nichts an der Allgegenwart und dem Umfang der Gewalt, aber an ihrer Struktur. Innerhalb Europas blieb das Gewaltniveau hoch, wie die »Hexen«-Verbrennungen mit vermutlich Zehntausenden von Toten (Höhepunkt zwischen 1560 und 1680), die »heilige« Inquisition oder der verheerende Dreißigjährige Krieg (1618 – 48) demonstrieren. Auch die Aufklärung setzte im 18. Jahrhundert der Gewalt in und durch Europa kein Ende. In der frühen Neuzeit änderte sich allerdings das Verhältnis Europas zu seiner Umgebung grundlegend. Während bis zum 15. und 16. Jahrhundert die Machtverhältnisse zwischen den wichtigsten Weltregionen zwar fluktuierten, aber deren wirtschaftlichen und technologischen Machtgrundlagen nur gering differierten, erlangte das damals christlich geprägte Europa – bzw. einige Länder dieses Kontinents – einen dauerhaften Machtvorsprung, der aus technologischen (etwa im Schiffbau) und insbesondere waffentechnologischen Entwicklungen resultierte. Das war die Voraussetzung von viereinhalb Jahrhunderten des europäischen Kolonialismus, der immer neue Wellen der Gewalt über die Welt brachte. Dabei war nicht erkennbar, dass etwa Europäer oder Christen als solche gewalttätiger als ihre Opfer gewesen wären – aber ihr neuer sich vertiefende und verfestigende Machtvorsprung ließ ihre Gewalt bedeutsamer, einschneidender und destruktiver werden. Die Gewalt eines Kontinents und Kulturkreises, der die

Welt zunehmend kolonisierte und beherrschte, musste zwangsläufig größere Auswirkungen und einen größeren Umfang haben als die anderer, schwächerer und zunehmend abhängiger Gesellschaften.

»In den letzten fünf Jahrhunderten brachte vor allem der Kolonialismus Genozide hervor. Er veränderte die Besitzverhältnisse, denn der Kolonist betrachtete – als Eroberer oder Einwanderer – die Bewohner des begehrten Landes als Wilde, die unfähig waren, sich der Zivilisation anzupassen. Dies berechtigte ihn, den Eingeborenen das Land wegzunehmen, ohne gegen seine Moral zu verstoßen, und diese als Untermenschen nach Belieben auszubenten oder zu töten. Meist wurde Massenmord als unnützlich und unvernünftig betrachtet. Wenn man die eingeborenen Arbeitskräfte umbrachte, ruinierte man die Kolonialwirtschaft. So gesehen verhinderte die Ausbeutung den Völkermord, was im Großen und Ganzen in Afrika und Asien der Fall war.

Die Entdeckung Amerikas und Ozeaniens zog im Gegenteil die Ausrottung der Urbevölkerung nach sich. Die Gesinnung der Kolonisatoren war zwar auf allen Kontinenten dieselbe, doch die geographischen Gegebenheiten unterschieden sich. Je insularer ein Territorium, desto radikaler war die Vernichtung. Die Aborigines Australiens und Tasmaniens fielen der Ausrottung anheim. In Mittel- und Südamerika stürzten die Konquistadoren die lokalen politischen Systeme um, indem sie zuerst die Herrscher töteten und dann die Bevölkerung in genozidären Ausmaßen liquidierten. Diese allein durch Profitgier motivierte Praxis erstreckte sich über drei Jahrhunderte.«¹⁷

Tatsächlich unterschieden sich die Praktiken der Kolonisatoren danach, ob sie ein Gebiet nur wirtschaftlich ausbeuten oder selbst besiedeln wollten. Beides erfolgte in oft großer Brutalität, unterschied sich aber in den Zielen wie Mitteln. Aber auch in Regionen – wie in den spanischen und portugiesischen Kolonien Mittel- und Südamerikas –, in denen es primär um die Ausbeutung der einheimischen Arbeitskräfte (etwa im Bergbau oder auf Plantagen) ging, gab es geradezu schockierende Todeszahlen.

»Geht man von den bloßen Zahlen aus, so scheinen diese die These von der Conquista als dem »größten Völkermord der Geschichte« zu bestätigen.

17 Yves Ternon, *Der verbrecherische Staat – Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1996, S. 230

Nach heutigem Stand der Forschung ging die Anzahl der indigenen Einwohner Amerikas zwischen 1500 und 1600 von etwa 70 Millionen auf etwa 10 Millionen zurück, in Mexiko, Mittelamerika und Peru verringerte sie sich um über 90 Prozent. Die Bewohner der karibischen Inseln waren schon nach wenigen Jahren nahezu ausgestorben. Die genannten Zahlen schwanken allerdings beträchtlich. Als unterste Schätzung – die erste Bevölkerungsstatistik stammt aus dem Jahre 1574 – gilt jedoch ein Rückgang der Indianerbevölkerung um mindestens zwei Drittel gegenüber dem Stand vor dem Kontakt. ... Die zumindest anfängliche Versklavung der Indianer, die im großen Stile durchgeführten Zwangsumsiedlungen sowie die rücksichtslose Behandlung im Encomienda- und Mita-System¹⁸ haben unzweifelhaft die physischen Kräfte vieler Indianer überbeansprucht. Hinzu kamen körperliche Züchtigungen mit Todesfolge und kollektive Strafaktionen, die zahlreiche Opfer forderten. Vor allem die Conquista-Züge waren von kaum vorstellbarer Brutalität.«¹⁹

Die Opferzahlen unter den Indios Mittel- und Südamerikas beruhten außer auf der Gewalttätigkeit der Eroberer zu einem großen Teil auf der Einschleppung eigentlich harmloser, neuer Krankheiten aus Europa, gegen die die unterworfenen Bevölkerung allerdings über keine Abwehrkräfte verfügte und so zum Opfer schwerer Epidemien wurde. Anders hingegen sah es in den Siedlungskolonien Nordamerikas und Australiens aus, wo die einheimische Bevölkerung systematisch vertrieben oder ausgerottet werden sollte.

»Der Wechsel der Politik von der anfangs proklamierten friedlichen »Domestizierung« der Indianer durch Europäisierung und Christianisierung zu ihrer Abdrängung und Vernichtung hatte sich bereits nach dem Jamestown-Massaker von 1622 abgezeichnet. Nach diesem Rachezug der

18 Das Mita-System wurde Ende des 15. Jahrhunderts von den spanischen Kolonisatoren unter verschiedenen Namen in Mittel- und Südamerika eingeführt und bedeutete für Teile der indigenen Bevölkerung letztlich eine Art der Zwangsarbeit. Anfang des 16. Jahrhundert kam das Encomienda-System hinzu, das ursprünglich die Missbräuche der Zwangsarbeit mildern sollte, sich aber schnell zu einem System faktischer Sklaverei entwickelte.

19 Horst Gründer, »Genozid oder Zwangsmodernisierung? – Der moderne Kolonialismus in universalgeschichtlicher Perspektive«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 136

Indianer für erlittenes Unrecht war deren »Exstirpation« zum Programm der neuenglischen Siedler geworden. Ideologisch ausdrücklich untermauert haben ihren Landanspruch die Puritaner, die ja ohnehin in erster Linie ihre eigenen religiös-politischen Idealvorstellungen von einem »Neuen Jerusalem« in der Neuen Welt verwirklichen wollten. Wie sie sich selbst als das »Neue Israel« sahen, erblickten sie nach dem Auszug aus »Ägypten« in dem vorgefundenen Indianerland das ihnen von Gott geschenkte »Neue Kanaan«. Es den »Kanaanitern« und »Edomitern«, den Indianern, fortzunehmen und sie mit Feuer und Schwert auszurotten, entsprach nach ihrem alttestamentlichen Bibelverständnis dem »offenbaren« Willen Gottes und seinem Heilsplan. Unter den realen Bedingungen des Siedlungskolonialismus kristallisierte sich folglich die in Neuengland vorherrschende puritanische Ideologie von den Indianern als »Kindern Satans« heraus, denen ihr Land rechtmäßig fortgenommen werden durfte und die ruhigen Gewissens ausgerottet werden konnten.«²⁰

Bemerkenswert an der Politik der Siedler gegenüber den Einheimischen war die enge Verbindung sehr handfester Interessen (Landraub, Besiedlung) und ihrer ideologischen Rechtfertigung, die zeitbedingt und aufgrund der Frömmigkeit der Siedler (die ja häufig religiöse Flüchtlinge waren) in christlicher Form erfolgte.

»In ihrem dichotomisch-manichäischen Modell von Gott und Teufel, von Verdammten und Auserwählten, fanden die Puritaner mithin den Interpretationsrahmen für die Indianerkriege, in denen sie die Hemmnisse ihres Siedlungskolonialismus beseitigten. Gleich in dem ersten dieser Kriege, dem Pequot War von 1637, vernichteten sie mit Hilfe von verbündeten Indianern (Narragansetts und Mohegans) eine ganze Siedlung bei Fort Mystic in Connecticut. 500 bis 600 Männer, Frauen und Kinder wurden in weniger als einer Stunde – bei zwei Toten auf englischer Seite – in einem Massaker niedergemacht. Die Überlebenden des Pequot-Krieges wurden versklavt, das heißt Frauen und Kinder zu Sklaven von Puritanern und Indianern gemacht,

²⁰ ebenda, S. 139f

²¹ ebenda, S. 140

²² ebenda, S. 142f

die Männer in die Karibik verkauft. Ein Jahr später wurde die Pequot-Nation für aufgelöst erklärt.«²¹

»Die Puritaner haben auch den Alkohol als ein probates und von Gott gegebenes Mittel zur Auslöschung der Indianer betrachtet. 1749 sinnierte Benjamin Franklin während eines Rumgelages nach Abschluß von Handelsbesprechungen mit Indianern in Pennsylvania: ‚Und in der Tat, wenn es die Absicht der Vorsehung ist, diese Wilden auszurotten, um Platz für die (wirklichen) Kultivatoren der Erde zu machen, scheint es nicht ausgeschlossen, daß der Rum das auserwählte Mittel ist. Er hat bereits alle vormals an der (Ost-)Küste lebenden Stämme vernichtet.‘ Charles Dilke wird später in seinem Greater Britain (1867) den Satz eines Amerikaners zitieren: ‚Wir können sie durch Krieg zerstören oder sie durch Whiskey immer weiter ausdünnen; der Ausdünnungsprozeß ist allerdings widerlich langsam‘. Skalpprämien auf getötete Indianer, selbst bei Frauen und Kindern, haben fast alle amerikanischen Kolonien zeitweilig ausgesetzt.«²²

Ähnliche Tendenzen einer Ausrottung indigener Bevölkerung bestanden in anderen Siedlungskolonien, etwa in Australien, Tasmanien und Sibirien.

Nun könnte man vermuten, dass die Grausamkeiten des Kolonialismus insbesondere in seinen frühen, unregelmäßig und räuberischen Phasen aufgetreten seien, als noch private Handelsgesellschaften, Siedlertrupps und Abenteurer ohne oder bei nur minimaler staatlicher Kontrolle ihr Unwesen trieben. Die moderneren Phasen des Kolonialismus, insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert, wurden demgegenüber von europäischen Regierungen organisiert und kontrolliert. Außerdem könnte man annehmen, dass die inzwischen in Europa erfolgte Aufklärung einen zivilisatorischen und dämpfenden Einfluss auf die Anwendung von Gewalt in den Kolonien durch europäische Nationalstaaten gehabt hätte. Damit hätte man eine Verminderung der Brutalität und Gewalttätigkeit erwarten können. Allerdings kann von einem Rückgang des Gewaltniveaus von europäischen Kolonialherren in der Dritten Welt nach der Aufklärung oder aufgrund der Stärkung staatlicher Kontrolle in den Mutterstaaten und den Kolonien nicht die Rede sein. Der waffentechnische Vorsprung Europas und Nordamerikas hatte sich massiv verstärkt, und dies schlug sich schnell in den Opferzahlen nieder. Im Matabelekrieg massakrierten 50 britische Soldaten mit vier modernen Maschi-

nengewehren in wenigen Stunden 3000 Afrikaner. Im Sudan verloren die Briten 40 Soldaten, während 11.000 Mahdisten starben. Bei den Kongo-gräueln um die Jahrhundertwende kamen durch die belgischen Kolonialisten Hunderttausende zu Tode, manche Schätzungen reichen bis zu 5 – 8 Millionen Toten; Verstümmelungen und Massaker waren an der Tagesordnung.²³ Der erste Völkermord des 20. Jahrhunderts wurde von deutschen Kolonialherren an den Hereros in Südwestafrika (dem heutigen Namibia) begangen, die massakriert und zum Sterben ohne Wasser und Nahrung in die Wüste getrieben wurden. Dem italienischen Kolonialismus fiel schätzungsweise ein Drittel der libyschen Bevölkerung zum Opfer, und als Italien 1935 in Äthiopien einmarschierte, wurden systematisch Luftangriffe auch gegen Zivilisten geflogen und Giftgas eingesetzt. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde es nicht unbedingt besser:

»Länder, die selbst der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft unterworfen gewesen waren, gingen mit ungeheurer Brutalität vor – die vielleicht noch größer war als vor dem Krieg. So töteten französische Streitkräfte nach dem Setif-Aufstand im Mai 1945 rund 40.000 Algerier, und in Madagaskar hatten sie den Tod von über 100.000 Menschen zu verantworten.«²⁴

Diese Liste könnte fast beliebig verlängert werden. Der Kolonialismus war nicht nur brutal, sondern immer wieder äußerte er sich in Massakern, Völkermord und anderen Akten kaum vorstellbarer Bestialität. Alle Kolonialmächte haben sich solcher Gräueltaten schuldig gemacht, und kaum eine Kolonie wurde von ihnen verschont. Auch wenn autoritäre, diktatorische und faschistische Regime besonders schlimm gewütet haben, so haben auch die nach innen demokratisch verfassten Länder ähnliche Verbrechen begangen. Demokratien mögen keine Kriege gegeneinander führen, prinzipiell friedlich sind sie offensichtlich nicht.

Die Tatsache, dass die Gesellschaften der späteren Dritten Welt – einschließlich des Nahen und Mittleren Ostens – systematisch zu Opfern der Gewalt der Kolonialmächte wurden, bedeutet allerdings nicht, dass in diesen Ländern und Regionen politische und kriegerische Gewalt nicht vorge-

²³ ebenda, S. 147, 145

²⁴ Mark Mazower, *Der dunkle Kontinent – Europa im 20. Jahrhundert*, Frankfurt 2002, S. 303

kommen wäre. Im Gegenteil, auch in der Dritten Welt und ausgehend von dortigen Akteuren ging es alles andere als friedlich zu. Der innerafrikanische oder arabische Sklavenhandel war nicht weniger brutal als der europäische, die Behandlung der eigenen Bürger durch muslimische oder hinduistische Herrscher nicht weniger gewaltsam. Die Eroberungs- und Raubzüge afghanischer, turkstämmiger, persischer oder zentralasiatischer Herrscher etwa in Indien waren oft von ungeheurer Vernichtung und hohen Opferzahlen begleitet, die indischen Sultane oder Moghulkaiser herrschten nicht selten durch brutale Gewalt, ihre Praktiken standen denen europäischer Kolonisatoren und anderen Eroberern in nichts nach. Massaker und Massenmord an inneren Gegnern und äußeren Feinden waren an der Tagesordnung. Nur nahm die Gelegenheit zu solchen Gräueln tendenziell in dem Maße ab, in dem die westliche Dominanz den Handlungsspielraum muslimischer Herrscher einschränkte.

Staatsbildung und Verrechtlichung: Die Zähmung innergesellschaftlicher Gewalt

Gewalt trug immer sehr unterschiedliche Gesichter. Politische Gewalt durch Herrschende oder als Widerstand gegen Herrschaft, Gewalt als Bestandteil von Kriegen oder Bürgerkriegen, Gewalt im persönlichen Umfeld, etwa in der Familie, kriminelle Gewalt zur Erzielung individuellen Vorteils, spontane, eher emotional entstehende Gewalt sind nur grobe Kategorien. An dieser Stelle wollen wir keine systematische Kategorisierung versuchen, sondern nur zwischen innergesellschaftlicher Gewalt und solcher nach außen unterscheiden. Wenden wir uns der ersten Form zu, dann wird deutlich, dass sich dort in den letzten Jahrhunderten einschneidende Änderungen vollzogen haben.

Die historische Gewaltforschung hat übereinstimmend ergeben, dass in Westeuropa in der frühen Neuzeit (ca. 1500 – 1800) das Niveau der Gewalt in Ländern wie England, Frankreich, den Niederlanden, Deutschland oder Spanien dramatisch rückläufig war. Julius R. Ruff hat diesen Trend eindrucksvoll belegt, der sich auch danach noch fortsetzte, etwa bis in die 60er Jahre des 20ten Jahrhunderts, als für ungefähr drei Jahrzehnte eine Trend-

umkehr erfolgte – ohne dass jemals die massiven Gewaltraten der frühen Neuzeit wieder erreicht worden wären. Häusliche Gewalt, Mord- und Tötungsdelikte, Gewalt durch undisziplinierte oder desertierte Soldaten außerhalb der Kriegshandlungen, rituelle Gewalt von Gruppen, die Gewalt öffentlicher Proteste oder der organisierten Kriminalität – wie auch die zuerst äußerst brutale und gewalttätige Form staatlicher Rechtsprechung – gingen zwar nicht gleichmäßig und nicht überall zugleich, aber doch dramatisch zurück. Zu Beginn der frühen Neuzeit scheinen Tötungsdelikte (außer der Mord an Neugeborenen) im Bereich von 10-60 Fällen pro 100.000 Einwohner und Jahr gelegen zu haben, Zahlen, die in Nordwesteuropa bis 1929 – 31 auf nur noch 1,0 bis 1,5 Fälle gesunken waren²⁵ und nach dem Zweiten Weltkrieg weiter zurückgingen. In manchen Mittelmeerländern (z.B. Italien) erfolgte diese Reduzierung erst sehr spät (wenn etwa in Süditalien oder Palermo die Raten sich erst ab den 1880er Jahren bis nach dem Zweiten Weltkrieg von 40 oder 60 Tötungsdelikte pro 100.000 Einwohnern auf das in Nordwesteuropa schon länger übliche Maß von ca. 1 Fall reduzierten). Dieser Trend war nicht überall so einschneidend, wenn etwa in den USA die Tötungsdelikte noch 1980 bei 10,1 und 1998 bei 6,3 lagen²⁶. Insgesamt aber hat die westliche Welt seit etwa 1500 eine ganz bemerkenswerte Verminderung gesellschaftlicher Gewalt zu verzeichnen. Vergleichbare Zahlen für die Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens liegen bisher nicht vor, und ein Vergleich dieser Länder mit Europa in diesem Zeitraum ist darum nicht möglich.

Die Ursachen der dramatischen Gewaltverminderung in den Jahren von 1500 – 1800 – und darüber hinaus – reflektieren wichtige Aspekte des Modernisierungsprozesses jener Jahrhunderte, was auch erklären mag, dass sie in Ländern wie England, den Niederlanden und Frankreich zuerst, in Italien zuletzt zu bemerken waren. Die Staatsapparate Nordwesteuropas gewannen in ihren Gesellschaften zuerst größere Bedeutung, ihre Soldaten wurden disziplinierter, ihre zuerst rudimentären Polizeisysteme umfangreicher und zuverlässiger. Private Justiz wurde so weniger notwendig und

25 Julius R. Ruff, *Violence in Early Modern Europe 1500-1800*, Cambridge 2001, S. 120f, 250

26 ebenda, S. 120

geriet zunehmend selbst in die Illegalität. Die Staaten – wo immer sie dazu in der Lage waren – setzten schrittweise ein eigenes Gewaltmonopol durch und entwickelten Mechanismen zur Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung. Parallel dazu entwickelten sich gesellschaftliche Mentalitäten, die Gewalt und Brutalitäten zunehmend weniger als selbstverständlich hinzunehmen bereit waren und immer stärker »unnötige«, »ungerechte« oder »übertriebene« Gewalt ablehnten. Anders ausgedrückt: Die Gewaltverminderung in den europäischen Gesellschaften lässt sich vor allem als Prozess sich ausdehnender Staatlichkeit deuten, als Vorgang, bei dem staatliche Ordnungs- und Justizfunktionen das gesellschaftliche Gewaltniveau durch eine stärkere Kontrolle und Verrechtlichung sozialer Beziehungen verminderten, die Möglichkeit ungestrafter Gewaltausübung durch Private reduzierten und zugleich ihre Notwendigkeit oder Sinnhaftigkeit verringerten. In einem weiteren Schritt führte dies zu einer anderen Einstellung großer Teile der Bevölkerung zur Gewalt: sie wurde immer weniger als selbstverständlicher Teil des Lebens wahrgenommen, weniger als normale Option der sozialen oder politischen Problemlösung empfunden und zunehmend tabuisiert. Das schrittweise durchgesetzte »Gewaltmonopol« des Staates war zwar nie vollkommen, da es immer noch Gruppen und Individuen gab, die normwidrig zumindest situativ Gewalt anwandten, aber es führte doch dazu, dass Gewalt aus den sozialen Beziehungen weitgehend verdrängt wurde, zumindest im Vergleich zu früheren Zeiten. Tilly bestätigt diesen Befund und nennt vier Ursachen: »Mit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts jedoch begann die weitreichende innenpolitische Befriedung. Wachsende staatliche Leistungsfähigkeit und zunehmende Demokratisierung führten zu einschneidenden Veränderungen der Bedingungen für kollektive Gewalt im eigenen Land. Vier Veränderungsströme flossen zusammen.

1. Durch Kriegsvorbereitungen gestärkte Staaten begannen, ihre Zivilbevölkerung zu entwaffnen, das soziale Alltagsleben verstärkt zu kontrollieren und Polizeikräfte bereitzustellen, um sowohl kriminelle Aktivitäten als auch kleinere Vorkommnisse von Gewalt auf zwischenmenschlicher Ebene einzudämmen (...).

2. Konfliktstrategien gingen von direkten Gegenschlägen zur gewaltlosen Demonstration politischer Macht über (...).

3. Einfache Bürger begannen sich zum Schutz gegen kleinere Übergriffe auf Person und Privatsphäre an Gerichte und die Polizei zu wenden (...).

4. Statt einander auf quasi militärische Art gegenüberzutreten, begannen örtliche Einrichtungen (insbesondere die Polizei), Vereinbarungen über die gewaltlose politische Nutzung des öffentlichen Raums auszuhandeln (...).²⁷

Die empirisch belegte Tendenz einer dramatischen Verminderung von Gewalt in Westeuropa bis in die 1960er (und dann wieder ab den 1990er) Jahren beleuchtet allerdings nur einen, wenn auch wichtigen Teil, der Realität. So weist Ruff – wenn interessanterweise auch nur im allerletzten Abschnitt seines Buches – auf folgendes hin: »Diese Entwicklungen, deren Ursprünge wir in der frühen Moderne fanden, haben der Gewalt in Westeuropa nicht vollständig den Boden entzogen. Tatsache ist, dass der Siegeszug des modernen Staats im vergangenen Jahrhundert neue Formen von Gewalt geschaffen hat, deren Verheerungen den Kontinent mit bis dahin unvorstellbarer Härte getroffen haben. Zwei Weltkriege, der Holocaust und weitere Völkermorde sind hierfür neben der stetigen Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen ein Beweis. Doch im Hinblick auf die alltägliche Bedrohung durch Gewalt leben moderne Westeuropäer (...) in Zeiten, die alles andere als schlecht sind.«²⁸

Diese Beobachtungen sind zweifellos nicht nur angebracht und zutreffend, sondern durch ihre Auswahl und Bedeutung höchst illustrativ: Tatsächlich hat der Aufstieg des Staates mit seinem weitgehend durchgesetzten Machtmonopol es geschafft, den gesellschaftlichen Frieden in der Regel zu garantieren – wenn er nicht, etwa im Rahmen des Holocaust oder stalinistischer Massenvernichtung (oder ethnischer Säuberung und des Massenmords auf dem Balkan) selbst zu einer Agentur der Gewalt wurde, die das vorherige private Gewaltpotential bei weitem in den Schatten stellt. Bemerkenswert an den Formulierungen Ruffs ist auch sein Fokus auf die Lebensverhältnisse der Westeuropäer: denn es mag sich die These aufdrängen, dass die Reduzierung der gesellschaftlichen Gewalt in Europa mit einem Export dieser Gewalt nach außen verbunden war – etwa in die im

27 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003, S. 60

28 Julius Ruff, *Violence in Early Modern Europe 1500-1800*, Cambridge 2001, S. 253

betrachteten Zeitraum immer umfangreicher werdenden Kolonien Europas in Afrika, Asien und Lateinamerika. Auch Tilly legt eine solche Frage nahe, wenn er schreibt: »Von gelegentlichem Händeringen angesichts der Barbarei Anderer abgesehen, hat die Bevölkerung in den reichen Ländern des Westens kaum (von ferner Gewalt; JH) Notiz genommen. Von zwei brutalen Weltkriegen abgesehen, ist es ihr gelungen, ihre Gewalt meist entweder zu exportieren oder zu individualisieren.«²⁹

Die brutale Gewaltpolitik spanischer, portugiesischer, niederländischer, britischer, deutscher oder französischer Kolonisatoren verlief schließlich zeitlich parallel zum Gewaltabbau und gesellschaftlicher Zivilisierung in Europa. Standen der britische Massenmord im eroberten Bengalen durch Steuerpolitik und Hunger, der Sklavenhandel von Afrika nach Amerika, die teilweise Ausrottung indigener Völker in Nord- und Südamerika und die zahlreichen anderen Gewaltexzesse des europäischen Kolonialismus in einem Zusammenhang mit dem unbestreitbaren Zivilisierungsprozess in Europa in der frühen und auch späteren Neuzeit? Handelte es sich um tatsächlichen Gewaltexport – wie dies ja in gewissem Maße schon bei den ersten christlichen »Kreuzzügen« der Fall gewesen war, als man »überflüssige« und gefährliche Bevölkerungssektoren in den Nahen Osten schickte – mit einem Rückgang des Gewaltniveaus in Frankreich und Deutschland? Oder handelt es sich um bloße Koinzidenz?

Diese Fragen sind empirisch kaum endgültig zu beantworten, und die Plausibilität ihrer Vermutung kann einen Nachweis kausaler Verknüpfung nicht ersetzen. Aber es liegt doch nahe, sich die Verminderung der Gewalt in den europäischen Gesellschaften insgesamt als die Verbindung einer Stärkung der Rolle des Staates im Inneren mit dem Export der Gewaltpotentiale nach außen vorzustellen. Gegenbeispiele sind sicher denkbar, etwa im Falle Skandinaviens, aber eine Widerlegung dieser These ist ebenso unmöglich wie ihre nachträgliche Verifizierung.

Nehmen wir also die beiden Faktoren der staatlichen Durchdringung der Gesellschaften in Verbindung mit der Verrechtlichung sozialer Beziehungen, und den Export der Gewalt (durch Kriege gegen Nachbarn oder in die Kolo-

29 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003, S. 59

nien), dann stellt sich die Frage, ob in der Dritten Welt im Allgemeinen oder in den muslimisch geprägten Regionen des Nahen und Mittleren Ostens entsprechende Prozesse für eine Verminderung gesellschaftlicher Gewalt sorgten. Die Frage, auf diese Art zu stellen, impliziert bereits die Antwort: Gewaltexport nach außen war diesen Gesellschaften nicht fremd, im Gegenteil, da Kriege, Plünderungszüge und gewaltsame Eroberung benachbarter Territorien seit langem an der Tagesordnung waren. Im Zuge der Kolonisierung und der europäischen Dominanz wurde diese Möglichkeit allerdings zunehmend eingeschränkt, wenn man von der Nutzung der Gewaltpotentiale der Dritten Welt als Hilfstruppen der Kolonialmächte einmal absieht. Zugleich hinkte die Herausbildung funktionierender staatlicher Systeme, die im Inneren ihre Aufgabe gesellschaftlicher Pazifizierung durch Verrechtlichung, den Aufbau eines wirksamen Justiz- und Polizeisystems und die Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols bewirkten, um eine historische Phase hinterher – und erfolgte dann häufig unter kolonial verzerrten Bedingungen: In einer ganzen Reihe von Ländern setzte sich der moderne Staatsapparat erst in der Kolonialzeit und unter kolonialen Bedingungen oder solcher externer Dominanz durch. So blieb der Staat der Gesellschaft oft weiter äußerlich, ihr übergeordnet und war erkennbar kein Instrument der Herstellung sozialen Friedens, sondern der äußeren Kontrolle, der Unterwerfung. Damit erfüllte der – direkt oder indirekt – kolonial geprägte Staatsapparat einerseits seine in Europa zu beobachtende Funktion nicht oder nur unzureichend, war oft gar selbst ein entscheidender Faktor der inneren Gewaltsamkeit, und konnte kaum von der Bevölkerung als legitim akzeptiert werden. Diese Beobachtung gilt nicht für alle Länder und Zeitpunkte in gleichem Maße: Die externen Faktoren unterschieden sich etwa im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts (das in der Region ja zunehmend selbst als Kolonialreich begriffen wurde) von denen in Libyen unter der italienischen Kolonialherrschaft, aber im Zuge der Durchsetzung europäischer Dominanz und Kolonisierung nahmen sie gerade im 19. und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fast überall deutlich zu. Staatsapparate im Nahen und Mittleren Osten blieben also in den meisten Fällen nach innen stärker repressiv und weniger sozialintegrativ als etwa in West- oder Nordeuropa, sie wurden nicht selten zur Beute bestimmter Eliten, die sich mit Hilfe europäischer

Mächte gegen große Teile der eigenen Bevölkerung an der Macht hielten und nur ein geringes Niveau an Effizienz, Rechtsstaatlichkeit und Partizipation erreichten. Widerstand gegen den konkreten Staatsapparat oder gegen Staatlichkeit behielt so eine größere Legitimität.

Gewalt und Moderne

Oben wurde darauf hingewiesen, dass der Staatsapparat in Europa nicht allein das wichtigste Instrument gesellschaftlicher Pazifizierung, sondern potentiell auch der grauenvollste Gewaltakteur war. Die europäischen Staaten haben eben nicht nur eine dramatische Verminderung gesellschaftlicher Gewalt nach innen bewirkt, sondern auch die stalinistischen Massenmorde, den Holocaust, den Kolonialismus und zwei Weltkriege hervorgebracht.

Deshalb stellt sich die Frage, wie ein Kulturkreis, der einerseits humanistische Philosophie, die Aufklärung, gesellschaftliche Toleranz, eine hoch entwickelte Kultur und Wissenschaft und Konzepte von Menschenrechten hervorgebracht hat, zugleich dazu fähig war, verheerende Weltkriege zu führen, ethnische Säuberungen und rassistische Vernichtungspolitik wie den Holocaust und eine so brutale und blutige Kolonialpolitik zu betreiben. Anders ausgedrückt: Wie ist es zu erklären, dass der Modernisierungsprozess – der schließlich so etwas wie eine »Moderne« hervorbrachte – zugleich Elemente der Zivilisierung gesellschaftlichen Umgangs und eine größere Friedfertigkeit als auch Gewaltexzesse fast unvorstellbarer Grausamkeit mit sich brachte? Wenn wir an das besonders blutige 20. Jahrhundert denken: Besteht gar ein Zusammenhang zwischen Moderne und wachsender Gewalt? Diese Frage formuliert Wilhelm Heitmeyer zutreffend folgendermaßen: »Zahlreiche Analytiker haben die Epoche der Moderne als Zivilisationssprung aufgefasst und Gewalt lediglich noch als vormodernes Phänomen (etwa früherer Jahrhunderte) interpretiert; die Gewalt des 20. Jahrhunderts erscheint bei ihnen als temporäres Phänomen. Dazu mag die konträre Einschätzung des 20. Jahrhunderts als eines Jahrhunderts der Gewalt (Hobsbawm) nicht recht passen. Umstritten ist, in welchem Verhältnis Modernität und Barbarei zueinander stehen.«³⁰

In der wissenschaftlichen und publizistischen Debatte gebe es, so Heitmeyer, vier unterschiedliche Denkansätze, die sich mit dem Problem beschäftigten: »Die erste Position interpretiert Gewalt als temporären Auswuchs, die mit den Zivilisationsgewinnen (wie z.B. Sicherheit) quasi »verrechnet« wird, so dass Entwicklung in einem positiven Saldo mündet.

Eine zweite Position vertritt die diametral entgegengesetzte Position. Nicht Unvollkommenheit der Moderne, sondern ihr »instrumenteller Erfolg« ist der Focus dieser Betrachtung, so dass die zivilisierende Moderne in ihrem Kern selbst als Barbarei erscheint.

Eine dritte Position betont die Ambivalenz von Modernisierungsfortschritten und Gewalthaltigkeit, d.h. es wird sowohl von einer Steigerung der Humanitäts- als auch der Destruktionspotenziale ausgegangen.

Die vierte Position schließlich negiert überhaupt einen Zusammenhang von Zivilisation mit den Gewalteruptionen des 20. Jahrhunderts, weil diesbezügliche Zusammenhänge und ihnen unterliegende Prämissen selbst negiert werden. In anthropologischer Fundierung erscheint die Gewalt vielmehr als das unveränderliche Schicksal der Menschengattung (Sofsky).³¹

Nun ist es methodologisch schwierig, wenn nicht gar unmöglich, diese Fragen rein nach historischen Erfahrungen zu entscheiden, wenn auch auf ihren Grundlagen bestimmte Annahmen mehr oder weniger plausibel erscheinen. Den Modernisierungsprozess als prinzipiell gewaltmindernd zu betrachten, wäre nur dann historisch einleuchtend, wenn man den Export von Gewalt aus den »modernen« oder sich modernisierenden Staaten nach außen nicht berücksichtigen und sich primär auf geistesgeschichtliche Traditionen berufen wollte. Und selbst dabei würde man auf große Schwierigkeiten stoßen, auf die wir später noch einzugehen haben. Ein bruchloses Verständnis der Modernisierung als Zivilisierung hat zu viele historisch-empirische und geistesgeschichtliche Gegenbeispiele gegen sich, als dass es

30 Wilhelm Heitmeyer, »Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften: Fragen und Diskussionsanregungen«, Manuskript zum Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19.-20. November 2004, S. 3

31 ebenda, S. 4

glaubhaft wäre – was eine solche Annahme nicht prinzipiell widerlegt, sie aber als unwahrscheinlich erscheinen lässt. Schließlich ist es trotz aller Historie prinzipiell denkbar, dass alle Erfahrungen der Gewalt im Kolonialismus, Faschismus, Stalinismus und in minder dramatischen Zusammenhängen »Ausnahmen« von der Regel einer friedensfördernden Moderne seien, auch wenn dies die Phantasie bis an die Grenzen belastet.

Die umgekehrte Annahme, dass die Moderne an sich das Problem, dass sie letztlich eine Form gewalttätiger Barbarei sei, beruht ebenfalls auf schwachen Fundamenten; zu viele Beispiele systematischer Gewaltverminderung im Zuge des historischen Modernisierungsprozesses sprechen ebenso dagegen wie die Erfahrungen mit exzessiver Gewalt in vor-modernen Gesellschaften, die häufig kaum weniger mörderisch war als in den letzten Jahrhunderten, sondern »nur« mühsamer, da viele Mittel der Menschenvernichtung noch nicht existierten.

Die Annahme schließlich, dass Gewalt anthropologisch vorbestimmt und unvermeidbar wäre, mag auf einem bestimmten Abstraktionsniveau einleuchtend erscheinen, lässt aber den hochgradig fluktuierenden Charakter der Gewaltausmaße innerhalb und zwischen Gesellschaften unerklärt, sie entpolitisiert die Gewalt, entfernt sie aus ihrem Kontext und bietet kaum analytische Mittel zu ihrem Verständnis.

Versuchen wir, einen zweiten Blick auf das Verhältnis von Gewalt und Moderne zu werfen. Viele Menschen glauben Gewalt mit einem Verweis auf entsprechende Emotionen oder Geisteshaltungen erklären zu können, die dem »modernen« Bürger wie Überbleibsel einer früheren Epoche, als »vor-modern« erscheinen.³² Politische Gewalt assoziiert danach Fanatismus, blinde Wut, Stammesdenken, Nationalismus, Ethnizität, Rassismus, religiösen Wahn, Unbeherrschtheit, Triebhaftigkeit – während die Moderne durch Rationalität, kühles Abwägen, Vernunft, Kosten-Nutzen-Erwägungen und pluralistische Toleranz geprägt sei. So kommt es zustande, dass viele Gewalt, Gemetzel und Massaker tatsächlich als einen Anachronismus aus früherer Zeit betrachten, der zwar noch nicht überwunden sei, aber durch eine konsequente Weiterentwicklung der Moderne immer unpassender

32 Hans Joas, *Kriege und Werte – Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2000, S. 51

werde und so zurückgedrängt werden könne. Zwischenzeitliche Gewaltausbrüche großen Ausmaßes werden danach als Ausnahmen, als Rückfälle auf ein früheres Zivilisationsniveau interpretiert, die im weiteren Verlauf der Geschichte immer seltener werden müssten.

Bezogen auf das Verhältnis von Politik und religiöser Gewalt formulierte von Bredow diese Sichtweise so: »Nun könnte man meinen, in manchen (modernen, europäischen; JH) Gesellschaften, etwa in der, in welcher wir leben, gebe es kaum noch feste Beziehungs- und Verschränkungslinien zwischen Religion und Politik. Gewissermaßen normal war religiös motivierte Gewalt im Mittelalter und besonders dramatisch nach der Reformation. In einem umfassenden Prozeß der Säkularisierung sei indes das Verhältnis zwischen Religion und Politik gewissermaßen heruntergekühlt, es sei gewaltfrei geworden. Religion habe sich mit den politischen Machtverhältnissen arrangiert, und diese hätten sich bei stetig abnehmendem religiösem Einfluss aufgrund anderer Impulse fortentwickelt.«³³

Ein solcher Eindruck wäre aber mehr als irreführend. Einmal nämlich stehen ja einige der als anachronistisch angesehenen Denkmuster und Geisteshaltungen in überhaupt keinem Gegensatz zur Moderne, sondern sind entweder mit ihr recht verträglich oder gehen erst aus ihr hervor: Religion, Religiosität und auch religiöser Fanatismus sind mit modernen Gesellschaften durchaus kompatibel, wie die Erfahrung der USA belegt, in der es trotz aller Modernität an religiösem Extremismus nicht mangelt. Und die Ideologien des Nationalismus und Rassismus sind gerade Denkgebäude mit im Kern »modernem« Charakter, die erst im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung entstanden – auch wenn es ältere Keime gab. Andererseits muss allerdings auch daran erinnert werden, dass moderne Zweckrationalität, dass Kosten-Nutzen-Erwägungen und kühle Kalkulation nicht an sich gegen Gewaltpotentiale wirken, sondern dass umgekehrt Gewalt größten Ausmaßes ohne solche modernen Denkweisen kaum organisierbar ist. Der Holocaust setzte ein hoch entwickeltes, kühl organisiertes System der Erfassung und Logistik voraus, das in vormodernen Gesellschaften so nicht vorstellbar war.

33 Wilfried von Bredow, »Religion, Politik, Gewalt«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. Januar 2005, S. 8

Die Lehre aus diesem Tatbestand drückt Zygmunt Bauman so aus: »Was wir in diesem Jahrhundert gelernt haben, ist, daß Modernität nicht allein bedeutet, mehr zu produzieren und schneller zu reisen, reicher zu werden und sich freier zu bewegen. Modernität besteht ebenso – und bestand – in der hochtechnisierten, schnellen und effizienten Art des Mordens, im wissenschaftlich geplanten und verwalteten Genozid; in einer Kunst, die die Modernität großzügig für ihre eigenen, modernen Zwecke genutzt hat, während sie diese zudem in den Dienst jeglicher beliebiger Heterophobie gestellt hat – stammes- oder klassenbezogener, ethnischer, rassischer oder irgend einer anderen –, welche als »prämodern« und veraltet angesehen war.«³⁴

Tatsächlich eröffnete die moderne Gesellschaft Möglichkeiten der Gewalt, die allen früheren verschlossen waren: Massenmord durch Giftgas, durch biologische Kampfstoffe, durch Flugzeuge, die in Hochhäuser geflogen werden, durch Napalm, Atombomben, Raketen- und Luftangriffe – die Liste wäre beliebig zu verlängern. Folter durch Elektroschocks, »verschwundene« Gefangene aus großer Höhe über dem Meer aus Flugzeugen zu werfen, medizinische Menschenversuche an KZ-Insassen – der Fantasie moderner Menschen bei der Ersinnung von Bestialitäten scheinen tatsächlich keine Grenzen gesetzt, und die Produkte der Wissenschaft, modernen Technik und Medizin sind und waren dabei entscheidende Hilfsmittel. Keine prämoderne Gesellschaft hätte je Atombomben auf Hiroshima geworfen – nicht, weil man dort »menschlicher« gewesen wäre oder über mehr Skrupel verfügt hätte, sondern weil man keine besaß und keine hätte besitzen können. Der fabrikmäßig organisierte Massenmord an Millionen von Menschen wäre in Stammesgesellschaften nie zustande gekommen, da sie weit weniger Einwohner hatten, noch über das technische Know-how, noch über die verwaltungsmäßigen und logistischen Fähigkeiten verfügten. Bedeutet dies automatisch einen völkermörderischen Charakter »der Moderne«? Wohl kaum, sondern vor allem, dass diese Mittel von solcher Effizienz hervorbrachte, dass das Morden ungeahnte Ausmaße annehmen konnte. Dabei

34 Zygmunt Bauman, »Das Jahrhundert der Lager?«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 82

sprechen wir nicht allein und nicht einmal primär von der Wirksamkeit moderner Waffensysteme und Folterwerkzeuge, sondern auch und gerade von den neuen Fertigkeiten der sozialen Organisation, der Bürokratie und Verwaltung, der Arbeitsteilung und Spezialisierung, ohne die Mord und Vernichtung in wirklich großem Maßstab kaum gelingen. Und dabei sind nicht nur die konkreten technischen Aspekte der Organisation von Gewalt gemeint, sondern auch deren psychologischen Implikationen: Die Gewalt muss nicht Ausdruck des Bösen sein, des Sadismus oder der Mordlust, des eigenen Fanatismus, sondern sie kann zur nüchternen Verwaltungsaufgabe werden, die von bürokratischen Regeln, von effizienter Arbeitsteilung und nicht vom Drang nach Gewalt und Zerstörung bestimmt wird. Damit aber werden anthropologische Interpretationen des Gewalthandelns untergraben. Gerade die Völkermorde des 20. Jahrhunderts waren oft bürokratisch und arbeitsteilig organisiert, sie brauchten als Täter keine menschlichen Monster, sondern Fachleute, Spezialisten, Organisatoren, Bürokraten.

»Zunächst ist in einer modernen Organisation jede persönlich ausgeführte Handlung eine mittelbare Aktion; jeder Handelnde ist, nach Stanley Milgram, einem »Handlungsstadium«, agentic state, konfrontiert: nahezu kein Handelnder wird jemals die Chance haben, den Impuls seiner »Urheberschaft« bis zum letztlichen Ausgang des Vorgangs zu entwickeln, da jeder Handelnde nur Ausführender eines Befehls und Ausführungsfordernder eines anderen ist; er ist nicht Autor, sondern Übersetzer der Intentionen eines anderen. Zwischen der Idee, die den Vorgang auslöst, und ihrem endgültigen Ergebnis steht eine lange Folge von Ausführenden; keinen von diesen wird man in eindeutiger Weise als hinreichende, maßgebende Verbindung zwischen Entwurf und Produkt bestimmen können.

Zum zweiten gibt es die horizontale, funktionale Aufteilung der Gesamtaufgabe: jeder Handelnde hat allein eine spezifische, in sich geschlossene Arbeit zu verrichten und produziert ein Objekt ohne festgeschriebene Bestimmung, ein Hinweis, der für verschiedene Betrachtungen wichtig wird; kein Einzelbeitrag scheint das letzte Ergebnis des Vorgangs zu »bestimmen«, und die meisten weisen nur andeutungsweise eine logische Verbindung mit dem endgültigen Ausgang auf – eine Verbindung, von der die Beteiligten mit gutem Gewissen behaupten, daß sie erst im nachhinein sichtbar werde.

Drittens erscheinen die »Ziele« des Handlungsvorgangs, die Menschen, die von dem Handlungsentwurf selbst oder durch Zufall von ihm betroffen sind, den Handelnden selten als eindeutig »menschliche Wesen«, als Objekte einer moralischen Verantwortung oder selbst als ethische Subjekte. Wie Michael Schluter und David Lee geistreich und doch passend bemerkten, ist es notwendig, »um einem höheren Niveau anzugehören, in kleine Teile gebrochen zu werden und das meiste dieses Selbst wegzuwerfen«. Und hinsichtlich der Tendenz der Gleichschaltung, die einer solchen Fragmentierung unausweichlich folgt, überlegten sie: »die Institutionen der Mega-Gemeinschaft handeln wesentlich gewandter mit Kapazitäten, die allen Menschen gleich sind, als mit jenen, die den Einzelnen als Individuum und als in seiner Art einzig kennzeichnen.« Als Folge läßt sich festhalten, daß die Mehrzahl der Handelnden in Organisationen nicht mit menschlichen Wesen zu tun hat, sondern mit Facetten, Eigenschaften, statistisch repräsentierten Merkmalen; während allein ausschließlich menschliche Personen Träger moralischer Gültigkeiten sein können.³⁵

Gewalt im großen Stil kann sich nicht von der Gewalttätigkeit der einzelnen beteiligten Individuen abhängig machen, sondern muss so organisiert sein, dass sie durch das Zusammenwirken zahlreicher »normaler« Menschen bewirkt werden kann. Erst wenn das Böse »banal« wird, kann es allgemein werden. Und das wurde auf hohem Niveau erst durch die Organisationsformen der Moderne möglich – was umgekehrt offensichtlich nicht bedeutet, dass jede moderne Organisation schon mörderisch wäre.

Wir haben bisher von »der Moderne« gesprochen und damit ein Bündel geistesgeschichtlicher, mentalitätsmäßiger, technischer, organisatorischer Faktoren zusammengefasst. Für unsere Fragestellung sollte aber betont werden, dass eine bestimmte Ausdruckform der Moderne häufig von zentraler Bedeutung war und ist: der Nationalstaat, der sich in den verschiedenen Weltregionen zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert allgemein durchsetzte, wenn auch in manchen Gegenden der Prozess der Nationalstaatsbildung immer noch nicht abgeschlossen ist.³⁶ Die historische Erfahrung der

³⁵ ebenda, S. 85f

³⁶ zur Geschichte »klassischer« Nationalstaatsbildung in Europa siehe: Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge 1992

letzten Jahrhunderte zeigt, dass die Zunahme der Gewalt- und Vernichtungspotentiale tendenziell (also nicht unbedingt in jedem Einzelfall) mit dem Aufstieg des Nationalstaates als typisch »moderne« Organisationsform von Gesellschaft zusammenfiel.

»Unstreitig ist gewiß, daß modernes, nationalstaatliches Denken totalitäre Wünsche genährt hat und daß es sich totalitärer Mittel bedienen konnte. Die technische Modernisierung hat dem alten Wunsch, den Anderen zu vernichten, ungeahnte Mittel an die Hand gegeben. Eine »engineered dehumanization«, bei der die Täter sich selbst kaum die Hände schmutzig machen, ist erst in unseren Tagen möglich geworden.«³⁷

Man könnte die Frage stellen, ob die Moderne als solche, ob deren technische Fähigkeiten oder ihre überwiegend nationalstaatliche Organisationsform eine zentrale Verantwortung für Gewalt tragen – oder ob das Gewaltpotential aus anderen Faktoren entspringt. Es könnte theoretisch auch weniger aus den materiellen und organisatorischen Ausflüssen der Moderne, sondern aus ihren Ideologien und Mentalitäten resultieren, was zuerst erstaunen mag. Denn schließlich assoziiert man zur Moderne in der Regel die Werte der Aufklärung, der Toleranz und Vernunft. Dabei gerät meist in Vergessenheit, dass die ideologische Entwicklung der Moderne auch über eine dunkle Seite verfügt, da ja auch Phänomene wie der Faschismus und Stalinismus durchaus Kinder der europäischen Moderne sind, die in bestimmte geistesgeschichtliche Traditionen moderner Art eingebettet waren. Bei stalinistischer Ideologie (bereits in ihrer leninistischen Frühform) waren zwar die emanzipatorischen und humanitären Elemente des Marxismus entfernt, bzw. durch ein formelhaftes Schwarz-Weiß-Denken ersetzt worden, bei dem der Zweck alle Mittel heiligen sollte – aber selbst dieses krude Denkgebäude stellte den gesellschaftlichen und technischen »Fortschritt«, also eine klassisch moderne Denkfigur ins Zentrum, gab sich gern und oft als eine »wissenschaftliche« Methode und

37 Burkhard Liebsch, »Vom Versprechen, das wir sind – Versuch einer Annäherung an das Thema ‚Genozid und Moderne‘«, in: Mihan Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 45; siehe dazu auch Yves Ternon, Der verbrecherische Staat – Völkermord im 20. Jahrhundert, Hamburg 1996, S. 83f

zielte im Kern auf die systematische Konstruktion einer »neuen Gesellschaft«, die wie eine Maschine von einem Ingenieur geschaffen werden sollte. So fehlte dem Stalinismus zwar jede Humanität, es fehlten zentrale Toleranzwerte der Aufklärung – aber der »moderne« Charakter dieses Gewaltsystems ist weder aufgrund seiner Ideologie noch seiner Methoden bestreitbar.

Ganz ähnlich verhielt es sich mit dem europäischen Faschismus, etwa in seiner Variante des deutschen »Nationalsozialismus«. Auch wenn vieles an seiner Ideologie und manches an seinem Auftreten auf den ersten Blick »romantisch«, rückwärtsgewandt und prämodern wirkt (und einige seiner weniger wichtigen Subströmungen tatsächlich einen solchen Charakter besessen haben mögen), so war er doch ebenfalls im Kern ein modernes Phänomen. Auch er wollte Gesellschaft, wollte einen ganzen Kontinent gestalten, wie ein Ingenieur im Labor Neues schafft, wollte die wissenschaftlichen und medizinischen Prinzipien der Hygiene auf die Gesellschaft und den Staat anwenden, begriff sich als die praktische Anwendung der Darwinschen und Mendelschen Forschungsergebnisse auf die Menschheit – sein Rassismus war dem Anspruch nach kein dumpfes ethnisches Vorurteil, sondern das Ergebnis moderner Wissenschaft. In den Worten von Liebsch: »Während Hobbes den Einzelnen, dem seine Selbsterhaltung oberstes Gebot ist, als von der Furcht vor dem Anderen als seinem potentiellen Mörder beunruhigt beschreibt, dem gegenüber das Mißtrauen gegebenenfalls auch präventive Gewalt rechtfertigt, konnte man aus der Evolutionstheorie den Schluß ziehen, die Geschichte der Völker sei ganz analog zu verstehen. Die Geschichte mußte, so schien es, einem Gesetz gehorchen, demzufolge die Völker zuerst am eigenen Überleben interessiert sind, im Zeichen der Furcht davor, anderen Völkern zu unterliegen. In dem Maße, wie die Evolutionstheorie ein »natürliches Gesetz« entdeckt zu haben schien, das auch die Geschichte der Gattung durchherrscht, konnte man auch an eine eigenmächtige, präventive Vollstreckung dieses Gesetzes an anderen denken, ohne erst das Urteil der Geschichte abzuwarten.«³⁸

³⁸ ebenda, S. 50

Wir betrachten Rassismus heute nach so vielen Massakern, Völkermorden, ethnischen Säuberungen und dem Holocaust als etwas zutiefst Abscheuliches – was er natürlich ist – und Irrational-Prämodernes. Aber wir sollten nicht vergessen, dass der Rassismus lange Zeit in unterschiedlichen Formen nicht nur einen gesellschaftlichen Konsens bildete, sondern auch als einfaches Ergebnis der Wissenschaft galt – lange, bevor die deutschen Fachisten den Begriff diskreditierten. Und nicht allein das.

»Linné unterschied zur Mitte des 18. Jahrhunderts vier Menschenrassen, Blumenbach ein Vierteljahrhundert später fünf Rassen (Kaukasier, Mongolen, Äthiopier, Amerikaner und Malayen). Dieses Modell der rassischen Reduktion ist in der Aufklärungsphilosophie zwar nicht programmatisch prominent, aber die Unterscheidung verschiedener Rassen findet sich keineswegs nur bei zweitklassigen Autoren, sondern auch bei Voltaire, Hume und Kant – sie gehörte in der Mitte des 18. Jahrhunderts zum geläufigen und unproblematischen Wissensbestand der Philosophie.«³⁹

Giesen hat in einem vorzüglichen Aufsatz die Entwicklung verschiedener Strömungen rassischen und rassistischen Denkens von einem Konsens der Gebildeten des 18. und 19. Jahrhunderts zu einer Vernichtungsideologie nachgezeichnet, so dass hier auf eine ausführliche Beschreibung dieses Prozesses verzichtet werden kann. Einen der entscheidenden Umschlagspunkte benennt er so: »Zur Mitte des 19. Jahrhunderts setzte sich die Unterscheidung zwischen Rassen nicht nur als eine zentrale Achse der naturwissenschaftlichen Anthropologie durch, sondern sie gewann auch Einfluß auf die Geschichtsschreibung. Das Rassenparadigma wurde nun nicht nur wie im wissenschaftlichen Rassismus in rein deskriptiver Absicht als eine Klassifikation verschiedener Menschenarten benutzt, sondern temporalisiert und dynamisiert: die zeitlichen Horizonte der Vergangenheit und Zukunft weiteten sich im 19. Jahrhundert deutlich; das Wissen um die Vergangenheit nahm zu, die historischen Wissenschaften differenzierten sich aus, Museen wurden gegründet und Denkmäler eingeweiht, Baustile zitierten die Vergangenheit – aber auch die Planungshorizonte, die Utopien, der Fort-

³⁹ Bernhard Giesen, »Antisemitismus und Rassismus«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 208f

schrittsoptimismus nahmen zu. In diesen aufgespannten Zeithorizonten ging es nicht mehr um die Bewältigung des räumlich Fernen, sondern um die geschärfte Wahrnehmung der Gegenwart als Moment geschichtlicher Krise und Entscheidung. In der Gegenwart stoßen Vergangenheit und Zukunft unvermittelt zusammen und verlangen Entscheidung. Vor diesen Hintergrund wurde der Begriff der Rasse zunehmend in Verbindung mit Kampf- und Untergangsmetaphern gebraucht.«⁴⁰

Auch wenn hier noch einige Zwischenschritte fehlen, so waren damit doch zentrale Anknüpfungspunkte genannt, auf die sich spätere Vernichtungsideologen und die deutschen Faschisten beziehen konnten. Und es ist bereits daraus erkennbar, dass der Rassismus der Nazis eben keinen voraussetzungslosen Unfall der europäischen Geistes- und Realgeschichte darstellte, sondern sich aus einem der Stränge westlichen, europäischen, und modernen Denkens entwickelt hatte.

Zwischenbilanz

Wir können festhalten, dass die Hoffnung, durch eine Modernisierung traditioneller Gesellschaften das Zivilisationsniveau heben und das Gewaltniveau senken zu können, sich als trügerisch erweist. Der Modernisierungsprozess brachte ungeheure neue Machtmittel hervor, die selbst bei gleich bleibendem Gewaltpotential dessen Wirkung massiv steigern musste und die Opferzahlen drastisch erhöhte. Zugleich schuf er neue Organisationsformen, die von effektiven Bürokratien und Verwaltungseinrichtungen bis zum Nationalstaat als politische Organisationsform reichten. Durch sie konnten nicht nur die zivilisatorischen und beispielsweise wohlfahrts- und rechtsstaatlichen Tendenzen der Gesellschaften gestärkt werden, sondern auch deren Destruktions- und Gewaltpotential. Die Steigerung gesellschaftlicher Effizienz hat auch die der Gewalt und damit deren Umfang gesteigert. Und schließlich hat die Modernisierung auch ideologische Muster hervorgebracht, die zur Legitimation massivster Gewalt bis hin zum Völkermord dienen konnten und dienten. All dies bedeutet nicht, dass Modernität oder

⁴⁰ ebenda, S. 216

Modernisierung als solche prinzipiell völkermörderische Tendenzen implizierten, aber doch, dass ein Sinken des Gewaltniveaus von ihnen nicht unbedingt zu erwarten war oder ist und dass sogar ein dramatisches Steigen des weltweiten Gewaltumfangs eintreten konnte – wie dies empirisch auch im Zuge der Kolonisierung der Dritten Welt und schließlich im Verlauf des 20. Jahrhunderts der Fall war. Bauman fasst diesen Befund so zusammen: »Modernität macht die Menschen nicht grausamer; sie erfand nur einen Weg, über den Grausames von nicht-grausamen Menschen getan werden konnte. Unter dem Zeichen der Modernität benötigt das Böse nicht mehr den bössartigen Menschen. Der rational handelnde Mensch, Männer und Frauen, die im unpersönlichen, adiaphorisierenden Netzwerk der modernen Organisation fest verankert sind, werden zu perfekten Ausführungsträgern.«⁴¹

Und der Nahe und Mittlere Osten?

Bisher haben wir kaum von den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens oder von überwiegend muslimisch geprägten Gesellschaften gesprochen, sondern von Gewalt in einem Kontext jenseits kultureller oder religiöser Spezifitäten, oder bezogen auf westliche Gesellschaften. Dabei handelt es sich nicht erst in den letzten Jahren um eine Region, in der Gewalt nicht nur von außen hineingetragen wird, sondern auch aus den Gesellschaften selbst erwächst. Muslimisch geprägte Gesellschaften haben sich in der Vergangenheit nicht als weniger gewalttätig erwiesen als westliche. Und sie haben, wie auch Gesellschaften etwa in Japan, Europa oder Nordamerika, häufig dazu geneigt, ihre eigene Gewalt zu verdrängen oder zu bestreiten.

Die Türkei und der Völkermord an den Armeniern

Im Zusammenhang des Ersten Weltkrieges, an dem das Osmanische Reich an der Seite des Deutschen Reiches und Österreichs teilnahm, kam es 1915 zu

⁴¹ Zygmunt Bauman, »Das Jahrhundert der Lager?«, in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 88

systematischen Vertreibungen, Massakern, Vergewaltigungen und anderen Verbrechen an der armenischen Bevölkerung, die insgesamt den Charakter eines Völkermordes annahmen.⁴² Allerdings geschah die dramatische Gewalt dieses Jahres nicht voraussetzungslos, sondern im Kontext bereits einiger Jahrzehnte der Unterdrückung und Morde an Armeniern. So hatte es unter dem »roten« (blutigen) Sultan Abdul Hamid II. bereits in den 1890er Jahren zahlreiche Massaker gegeben, denen vermutlich insgesamt um die 200.000 Menschen zum Opfer fielen. Im April 1909 kam es zu einem großen Massaker in Adana, bei dem rund 25.000 Armenier ermordet wurden. Der Höhepunkt der Gewalt erfolgte aber 1915 durch die von der jungtürkischen Bewegung kontrollierte Regierung.

»Das als »Umsiedlung« getarnte Völkermordprogramm vollzog sich in vier Phasen: Als erste wurden Ende März 1915 die Armenier aus Kilikien, vor allem aus den für ihren Widerstandsgeist berühmten Orten Sejtun und Dörtjol deportiert. Die kilikischen Deportationen dauerten bis Ende Mai 1915. Es folgte, von Mai bis Ende Juni 1915, die Deportation der westarmenischen Bevölkerung aus den damaligen Provinzen Erzurum, Sivas, Charberd bzw. Mamuret-ulAsis, Diyarbakir, Bitlis und Trapesunt (türk. Trabzon). Danach wurden im August und September 1915 die Armenier aus Westanatolien und dem Mutessariflik Ismid, aus den Provinzen Brussa, Kastamuni, Ankara und Konya deportiert. Ende Herbst 1915 folgten die Armenier aus den Städten Mesopotamiens und Nordsyriens; die Armenier von Bagdad wurden schon im Spätsommer 1915 nach Mossul deportiert.«⁴³

In der türkischen Geschichtsschreibung und Politik werden diese Deportationen nicht bestritten, aber als vor allem defensiv gerechtfertigt: Die Armenier hätten nicht loyal zum Osmanischen Reich gestanden, sondern mit ausländischen Mächten (vor allem Russland) kollaboriert. Dies traf für einzelne Sektoren der armenischen Bevölkerung zwar zu, waren aber Aus-

42 für einen Überblick siehe u.a.: Rouben P. Adalian, »The Armenian Genocide«, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.): *Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views*, New York/London 1997, S. 41ff

43 Tessa Hofmann, »Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922«, in: Tessa Hofmann (Hrsg.): *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Reinbek 1994, S 24f

nahmen – und erklärt auch nicht, warum ganze – armenische – Einheiten der Osmanischen Armee erschossen wurden. Manche Apologeten des Völkermordes haben die Vertreibungen gar als Maßnahmen zum »Schutz« der Armenier gerechtfertigt, eine zynische Verharmlosung, die sich bis in westliche Standardwerke hinein durchsetzte.⁴⁴

»Deportation ist ein beschönigender Sammelbegriff für ein grauenhaftes Geschehen. Die Abläufe waren fast überall gleichförmig wiederholte Maßnahmen: Zunächst wurden die führenden Armenier einer Stadt, oft bis zu 400 bis 500 Personen, durch Aushang oder Ausrufer aufgefordert, sich den Behörden zu stellen, danach verhaftet, oft gefoltert und nach einigen Tagen vor die Stadt geführt, wo sie an abgelegener Stelle erschlagen oder mit Bajonetten niedergemacht wurden. Frauen, Kinder und Greise wurden einige Tage darauf deportiert, wenn sie nicht schon zuvor Pogromen und Exzessen zum Opfer gefallen waren. Die Deportierten mußten meist zu Fuß und ohne ausreichende Verpflegung gewaltige Strecken bis in die mesopotamischen und syrischen Wüsten zurücklegen und waren unterwegs Mißhandlungen und Überfällen durch die örtliche muslimische Bevölkerung, oft Kurden, und durch die Begleitmannschaften ausgeliefert. Frauen und Kinder wurden vergewaltigt, verschleppt und zwangsislamisiert.«⁴⁵

Tatsächlich handelte es sich um eine systematische Politik der Ausrottung, die mit großer Konsequenz und Brutalität durchgeführt wurde. Die Opferzahlen sind unbestimmt, können nur geschätzt werden, dürften aber bei zwischen 1 und 1,5 Millionen Toten gelegen haben. »Der türkische Innenminister und Hauptorganisator des Verbrechens Talaat selbst sprach im Herbst 1915 dem deutschen Türkeifreund Ernst Jäckh gegenüber von 300.000 Opfern, die deutsche Botschaft (die als Verbündeter des Osmanischen Reiches in Anatolien sehr präsent war; JH) schätzte die Zahl der Opfer auf eineinhalb Millionen. Unstrittig ist, dass es nach den Untaten in den eigentlichen Siedlungsgebieten Zentral- und vor allem Ostanatoliens kein armenisches Volk mehr gab.«⁴⁶

Der Völkermord an den Armeniern beinhaltete verschiedene Aspekte. Kurdische Akteure waren aus Gier nach Beute oder als Söldner der Osmanischen Behörden daran beteiligt, verschiedene lokale Eliten versprachen sich Vorteile. Aber in einzelnen Fällen halfen Einzelne oder kleine Gruppen eth-

nischer Kurden oder Türken verfolgten Armeniern, die Massaker zu überleben, der türkische General Vehib Pascha ließ gar – gegen den heftigen Protest des Innenministers Talaat – zwei Polizeioffiziere hinrichten, die 2000 seiner armenischen Soldaten hatten erschießen lassen. Und der Osmanische Gouverneur Ali Suad Bey bemühte sich in der Wüstenstadt Der-Es-Sor bis zu 15.000 dorthin deportierte Armenier humanitär zu versorgen, – »Als die Regierung davon erfuhr, wurde er versetzt.«⁴⁷

Insgesamt sollten die zahlreichen individuellen Akte der Brutalität und der Menschlichkeit in unserem Zusammenhang aber nicht überschätzt werden: Der Völkermord beruhte nicht auf persönlichen Verbrechen, sondern auf einer systematischen, staatlich organisierten Politik der Vertreibung und Vernichtung. Und diese unterschied sich erkennbar von den früheren Massenmorden an Armeniern unter Sultan Abdul Hamid II., der u.a. versucht hatte, die Stärke des Osmanischen Reiches auf der einigenden Grundlage der Religion – des sunnitischen Islam – wiederherzustellen, und deshalb die christlichen Armenier verfolgte. Die Jungtürken allerdings waren überwiegend an religiösen Fragen kaum interessiert, auch wenn es im Zuge der Armenierverfolgung immer wieder Fälle von Zwangsislamisierung gab (Bekehrung oder Tod), sondern am Aufbau eines modernen Nationalstaates auf türkisch-nationaler Grundlage. Der Genozid an den Armeniern fügte sich hier in den Zusammenhang der Transformation des religiös und dynastisch begründeten Vielvölkerstaates in einen modernen Nationalstaat nach europäischem Muster. Die Gewalt sollte der »Reinigung« der neuen Türkei und ihrer Homogenisierung dienen. Mihran Dabag hat den Zusammenhang von Nationalstaatsideologie, Modernisierung und Völkermord im Osmanischen Reich in einem brillanten Aufsatz demonstriert.

44 z.B.: Stanford J. Shaw/Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. II: *Reform, Revolution and Republic*, first edition Cambridge 1977, S. 315

45 Tessa Hofmann, »Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922«, in: Tessa Hofmann (Hrsg.): *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Reinbek 1994, S. 25

46 Wolfgang Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, München/Wien 1993, S. 12

47 ebenda, S. 18, 57

»Der Genozid an den Armeniern war nicht allein ein spezifischer Teilprozeß der Entwicklung vom Osmanischen Reich zu einem modernen türkischen Nationalstaat. Der Völkermord selbst stellt einen eigenen, in sich geschlossenen gesellschaftlichen Transformationsprozeß dar, der langandauernde, generationenübergreifende Veränderungen hinterließ. Es handelte sich dabei um keine beliebige gesellschaftliche Transformation, sondern um eine Entwicklung, deren Ausgangspunkt die Visionen von Gleichheit, Freiheit, Partizipation und Fortschritt waren. Mit der Verwirklichung dieser Vision ging eine Neudefinition von Geschichte und Identität einher, eine Neudefinition, die auf Setzungen und Brüchen beruhte und sich spezifischer Ideologeme und Diskurse bediente.

Zunächst allein auf den Genozid an den Armeniern bezogen läßt sich darlegen, daß die vernichtende, so radikal mordende Gewalt keineswegs als Nebeneffekt, als Zwangslage eines gesellschaftspolitischen Moments, ja auch nicht einmal ursächlich als Handlung eines spezifischen politischen Regimes ausgelöst wurde. Die Gewalt des Völkermords zeigt sich – ebenso wie dann auch die politische Gestalt der Jungtürkenbewegung sowie ihr politisches Handeln – als untrennbar in die visionären Konzeptionen eingebunden, beziehungsweise diesen Konzeptionen gewidmet, die innerhalb einer Generation die Verwirklichung der Vision voll Fortschritt, Nation und Moderne für die Zukunft der türkischen Gesellschaft suchten.«⁴⁸

Die Spaltung Pakistans, 1970/71

Pakistan war 1948 auf der ideologischen Basis einer »Zwei-Nationen-Theorie« als »Land der Muslime Indiens« gegründet worden. Danach würden in Indien zwei unterschiedliche »Nationen« in Form der muslimischen und der hinduistischen Gemeinschaften bestehen, die beide getrennte Staaten bekommen sollten – was bei der Aufgabe der indischen Kronkolonie durch Großbritannien auch geschah. Dabei war der neue Staat Pakistan alles andere als homogen, sondern bestand aus sehr unterschiedlichen ethni-

⁴⁸ Mihran Dabag, »Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern«, in: Mihran Dabag/ Kristin Platt (Hrsg.): Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, S. 203

schen oder nationalen Gruppen, die fortan zusammenleben sollten. Als Machtzentrum setzte sich eine informelle Koalition aus der traditionellen, landbesitzenden Elite des pakistanischen Teils des Punjab mit der zivilen und militärischen Bürokratie durch, die in den ersten Jahrzehnten stark von führenden »Muhadschir« (»Flüchtlinge« aus Nord- und Zentralindien) geprägt war. Andere Gruppen (vor allem Paschtunen, Sindhi, Belutschen, Bengalen) wurden von den neuen Eliten klar dominiert. Der Zentralstaat wurde so – meist zu Recht – als eine Herrschaftsform der Punjabis über den Rest des Landes wahrgenommen. Besonders kompliziert war die Lage, da das neue Pakistan in einen West- und einen Ostflügel geteilt war (das heutige Pakistan und das heutige Bangladesh), zwischen denen rund 1500 Kilometer indischen Gebietes lagen. Als Amtssprache wurde Urdu bestimmt, das im Wesentlichen nur die meisten Muhadschir als Muttersprache beherrschten. Westpakistan war selbst sprachlich und ethnisch sehr vielfältig, Ostpakistan fast vollständig bengalisch und stellte die knappe Mehrheit der Gesamtbevölkerung. Ostpakistan empfand das Verhältnis zum Zentralstaat zunehmend als kolonialistisch, geprägt von Vernachlässigung, Abhängigkeit, wirtschaftlicher Ausbeutung und kultureller Benachteiligung. Bei der Parlamentswahl 1970 gewann die ostpakistanische Awami-Liga fast alle Mandate ihres Landesteils und damit die Mehrheit der Sitze im gesamt-pakistanischen Parlament, wodurch sie die Regierung hätte übernehmen können. Dies ließen die westpakistanischen Eliten allerdings nicht zu, am wenigsten das Militär, das eine harte und blutige Kampagne der Unterdrückung der Awami-Liga und jeder Opposition in Ostpakistan begann, die schnell auch gewaltsamen Widerstand zur Folge hatte. Als Indien, das die Awami-Liga bereits vorher unterstützt hatte, in diesen Bürgerkrieg eingriff, waren die von Westpakistan abgeschnittenen pakistanischen Militäreinheiten bald geschlagen. Das bisherige Ostpakistan wurde als Bangladesh unabhängig.

Der pakistanische Bürgerkrieg demonstrierte, dass die Parole der »einen muslimischen Nation« gescheitert war: der aus Entfremdung und Benachteiligung genährte bengalische Nationalismus erwies sich als stärker als das gemeinsame Band der Religion. Der Krieg und die Massaker hatten auf beiden Seiten vor allem Muslime zum Opfer, wenn auch die hinduistische Min-

derheit durch die pakistanischen Truppen ebenfalls schwer getroffen wurde. Die Opferzahlen sind schwer zu bestimmen, lagen aber mit großer Sicherheit im Millionenbereich. Rounaq Jahan spricht von 3 Millionen Toten.⁴⁹ Zusätzlich flohen 3 – 10 Millionen, nach einer UNO-Schätzung 7 Millionen (von ca. 75 Millionen) ostpakistanische Einwohner über die indische Grenze.

»Aber vor allem erschüttert das schier unfaßbare Ausmaß der menschlichen Verluste innerhalb von nur 267 Tagen. Laut unvollständigen Statistiken aus nur fünf der 18 Verwaltungsbezirke, die in den Zeitungen Bangladeschs oder von einer Untersuchungskommission veröffentlicht wurden, hat die pakistanische Armee 100.000 Bengalen in Dacca, 150.000 in Khulna, 75.000 in Jessore, 95.000 in Comilla und 100.000 in Chittagong getötet. Für 18 Bezirke beläuft sich die Gesamtzahl auf 1,247 Millionen Tote. Und dies war lediglich eine unvollständige Zählung. Bis zum heutigen Tag kennt niemand die wahre Schreckensbilanz. Einige Schätzungen über die Höhe des Demozids sind viel niedriger angesetzt – eine gibt 300.000 Tote an –, aber die meisten liegen zwischen einer und 3 Millionen. In einem Fernsehinterview mit David Frost behauptet Scheich Mujib selbst, daß es 3 Millionen Ermordete gegeben habe. In Anbetracht dieser Zahlen und anderer Schätzungen ist von 300.000 bis 3 Millionen ermordeten Männern, Frauen und Kindern auszugehen; am wahrscheinlichsten sind 1,5 Millionen.

Wie die Demozidraten in Tabelle 13.1 (bei Rummel, a.a.O.; JH) zeigen, töteten die pakistanische Armee und verbündete paramilitärische Verbände jeden 61. Einwohner ganz Pakistans und jeden 25. Bengalen, Hindu und sonstigen Bewohner Ost-Pakistans. Bezieht man die Tötungsrate für ganz Pakistan auf den Zeitraum, in dem Yahyas Kriegsrechtsregime⁵⁰ an der Macht war (von März 1969 bis Dezember 1971), so kommt man zu dem Ergebnis, daß dieses Regime todbringender war als das der Kommunisten in der Sowjetunion und in China oder als das der japanischen Militärs (selbst noch während des Zweiten Weltkriegs).⁵¹

49 Rounaq Jahan, »Genocide in Bangladesh«, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.): *Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views*, New York/London 1997, S. 291

50 ein Übersetzungsfehler der deutschen Ausgabe des Buches von Rummel wurde hier korrigiert

51 Rummel, Rudolph J.: »Demozid' – der befohlene Tod, Münster 2003, S. 281

Bereits während des Krieges und nach seinem Ende kam es zusätzlich zu blutigen, von Rache geprägten Massakern von Bengalen an allen, die zu Recht oder Unrecht Sympathien für (West-)Pakistan verdächtig waren oder daher stammten: schätzungsweise 150.000 Menschen fielen diesen Gewaltakten zum Opfer. Die *Encyclopaedia Britannica* beschreibt diese so: »An denen, die kollaboriert hatten, wurde Rache genommen. Razakars, örtliche paramilitärische Kräfte, waren aufgestellt worden. Die bengalische Truppe hieß Al-Badr, während die Truppe Al-Shams sich aus Urdu sprechenden Männern rekrutierte – die man nach wie vor als Bihāris bezeichnete, obgleich die meisten dieser Männer im Lande geboren waren. Es folgte ein fürchterlicher Vergeltungsschlag, mit Kader Siddiqi als öffentlichem Vollstrecker. Die Bihāris mussten sich in Enklaven flüchten, in denen allein ihre Anzahl ihnen etwas Sicherheit bot, doch viele kamen zu Tode. Hunderttausende Bihāris wurden in überfüllte Flüchtlingslager gesteckt, in denen viele auch Jahrzehnte später noch auf die Ausreise nach Pakistan warteten.«⁵²

*Das große Massaker: Indonesien 1965*⁵³

Nach der Unabhängigkeit Indonesiens von den Niederlanden (Unabhängigkeitserklärung 1945, Anerkennung dieser durch die Niederlande 1949) war dessen Innenpolitik von Instabilität gekennzeichnet. Das Land war und ist ethnisch und sprachlich extrem heterogen (ca. 300 ethnische Gruppen mit 250 Sprachen), auch wenn die zahlreichen Ethnien sich überlappen. Indonesien war und ist überwiegend muslimisch geprägt (ca. 88 Prozent der Bevölkerung), wenn auch mit deutlichen kulturellen Einflüssen aus Hinduismus und Buddhismus, während die kleine, aber wohlhabende chinesische Bevölkerungsgruppe überwiegend dem Konfuzianismus und Buddhismus anhängt und es zerstreute christliche Gemeinden (ca. acht Prozent) gibt. Politisch bestand die indonesische Gesellschaft in den 1950er und bis Mitte der 1960er Jahre aus drei großen Lagern: den einflussreichen und zum Teil

52 Hugh Russell Tinker, »Article Bangladesh, History«, in: *Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM edition 2004

53 siehe z.B. Robert Cribb, »The Indonesian Massacres«, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.): *Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views*, New York/London 1997, S. 236ff

mitgliederstarken muslimischen Parteien, einer nationalistischen Partei und den Kommunisten mit allein ca. 3 Millionen Mitgliedern. Andererseits könnte man die politische Grundkonstellation jener Zeit vielleicht am besten dadurch charakterisieren, dass es zwei Machtpole gab: das Militär und die Kommunistische Partei, die beide vom damaligen Präsidenten Sukarno im Gleichgewicht gehalten wurden, um sich selbst an der Macht zu halten und seinen politischen Spielraum zu vergrößern. Bis 1965 war das Land durch häufige Regierungswechsel und politische und soziale Instabilität gekennzeichnet.

»In der Nacht zum 30. September 1965 entführte eine Verschwörergruppe in der Armee sechs Generäle und ermordete sie. (...) Am nächsten Morgen kündigte die Bewegung des 30. September an, dass sie die Macht übernommen hatte, um einem Putsch gegen den Präsidenten durch einen Generalsrat zuvorzukommen. In der Zwischenzeit begann General Suharto, Befehlshaber der strategischen Armeereserve, die Zügel der Macht zu übernehmen. Bis zum Abend hatte er den Verschwörern die Initiative entrissen; Die PKI (die Kommunistische Partei Indonesiens; JH) blieb bei ihrer Auffassung, der Putschversuch sei eine innere Angelegenheit der Armee. Die Armeeführung hingegen betrachtete ihn als Teil einer Intrige zur Machtübernahme der PKI ...«.⁵⁴

General Suharto nutzte die Gunst der Stunde, um einerseits Präsident Sukarno schrittweise an den Rand zu drängen (und später abzusetzen), andererseits einen blutigen Schlag gegen die Kommunistische Partei und alle wirklichen oder vermeintlichen Sympathisanten zu führen. Dabei ging das Militär gemeinsam mit manchen muslimischen Organisationen auf Menschenjagd.

»Gewaltsame antikommunistische Demonstrationen brachen in Jakarta und im übrigen Java aus, und aufgebrachte Massen sowie die Armee schlachteten Kommunisten ab, wo immer sie ihrer habhaft wurden. Als die Massaker nachließen, waren mehrere Hunderttausend Menschen ermordet worden; unter ihnen auch die meisten Führungskräfte der PKI. Die Partei

⁵⁴ John David Legge, »Article Indonesia, History: Indonesia since 1965«, in: *Encyclopaedia Britannica*, CD-

hatte 3 Millionen Mitglieder, und die Armee machte nun systematisch Jagd auf alle ihre Kader und erschoss sie. Die meisten Toten aber waren Dorfbewohner, von denen viele gar nichts mit der PKI zu tun hatten; sie waren Opfer lokaler Feindschaften geworden. Die vielen Leichen, die man in die Flüsse geworfen hatte, führten bald zu einem ernsthaften Gesundheitsproblem. In einem Bezirk in Westjava enthauptete man Verdächtige mit der Guillotine und stapelte ihre Köpfe in den Dörfern, um ein Exempel zu statuieren. Unter den Opfern waren auch zahlreiche Chinesen (einer Schätzung zufolge 20.000), und aufgebrachte Massen griffen die chinesische Botschaft an.

Wie viele Menschen insgesamt ums Leben kamen, bleibt umstritten. Die Regierung gibt die Zahl der Toten offiziell mit 80.000 an. Muslimische Führer, deren Anhänger die meisten Morde begangen hatten, gestehen zu, dass es 500.000 sein könnten, während andere Schätzungen bis zu einer Million reichen. Wie in solchen Fällen üblich, einigt man sich darauf, dass schätzungsweise 400.000 Menschen ermordet wurden.⁵⁵

Das großangelegte Massaker wurde von der US-Regierung auf verdeckte Weise unterstützt, wie aus Zeugenaussagen und inzwischen veröffentlichten Dokumenten aus der US-Botschaft und von anderen US-Behörden belegt ist. Unter anderem wurde einer der zivilen Täterorganisationen (der »Kap-Gestapu«, deren Arbeit von US-Botschafter Green als »sehr erfolgreich« bezeichnet wurde) der Betrag von 50 Millionen Rupien gezahlt, eine von der US-Botschaft ans indonesische Militär gelieferte Namensliste von kommunistischen Funktionären für die Morde genutzt.⁵⁶ Der Putsch und das Massaker führten zur Etablierung einer langjährigen Diktatur Suhartos, die erst 1998 gestürzt werden konnte. Diese beendete für über drei Jahrzehnte die Instabilität und brachte in den 1970er und 1980er Jahren eine dynamische

⁵⁵ Patrick Brogan, *World Conflicts*, London 1992, S. 205f

⁵⁶ Zahlreiche deklassifizierte US-Dokumente wurden vom National Security Archive im Jahr 2001 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Siehe: CIA Stalling State Department Histories – Archive Posts One of Two Disputed Volumes on Web: State Historians Conclude US Passed Names of Communists to Indonesian Army, Which killed at least 105,000 in 1965 – 66, Washington 27 July 2001, Zugang unter: www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB52/, hier: Seite 379/380

Wirtschaftsentwicklung hervor, bei gleichzeitiger politischer und zum Teil sozialer Lähmung der Gesellschaft.

Saddam Husseins Gewaltherrschaft

Auch der Irak war nach seiner Unabhängigkeit heterogen und instabil, nach Ansicht seines eigenen Königs praktisch unregierbar.⁵⁷ Die anachronistischen Verhältnisse in Gesellschaft und Politik wurden durch die Revolution von 1958 (die in Form eines Militärputsches erfolgte) umgestürzt, allerdings folgte ein Jahrzehnt verstärkter Instabilität, bei dem sich Militärregime in schneller Folge ablösten. Dies änderte sich erst 1968, als die arabisch-nationalistische Baath-Partei die Macht ergriff und bis zum Irak-Krieg von 2003 nicht mehr abgab. Deren Politikmodell bestand – zumindest bis in die 1980er Jahre – darin, die seit den 1970er Jahren reichlich fließenden Ölgelder für die wirtschaftliche, technische und soziale Entwicklung des Landes (und die militärische Aufrüstung) einzusetzen und dies mit brutaler Unterdrückung zu kombinieren, um mit dieser Mischung von Zuckerbrot und Peitsche das Land zu stabilisieren und zu einem wichtigen Machtfaktor am Persisch-Arabischen Golf zu machen. Ein hoher irakischer Diplomat drückte die Mentalität seiner Regierung Anfang der 1990er Jahre dem Verfasser gegenüber einmal so aus: »Wir sind bereit, ein oder zwei Generationen von Irakis zu opfern, um den Irak zu einem mächtigen Staat zu machen.« Solche Formulierungen deuten auch auf die Verschiebung der Ideologie der Baath-Partei, die zuerst einen gesamtarabischen, dann zunehmend einen irakisch-nationalistischen Kurs verfolgte. Die Machtpolitik der Diktatur (seit 1979 auch formell von Saddam Hussein geführt) richtete sich nach innen und nach außen. 1980 überfiel der Irak – durchaus mit westlicher Ermutigung – das von der »islamischen Revolution« militärisch geschwächte Nachbarland Iran, um die eigene Vormachtstellung am Golf durchzusetzen. Der Krieg zog sich bis 1988 hin und kostete vermutlich mehr als einer (bis anderthalb) Million Menschen das Leben, davon schätzungsweise zwei Drittel Iraner. 1990 besetzte der Irak das kleine und reiche Nachbarland Kuwait, um das

57 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton 1982, S. 25

Problem seiner (durch den Krieg gegen Iran entstandenen) Auslandsschulden zu lösen und sich die kuwaitischen Ölvorkommen anzueignen, was zum Krieg einer US-geführten und von der UNO sanktionierten Koalition gegen den Irak und seiner Vertreibung aus Kuwait führte. Seitdem litt das Land unter harten Wirtschaftssanktionen der UNO, die seine schon kriegsbedingt zerrüttete Wirtschaft völlig zerstörte, einen Wiederaufbau verhinderte, die Bevölkerung noch stärker verarmen ließ und zahlreiche Opfer unter der Zivilbevölkerung forderte, z.B. durch eine Verdoppelung der Kindersterblichkeit.

Nach innen erwies sich die Saddam-Diktatur als ebenso skrupellos wie nach außen. Zwar wurde jede Form von Opposition, von wem auch immer, brutal unterdrückt, aber Schiiten und Kurden hatten besonders unter der Unterdrückung zu leiden. Nach Angaben der Menschenrechtsorganisation Human Rights Watch wurden in den 35 Jahren der Diktatur allein zwischen 250.000 und 290.000 Menschen »verschwinden gelassen« und mit hoher Sicherheit ermordet.

»Die berüchtigten Angriffe der Regierung gegen irakische Kurden kamen in mehreren Phasen. Zwischen 1977 und 1987 wurden etwa 4.500 – 5.000 kurdische Dörfer systematisch zerstört, deren Bewohner gewaltsam verschleppt und gezwungen, in »Umsiedlungslagern« zu leben. Mit Beginn des Frühjahrs 1987 wurden Tausende irakischer Kurden durch chemische und konventionelle Bombenangriffe getötet. Zwischen Februar und September 1988 betrieb die irakische Regierung die offizielle »Anfal«-Kampagne, in der irakische Truppen das Hochland im irakischen Teil Kurdistans durchkämmten und alle Menschen zusammentrieben, die sich in offiziell zu »Verbotzonen« erklärten Gebieten aufhielten. Über 100.000 Kurden, in der Mehrzahl Männer und Jungen, wurden auf Lastwagen verladen, in entlegene Gebiete gekarrt und exekutiert. Der Gebrauch chemischer Waffen erreichte im März 1988 einen Höhepunkt; allein in der Stadt Halabdscha nimmt man an, dass die 3.200 dokumentierten Todesfälle auf Chemiegas zurückzuführen sind, wobei die tatsächliche Zahl der Opfer über 5.000 liegen dürfte. Diese Tötungen sind Völkermord. Die Tötungen, gewaltsame und willkürliche Umsiedlung von Menschen und Angriffe mit Chemiewaffen sind Verbrechen gegen die Menschlichkeit.«⁵⁸

Zusätzlich zu diesen Morden organisierte die irakische Regierung eine Arabisierung der ölreichen Stadt Kirkuk und ihrer Umgebung, bei der seit 1991 ca. 120.000 Kurden, Turkmenen und Assyrer vertrieben und durch Araber aus dem Süden des Landes ersetzt wurden. Aber auch andere Bevölkerungsgruppen wurden zu Opfern der Diktatur.

»In den Anfangsjahren des Iran-Irak-Kriegs verhaftete die irakische Regierung Tausende schiitischer Muslime wegen Unterstützung der iranischen Revolution im Jahr 1979. Viele dieser Verhafteten sind »verschwunden« oder verschollen; andere starben unter Folter oder wurden hingerichtet. Auf diese Kampagne folgte die gewaltsame Ausweisung von über einer halben Million Schiiten während der 1980er Jahre in den Iran, wobei man zuvor zahlreiche männliche Familienmitglieder aussortiert hatte. Diese Männer und Jungen, schätzungsweise zwischen 50.000 – 70.000, wurden verhaftet und ohne Anklage auf unbestimmte Zeit inhaftiert; von den meisten fehlt jede Spur.

Nach dem Golfkrieg (1991, JH) erhoben sich im irakischen Süden Angehörige der schiitischen Mehrheit in einem Aufstand gegen die irakische Führung. Als Reaktion darauf wurden Tausende Schiiten, unter ihnen Hunderte Angehörige des Klerus und deren Schüler, ohne Anklage inhaftiert oder »verschwanden« in staatlichem Gewahrsam. Hunderte wurden im Schnellverfahren hingerichtet. Zahlreiche schiitische Schreine und Einrichtungen wurden von Regierungstruppen zerstört. Nachdem im Südosten Zehntausende Angehörige der schiitischen Zivilbevölkerung, Deserteure und Rebellen, meist aus den Städten Basra, al-Amara und al-Nasiriya, notdürftig Zuflucht im schwer zugänglichen Marschland entlang der iranischen Grenze gefunden hatten, überzogen irakisches Militär und Sicherheitskräfte sie mit Bombenangriffen und Überfällen. Diese Angriffe veranlassten Tausende sogenannter »Marschland-Araber« zur Flucht in den Iran und machte zahlreiche andere zu Verschleppten innerhalb des Irak. Viele dieser Angriffe gegen die Schiiten gelten als Verbrechen gegen die Menschlichkeit.«⁵⁹

58 *Human Rights Watch, Justice For Iraq*, December 2002, hier: <http://www.hrw.org/backgroundunder/mena/iraq1217bg.htm>

59 ebenda

»Zusätzlich zu den insbesondere gegen Kurden und schiitische Muslime gerichteten Ungerechtigkeiten sah sich das irakische Volk unter Saddam Hussein einer Folge grober Verstöße gegen international anerkannte Menschenrechte ausgesetzt, die einem stets gleichen Muster folgten und zu denen politische Gefangenschaft, Folter und willkürliche Hinrichtungen im Schnellverfahren zählten. Darüber hinaus hatte ein weit verzweigtes Netzwerk an Geheimdiensten und Informanten unabhängige Einrichtungen der Zivilgesellschaft unterdrückt und die irakische Bevölkerung durch seine Schreckensherrschaft buchstäblich zum Schweigen gebracht. Zu den Foltermethoden zählten Aufhängen, Schläge, Vergewaltigung und das Verbrennen von Verdächtigen bei lebendigem Leib. Tausende politische Gefangene im Irak sind durch Folter gestorben.«⁶⁰

In Ergänzung zu den erwähnten Opfergruppen, deren Aufzählung hier unvollständig bleiben muss, wurden alle wirklichen oder potentiellen Oppositionellen brutal verfolgt, schätzungsweise 50.000 von ihnen (einschließlich Kommunisten und Linker, in Ungnade gefallene Baath-Parteimitglieder, etc.) sind dabei ermordet worden. Wer heute durch den Irak fährt, wird selten eine Familie finden, in der man nicht grauenvolle Geschichten über Folter, Misshandlung, Zwangsvertreibung oder Mord an Familienangehörigen zu berichten weiß. Das Land ist mit kleinen und größeren Massengräbern übersät, insbesondere im Norden und Süden.

»Massengräber im Irak fanden sich im Norden des Landes bis hinauf nach Mosul und im Süden bis hinab nach Basra, und man nimmt an, dass manche Gräber Tausende von Opfern außergerichtlicher Hinrichtungen bergen. Grabstätten einzelner Opfer fand man auf Friedhöfen bei Gefängnissen oder auf Geheimdienstgeländen im ganzen Land. Die meisten der bisher entdeckten Gräber enthielten irakische Opfer, doch weitere Gräber könnten auch die sterblichen Überreste iranischer und kuwaitischer Soldaten enthalten, die in irakischer Gefangenschaft hingerichtet wurden.«⁶¹

Zusammengenommen kann festgestellt werden, dass die Diktatur Saddam Husseins und der Baath-Partei den außergewöhnlich blutigen Ver-

60 ebenda

61 *Human Rights Watch*, Iraq: State of the Evidence, November 2004, Vol. 17, No. 7, ebenda, S. 23

sich darstellte, durch brutalste Unterdrückung der eigenen Bevölkerung politische Stabilität zu erzwingen, einen machtvollen Nationalstaat durchzusetzen, der dann zu Eroberungskriegen gegen Nachbarländer eingesetzt werden konnte. Sie zählte sicher zu den schlimmsten Unterdrückungssystemen der letzten fünfzig Jahre und traumatisierte die irakische Bevölkerung aufs schwerste.

Fazit der Fallbeispiele

Wir haben gesehen, dass auch muslimisch geprägte Gesellschaften dramatische Gewaltausbrüche hervorgebracht haben, die denen westlicher Gesellschaften an Menschenverachtung, Brutalität und Systematik nicht nachstanden. Dabei haben wir nur vier dramatische Fälle von politischer Gewalt herausgegriffen, an denen Akteure aus muslimisch geprägten Ländern im 20. Jahrhundert als Täter beteiligt waren. Die – muslimischen – Mörder im Osmanischen Reich, in Indonesien, Pakistan, dem Irak oder anderswo waren erkennbar weder besser noch schlechter als ihre europäischen Kollegen: Wenn Massen- oder Völkermord in ihrem Interesse lag und sie durch innen- oder außenpolitische Restriktionen nicht gebremst wurden, waren sie zu ebensolchen Verbrechen fähig wie christliche, agnostische oder atheistische Massenmörder. Und auch die Opfer dieser Gewalt waren so breit gestreut wie in den Fällen abendländischer Gewalt. Mal waren es nationale Minderheiten, mal religiöse, aber auch die Mehrheitsgruppen wurden von Unterdrückung und Vernichtung nicht verschont. Und wie in Europa sehr häufig Christen die Opfer von Christen (oder Atheisten die Opfer von Atheisten) waren, so fielen auch im Nahen und Mittleren Osten den Muslimen meist Muslime zum Opfer. Auch wenn Gewalt oft religiös begründet wurde, so schützte aber eine Zugehörigkeit zum »richtigen« Glauben oder der richtigen Konfession nur selten, wenn politische Erwägungen dem entgegenstanden.

Wir haben gesehen, dass die beschriebenen Fälle von massenhaftem, zum Teil millionenfachem Mord nicht auf religiöse Quellen oder Ursachen verweisen, sondern in der Regel auf höchst weltliche Prozesse: So wenig wie französische, deutsche oder niederländische Kolonialsoldaten oder US-Marineinfanteristen in Vietnam aus religiösen Gründen Massaker begingen, so

waren auch die Folterknechte und uniformierten Mörderbanden Saddam Husseins, die jungtürkischen Völkermörder, die pakistanische oder indonesische Soldateska oder die somalischen Warlords kaum in religiöser Mission unterwegs, sondern in politischer. Die beschriebenen Fälle ereigneten sich alle im Kontext des Aufbaus, der Bewahrung oder Stabilisierung von Projekten der Bildung von Nationalstaaten – also im Zuge der »Modernisierung« der jeweiligen Länder – zum Zweck der politischen, ethnischen oder religiösen Homogenisierung oder Unterwerfung. In diesem Sinne verliefen diese Massenmorde ganz ähnlich wie europäische, bei der ja die bedingungs- und rücksichtslose Brechung von Widerstand, die ethnische, nationale oder sonstige Gleichschaltung, die ethnischen Säuberungen und Ausrottungskampagnen meist direkt oder indirekt der Durchsetzung, Konzentration und Monopolisierung zentraler staatlicher Macht dienten. Religiöse Rechtfertigungen gab es durch westliche wie muslimische Täter, und manchmal mögen diese ihre eigene Begründungen sogar geglaubt haben – nichtsdestoweniger handelte es sich sehr überwiegend nicht um religiöse, sondern um politische Verbrechen. In der neuen Türkei, in Pakistan, Indonesien und dem Irak ging es um die Durchsetzung bestimmter Projekte der Bildung machtzentrierter Nationalstaaten, also um nachholende Modernisierungsanstrengungen durch Gewalt. Tatsächlich steht wie in der europäischen Geschichte auch in muslimisch geprägten Gesellschaften der Staat (und nicht die Kultur oder Religion) in positiver wie negativer Hinsicht im Zentrum der Gewaltfrage.

Tilly hat den Zusammenhang von Gewalt und Staat allgemein so formuliert: »...(G)ewalt und Regierung stehen in bedenklicher Beziehung zueinander. Dort, wo Regierungen sehr schwach sind, breitet sich im Allgemeinen die Gewalt zwischen den ihrer nominalen Rechtsprechung unterliegenden Menschen aus. Dort, wo Regierungen sehr stark werden, nimmt die Gewalt zwischen der Zivilbevölkerung gewöhnlich ab. Politiker und politische Philosophen treten oft für eine gute, starke Regierung als Bollwerk gegen die Gefahr gewaltsamer Schikanierungen ein. Jede Regierung aber behält sich die Kontrolle über die konzentrierten Mittel der Gewalt in Form von Waffen, Armeen, Schutztruppen und Gefängnissen vor. Die meisten Regierungen machen von diesen Mitteln ausgiebig Gebrauch, um die von

den Herrschern definierte öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. In allen Regierungen nutzen einige Machthaber zudem gewaltsame Mittel, um die eigene Macht zu erweitern und sich materielle Vorteile zu verschaffen. Tritt kollektive Gewalt auf, so spielen Regierungstruppen jeglicher Art fast immer wichtige Rollen als Angreifer, Angriffsziele, Konfliktparteien oder Eingreifende. Internationaler Krieg ist zwar der Extremfall – insgesamt aber die tödlichste Form gewaltsamer staatlicher Einmischung.⁶²

Die politische oder ethno-religiöse Homogenisierung der beschriebenen Fälle war Mittel zum Zweck, sie diente der Ausschaltung realer oder potentieller Opposition, der funktionalen Gleichschaltung der eigenen Gesellschaft, der Gemeinschaftsbildung der Täter durch die Tat, der Schaffung eines Klimas staatlicher Macht über die Gesellschaft. All dies war sicher verbrecherisch, aber es war nicht unbekannt, gerade nicht für Europäer.

Ursachen und Grundstrukturen politischer Gewalt

Menschen greifen nicht selbstverständlich und leicht zu politischer Gewalt. Dazu bestehen zu viele psychologische Hemmschwellen, politische Restriktionen und persönliche Risiken. Zwar sind die Hindernisse einer Gewaltausübung in verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Kontexten und zu verschiedenen historischen Zeitpunkten unterschiedlich ausgeprägt, aber sie können prinzipiell relativiert oder überwunden werden. In fast allen Fällen gilt allerdings, dass politische Gewalt ein Zeichen sozialer, ökonomischer oder politischer Krisen darstellt, die sich häufig auch in ideologischen oder spirituellen Umbrüchen reflektieren.

Wenn Gewalt von politischen Machteliten oder Regierungen und deren bewaffneten Organen angewandt wird, kann dies offensiven oder *defensiven* Absichten entsprechen: Eine von der Bevölkerung nicht getragene Regierung oder ein staatliches System, die von Machtverlust oder gar Sturz bedroht sind, können versuchen, sich dem gewaltsam entgegenzustemmen, wie am Beispiel Pakistans oben beschrieben. Dann ist wahrscheinlich, dass die direkten Träger der Bedrohung, also die Opposition, zum Ziel der Gewalt

62 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003, S. 26f

wird, aber häufig werden über die aktiven Kader und Politiker, die den Herrschern gefährlich werden könnten, auch mit ihnen identifizierte Gruppen getroffen: etwa politische Organisationen, Parteien oder Bewegungen, religiöse, kulturelle, ethnische oder nationale Gruppen. Der Völkermord in Ruanda 1994 gehörte sicher in diese Kategorie einer umfassenden Anwendung politischer Gewalt, um die Gefahr eines Machtverlustes präventiv und endgültig zu bannen. In solchen Kontexten ist nicht immer klar, ob die herrschende Gruppe wirklich akut bedroht ist, dies nur so empfindet, oder einer langfristigen Bedrohung vorbeugen will, wie beim Massaker an Islamisten und Teilen der Bevölkerung in Syrien 1982 in der Stadt Hama. Es kann in solchen Kontexten auch geschehen, dass nicht allein die direkten oder indirekten Träger einer machtpolitischen Bedrohung und mit ihnen verbundene Gruppen zum Ziel der Gewalt werden, sondern darüber hinaus auch andere Bevölkerungssektoren zu Sündenböcken gemacht werden, die eigentlich überhaupt keine Rolle im Machtkampf spielen. Auch die Tendenz, nebenbei noch alte Rechnungen zu begleichen, die möglicherweise gar keine politischen Ursachen haben, ist immer wieder zu beobachten. Hierfür kann das erwähnte große Massaker in Indonesien als Beispiel gelten.

Eine *offensive* Art des Einsatzes politischer Gewalt kann vorliegen, wenn ein Regime entweder nach außen (durch Krieg) die eigene Macht ausdehnen möchte, wie im Fall des Irak 1980 und 1990, als Saddam Hussein den Iran und Kuwait überfallen ließ oder beim US-Angriff auf den Irak 2003. Nicht selten sind solche Aggressionen mit interner Repression verbunden, um zugleich innenpolitische Gegner auszuschalten. Ein offensiver Umgang mit staatlicher Gewalt kann aber auch vorliegen, wenn ein Regime ein Konzept der politischen, ethnischen, nationalen oder rassistischen Umgestaltung der eigenen Gesellschaft betreibt und dazu ganze Bevölkerungsgruppen marginalisieren, vertreiben oder auslöschen möchte. Klassische Beispiele sind natürlich die Vernichtung der europäischen Juden durch den deutschen Faschismus, die Vernichtung der »Kulaken« in der Ukraine durch den Stalinismus, die ethnischen »Säuberungen« und der Völkermord auf dem Balkan, insbesondere durch die großserbischen Nationalisten, oder der jungtürkische Völkermord an den Armeniern. Solche Massenmorde können nicht als »defensiv« gerechtfertigt werden, auch wenn dies rhetorisch immer wieder

versucht wird – es handelt sich um Praktiken, die eigene Gesellschaft zu »reinigen«, zu homogenisieren, grundlegend neu zu gestalten und alle, als störend betrachteten Elemente dabei auszumerzen.

Zwischen diesen beiden Extremen politischer Gewalt zu defensiven oder offensiven Zwecken liegt die »normale« Gewaltpolitik von Herrschern, die auf Kosten und ohne Zustimmung ihrer Völker regieren – hier erfüllt die Gewalt nur die funktionale Rolle der selektiven Ausschaltung von Oppositionellen und der Einschüchterung der eigenen Bevölkerung. In erfolgreichen Diktaturen kann das Maß der tatsächlich ausgeübten Gewalt erstaunlich gering bleiben, weil die Bevölkerung einerseits bereits von der Drohung gelähmt und diese Strategie meist mit positiven Anreizen des Wohlverhaltens verknüpft wird.

Sehen wir von dieser »routinemäßigen« Gewaltanwendung einer Diktatur oder autoritären Herrschaft ab, dann deutet vieles darauf hin, dass bei der offensiven wie defensiven Variante bereits gesellschaftliche oder gar regionale Ungleichgewichte oder Verwerfungen entstanden sind, zu deren Beseitigung die Gewalt dienen soll.⁶³ Ein größeres Ausmaß an Gewalt deutet auf eine latente oder akute soziopolitische oder ökonomische Krise hin, die gewaltsam überwunden werden soll.

Eine solche Voraussetzung darf man auch bei massiver und dauerhafter Gewalt durch nichtstaatliche Akteure unterstellen, mag diese von Befreiungsbewegungen, Unabhängigkeitskämpfern, politischen Parteien oder Bewegungen, terroristischen Organisationen, oder ethnischen oder religiösen Gruppen ausgehen.

63 Das kann auch in Nachkriegssituationen beobachtbar sein, wie Nizar Saghih am Beispiel des Libanon seit 1989 beschreibt: Nizar Saghih, »Formen der Gewalt im Libanon: Die ausgelöschte Vergangenheit und die vergessene Zukunft«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19. – 20. Nov. 2004, Original Arabisch

Häufig wird Armut als eine zentrale Ursache politischer Gewalt allgemein und des Terrorismus insbesondere genannt. Ein solcher Zusammenhang erscheint einleuchtend, ist auch nicht prinzipiell falsch – aber funktioniert doch eher indirekt und über einige Zwischenschritte. Armut an sich ist schrecklich, aber nicht notwendigerweise ein direkter Auslöser oder eine Ursache von Gewalt. Wenn in einer Gesellschaft alle Menschen mehr oder weniger gleich arm sind, gibt es aus Armutsgründen kaum Anreize für Gewaltanwendung. Wenn allerdings krasse *Armutsunterschiede* vorhanden sind, eine Gesellschaft also tief in Arm und Reich gespalten ist, wächst das Potential latenter Gewalt, auch wenn diese nicht unbedingt zum Ausbruch kommen muss. Heikel wird es aber, wenn solche Armutsdifferenzen in erkennbare Bewegung geraten, sich also etwa vermindern oder verbreitern – dann kann die Gewaltwahrscheinlichkeit beträchtlich steigen. Eine Vergrößerung oder Verkleinerung des Abstandes zwischen Arm und Reich hat immer Gewinner und Verlierer zur Folge, und deren Reaktionen können die Gewaltschwelle senken. Armut kann unter bestimmten Umständen einen Leidensdruck produzieren, der – wenn andere Faktoren hinzutreten – in gewaltsame Reaktionen umschlagen, wie er auch in Apathie, Selbsthass, Kriminalität, Entpolitisierung, individuelle Überlebensstrategie und anderes münden kann, aber nicht muss. Der Faktor Armut ist also mit anderen verknüpft. Paul Brass weist auf den Zusammenhang zwischen Ungleichheit, ungleichen Wettbewerbssituationen und ethnischer Fragmentierung in Situationen von Modernisierung für eine nationalistische Mobilisierung mit dem Potential zu Gewalt hin: »(N)icht Ungleichheit an sich oder relativer Mangel oder Statusunterschiede sind der entscheidende Antrieb für den

64 Die folgenden Abschnitte finden sich in leicht geänderter Form in: Jochen Hippler, »Die Quellen des Terrorismus – Hinweise zu Ursachen, Rekrutierungsbedingungen und Wirksamkeit politischer Gewalt«, in: *Friedensgutachten 2002*, hrsg. von Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, für das Institut für Friedenspolitik und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (ISFH), die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2002, S. 52 – 60

Nationalismus ethnischer Gruppen, sondern die relative Verteilung ethnischer Gruppen im Wettbewerb um wertvolle Ressourcen und Chancen und in der Arbeitsteilung in Gesellschaften, die soziale Mobilisierung, Industrialisierung und Bürokratisierung erleben.«⁶⁵

Ungleichheit, Armut und damit verbundene sozioökonomische Probleme müssen mit gesamtgesellschaftlichen Umbruchssituationen, innergesellschaftlicher Konkurrenz und diesen entsprechenden Ideologien zusammentreffen, um politisch explosiv zu werden.

Armut und in Bewegung geratende Armutsdifferenzen sind also ein *Rohstoff* der Gewaltentwicklung, aber nicht mehr als das. Sie führen nicht automatisch zur Gewalt, und Gewalt kann auch ohne sie zustande kommen. Trotzdem: Gerade Veränderungen in der Armutstruktur, also beispielsweise die Pauperisierung der Mittelschichten, eine massive Vergrößerung oder Verkleinerung des Armutgefälles, oder die bloße Gefahr bisher privilegierter Gesellschaftssektoren, abzusinken und gegenüber anderen ins Hintertreffen zu geraten, können wichtige Faktoren einer gesellschaftlichen Gewaltdynamik sein.

»Eine dramatische Verschlechterung wirtschaftlicher Rahmenbedingungen hat in diesem Zusammenhang oftmals eine erhebliche Katalysatorwirkung, insofern sie die Adaptionfähigkeit von Entwicklungs- und Transformationsgesellschaften überfordert. Unter derartigen Bedingungen entsteht häufig ein angespanntes gesellschaftliches Klima, in dem sozial absteigsgefährdete oder sich als solche empfindende Gruppen für die Macht- und Herrschaftsansprüche politischer Eliten anfällig werden.«⁶⁶

Ob die Gewaltschwelle dabei tatsächlich überschritten wird, ob dies punktuell oder systematisch, spontan oder organisiert, durch kleine Gruppen oder auf Grundlage einer breiten sozialen Bewegung, durch den Staat oder nicht-staatliche Akteure, durch Sachbeschädigung, Bürgerkrieg oder

65 Paul R. Brass, *Ethnicity and Nationalism – Theory and Comparison*, New Delhi 1991, S. 47

66 Tobias Debiel, »Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der ‚Faktor Kultur‘«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta, 19.-20. November 2004, S. 7

Terrorismus geschieht – das wird von dem konkreten Kontext und Konfliktverlauf, der Geschichte, Kultur, den wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen eines Landes abhängen.

Repression und der Charakter des Staates

Ähnliches gilt für den Faktor »politische Repression«. Die Verweigerung von Freiheits- und Partizipationsrechten und Unterdrückung können zu mächtigen Faktoren werden, die politischen Widerstand provozieren und schließlich auch zu gewaltsamen Ausdrucksformen führen. Diktatorische Regime haben oft auch weniger Anreize als demokratische Systeme, selbst bei der Konfliktbearbeitung auf Gewaltanwendung zu verzichten.⁶⁷

Tobias Debiel formuliert: »Zu den strukturellen Gewaltursachen und den essentiellen Konfliktgegenständen zählen insbesondere die fortdauernde Bedrohung kultureller Identität durch staatliche Repression bzw. eine vorherrschende Bevölkerungsgruppe, der Ausschluß von der Machtausübung auf staatlicher Ebene, die hartnäckige Verweigerung regionaler Autonomie und lokaler Selbstbestimmung, schließlich die Beschneidung individueller wie kollektiver Entwicklungschancen: Wenn sich unter solchen Bedingungen das kollektive Gefühl von Diskriminierung bzw. Unterdrückung mit der Organisationsfähigkeit betroffener Gruppen verbindet, so sind gewaltsame Konflikte sozusagen vorprogrammiert.«⁶⁸

Aber der Zusammenhang zwischen politischer – auch terroristischer – Gewalt und Repression sowie dem Fehlen von Demokratie mag zwar existieren, ist aber kompliziert und indirekt. Es gibt zahlreiche Diktaturen, die mit einem bemerkenswert niedrigen Grad an politischer Gewalt auskommen, während umgekehrt in manchen Demokratien oder Halbdemokratien ein beträchtliches Maß an politischer Gewalt existieren kann – Indien und Pakis-

67 zum Stand politischer Freiheiten und Repression in arabischen Ländern siehe: United Nations Development Programme (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, S. 81ff und 125ff

68 Tobias Debiel, »Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der ‚Faktor Kultur‘«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19. – 20. November 2004, S. 6f.

tan (in den 1990er Jahren) mit ihren internen ethnischen und religiösen Konflikten und der Konkurrenz um Kaschmir sind Beispiele. Auch Kolumbien, die Türkei oder Indonesien sind Länder mit Wahlen und einem gewissen Grad an Demokratie, aber leiden oder litten durchaus unter politischer Gewalt im großen Stil. Demokratische Staaten können Terrorismus hervorbringen, wie die Bundesrepublik Deutschland und Italien in den 1970er Jahren erfahren mussten. Umgekehrt existieren zahlreiche autoritäre Regime oder Diktaturen, die das Gewaltniveau nach innen und außen relativ niedrig halten können. Demokratie und die Geltung demokratischer Freiheitsrechte vermögen tatsächlich gewaltsamer Konfliktaustragung und terroristischer Gewalt vorzubeugen, indem sie bestimmte Widerstandsgründe beseitigen und zugleich politische Mechanismen bereitstellen, die eine friedliche Konfliktregulierung erlauben. Dies gilt allerdings nur prinzipiell und langfristig. Kurzfristig können Demokratisierungsprozesse das Gewaltpotential sogar noch erhöhen, indem die repressiven Instrumente der Gewaltvermeidung geschwächt werden, die konsensualen aber noch nicht ausreichend entwickelt sind oder eine Phase der Instabilität mit massiven Verschiebungen der Machtgleichgewichte eintritt. Trotz dieser Einschränkungen lässt sich feststellen, dass insbesondere in Bezug auf terroristische Gewalt funktionsfähige und entwickelte demokratische Gesellschaften (nicht unbedingt »neue« Demokratien) tendenziell weniger anfällig sind und – falls Terrorismus doch auftritt – dieser gesellschaftlich eher isoliert bleibt. Andererseits werden harte Diktaturen, die zivile Mechanismen der Konfliktregulierung nicht zulassen, auf Dauer eher einen gewaltsamen, ggf. auch terroristischen Widerstand hervorbringen – allerdings fast immer nicht allein wegen ihres diktatorischen Charakters, sondern weil dieser Faktor sich mit anderen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen, politischen verbindet. Deshalb ist der Charakter staatlicher Systeme für die Gewaltfrage zentral. Der Arab Human Development Report 2004 kennzeichnet die arabischen Staatsapparate so: »Die allgemeinen Merkmale dieses arabischen Modells, das einige als den »autoritären Staat« bezeichnen (...) und das in einer Reihe von Studien ausführlich beschrieben wurde (...), sind in den jüngsten Kommentaren eines arabischen Journalisten und Aktivisten zusammengefasst. Er beschreibt die Regierung in seinem Land als ein System ohne freie und

transparente Parlamentswahlen, das ein »monochromes« Parlament zur Folge hat. Auch die Pressefreiheit ist in diesem System eingeschränkt, ebenso wie politische und Menschenrechtsarbeit, das Justizsystem wird genutzt, um an Oppositionellen Exempel zu statuieren, und die Verfassung ermöglicht eine Regierung, die »auf unbestimmte Zeit eingesetzt und der Kontrolle durch Parlament und Justiz nicht unterworfen« ist. In einem solchen Regime wird auch die herrschende Partei zu nicht mehr als einem Teil des Verwaltungsapparats, der von »Funktionären ohne jegliche Initiative und Effizienz« geführt wird (...).

Dieses Staatmodell entspricht einem »schwarzen Loch«, in Anlehnung an das astronomische Phänomen erloschener Sterne, die sich zu einer Kugel verdichten und zu riesigen Magnetfeldern werden, aus denen nicht einmal Licht austreten kann. Im politischen Sinn kommt der moderne arabische Staat diesem Modell nahe, wobei der Exekutivapparat, ähnlich wie ein »schwarzes Loch«, seine soziale Umgebung in einen Zustand verwandelt, in dem sich nichts bewegt und dem nichts entweichen kann. Genau wie das astronomische schwarze Loch wird dieser Apparat zu einer kompakten Kugel, in deren beengtem Umfeld jegliche Bewegung erstarrt ist.«⁶⁹

Solche Staatsapparate sind so auf die Gewährleistung sozialer und politischer Kontrolle fixiert, dass sie an den grundlegenden staatlichen Aufgaben (z.B. Entwicklung, Rechtssicherheit, Partizipation, Transparenz) scheitern oder sie erst gar nicht zu bewältigen versuchen. Solche Diktaturen oder Halb- und Scheindemokratien vermögen Terrorismus und ähnliche Gewaltformen aufgrund ihrer Spitzelsysteme und Repression oft jahrelang einzudämmen, aber erzeugen dadurch letztlich einen Konfliktstau, der sich später um so gefährlicher entladen kann.

69 United Nations Development Programme (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York

Die Rolle der Wahrnehmung

Neil Kressel hat die psychologischen Bedingungen politischer Gewalt untersucht, insbesondere die Faktoren von Hass, Wut und Frustration.

»Wirtschaftliche Entbehrungen, Verfolgung, Epidemien, militärische Niederlagen und andere Probleme können Frustrationen auf gesellschaftlicher Ebene hervorrufen. Doch harte Lebensumstände allein führen nicht direkt oder zwingend zu schwelender Enttäuschung und Wut. In vielen Ländern ertragen Menschen solche Bedingungen mit Gleichmut, und umgekehrt gewährleistet das Fehlen sichtbarer Entbehrungen kaum, dass Menschen keine Enttäuschung empfinden. Am stärksten sind Menschen entmutigt, wenn die Erfolge, die sie im Leben erreichen, hinter ihren Erwartungen zurückbleiben. Folglich tragen steigende oder unrealistisch hohe Erwartungen manchmal ebenso sehr zu Massenfrustration bei wie tatsächlicher Mangel.

So muss auch eine enttäuschte Gesellschaft nicht automatisch zu einer zornigen Gesellschaft werden. Nur wenn Menschen ihre Lebenssituation als inakzeptabel und als Folge von Ungerechtigkeit betrachten, wird Wut um sich greifen. Wenn viele Menschen in einer Gesellschaft beschließen, dass sie unerträglich leiden, weil sie unterdrückt oder schlecht behandelt werden, steigt die Gefahr des Massenhasses erheblich. Erfahrungen tatsächlichen Unrechts sind der tiefere Grund für manche destruktiven Impulse, doch ein Gefühl der Ungerechtigkeit muss weder aus tatsächlicher Verfolgung noch aus den Handlungen derer erwachsen, gegen die sich diese Impulse möglicherweise richten.«⁷⁰

Ein wichtiges Element des Entstehens eines Gewaltpotentials besteht tatsächlich im Auseinanderklaffen der Erwartungen und Hoffnungen eines Großteils der Bevölkerung und der gesellschaftlichen Realitäten. Nicht die Armut der Bevölkerung oder der Mangel an Demokratie an sich führen direkt und automatisch zu politischer Gewalt – auch extrem arme Gesellschaften können bemerkenswert friedfertig sein. Aber wenn diktatorische Verhältnisse oder Armut von größeren Teilen der Bevölkerung nicht mehr

⁷⁰ Neil J. Kressel, *Mass Hate -The Global Rise of Genocide and Terror*, New York, 2nd ed., 2002, S. 214

akzeptiert werden, weil die Menschen mehr Wohlstand und Freiheit für erstrebenswert und möglich halten und beides ihnen verweigert wird, dann entsteht ein Konfliktpotential mit möglicher Gewaltkomponente.

Wenn wir diese allgemeinen Anmerkungen auf die Region des Nahen und Mittleren Ostens anwenden, lässt sich feststellen, dass korrupte und unfähige Regierungen der eigenen Bevölkerung grundlegende politische Rechte verweigern und zugleich nicht in der Lage sind, eine wirtschaftliche Zukunftsperspektive zu bieten. Massive Jugendarbeitslosigkeit, eine schamlose Spaltung der Gesellschaften zwischen Arm und Reich (letztere oft demonstrativ pro-westlich) und ein starkes Auseinanderklaffen der öffentlichen Werte und Normen einer Gesellschaft und der sozialen Realität sind Warnsignale. Gerade Saudi Arabien liefert ein krasses Beispiel, wie die offiziellen – religiösen – Werte und die politischen und persönlichen Realitäten in Konflikt geraten. Umgekehrt wird deutlich, dass die nach innen deutlich friedfertigeren Verhältnisse in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg weniger aus »westlichen Werten« und anderen kulturellen oder religiösen Faktoren, als mit funktionierenden sozialen und politischen Systemen resultieren, die der Mehrheit der Menschen auch eine wirtschaftlich Lebensperspektive boten und dann entsprechenden Einstellungen und Werten erst eine Basis boten. Solche positiven gesellschaftlichen und politischen Bedingungen sind der Herausbildung friedfertiger Mentalitäten und Einstellungen sehr förderlich. In einer ganzen Reihe von Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sind die Bedingungen dem aber genau entgegengesetzt: Es bestehen chronische Krisen der Gesellschaften und eine zunehmende Atmosphäre der Hoffnungslosigkeit und Wut.

Gesellschaftliche Träger von Gewalt: Mobilisierung und Rekrutierung

Als soziale Organisatoren eines resultierenden politischen Radikalismus (und später möglicherweise dessen gewaltsamer Praktiken) kommen häufig Sektoren der Mittelschichten in Betracht, etwa die Söhne ländlicher Familien, die in großen Städten oder sogar im Ausland neue Bildungselemente erwerben (vor allem an Universitäten) – und dann keine oder keine angemessenen Arbeitsplätze finden, zugleich aber nicht zurück in ihre Dörfer

können oder wollen. Das politische Konfliktpotential speist sich aus sozialer Not und Verzweiflung, aber seine Organisation wird meist nicht von den Ärmsten, sondern von Vertretern der technischen Intelligenz, Ärzten oder Rechtsanwälten getragen. Die Ärmsten und Marginalisierten sind oft mit ihrem persönlichen Überlebenskampf ausgelastet, der Freiraum für kontinuierliche politische Organisationsarbeit – auch organisierten Terrorismus – ist ein »Luxus«, den sie sich selten leisten können. Zwar können die Ärmsten durchaus zu Trägern politischer Gewalt werden, etwa bei spontanen Aufständen oder als Kanonenfutter bei ethnischen oder ethno-religiösen Ausschreitungen. Als Planer oder Organisatoren kommen aber die wirklich Armen oder das Lumpenproletariat nur in seltenen Ausnahmefällen in Betracht, schon weil bei ihnen die nötigen (oder zumindest sehr nützlichen) politischen Kulturtechniken und Bildungselemente oft fehlen. Analphabeten und Menschen ohne Computerkenntnisse taugen als politische Organisatoren heute nur bedingt. Umgekehrt ist politischer Aktivismus – und unter bestimmten Umständen eben auch bis zur politischen und terroristischen Gewalt – für Sektoren der Mittelschichten sowohl realistischer als auch eine potentielle politische Aufstiegsstrategie. Größere und dauerhafte Gewaltformen setzen darum häufig einerseits einen starken Leidensdruck unter großen Teilen der Bevölkerung, zweitens aber zusätzlich spezifische Probleme von Sektoren der Mittelschichten voraus, um beide in einen wirksamen politischen Zusammenhang zu bringen, bei dem Teile der gebildeteren Mittelschichten ihren Kampf dann mit dem Leid der gesamten Gesellschaft rechtfertigen können. Wenn in einem solchen Kontext politische und gewaltlose Mechanismen der Opposition und des Wandels fehlen, kann Gewalt zu einer breiten und wirksamen Waffe werden.

Der komplizierte Zusammenhang der tiefer liegenden Konfliktursachen einerseits und der Rolle der Kader des politischen Radikalismus und potentieller Gewalt wird also erst dann verständlich, wenn man als dritten Faktor die aufgrund der soziopolitischen Krise primär betroffenen Bevölkerungsteile einbezieht. Die Kader und Organisatoren politischer Gewalt – wie auch die des zivilen Widerstandes – beziehen sich oft ideologisch auf die am meisten leidenden unteren Gesellschaftsschichten, auch wenn sie diesen nicht angehören, und erhalten aus deren Leiden einen wichtigen Teil ihrer

Motivation und Legitimität. Zugleich benötigen sie diese als (zumindest Teil ihrer) sozialen Basis. Politische Gewalt zielt ja nicht allein auf ihre eigentlichen Opfer und auf Zerstörung, sondern stellt einen symbolischen, kommunikativen Akt dar, der auf politische Einflussnahme gerichtet ist. Manche Teile der Bevölkerung sollen beeindruckt, ihre Sympathie gewonnen, andere sollen eingeschüchtert werden. Die eigene potentielle Anhängerschaft gilt es zu motivieren und zu mobilisieren, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, die Hilflosigkeit der Regierung soll demonstriert oder diese zur Überreaktion verleitet werden, um sie in der Gesellschaft zu schwächen und ihre Glaubwürdigkeit zu untergraben. In diesem Sinne sind nicht die Organisatoren der politischen Gewalt das Hauptproblem, sondern die politische Wirkung der Gewaltakte auf benachteiligte, unterdrückte oder marginalisierte Bevölkerungssektoren, die Mittelschichten und allgemeine Öffentlichkeit. Dabei kann eine politische oder ideologische Verbindung bestimmter radikalierter Elemente der Mittel- und z.T. sogar Oberschichten – mit ihren Bildungs- und Artikulationsmöglichkeiten wie auch finanziellen Ressourcen – mit den breiten Unterschichten entstehen, die oft an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind, es aber allein selten zu dauerhafter politischer Wirksamkeit bringen. Deren Beeinflussbarkeit und Mobilisierbarkeit kann durchaus durch kulturelle Faktoren beeinflusst werden, hängt aber sehr stark davon ab, ob ein bestehendes System ihnen eine positive Lebensperspektive und die Hoffnung auf eine Verbesserung der eigenen Lebenslage bietet. Wer also politische Gewalt – und deren widerliche Sonderform, den Terrorismus – bekämpfen möchte, darf natürlich die Gewalttäter nicht ignorieren, aber der langfristige Erfolg einer solchen Strategie hängt davon ab, die Organisatoren und Kader der Gewalt politisch und sozial von der Gesellschaft zu isolieren. Nur der Erfolg bei dieser Aufgabe hat es in Italien und Deutschland erlaubt, den eigenen Terrorismus der siebziger und achtziger Jahre zu überwinden: die Täter wurden isoliert und resignierten oder wurden polizeilich gefasst. Und diese Aufgabe der politischen Isolation der Täter kann nicht durch Polizei, Geheimdienste oder das Militär gelöst werden, sondern durch Schaffung der begründeten Hoffnung auf positive Entwicklung, durch Arbeitsplätze, soziale Sicherheit, den Respekt vor der eigenen Bevölkerung, Aufstiegschancen, erträgliche Lebenshaltungskosten und

Partizipationsmöglichkeiten. Wer diese Probleme nicht löst, kann der Hydra des Terrorismus und der Gewalt viele Köpfe abschlagen, ohne auf Dauer einen Schritt weiterzukommen.

Bilanz der Gewaltursachen

Zusammengefasst kann man feststellen, dass eine einschneidende politische und wirtschaftliche Krisenerfahrung meist zum Ausgangspunkt des Entstehens politischer Gewalt gehört, bei der die verbreitete Perspektiv- und Hoffnungslosigkeit zum Treibstoff wird, der unter bestimmten Umständen von politischen Aktivisten genutzt werden kann.

Meist spielt ein zweiter Faktor als Katalysator eine zentrale Rolle, um bestehendes Konfliktpotential in politische Gewalt zu transformieren: die Symbolik politischer Regional Konflikte. Für den muslimischen Kulturkreis sind das vor allem Palästina, heute immer mehr der Irak,⁷¹ in geringerem Maße Kaschmir (vor allem in Pakistan und Afghanistan). Diese Konflikte haben einen starken emotionalen und mobilisierenden Effekt, sie repräsentieren die Unterdrückung ganzer Völker. Bei der Entstehung eines politischen Gewaltpotentials verbinden sich oft die Erfahrung gesellschaftlicher Perspektivlosigkeit und Frustration im Inneren der eigenen Gesellschaft mit einer politischen Emotionalisierung durch externe Gewaltkonflikte mit symbolischer Bedeutung – so wie der Vietnamkrieg für die sich radikalisierenden Sektoren der europäischen Studentenbewegung der sechziger und frühen siebziger Jahre, die israelische Besatzungspolitik in Palästina für inzwischen mehrere Generationen arabischer Aktivisten eine Schlüsselrolle spielten. Insbesondere im palästinensischen Fall kann die Mobilisierung auf *nationaler* Grundlage (Palästinenser sind Araber) oder *quasi-religiös* erfolgen (Palästinenser sind überwiegend Muslime), ihre Grundlage ist die Identifikation mit den Unterdrückten.

Es lässt sich insgesamt feststellen, dass politische Gewalt bei aller Vielfalt ihrer Erscheinungsformen doch eine Reihe gemeinsamer Elemente enthält:

71 Zur Auswirkung der Konflikte in Palästina und dem Irak auf die Bevölkerung siehe u.a.: United Nations Development Programme (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, S. 30ff und 33ff

Die Voraussetzung einer soziopolitischen Krise, die sich in gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, ideologischen Aspekten ausdrückt oder ausdrücken kann. Ohne solche Bedingungen wird sich politische Gewalt kaum über eine sporadische Form hinausentwickeln.

Die Wahrnehmung dieser Krisenphänomene in relevanten Sektoren der Gesellschaft als inakzeptabel, »ungerecht« und durch andere Gruppen verschuldet. Dabei sind eine mögliche Lücke zwischen den Erwartungen und den Realitäten und die Schuldzuweisung für eine als unzumutbar betrachtete Situation zentral, nicht die Schwere der Situation selbst.

Die reale oder perzipierte Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, auf friedlichem Wege in absehbarer Zeit die Situation zu verbessern. Eine politische Blockade von Partizipation oder Reform sind hier die Schlüsselfaktoren, aber erneut ist die Wahrnehmung einer solchen Blockade wichtiger als diese selbst. Bezogen auf die Entstehung des libanesischen Bürgerkrieges wies Picard auf die Probleme der vorherigen sozioökonomischen Umwälzungen hin, um dann fortzufahren: »Die Spannungen hätten durch »zivile« Formen gesellschaftlicher Aktionen, wie Demonstrationen, Gewerkschaftsverhandlungen und nationale politische Kämpfe gelöst werden können, wie man dies auch in anderen Gesellschaften beobachtet. Doch im Libanon war der Einsatz politischer Gewalt das Resultat einer Blockade, nämlich eine Folge der Unfähigkeit seitens des politischen Prozesses, sich der sozialen Forderungen anzunehmen.«⁷²

Ein politisches Wechselspiel zwischen den aktiven Organisatoren politischer Gewalt (meist getragen von überdurchschnittlich gut ausgebildeten Kadern aus der Mittelschicht) und ärmeren und politisch weniger artikulierten breiteren Sektoren der Bevölkerung, deren Anbindung und Beeinflussung den oft elitären Kadern erst das nötige politische Gewicht verschaffen.

Ein wirksamer ideologischer Mechanismus der Legitimation von politischer Gewalt, der nicht allein auf die Bedrohung eigener Partialinteressen rekurriert, sondern auf eine emotional wirkungsmächtige Art die Förderung

72 Elizabeth Picard, »The Lebanese Shi'a and Political Violence in Lebanon«, in: David E. Apter (Ed.): *The Legitimization of Violence*, New York 1997, S. 189-233, hier: S. 197

des Allgemeininteresses durch die Gewaltakte postuliert. Solche Ideologien können nationalistischer, religiöser, rassistischer oder anderer Art sein, solange sie die konkrete Krisenerfahrung in den Kontext einer unbestreitbar »guten Sache« integrieren. Auf diesen Punkt wird weiter unten zurückzukommen sein.

Anders ausgedrückt: Im Zentrum des Verständnisses von politischer Gewalt steht der Nexus von Machtansprüchen, konkreten Problemlösungen (als Anspruch oder Realität) und dem Ringen um Legitimität zwischen den herrschenden Macheliten und einem oppositionellen Gesellschaftssegment. In den Worten von David Apter: »Politische Gewalt hat ausdrücklich die Auflösung von Ordnung zum Ziel, um eine neue Ordnung durchzusetzen: den Sturz eines tyrannischen Regimes, die Neudefinition und Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit, die Erlangung von Unabhängigkeit oder territorialer Autonomie oder die Durchsetzung religiöser Glaubensgrundsätze oder Lehren. Wo Grenzenlinien zerstört werden, werden andere neu gezogen. Ebenso wie es Gründe für den Staat gibt, existieren auch Gründe für den Antistaat. Tatsächlich verleiht gerade der Antistaat einer sozialen Bewegung die Begründung einer 'Diskursgemeinschaft'. Der Schlüssel zu politischer Gewalt liegt in ihrer Legitimität.«⁷³

Terrorismus als Sonderform politischer Gewalt

In den letzten Jahren, vor allem seit den Anschlägen des 11. September 2001, wurde die internationale Diskussion häufig von der Frage des internationalen, gerade islamisch geprägten Terrorismus bestimmt. Und dabei stand nicht selten das Phänomen der Selbstmordattentate im Vordergrund. Internationale Terrornetzwerke wie al-Qaida hinterließen durch brutale und spektakuläre Anschläge wie in Nairobi, Daressalam, New York, Madrid, Istanbul, Tunesien und dem Nahen und Mittleren Osten eine blutige Spur, während die Regierung der USA einen »Krieg gegen den Terrorismus« erklärte, der über eine tatsächliche Terrorbekämpfung weit hinausreicht. Die

⁷³ David E. Apter, »Political Violence in Analytical Perspective«, in: David E. Apter (Ed.): *The Legitimization of Violence*, New York 1997, S. 5

Frage des Terrorismus und die US-Reaktion emotionalisierten die internationale Debatte und setzten direkt oder indirekt die Fragen auf die Tagesordnung, ob der neue Terrorismus eng mit muslimischem Radikalismus verknüpft ist und wie er das Verhältnis zwischen muslimisch und westlich geprägten Gesellschaften veränderte. Dabei ist es einfach, aber auch vereinfachend, eine Verbindung »des Islam« zum Terrorismus zu bestreiten, da dieser ja prinzipiell friedfertig sei. Natürlich haben weder der Islam noch das Christentum per se einen positiven oder negativen Bezug zu politischer Gewalt (oder auch zur Demokratie).⁷⁴ Allerdings: Wenn viele Täter gerade den Islam zur Rechtfertigung ihrer Taten benutzen und Gewalt im Namen Gottes begehen, mag das theologisch zweifelhaft sein, darf aber politisch nicht einfach ignoriert werden. Wir erinnern uns an das Verhältnis »der Moderne« und des Nationalismus zur Gewalt: Auch wenn diese nicht per se gewaltsam sind, gibt es trotzdem immer wieder einen engen Zusammenhang zwischen ihnen, der nicht übersehen werden darf.

Terrorismus soll hier als politisch intendierte Gewalt gegen Nichtkombattanten (insbesondere Zivilisten) begriffen werden. Dabei ist offensichtlich, dass Terrorismus als solcher zuerst einmal nicht an eine bestimmte Ideologie oder Religion gebunden ist, auch nicht an den Islam. Der Begriff entstammt der Zeit der Französischen Revolution, in deren Verlauf ihre wirklichen oder vermeintlichen Gegner durch Terrormittel verfolgt, getötet oder eingeschüchtert werden sollten. »Das Revolutionstribunal und dessen Entsprechungen in den Provinzen haben vermutlich bis zu 20.000 Adlige, politische Oppositionelle und vermeintliche Verräter hingerichtet.«⁷⁵

Auch nach dieser Zeit war und ist der Terrorismus kein spezifisch religiöses oder muslimisches Phänomen, sondern kam in sehr unterschiedlichen politischen und kulturellen Kontexten vor: im zaristischen Russland und später der Sowjetunion, in Deutschland, Italien, Frankreich und anderen westlichen Ländern (insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren), in Japan, Kolumbien und weiteren Ländern Lateinamerikas, in Indien oder Sri

74 Azmi Bishara, »'Der Islam' und die Demokratie im Nahen Osten«, in: Jochen Hippler (Hrsg.):

Demokratisierung der Machtlosigkeit – Politische Herrschaft in der Dritten Welt, Hamburg 1994, S. 169ff

75 Rudolph J. Rummel, »Demozid' – der befohlene Tod, Münster 2003, S. 51

Lanka, aber auch in zahlreichen muslimisch geprägten Gesellschaften, z.B. der Türkei, dem Libanon, Algerien, Ägypten, Pakistan oder dem Irak. Terrorismus ist prinzipiell ein politisches – und kein kulturelles oder religiöses – Phänomen, das in ziemlich allen Gesellschaften vorgekommen ist oder vorkommen kann.

Terrorismus ist eine Gewaltform, ein Verbrechen. Er ist aber zugleich eine Form der Politik und eine Art der Kommunikation. Dieser Aspekt ist meist für die Täter noch bedeutsamer als die bewirkte Zerstörung. Terroristische Gewalt kann Entschlossenheit und Unbeugsamkeit ausdrücken, kommuniziert eine prinzipielle und nicht nur taktische Gegnerschaft (obwohl sie oft durchaus taktischen Zwecken folgt). Sie kann ein Mittel sein, den eigenen Mut zu demonstrieren, oder mag darauf zielen, die eigene Relevanz und Aktionsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Diese und andere kommunikative Absichten mögen sich an den Gegner, können sich aber auch an die eigene Seite richten. Im ersten Fall kommen als Absichten in Betracht, Druck- und Erpressungspotential aufzubauen oder eine Verhandlungssituation zu erzwingen bzw. zum Scheitern zu bringen. Sie können allgemeinen, reinen Protest ausdrücken oder auf einen konkreten Politikbereich zielen, der beeinflusst werden soll. Aber Terrorismus kann politisch auch vor allem auf die eigene, etwa politische, ethnische, nationale oder religiöse Bezugsgruppe wirken wollen, auch wenn die Zerstörung sich gegen Dritte richtet: Er will demonstrieren, dass die Täterorganisation entschiedener und konsequenter für die »eigene Sache« (z.B. die arabische, muslimische, irische, revolutionäre, nationale, tamilische, etc.) eintritt als konkurrierende Organisationen, er will die eigene politische, ethnische, nationale, religiöse oder anders definierte Gruppe zusammenschweißen, homogenisieren und von anderen abgrenzen. Weniges ist zur Grenzziehung und Identitätsbildung so geeignet wie politische Gewalt, da sie selten gleichgültig lässt, sondern zur Parteinahme auffordert. Terrorismus – wie politische Gewalt insgesamt – polarisiert. Eine vorher diffuse politische Situation kann durch sie in Täter und Opfer, Freund und Feind klar strukturiert werden.

Sind damit einige politische »Vorteile« terroristischer Taktiken – etwa gegenüber friedlichen Demonstrationen, Petitionen, bloßer verbaler Meinungsäußerung, etc. – benannt, so erweist sich der Terrorismus auch ande-

ren Gewaltformen gegenüber oft als taktisch überlegen. Er ist auch von kleineren Gruppen praktikierbar, meist kostengünstig und kann, gemessen am Aufwand, eine hohe Wirkung erzielen. Er erfolgt überfallartig, im Prinzip ohne Vorwarnung, und da jeder zum Ziel werden kann, ist Schutz vor ihm schwierig, oft unmöglich. Man kann spezielle Ziele vor Angriffen schützen, aber nicht eine ganze Gesellschaft. Terrorismus besitzt also in manchen Kontexten wichtige taktische Vorzüge gegenüber anderen Kampfformen – aber eben nicht immer und überall. Gewaltsame Angriffe auf Zivilisten sind Verbrechen und werden von den meisten Menschen auch so empfunden. Terrorismus, der als nicht legitim empfunden wird (etwa, weil es Möglichkeiten friedlichen Widerstandes gäbe, weil er »übertrieben« wirkt, weil er die »falschen« Ziele trifft, oder aus anderen Gründen), kann die Täter isolieren, kann in den eigenen Reihen Abscheu hervorrufen. Auch deshalb ist er meist mit hohem persönlichem Risiko verbunden. Letztlich sind die taktischen Vorteile auf Dauer nur nutzbar, wenn Terrorismus (und erneut: politische Gewalt insgesamt) von der Mehrheit der eigenen Gruppe und der potentiellen Unterstützer als *legitim* empfunden wird. Darauf wird zurückzukommen sein. Ohne ein Mindestmaß an Legitimität verliert er einen großen Teil seines politischen Charakters, kann deshalb seine Funktion nicht erfüllen und sinkt auf das Niveau des bloßen Bandenwesens herab.

Terrorismus und Selbstmordattentate

Manche politischen Beobachter glauben, den Terrorismus allgemein, aber insbesondere Selbstmordattentate, durch psychologische Faktoren wie Fanatismus, Irrationalität und ähnliches zu erklären. Auf einer abstrakten Ebene klingt das plausibel: Wie könnte ein nüchterner, rationaler Mensch sich selbst töten? Wie könnte man das eigene Leben opfern, um einen Bus, ein Restaurant oder eine Polizeistation in die Luft zu sprengen, wenn man nicht fanatisch und irrational ist? Muss man nicht moralisch minderwertig, charakterlich deformiert und emotional instabil sein, um terroristische Akte oder gar Selbstmordanschläge zu begehen?

»Nach Ansicht von General Wesley Clark sind die islamischen Terroristen von heute, anders als die russischen Terroristen des neunzehnten Jahrhun-

derts, die den Zaren absetzen wollten, lediglich rückwärtsgewandt und nihilistisch: 'Sie wollen die Zerstörung der westlichen Zivilisation und die Rückkehr zum Islam des siebten Jahrhunderts.' Senator John Warner (R-Va.) sagte aus, es sei eine neue präemptive Sicherheitsdoktrin erforderlich, weil 'die, die bei ihren Angriffen auf die freie Welt bereit sind, Selbstmord zu begehen, nicht rational sind.' Vizepräsident Dick Cheney sagt, die Verschwörer vom 11. September und andere gleichgesinnte Terroristen 'haben keinerlei moralisches Empfinden.'⁷⁶ Scott Atran kommentiert solche Einschätzungen skeptisch: »In Wahrheit zeigen Selbstmordattentäter im großen und ganzen keine nennenswerten psychopathologischen Auffälligkeiten und sind oft gänzlich dem verschrieben, was sie als fromme moralische Prinzipien betrachten.«⁷⁷

Er fährt fort: »Einer in der US-Regierung und in Medienberichten über den Kampf gegen den Terrorismus allgemein verbreiteten Auffassung zufolge sind Selbstmordattentäter böse, verblendete oder menschenmordende Außenseiter, die in Armut, Unwissenheit und Anarchie gedeihen. Dieser Darstellung nach wäre jeder Versuch einer Bearbeitung der Ursachen hoffnungslos, da es immer Menschen geben wird, die verzweifelt oder gestört genug sind, Selbstmordattentate zu begehen. Doch so überzeugend das Argument »Armut erzeugt Terrorismus« auch klingen mag, zeigt Studie um Studie, dass Selbstmordattentäter und ihre Helfer nur in den seltensten Fällen dumm oder verarmt, geschweige denn verrückt, feige, apathisch oder asozial sind. Diese allgemeine Fehleinschätzung verkennt die zentrale Rolle, die organisatorische Faktoren im Zusammenhang mit der Anziehungskraft terroristischer Netzwerke spielen.«⁷⁸

Die Tatsache, dass Selbstmordattentate nicht durch psychische Defekte der Täter erklärt werden können, bedeutet nicht, dass es keine individuellen und psychologischen Aspekte bei ihnen gäbe. Tatsächlich gibt es ernste Belege dafür, dass Selbstmordattentäter neben anderen politischen Gründen auch durch persönliche Erfahrungen, etwa den Verlust von Familien-

⁷⁶ Scott Atran, »Mishandling Suicide Terrorism, in: *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 3, 2004, S. 75, zit. nach: http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer_atran.pdf

⁷⁷ ebenda

⁷⁸ ebenda S. 73

mitgliedern oder Demütigung motiviert sind. Basem Ezbidi hat zu Recht darauf hingewiesen. »Laut Eyad El-Sarraj, dem Gründer und Direktor des Gaza Community Mental Health Program, sind die heutigen Selbstmordattentäter zum größten Teil Kinder der ersten Intifada (1987). Studien zeigen, dass während des ersten Aufstands fünfundfünfzig Prozent der Kinder mit angesehen haben, wie ihre Väter von israelischen Soldaten gedemütigt oder geschlagen wurden. ... Wenn das Leben nichts weiter ist als ständige Erniedrigung, erscheint der Tod leicht als einzige Quelle des Stolzes. 1996 waren praktisch die meisten, wenn nicht sogar alle Palästinenser gegen die »Märtyreraktionen.« Das ist nun vorbei. Nun empfinden alle die jetzige Situation als nicht länger erträglich; sie haben schlicht das Gefühl, unter all dem Druck der Demütigungen zu explodieren. Verzweiflung ist, wenn zwischen Sterben und Leben kein Unterschied besteht.«⁷⁹

Auch wenn eine Verbindung zwischen Selbstmordattentaten und Demütigung im palästinensischen Kontext immer wieder belegt werden kann, darf eine Vermutung, dass es sich bei den Tätern vor allem um ungebildete, persönlich perspektivlose, verarmte Personen handeln würde, als empirisch widerlegt gelten. Betrachten wir z.B. das Bildungsniveau der 168 palästinensischen Selbstmordattentäter der Jahre 2000 – 2003, dann ergibt sich folgendes Bild: 25 von ihnen verfügten nur über eine Grundschulausbildung, 78 hatten eine High School, und 63 eine Hochschule besucht – in Palästina keine Selbstverständlichkeit.⁸⁰ Dieses Muster ist durchaus typisch: Wie erwähnt sind nicht die Ärmsten einer Gesellschaft, nicht die untersten Bevölkerungsgruppen Träger terroristischer Aktionen – oder ziviler Formen politischer Opposition – sondern bestimmte Teile der Mittelschichten. Und in der Regel handelt es sich bei diesen eben nicht um die kulturell rückständigsten Gesellschaftssektoren, sondern um »moderne«.

79 Basem Ezbidi, »An Anatomy of Suicide Bombing: The case of Israel and Palestine«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta, 19. – 20. November 2004, S. 3

80 Middle East Resource Exchange Database (MERED), Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated, MERED, 14 Aug 2003, http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=132&FORUM_ID=1&CAT_ID=1&Forum_Title=News&Topic_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated

Bevor wir aber auf diese Frage näher eingehen, ist es nützlich, sich an die Anfänge der modernen Selbstmordanschläge, an die wichtigsten Tätergruppen und an deren Zunahme seit den frühen 1980er Jahren zu erinnern. Dabei wird unter anderem deutlich, dass es sich nicht allein um eine Erscheinung radikaler Religiosität handelt, sondern um ein politisches Kampfmittel, zu dem durchaus auch nicht-muslimische und säkulare⁸¹ Gruppen griffen.

»In der heutigen Zeit setzen die verschiedensten Gruppen Selbstmordattentate ein, einschließlich muslimische (schiitische und sunnitische), christliche, hinduistische, Sikh-, jüdische und säkulare Organisationen, insbesondere im Mittleren Osten, aber auch in vielen anderen Regionen der Welt. Auf einer unvollständigen Liste der Terrorgruppen, die Selbstmordattentate aktiv einsetzen, stehen die Hamas, der palästinensische islamische Dschihad, die al-Aqsa Märtyrerbrigaden der Fatah Bewegung von Yassir Arafat, die Al-Ansar Mujahidin in Tschetschenien, der Ägyptische Islamische Dschihad (Egyptian Islamic Jihad, EIJ), die Hezbollah, Lashkar-e-taiba in Pakistan/Kaschmir, die Bewaffnete Islamische Gruppe (Armed Islamic Group, GIA) in Algerien, Barbar Khalsa International (BKI) in Indien, die tamilischen Befreiungstiger (Liberation Tigers of Tamil Eelam, LTTE, auch Tamil Tigers) in Sri Lanka, die Kurdische Arbeiterpartei (PKK) in der Türkei und Al Qaeda.«⁸²

Zum gleichen, empirisch belegten Ergebnis kommt Robert Pape: »Erstens beschränkt sich der moderne Selbstmordterrorismus, auch wenn religiöse Motive eine Rolle spielen können, nicht auf den islamischen Fundamentalismus. Islamische Gruppen werden von den westlichen Medien am meisten beachtet, doch weltweit führend im Hinblick auf Selbstmordterrorismus sind die Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), eine Gruppe, die sich überwiegend aus der meist hinduistischen tamilischen Bevölkerung im Norden und Osten Sri Lankas rekrutiert und deren Ideologie marxistisch-leninistische Elemente enthält. Allein auf das Konto der LTTE gehen 75 der 186 zwi-

⁸¹ es sei daran erinnert, dass «säkular» hier nicht «anti-religiös» bedeutet, sondern eine Auffassung, die Religion und Staat als getrennte, unterschiedliche Sphären betrachtet.

⁸² Audrey Kurth Cronin, »Terrorists and Suicide Attacks«, in: *CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, S. 5, zit. nach: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

schen 1980 und 2001 verübten terroristischen Selbstmordattentate. Selbst an islamischen Selbstmordanschlägen haben Gruppen mit säkularer Orientierung einen Anteil von einem Drittel.«⁸³

Die zahlenmäßige Entwicklung der Selbstmordattentate gibt er folgenmaßen an: »Die Zahl stieg von 31 in den 1980er und 104 in den 1990er Jahren auf allein 53 zwischen 2000 und 2001. Der Anstieg der Selbstmordattentate ist deshalb besonders bemerkenswert, weil die Gesamtzahl terroristischer Anschläge weltweit in dieser Zeit vom Höchststand von 666 im Jahr 1987 auf einen Tiefstand von 274 im Jahr 1998 gefallen war und im Jahr 2001 den Stand von 348 erreicht hatte.«⁸⁴ Seitdem ist die Zahl von Selbstmordanschlägen weiter deutlich gestiegen, was insbesondere auf das Scheitern des Friedensprozesses im Nahen Osten und den Irakkrieg zurückgeführt werden kann. Seit 2003 finden die mit Abstand meisten Selbstmordattentate im Irak statt, danach – bis zum Amtsantritt des palästinensischen Präsidenten Abbas – in Palästina und Israel. »Seit 1993 (bis zum August 2003, JH), haben 303 Selbstmordattentäter israelische Ziele angegriffen. 242, oder 80 Prozent, dieser Angriffe fanden, laut in dieser Woche veröffentlichten Angaben aus Geheimdienstquellen, ab September 2000 statt.«⁸⁵ Von diesen wurden 89 von Hamas, 59 durch den Islamic Jihad, (also zwei primär religiösen Parteien) und 58 bzw. 8 durch die eher weltlichen Fatah und die PFLP (Popular Front for the Liberation of Palastine; JH) begangen.⁸⁶

Bereits daran lässt sich ablesen, dass diese Kampfform nicht allein durch religiöse Kräfte genutzt wurde oder wird.

Croitoru nennt Fälle südkoreanischer Selbstmordeinsätze im Koreakrieg und nordkoreanischer Selbstmordeinheiten im Militär und verweist auf den

83 Robert A. Pape, »The Strategic Logic of Suicide Terrorism«, in: *American Political Science Review*, Vol. 97, No. 3, August 2003, S. 1; zit. nach: <http://daniieldrezner.com/research/guest/Pape1.pdf>

84 ebenda

85 Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated; MERED, 14 Aug 2003, http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=132&FORUM_ID=1&CAT_ID=1&Forum_Title=News&Topic_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated

86 ebenda

Selbstmordangriff von Mitgliedern der japanischen Roten Armee auf den Flughafen von Tel Aviv von 1972.⁸⁷ Er erwähnt, dass der erste palästinensische Selbstmordanschlag (1974 auf Kirjat Schmona) nicht von religiösen Gruppen, sondern der säkularen PFLP-GC (Popular Front for the Liberation of Palastine – General Command; JH) durchgeführt wurde. Im gleichen Jahr und noch einmal 1978 kam es zu einer Handvoll weiterer Selbstmordanschläge insgesamt dreier nicht-religiöser palästinensischer Organisationen in Israel. 1982 erfolgte dann der erste Selbstmordanschlag der schiitischen Hisbollah im Libanon auf das israelische Hauptquartier im Südlibanon in Tyros. Auch die kurdische PKK war sicher alles andere als eine religiöse Organisation, trotzdem beging sie von 1995 – 99 etwa 15 Selbstmordanschläge.⁸⁸

Audrey Cronin weist auf ein anderes Beispiel hin: »Das Mittel der Selbstmordanschläge ist als terroristische Technik keiner einzelnen Kultur oder Religion vorbehalten: Mit der Erfindung des Dynamits im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde der Einsatz von Bomben bei Terroranschlägen zur allgemein bevorzugten Methode, und das galt auch für Selbstmordtaktiken. So kalkulierten etwa die russischen Radikalen gegen Ende des 19. Jahrhunderts, indem sie sich ihrem Ziel so weit näherten, dass ihre Aktion Erfolg haben musste, ihr eigenes Ableben bewusst mit ein. Um das Ziel mit einer Explosion zu treffen, war Nähe entscheidend. Wenn Terroristen überlebten und verhaftet wurden, lehnten sie Gnadenangebote oft ab und wurden hingerichtet. Für die Sache zu sterben war ein sehr erstrebenswertes Schicksal, ein Quell der Legitimation für die Sache und ein Identifikationspunkt für künftige Rekruten. Andererseits aber war es in diesem Fall keine wirksame Langzeitstrategie: Das russische Regime rottete so bekannte Gruppen wie Narodnaya Volya (Volkes Wille) lange vor der russischen Revolution aus, und die Bolschewiken brachten ihnen keine Bewunderung entgegen.«⁸⁹

87 Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München 2003, S. 71 – 75

88 ebenda, S. 82f, S. 122, S. 213

89 Audrey Kurth Cronin, »Terrorists and Suicide Attacks«, in: *CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, S. 4; <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

Auch wenn Selbstmordattentate also prinzipiell nicht speziell etwas Nahöstliches oder Muslimisches sind, so lässt sich doch feststellen, dass sie in den letzten Jahren vor allem in der Region oder durch nahöstliche Tätergruppen erfolgten – wenn man von der tamilischen LTTE absieht. Betrachtet man die Regionen und politischen Kontexte, dann fällt – mit der bemerkenswerten Ausnahme von al-Qaida – auf, dass Selbstmordanschläge fast ausschließlich in Konflikten mit einer bedeutenden Dimension der nationalen Befreiung, der erstrebten Staatsbildung oder der militärischen Besetzung durch eine fremde (oder als fremd empfundene) Macht auftreten: Der Kampf der kurdischen PKK in der Türkei in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre, der tamilische Unabhängigkeitskampf der LTTE auf Sri Lanka, der Widerstandskampf tschetschenischer Kämpfer gegen die russische Besetzung und Unterdrückung, der Widerstand der Palästinenser gegen die israelische Besetzung oder die Angriffe im Irak gegen US-amerikanische Truppen und die mit ihnen verbundenen irakischen Polizei- und Militäreinheiten sind die wichtigsten Beispiele. Unabhängig vom kulturell-religiösen Kontext und den konkreten Ideologien des Widerstandes scheinen Terrorismus im allgemeinen und seine selbstmörderischen Varianten vor allem bei verweigerter nationaler Selbstbestimmung oder militärischer Besetzung (bzw. einer Verbindung beider) zu gedeihen. »Im Allgemeinen verfolgen Serien von Selbstmordanschlägen bestimmte territoriale Ziele, zumeist den Abzug der Militärfüräfte des so angegriffenen Staates aus dem Gebiet, das die Terroristen als ihre Heimat betrachten. Von Libanon über Israel, Sri Lanka und Kaschmir bis nach Tschetschenien wurde zwischen 1980 und 2001 jede Serie von Selbstmordanschlägen durch Terrorgruppen verübt, deren Hauptziel die Einführung oder der Erhalt der Selbstbestimmung für die Heimat ihrer Gemeinschaft war und der Feind zum Rückzug gezwungen werden sollte.«⁹⁰

Auch Joseph Croitoru weist auf diesen Zusammenhang hin: »Rigide Unterdrückung ethnischer Minderheiten und menschenverachtende Zustände haben in mehreren islamischen Ländern den Nährboden für die etwa ab Mitte der neunziger Jahre einsetzende weitere Verbreitung des Selbstmord-

⁹⁰ Robert A. Pape, «The Strategic Logic of Suicide Terrorism», in: *American Political Science Review*, Vol. 97, No. 3, August 2003, S. 2

attentats geschaffen. Denn alle Selbstaufopferer, sei es in Algerien, Kaschmir oder Tschetschenien, führen, obgleich sie sich in erster Linie als islamische Gotteskrieger verstehen, gleichzeitig auch einen nationalen Befreiungskampf gegen einen militärisch weit überlegenen Gegner.«⁹¹

In einem solchen politischen Zusammenhang ist es zentral, Terrorismus und seine Selbstmordvarianten aus zwei gegensätzlichen Perspektiven zu analysieren: einmal aus der einer individuellen und kollektiven Psychologie, ohne die sich kaum Täter finden würden.⁹² Hier sind tatsächlich die Erfahrungen wiederholter und nicht überwindbarer Demütigungen und des Verlustes von Freunden und Verwandten entscheidend. Atran formuliert dies so: »Unter den Palästinensern bringt die Verbindung des Empfindens historischer Ungerechtigkeit mit persönlichen Verlusten und der Demütigung durch die israelischen Besatzer individuelle Märtyrer hervor und nährt auch die allgemeine Unterstützung der Bevölkerung für Märtyreraktionen. Saleh beobachtet, dass die Mehrzahl palästinensischer Selbstmordattentäter zuvor von israelischen Soldaten verhaftet oder verletzt worden war, und viele der jüngsten Selbstmordattentäter hatten Verwandte oder enge Freunde, die ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Shikaki verfügt über vorläufige Umfragedaten, die nahe legen, dass die Unterstützung in der Bevölkerung für Selbstmordaktionen positiv mit der Anzahl israelischer Kontrollposten korrelieren könnte, die die Palästinenser regelmäßig passieren müssen, um ihren Alltagsgeschäften nachzugehen und auch mit der Zeit, die die Passage erfordert (wobei man unter Umständen an jedem Kontrollposten mehrere Stunden lang wartet und jeder Posten zu jeder beliebigen Zeit geschlossen werden kann). Demütigung und Rache werden von Rekruten und ihren Helfern als häufigste Empfindungen genannt, allerdings eher als allgemein denn als persönlich empfundene Kränkung.«⁹³

91 Joseph Croitoru, »Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats«, München 2003, S. 213

92 Zu psychologischen Aspekten von Gewalt siehe z.B. Klaus Wahl, »Vorpolitische Prozesse politischer Gewalt«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta, 19.-20. November 2004 und die dort zitierte Literatur

Andererseits, also zusätzlich zu den psychologischen Faktoren, kann Terrorismus außer in seiner staatlichen Form nur verstanden werden, wenn man ihn als zweckrationales Politikinstrument einer strukturell unterlegenen Konfliktpartei begreift. Terrorismus bietet gegenüber anderen Kampf- formen entscheidende taktische Vorteile, die beim Selbstmordterrorismus noch einmal wesentlich gestärkt sind: das Element der Überraschung, das Element des Angriffs auf unerwartete und in der Regel schlecht geschützte und kaum zu schützende Ziele, wo ein konventioneller militärischer Angriff aussichtslos wäre.

»... Im Allgemeinen fordern Selbstmordanschläge durchschnittlich mehr Opfer als andere Arten von Terroranschlägen. Für die Zeit von 1980 bis 2001 wird berichtet, dass Selbstmordanschläge nur 3% aller Terroranschläge aus- machten, aber 48% aller terrorismusbedingten Todesopfer zur Folge hatten. Betrachtet man allein palästinensische Angriffe zwischen 2000 und 2002, waren nur 1 % Selbstmordoperationen, verursachten aber etwa 44% der Opfer auf israelischer Seite.«⁹⁴

Diese Zahlen belegen eine hohe Effektivität von Selbstmordanschlägen im Vergleich zum »einfachen« Terrorismus. Dies wird durch das spektaku- läre Beispiel des Terroranschlages vom 11. September 2001 dramatisch unterstrichen: fast 3000 Tote waren zu beklagen, und der wirtschaftliche Schaden wurde auf 83 Mrd. Dollar geschätzt.⁹⁵ Durch konventionelle Wider- stands- oder Gewaltformen wäre ein solches Maß an Zerstörung und Schaden sicher nicht möglich gewesen. Auch einige der »klassischen« Selbstmordanschläge unterstreichen diesen Punkt. Denken wir etwa an die Anschläge auf die militärischen Hauptquartiere der USA, Israels und Frank- reichs im Libanon 1983, dann wird schnell deutlich, dass diese entscheidend

93 Scott Atran, «Mishandling Suicide Terrorism», in: *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 3, 2004, S. 81, nach: http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer_atran.pdf

94 Audrey Kurth Cronin, «Terrorists and Suicide Attacks» in: *CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, S. 9, zit. nach: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

95 Raphael Perl, «Terrorism, the Future, and U.S. Foreign Policy», in: *Issue Brief for Congress*, Congressional Research Service, The Library of Congress, Updated April 11, 2003, S: 1, <http://www.fas.org/irp/crs/IB95112.pdf>

dazu beitragen, die fremden militärischen Truppen letztlich aus dem Land zu treiben – was durch offene militärische Angriffe undenkbar gewesen wäre, da das Kräfteverhältnis zu ungleich war. In diesem Sinne können Terrorismus und vergleichbare Gewaltaktionen, die sich aber nicht gegen Zivilisten richten, als Waffe der Schwachen gegen übermächtige Gegner verstanden werden. An dieser Stelle ist es allerdings notwendig, daran zu erinnern, dass nicht jeder Angriff mit unkonventionellen Mitteln, auch nicht jeder Selbstmordanschlag terroristisch sein muss: Wenn solche Gewaltaktionen sich gegen fremde Soldaten oder andere bewaffnete Kräfte im Kontext eines Gewaltkonfliktes – und nicht gegen Zivilisten – richten, tragen sie keinen terroristischen, sondern einen militärischen oder paramilitärischen Charakter.

Schlüsselbeispiel: Politik und Religion bei Usama bin Ladin

Usama bin Ladin und die internationale Terrororganisation *al-Qaida* stellen ein besonders dramatisches Beispiel der Vermischung von Gewalt und Islam dar. In gewisser Hinsicht ist *al-Qaida* höchst untypisch für gewaltbereite Gruppen von Muslimen. Das technologische Niveau, die internationale Vernetzung, der Planungshorizont, die Operationsweise und -struktur und die Form ihrer Islaminterpretation unterscheiden die Organisation grundlegend von anderen, auch radikalen Gruppen in der Region. Trotzdem sind bestimmte Elemente des Begründungszusammenhangs und der Gewaltbegründung höchst illustrativ.

Betrachten wir etwa die berüchtigten Erklärungen, die Usama bin Ladin und eine Reihe von Extremisten aus Ägypten, Pakistan und Bangladesch im Februar 1998 veröffentlichten, dann ergibt sich kurzgefasst folgendes Bild.

Es werden drei substantielle Vorwürfe erhoben:

- Die Besetzung islamischer Länder, insbesondere »der heiligsten aller Orte, der Arabischen Halbinsel«, um deren »Reichtümer zu plündern, ihre Herrscher zu beherrschen« (»dictating to its rulers«), und zu anderen Zwecken durch die USA;

- Die Auswirkungen der US-Politik («the Crusader-Zionist alliance»), des Golfkriegs und des seitdem (bis 2003; JH) andauernden Embargos auf die irakische Zivilbevölkerung »mit mehr als 1 Million Toten«;

- Die »Besetzung Jerusalems und die Morde an Muslimen« durch Israel sowie die US-amerikanische Unterstützung.⁹⁶

Diese Aufzählung ist ein wichtiges Beispiel für die grenzüberschreitende Mobilisierungskraft symbolischer Regionalkonflikte, um ein unterschwellig vorhandenes Gewaltpotential aufgrund innergesellschaftlicher Konflikte durch die Identifikation mit Opfern fremder Ungerechtigkeit zu mobilisieren und zu fokussieren. Durch die (bezogen auf die externen Gewaltkonflikte) nicht direkt erlebte, sondern politisch vermittelte Erfahrung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit wird ein möglicherweise entstehender Terrorismus trotz seiner unvermeidlichen emotionalen Anteile tendenziell eher »unterkühlt«, berechnend, organisiert und planend erfolgen, wie das global operierende Netzwerk von *al-Qaida* demonstriert.⁹⁷ Moderne Zweckrationalität, moderne Infrastruktur und Verfahrensweisen und langfristige Vorbereitung von Anschlägen sind Selbstverständlichkeiten, ein entsprechender sozialer Hintergrund der Täter (z.B. Studium) die Regel.

Die drei Zentralpunkte der Gewaltbegründung Usama bin Ladins sind im Kern politisch, nicht religiös, wenn dies auch durch eine überladene religiöse Sprache verdeckt wird: Die Präsenz von US-Soldaten in Saudi Arabien, die bis zum Irakkrieg von 2003 bestehende Sanktionspolitik gegen den Irak mit ihren dramatischen Folgen für die irakische Zivilbevölkerung und die israelische Besetzung palästinensischen Landes und Jerusalems sind zuerst einmal *politische*, keine religiösen Kritikpunkte. Der erste Satz des Aufrufs enthält bereits ein Koranzitat, das Gewalt rechtfertigen soll – um gleich im zweiten Satz die »Kreuzfahrer« (die USA und ihr Militär) mit »Heuschrecken« zu vergleichen, die in der Arabischen Halbinsel eingefallen sind. Ausgangspunkt ist also politische Kritik, die dann allerdings religiös eingebettet

⁹⁶ Text of Fatwa Urging Jihad Against Americans, published in *Al-Quds al-Arabi*, 23. Februar 1998, zit. nach Internet website: www.ict.org.il/articles/fatwah.htm

⁹⁷ dazu etwa: Georg Elwert, »Terroristen: Rational und lernfähig«, in: *Wege zum Menschen*, Vol. 54, 2002, S. 345 – 359

wird. Den Autoren solcher Aufrufe und ihrer Zielgruppe sind politische Argumente wichtig, aber nicht genug. Es kommt ihnen darauf an, ihre Kritik moralisch zu überhöhen, sie also nicht selbst, sondern im Namen einer höheren, gar höchsten Autorität zu formulieren: »All diese Verbrechen und Sünden der Amerikaner sind eine klare Kriegserklärung an Gott, seinen Boten (gemeint ist der Prophet Mohammed; JH) und die Muslime.«

Politische Konflikte werden so ideologisiert und religiös überhöht. Bestimmte Politik ist dann nicht nur falsch, sondern auch ein Bruch moralischer Prinzipien und – in einem dritten Schritt – ein Verstoß gegen den Willen und die Gebote Gottes, gegen Gott selbst. Das ändert nichts am politischen Kern der Kritik, aber es soll ihr besonderes Gewicht verleihen, sie aus dem Streit der Menschen in einen Konflikt zwischen Menschen und Gott transformieren und so letztlich der menschlichen Kritik entziehen. *Wenn* die Politik der USA und Israels wirklich eine »Kriegserklärung an Gott« wäre, dann wären die »Verteidiger« Gottes einer Kritik ihrer eigenen Politik und Gewalt weitgehend entzogen. Wenn die Gewalt der Frommen nur den Willen Gottes vollzöge – wie könnten Muslime diese Gewalt dann kritisieren, ohne selbst in Widerspruch zu Gott zu geraten?

Die religiöse Ideologisierung der eigenen politischen Praxis im Allgemeinen – und der eigenen Gewalt bis zum Terrorismus im Besonderen – soll diese der Kritik entziehen und zur moralischen Richtschnur für andere erheben.

Der Text der zitierten Erklärung gipfelt in einem Aufruf zur Gewalt gegen die USA und alle jene, die sie unterstützen: »Wir rufen – mit Gottes Hilfe – alle Muslime auf, die an Gott glauben und von ihm belohnt werden wollen, Gottes Gebot zu folgen und die Amerikaner zu töten und ihr Geld zu plündern, wo und wann immer sie es finden. Wir fordern alle muslimischen Geistlichen, Führer, Jugendlichen und Soldaten auf, den Angriff auf die satanischen US-Truppen und ihre teuflischen Unterstützer zu beginnen, die mit ihnen verbündet sind, und diejenigen zu stürzen, die hinter ihnen stehen, um ihnen eine Lektion zu erteilen.«

Die Form des Terrorismus durch al-Qaida unterscheidet sich grundsätzlich von anderen Terrorisimen, etwa dem palästinensischen. Sie ist stärker global und in einen weltweiten Politikkontext eingebettet, zugleich weniger

situativ und in geringerem Maße kontextabhängig. Palästinensische Terrorismusformen sind zwar ebenfalls meist organisiert und geplant, aber enthalten stärker persönliche und auf das eigene Land bezogene Dimensionen.

Der religiöse Faktor

Wir haben die politische Gewalt bisher *funktional* analysiert, wenn wir auch bezogen auf das Verhältnis von Gewalt und Moderne an früherer Stelle auf einen Zusammenhang mit ideologischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen hingewiesen haben. Es spricht alles dafür, dass in westlichen und in muslimisch geprägten Gesellschaften politische Gewalt meist ausgeübt wird, weil sie *nützlich* erscheint oder tatsächlich ist, und nicht weil sie aus der einen oder anderen Kultur entspringt. Auch wenn sich westliche und muslimische Gesellschaften beide als ausgesprochen gewalttätig erwiesen haben und bedauerlicherweise weiter erweisen, so liegt dies nicht an ihrem westlichen oder muslimischen Charakter (wie es in anderen Gesellschaften nicht an deren buddhistischen oder hinduistischen Kulturtraditionen oder deren Religiosität liegt), sondern an den funktionellen Vorteilen der Gewalt, die der Durchsetzung, Stabilisierung oder Infragestellung von Macht und Herrschaftsverhältnissen dient. Dies gilt auch für nicht-staatliche Akteure und in allen Gesellschaften. So brachte der Führer der peruanischen Guerilla- und Terrororganisation »Leuchtender Pfad«, Abimael Guzmán, diese Machtfixierung so auf den Punkt: »Grundlegend für den Maoismus ist Macht ... [deshalb] sollte und muss die Partei absolut alles dirigieren, alles. Alles, ohne jede Ausnahme.«⁹⁸ Auch der Leuchtende Pfad bezog seine politische Kraft aus einem deformierten Modernisierungsprozess und den ideologischen Brüchen traditioneller und moderner Identitäten – und nutzte die Gewalt zum Aufbau alternativer Machtstrukturen.

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich staatliche oder nicht-staatliche Gewalttäter in Geschichte und Gegenwart immer wieder auf Gott, auf Religion (oder andere höchste Werte) berufen haben, und zwar relativ unabhängig von einer spezifischen Theologie. Wie lässt sich dies erklären?

⁹⁸ zit. nach: Carlos Iván Degregori, »The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of the Shining Path«, in: David E. Apter (Ed.): *The Legitimization of Violence*, New York 1997, S. 47

Politische Gewalt geschieht in einem Spannungsfeld von Kosten-Nutzen-Erwägungen und ideologischer Legitimation. Dabei steigt der Legitimationsbedarf: a) bei ungünstigem Kosten-Nutzen-Verhältnis, b) bei hohem Risiko; c) mit der Intensität der Gewalt; d) bei bestimmten symbolisch bedeutsamen Gewaltformen; e) bei geringer unmittelbarer Plausibilität, und f) mit der öffentlichen Aufmerksamkeit. Ein relativ geringes Gewaltniveau mit hoher Plausibilität (z.B. Selbstverteidigung) oder Gewaltakte, die von der Öffentlichkeit kaum beachtet werden, erfordern nur geringe Anstrengungen der Legitimierung und Ideologisierung – man braucht sich nicht unbedingt auf Gott oder andere höchste Werte zu beziehen, um sich gegen einen Angriff zu verteidigen. Im umgekehrten Fall steigt der Ideologiebedarf.

Apter brachte einen zentralen Aspekt auf die kurze Formel: »Menschen üben politische Gewalt nicht ohne Diskurs aus.«⁹⁹ Politische Gewalt – darauf wurde oben hingewiesen – braucht zu ihrer politischen Wirksamkeit Legitimität. Zuerst einmal muss sie den Tätern selbst als legitim erscheinen, da sonst die Schwelle der Gewaltanwendung nur schwer zu überschreiten ist. Gewalt ist ein einschneidender, existenzieller, drastischer und nicht selbstverständlicher Akt, der beträchtliche emotionale Aspekte enthält. Man begeht keine Gewaltakte ohne etwas, das man selbst für gute Gründe hält, und Menschen töten nicht leichtfertig oder zum Vergnügen, wenn wir pathologische Persönlichkeiten einmal unbeachtet lassen. Politische Gewalt setzt auch deshalb (wie aus pragmatischen Gründen) zweierlei voraus: die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Gemeinschaft (im doppelten Sinne: einer Organisation und einer politisch-kulturellen Identitätsgemeinschaft, die selten identisch sind) und eine Rechtfertigung. Politische oder religiöse Ideologien stellen das Bindeglied zwischen beiden her: sie können unter bestimmten Umständen Gewalt legitimieren (zur Verteidigung der Freiheit, des Glaubens, zum Schutz der Nation, der Rasse, zur Förderung eines unverzichtbaren politischen Ziels), und sie dienen der Festigung der Gruppenzugehörigkeit, des Gemeinschaftsgefühls, der Abgrenzung von *in-group* und *out-group*. Ohne Ideologie (in weiterem Sinne, wobei utilitaristische Denk-

⁹⁹ David E. Apter, «Political Violence in Analytical Perspective», in: David E. Apter (Ed.): *The Legitimization of Violence*, New York 1997, S. 2

strukturen durchaus einbezogen sein können) bliebe Gewaltanwendung von anderen Lebensbereichen isoliert und situativ, wäre »bedeutungslos«, ohne sinnstiftende Rechtfertigung. Die Bedeutung von Ideologie liegt auf verschiedenen Ebenen:

- Der Eigenmotivation und Selbstlegitimierung des oder der Täter;
- Der Herstellung einer *in-group*-Identität und Förderung des Gruppenzusammenhaltes der Bezugsgruppe und Organisation, zu der der oder die Täter gehören;
- Der Rechtfertigung der Tat und ihre sinnhafte Einbettung in Bezug auf die Großgruppe, für die man handelt oder zu handeln vorgibt (Nation, Rasse, Religionsgemeinschaft, Klasse, etc.), und der politischen Kommunikation mit und in dieser Großgruppe;
- Der Abgrenzung zu anderen Gesellschaftssektoren und Organisationen.

Letztlich geht es darum, drei Aspekte, nämlich den Gewaltakt a) als Interessenpolitik, b) in Bezug auf die psychologische Dimension des oder der Täter und Ihrer Bezugsgruppe und c) als »selbstlose« Tat für eine Gemeinschaft legitimatorisch, mental und konzeptionell zu verknüpfen. Ideologie muss den Tätern ihre Gewalthandlungen also psychologisch erleichtern, muss diese als Weg zu einem Ziel erklären und zugleich überpersönlich erscheinen lassen, als Ausdruck der Interessen eines Kollektivs, für das die Täter nur stellvertretend handeln. Diese Funktionen können säkulare, weltliche und religiöse Ideologien erfüllen. Die Art der Rechtfertigung politischer Gewalt hängt in speziellen Gesellschaften davon ab, welche Diskurskontexte bestehen und welche Ideologien über besondere Glaubwürdigkeit und Legitimationskraft verfügen. Das ist der Grund dafür, dass in den 1950er – 1970er Jahren im Nahen und Mittleren Osten Gewalt in der Regel im Rahmen des Arabischen Nationalismus oder der Nationalen Befreiung, seit den 1970er/80er Jahren zunehmend in religiösem Gewande gerechtfertigt wurden: Der gesellschaftliche Diskurs hatte sich vom Nationalismus zu islamischen oder islamistischen Formen verschoben, und so wechselten die Gewaltlegitimationen entsprechend. Nur eine gesellschaftlich akzeptierte und dominierende Ideologie kann die Funktion der Gewaltrechtfertigung wirksam erfüllen.

Interessanterweise führt uns ein ideologiekritischer, geistesgeschichtlicher oder theologischer Zugang nur begrenzt weiter. Wenn die extrem unterschiedlichen religiösen Systeme und säkularen Ideologien trotz ihrer durchaus fundamentalen Differenzen praktisch alle für die Legitimation des gleichen Tatbestandes – nämlich den der politischen Gewalt bis zu Krieg und Völkermord – instrumentalisiert werden können, dürfte das Problem nicht in deren Unterschiedlichkeit, sondern in den Gemeinsamkeiten liegen. Und diese liegen nicht im *Inhalt* all dieser Ideologien und Religionen, sondern in ihrer *Interpretationsoffenheit* einerseits und ihrer gesellschaftlichen und politischen *Funktion* andererseits – wobei die Bedeutungsoffenheit aus ihrer Funktion resultiert.

Anders ausgedrückt: Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus, Marxismus-Leninismus, Faschismus, moderne, »wertfreie« Zweckrationalität, Säkularität – all diese sind Wertesysteme und »Ideologien«, die immanent kaum etwas gemeinsam haben. Mono- oder Polytheismus, Atheismus, religiöse Toleranz oder A-Religiosität – all diese unterschiedlichen und weitere Bezüge auf die Religion sind in ihnen enthalten. Sie stammen aus den verschiedensten Zeitepochen der letzten 2500 Jahre und beinhalten extrem diverse implizite und explizite Gesellschafts- und Moralbilder. Sie könnten geistesgeschichtlich und in der Substanz ihrer intellektuellen Strukturen unterschiedlicher kaum sein – ein Faktor, der dadurch noch verstärkt wird, dass sie auch jeweils für sich genommen extrem heterogen sind. Trotzdem steht fest, dass sie alle exzessive Gewalt, Kriege, Massaker, Terrorismus und Völkermorde nicht nur nicht verhindern konnten, sondern immer wieder zur Legitimierung solcher Verbrechen benutzt wurden. Dies lag nicht an den *Inhalten* der heiligen Bücher und säkularen Grundlagentexten, auch wenn diese von Fall zu Fall oft leicht (wenn auch in unterschiedlichem Maße) zu instrumentalisieren waren, sondern an ihren sozialen Funktionen, die sich eben nicht auf die Regelung – beispielsweise – des Verhältnisses des Menschen zu Gott beschränken, sondern immer auch zu gesellschaftlichen Wertesystemen, auch zu Herrschaftsideologien wurden, die Machteliten zur Rechtfertigung ihrer Macht (oder Gegeneliten zu deren Infragestellung) nutzten. Die gewaltsamen Resultate von Religion entspringen also nicht aus deren religiösen, sondern aus ihren gesellschaftlich-politischen Dimensio-

nen – die spirituelle Interpretation des Verhältnisses des Menschen zu Gott an sich ist keine Quelle von Gewalt (wenn wir von rituellen Opferpraktiken absehen), sondern die unvermeidliche Adaption und Verformung von Religion, wenn diese zu einem gesellschaftlichen Phänomen wird. Dieser Prozess verläuft extrem unterschiedlich und in Abhängigkeit von a) der theologischen Substanz einer konkreten Religion, b) dem soziopolitischen Kontext der spezifischen Gesellschaft, also deren Machtverhältnissen, Widersprüchen, Problemen, und c) von der Funktion, die die jeweilige Religion in diesem Kontext genau erfüllen soll, also z.B. eine integrative, herrschaftsichernde, mobilisierende oder polarisierende.

In diesem Prozess übernimmt Religion unweigerlich säkulare – weltliche, nichtreligiöse, politische – Funktionen, auch wenn das von den Akteuren bestritten werden mag. Und dabei wird sich in der Regel auch die theologische Substanz der jeweiligen Religion ändern, indem passende Ideologieelemente verstärkt und betont, widersprechende aufgegeben oder passend zurechtinterpretiert werden. So konnte aus der ursprünglich pazifistischen Religion der Sikhs aufgrund deren Verfolgung eine »kriegerische« Version entstehen. Die christlichen Vorstellungen von Nächsten- und gar Feindesliebe hinderten das Christentum nicht daran, Rassismus und Kriege zu rechtfertigen, und eine militante Interpretation des »Jihad« konnte dazu führen, auch den Islam in den Dienst politischer Gewalt zu stellen.

Auch wenn beispielsweise die Bibel oder der Koran das Wort Gottes sein sollten, so hat dieser es zumindest nicht verhindert, dass sein Wort von Menschen zu Herrschafts- oder herrschaftsfeindlicher Ideologie oder zu Begründungsmustern von Gewalt gemacht wurde – was von Theologen vieler Religionen seit langem immer wieder diskutiert wurde. Wenn manche Theologen sich an dieser Stelle mit gutem Grund beklagen können, dass so der »eigentliche« Sinn einer Religion »verfälscht« worden sei – dies trifft in der Regel ja zu – so, müssen wir doch nüchtern konstatieren, dass dies *immer* und mit *allen* Religionen und politischen Philosophien geschah. Daher drängt sich der Eindruck auf, dass genau dies eine der gesellschaftlichen Funktionen solcher Ideologien sein kann. Dies mag man bedauern, aber es zu bestreiten ändert den Tatbestand nicht. Ein wichtiger Aspekt dieses Tatbestandes liegt darin, dass Religion jenseits ihrer theologischen Substanz

auch ein sprachlich-kultureller Code ist, um persönliche, politische oder soziale Probleme zu formulieren und sinnstiftend zu interpretieren. Sie *prägt* in gewissem Sinne das Denken, wie es auch eine Sprache tut, ist aber letztlich selbst so formbar, dass ihre Bedeutung kontextabhängig ist. »Mittels der Religion begründen die Menschen ihre Brüderlichkeit und Solidarität, aber auch ihre Militanz und Tötungsphantasien. Religiöse Symbol-sprachen sind geradezu unheimlich zweideutig.«¹⁰⁰

Diese Bedeutungs Offenheit religiöser Sprache und Theologie kann in zwei Richtungen wirken: einmal, wie erwähnt, trägt sie zur Adaption der Religion an die gesellschaftliche und politische Realität bei. Sie kann aber auch eine »subversive« Richtung einschlagen: Gerade in Krisensituationen ist nicht ausgeschlossen, dass Religion mit Bezug auf Gott oder das Sakrale ideologisch die sozialen Realitäten transzendiert oder gar mit ihnen bricht. Das Göttliche kann so nicht nur zu einer emotional mächtigen Rechtfertigung der realen Machtverhältnisse werden, sondern diese Machtverhältnisse können unter Berufung auf das Göttliche auch in Frage gestellt werden. So wird grundlegender Widerstand in manchen gesellschaftlichen Kontexten erst möglich. Denn dieser braucht oft nicht nur Mut, sondern setzt einen Bruch mit tief verwurzelten Mentalitäten und Ideologien und möglicherweise einem herrschenden gesellschaftlichen Konsens voraus, der unter Berufung auf das Übernatürliche – Gott – leichter fallen kann. Definitionsgemäß steht das Göttliche schließlich über noch so mächtigen sozialen Konventionen, und wenn beide als im Widerspruch empfunden werden, wird der Konventionsbruch legitim. Auch so lässt sich Gewalt – ebenso wie Gewaltlosigkeit – rechtfertigen.

Kommen wir also auf die Rolle von Religiosität für die Legitimierung politischer Gewalt zurück. Der Islam spielt im Kontext der zahlreichen Konflikte und Gewaltpotentiale der Region eine wichtige Rolle. Allerdings stellt er nicht die Quelle der Gewalt dar, sondern kann die Artikulationsform politischer Kritik und die Legitimationsquelle von – auch gewaltsamem – Widerstand sein. Seine Bedeutung liegt also nicht darin, Ursache der Gewalt zu sein, sondern in seiner – und der jeder anderen Religion – Fähigkeit, kontext-

100 Wilfried von Bredow, »Religion, Politik, Gewalt«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. Januar 2005, S. 8

übergreifende Legitimationsmuster bereitzustellen, die große emotionale Überzeugungskraft besitzen, zugleich aber kaum zu entkräften sind: Die heiligen Texte können sich schwer gegen ihre Instrumentalisierung zu politischen Zwecken wehren. Die Rolle des Islam in unserem Zusammenhang besteht deshalb vor allem in der möglichen individuellen und kollektiven Motivation von Gewalttätern, die dann nicht allein für sich oder ihre Gruppe, sondern »für Gott« kämpfen – mit entsprechenden, theologiespezifischen Formen der Exkulpierung oder Belohnung (etwa für »Märtyrer«). Sie besteht ebenfalls in ihrem – kontextabhängigen – Mobilisierungspotential, also in der Chance, eine breitere soziale und politische Basis für die eigene Politik und Gewalt zu erreichen, als wenn man diese rein pragmatisch begründen würde. In einer Gesellschaft, deren meisten Mitglieder entweder fromm sind oder so erscheinen möchten, kann »der Islam« eine politische Integrationsfunktion übernehmen oder konkurrierende Legitimationsmuster untergraben – wenn die soziale und politische Realität seine Argumentation untermauert oder plausibel erscheinen lässt. Losgelöst von den sozialen Realitäten ist »der Islam« *politisch* nichts – als deren ideologischer Ausdruck, Zuspitzung und Interpretationsrahmen kann er zu einer bedeutenden Macht werden.

Der islamische Diskurs in der Politik vermag darüber hinaus – entsprechende Rahmenbedingungen wieder vorausgesetzt – nicht nur sinnstiftend zu wirken, gerade in verwirrenden und gespannten Situationen. Er kann unter Umständen zu einer gewünschten Polarisierung (oder Integration) der gesellschaftlichen und politischen Debatte beitragen: Es geht ja nicht mehr allein um die Lösung bestimmter Sachfragen (für die sehr unterschiedliche Lösungen denkbar sein mögen), sondern um eine Stellungnahme für oder gegen Gott und seine Gebote. Die Reduzierung der politischen Wahlmöglichkeiten auf gut und böse – auch in Washington mit Leidenschaft betrieben – ist ja das erklärte Ziel vieler gewaltbereiter Gruppen in muslimischen Ländern: Auch Usama bin Ladin zielte mit seinem Terrorangriff vom September 2001 darauf, die (muslimische) Welt zur Wahl zwischen den Kräften des Teufels und des Islam zu zwingen – und dabei selbst Letzteres verkörpern zu wollen.

Dass heute im Nahen und Mittleren Osten der islamische Diskurs eine so zentrale Rolle spielt, ist nicht theologisch, sondern nur historisch zu erklären. Auch dort wurden lange Zeit, wie in westlichen Ländern, nationalistische und sozialistisch/kommunistische Ideologien zur Rechtfertigung von Gewalt missbraucht. So erfolgten noch in den siebziger und achtziger Jahren die allermeisten Flugzeugentführungen, Attentate oder Bombenanschläge palästinensischer Gruppen mit rein politischen, nicht-religiösen Begründungen, etwa in einem Kontext des Arabischen Nationalismus oder des Marxismus-Leninismus. Mit der Niederlage der arabischen Länder im Sechstage-Krieg 1967 und der Krise und dem Zusammenbruch der Sowjetunion waren diese Ideologien allerdings gescheitert und kaum noch legitimativ nutzbar. Im Nahen und Mittleren Osten bestand seitdem ein ideologisches Vakuum, das mangels Alternative von verschiedenen Varianten des politischen Islam – des Islamismus – gefüllt wurde. Seitdem werden in der Region viele Diskurse zu politischen und sozialen Fragen in religiösen Begrifflichkeiten geführt.

Oben wurde darauf hingewiesen, dass sich Religion im Prozess des Eintritts in die gesellschaftliche Sphäre durch deren konkrete Strukturen und Probleme auch ideologisch modifiziert oder modifizieren kann. Dabei ist es auch möglich, sogar recht häufig der Fall, dass die spezifische Religion Elemente anderer – auch säkularer – Ideologien integriert, die in der Gesellschaft wirkungsmächtig sind. Typisch dafür ist ein Zusammengehen oder eine Fusion religiöser und nationalistischer Denkmuster, so dass Religion leicht in Zusammenhängen nationaler Befreiung, in ethno-nationalen Konflikten oder der Bildung von Nationalstaaten (*Nation-Building*) eine Rolle spielen kann. Gerade bei der Bildung nationaler Identitäten oder bei positivem oder negativem Bezug vieler Bürger zum Nationalstaat ist die Rolle religiöser Ideologien häufig. Beispiele sind die Fusion des Buddhismus und singhalesischen Nationalismus im Bürgerkrieg Sri Lankas¹⁰¹, die Rolle des

101 Eine faszinierende Lektüre dazu ist: H.L. Seneviratne, *The Work of Kings – The New Buddhism in Sri Lanka*, Chicago 1999, aus der verblüffende Parallelen buddhistischer Orden in Sri Lanka und islamistischer Parteien des Nahen Ostens deutlich werden – trotz der theologisch beträchtlichen Unterschiede zwischen Buddhismus und Islam.

Protestantismus in der Entwicklung der nordamerikanischen Kolonien zu den Vereinigten Staaten, oder die zunehmende Rolle islamischer Diskurse im palästinensischen Widerstand gegen Israel. Auch Bruce Lawrence betont die Einbettung religiöser in nationalstaatliche Diskurse: »... Der Islam ist zugleich eine abhängige und eine unabhängige Variable bei der Bildung nationalstaatlicher Interessen. Innere Kohäsion, regionale Stärke, internationale Zugänglichkeit sind sämtlich Aspekte des neuen Weltsystems, das sich erst im zwanzigsten Jahrhundert und größtenteils durch die Anforderungen der kapitalistischen Weltwirtschaft herausgebildet hat. Wer vom Islam so spricht, als operiere er außerhalb oder unabhängig von diesem System und seinen Strukturen, der ignoriert das Ausmaß an Veränderung, von der die Gegenwart geprägt ist. Rhetorische Strategien mögen den islamischen Werten eine unabhängige Rolle zuschreiben und zugleich die glorreichen Erfolge der islamischen Vergangenheit bemühen. Doch die strukturellen Beschränkungen der Moderne zwingen den Islam – und auch das Christentum, das Judentum, den Buddhismus, den Hinduismus, den Konfuzianismus und den Shintō? – in jedem Nationalstaat in eine untergeordnete Rolle.«¹⁰²

Und in Bezug auf muslimische Gewalt formuliert er: »Sofern er es je war, ist der Islam in muslimischen Gesellschaften keine unabhängige Variable mehr. Im sozialen und im politischen Bereich ist der Nationalstaat die dominante Kategorie. Der Nationalstaat kontrolliert nicht nur die Mechanismen der Macht, sondern beschränkt die Ausübung islamisch motivierter Gewalt, ohne sie gänzlich auszuschalten. Muslime mögen noch kämpfen, töten und sterben, doch, abgesehen von seltenen Ausnahmen, tun sie dies als Angehörige von Nationalstaaten oder im Falle der Palästinenser und Azerbaidschaner als Mitglieder von Großgruppen, die um einen Nationalstaat kämpfen.«¹⁰³

Religion und weltliche Ideologien können also eine wichtige Rolle im Kontext politischer Gewalt spielen – wenn die politischen Rahmenbedingungen

¹⁰² Bruce B. Lawrence, «The Islamic Idiom of Violence – A View from Indonesia», in: Mark Juergensmeyer (Ed.): *Violence and the Sacred in the Modern World*, London 1992, S. 88f

¹⁰³ ebenda, S. 84

dies nahe legen. Sie können Diskursformen bereitstellen, in denen sich politische, gesellschaftliche oder wirtschaftliche Konflikte konsensstiftend artikulieren lassen. Sie können motivieren und mobilisieren. Aber ihre Wirksamkeit und Bedeutung hängen nur in zweiter Linie von ihrer theologischen oder intellektuellen Struktur ab, vorwiegend von ihrer Instrumentalisierbarkeit zu politischen Zwecken. Eine Verselbständigung – auch religiöser – Ideologien als Gewaltfaktor ist zwar möglich und durchaus beobachtbar, dabei handelt es sich aber in der Regel um Phänomene in kleinen Gruppen, die politisch wenig relevant werden.

Westliche Gewaltlegitimation und der »Krieg gegen den Terror«

Wie in anderen Kulturen war und ist der westliche Umgang mit Gewaltlegitimation sehr unterschiedlich, vielfältig, kontextabhängig und widersprüchlich. In der Zeit des Kolonialismus diente ein nationalistisches, zivilisatorisches, z.T. auch religiöses Sendungsbewusstsein und ein unbefangener Herrschaftswille der Gewaltrechtfertigung, später – in einigen Ländern – ein Diskurs des »Herrenmenschentums« oder des Rassismus, dann eine anti-kommunistische Ideologie, die Gewalt damit begründete, zur Abwehr linker Machtansprüche nötig zu sein. Es gibt ebenfalls seit langem Denkmuster, die Gewalt in gewissem Sinne dadurch direkt oder indirekt rechtfertigen, dass sie diese als selbstverständlich oder als Ergebnis rationaler Interessensabwägung erklären. Die berühmte Formulierung von Henry Kissinger (ehemaliger Nationaler Sicherheitsberater und danach Außenminister der USA), »Öl ist ein viel zu wichtiges Gut, um es den Arabern zu überlassen«¹⁰⁴, ist ein Indiz für diese Denkweise. Auch die 1996 erfolgte Äußerung der damaligen (unter Präsident Clinton) Außenministerin Madeleine Albright zu den humanitären Folgen der UNO-Sanktionen gegen den Irak in einem US-Fernsehsender unterstreicht den unbefangenen, zum Teil offen zynischen Umgang wichtiger Politiker mit massenhaftem Sterben. Auf die Frage des CBS-Journalisten Lesley Stahl: »Wir haben gehört, dass eine halbe Million

¹⁰⁴ Hans von Sponeck/Denis Halliday, »The Hostage Nation«, in: *The Guardian*, November 29, 2001, hier zit. nach: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,,608578,00.html>

Kinder gestorben sind. Das sind mehr Kinder als in Hiroshima umkamen. Und, was meinen Sie? Ist dieser Preis es wert?«, gab Albright die klare Antwort: »Ich denke, das ist zwar eine sehr schwere Entscheidung, aber der Preis – wir denken, der Preis ist es wert.«¹⁰⁵

Solche Formulierungen beziehen sich auf keine Kleinigkeit, sondern auf die bewusste Opferung Hunderttausender von Menschenleben für ein damals eher unklares Ziel, nämlich Druck auf die irakische Regierung auszuüben, die ihre Bürger selbst mit großer Brutalität behandelte. Der frühere UNO-Leiter der humanitären Hilfsprogramme im Irak, Denis Halliday, hatte die Folgen dieser Politik als »Völkermord« bezeichnet.¹⁰⁶

Die Beispiele solch nüchterner und ideologieschwacher Rechtfertigungen gewaltsamer Politik könnten vermehrt werden, allerdings meist nur in Fällen geringer öffentlicher Aufmerksamkeit. Und nicht selten kommt es zu einer Mischung zynischer und ideologischer Politikbegründungen. Als dieser Autor beispielsweise 1986 im US-Verteidigungsministerium mit einem hohen Beamten über den Krieg in Afghanistan sprach, der in der Öffentlichkeit stark mit anti-kommunistischen Argumenten und der Befreiung des Landes von sowjetischen Truppen gerechtfertigt wurde, machte dieser deutlich, dass man die Sowjetunion gerade nicht aus Afghanistan abziehen, sondern dort »festnageln und ausbluten« (»to nail them down and bleed them out«) lassen wolle. »Dafür werden wir bis zum letzten Afghanen kämpfen. Für Sie mag das zynisch klingen, und vielleicht ist es das ja auch. Doch das ist unsere Politik.«¹⁰⁷

Hier wird die Verknüpfung ideologischer Argumente (»Freiheit«, Anti-kommunismus, »amerikanischer Jihad«, etc.) mit machtpolitischen, »zweck-

105 CBS— 60 Minutes, May 12, 1996, zit. nach: Matt Welch, «Iraqi death toll doesn't add up – Sanctions imposed 12 years ago blamed for a million fatalities«, in: *National Post* (Canada), 10. August 2003, <http://www.mattwelch.com/NatPostSave/Sanctions.htm>; und: Matt Welch, «The Politics of Dead Children – Have sanctions against Iraq murdered millions?« in *ReasonOnline*, March 2002, <http://www.reason.com/0203/fe.mw.the.shtml>

106 «Former UN official says sanctions against Iraq amount to 'genocide'«, in: *Cornell Chronicle*, Cornell University, September 30, 1999, http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.30.99/Halliday_talk.html

107 Gedächtnisprotokoll des Autors.

rationalen« Erwägungen erkennbar. Genau nach solchen Verknüpfungen ideologischer Argumente mit machtpolitischen Strategien zu suchen sowohl im westlichen wie auch muslimisch geprägten Kulturkreis, erweist sich oft als erhellend.. Häufig verbergen sich hinter den hehren Worten, den »moralischen Werten« und religiösen Begründungen eher handfeste Absichten. Aber auch wenn sich viele Gewaltrechtfertigungen auf einen Kern harter und rational bestimmter Interessen zurückführen lassen, ist dies kein Zeichen besonderer Zivilisiertheit. Mit gutem Grund wies Purnaka Silva in anderem Zusammenhang auf die zivilisatorischen Defizite auch solcher »unterkühlter« Gewaltrationalisierungen hin.

»...(D)er Einsatz von Gewalt als strategisches und taktisches Mittel zur Lösung von Konflikten und Machtkämpfen offenbart eine ernsthafte Schwäche in der zivilisatorischen Entwicklung soziopolitischer Gebilde des Menschen – trotz der mannigfachen technologischen Errungenschaften des Weltraum- und des Informationszeitalters. Man mag über strategisches Denken, 'gerechte Kriege' und 'künftige Kriege' noch soviel theoretisieren, verringert dadurch aber keineswegs die Barbarei und Brutalität der Ausübung von politischer Gewalt. Solche Bemühungen unterstreichen nur, wie unterentwickelt heutige Moralbegriffe sind und heben die unzivilisierten Aspekte der politisch-ökonomischen Kultur und Praxis des heutigen Menschen hervor.«¹⁰⁸

In den letzten Jahrzehnten kam es zu einer gewissen, wenn auch oberflächlichen »Zivilisierung« der Diskurse, also einer gewissen Abwendung von offen rassistischen und direkt imperialen Gewaltbegründungen. Dieser Prozess einer Diskursverschiebung wurde angestoßen durch die Erfahrungen der beiden Weltkriege und der daraufhin erfolgten Stärkung des Völkerrechts und der Gründung der UNO, später vertieft durch das gewachsene Selbstbewusstsein westlicher Länder aufgrund ihres Sieges im Kalten Krieg. »Humanitäre« Interventionsbegründungen, die Durchsetzung des Völkerrechtes und der Demokratie als Rechtfertigungen traten stärker nach

¹⁰⁸ Purnaka L. de Silva, »Post-Cold War Futures – Peacemaking, Conflict Management and Humanitarian Action« in: Ronaldo Munck/Purnaka L. de Silva (Eds.): Postmodern Insurgencies – Political Violence, Identity Formation and Peacemaking in Comparative Perspective, New York 2000, S. 240

vorne. Dies hing damit zusammen, dass Kriege und größere Formen politischer Gewalt in wachsenden Teilen westlicher Gesellschaften zunehmend skeptisch betrachtet wurden und deshalb »moralisch gute« Argumente im Unterschied zu imperialen stärker betont werden mussten. Und da sich in den westlichen Bevölkerungen deutlich gewandelt hatte, was als moralisch gut zu gelten hatte, wandelten sich auch die Gewaltrechtfertigungen in die gleiche Richtung, nämlich als »humanitäre«, »friedens erzwingende« oder das Völkerrecht durchsetzende Maßnahmen.

Illustrativ in diesem Zusammenhang waren die Argumentationsmuster der US-Regierung in Bezug auf ihre Reaktion auf den 11. September 2001 und den Irak-Krieg. Als ein grauenvoller Selbstmordterrorismus die beiden Türme des World Trade Center zum Einsturz brachte und medienwirksam fast 3000 Menschen tötete, wurde der Kampf gegen den Terrorismus zu einer emotional wirkungsmächtigen Argumentationsform. Natürlich war die Politik Washingtons danach tatsächlich von einer Politik der Terrorbekämpfung gekennzeichnet – keine Regierung hätte es sich leisten können, nach dem 11. September hierbei als leichtfertig zu erscheinen. Aber eine Supermacht kann und wird selbst nach einer so schrecklichen Erfahrung ihre Politik nicht in allen Bereichen neu erfinden und plötzlich die gesamte Außenpolitik dem Aspekt der Terrorbekämpfung unterordnen. Eine Supermacht hat viele Interessen, und diese werden durch einen Terrorangriff nicht aufgehoben. Deshalb entstanden mit der Zerstörung des World Trade Centers die Versuchung und die Chance, bereits bestehende und mit dem Terrorismus in geringem oder keinem Zusammenhang stehende Interessen, Politiken oder Strategien nun durch den »Kampf gegen den Terrorismus« zu begründen – und damit schwer angreifbar zu machen. Wer wollte nach dem Massaker an 3000 Menschen in New York gegen die Terrorbekämpfung sein? So wurde der »Kampf gegen den Terrorismus« in der Realität zwar nicht tatsächlich zum Kernstück der US-Außenpolitik (dazu waren handelspolitische Fragen, die Sicherung der Energieversorgung, die Beziehungen zu Russland, China und anderen Ländern, die Festigung der eigenen globalen Hegemonie etc. einfach zu wichtig), aber doch zum zentralen Element der Politikbegründung. Der Schlüssel zum Verständnis dieses Prozesses liegt in der Terminologie: Was bloße Bekämpfung des Terrorismus hätte sein kön-

nen (seit langem durch Geheimdienste, Polizei und Justiz im Gange), wurde zu einem *Krieg*, zum »Krieg gegen den Terrorismus«. Damit wurde ein wichtiger Kampf gegen kriminelle und gewalttätige Banden politisiert und militarisiert, die Kriminellen wurden in einem gewissen Sinne zu »Kriegsgegnern« und damit prinzipiell auf die eigene Legitimitätsebene gehoben – eine ungeheure politische Dummheit, die den Terroristen direkt in die Hände spielte. Dieser Effekt wurde allerdings billigend in Kauf genommen, da die Formel des »Krieges« gegen den Terrorismus einen wichtigen politischen Vorteil beinhaltete: Sie schuf eine präventive Rechtfertigung für eigene Gewalt. Wenn der Terrorakt des 11. September 2001 der Beginn eines Krieges gewesen wäre, dann betrachteten die USA sich nun als angegriffenes Land, das das Recht auf eigene Gewalt hatte: Man befand sich ja im Krieg. Dieser selbst geschaffene politische Spielraum wurde sofort genutzt: In Afghanistan wurden nicht allein die Stützpunkte von al-Qaida angegriffen, sondern die international kaum anerkannte Taliban-Regierung gestürzt und ein enges Netz von Militärstützpunkten über die Region gelegt, das wenig später – nach dem Irak-Krieg – den Iran von allen Seiten umgab (Pakistan, Afghanistan, Kirgisien, Usbekistan, Katar, Bahrain, Kuwait, dann der Irak, vorher bereits die Türkei).

Vor allem aber der Krieg Washingtons gegen den Irak ließ ein weiter gestörtes Verhältnis zu Gewalt in westlichen Gesellschaften erkennen – so wie der Widerstand in »Old Europe« durch Regierungen und Bevölkerung wenigstens zum Teil demonstrierte, dass Menschen doch aus ihrer blutigen Geschichte lernen können. Er diente imperialen Zwecken, nämlich der Kontrolle und politischen Umgestaltung der zentralen Region der Weltenergieversorgung. Am Golf liegen zwei Drittel der Welt-Ölreserven, und die Region Zentralasiens (nördlich vom Iran und Afghanistan) wird sich aufgrund ihrer Öl- und vor allem Erdgasreserven zur zweitwichtigsten Energieregion der Welt entwickeln. In dieser Schlüsselregion die eigene Dominanz zu etablieren und nach Bedarf die lokalen Regime »politisch zu reorientieren« (also nach Belieben Regierungen stürzen und andere an die Macht bringen zu können), war als Kriegsziel deutlich zu erkennen, wurde manchmal – in diplomatischeren Formulierungen – in erkennbarer Deutlichkeit ausgedrückt. Der Krieg wurde daher aus »zweckrationalen« Gründen geführt, aus,

politikwissenschaftlich gesprochen, »realistischen«, nämlich zur Machterweiterung. Die Legitimationen wechselten demgegenüber in schneller Folge, die deren Beliebigkeit erkennen ließen.¹⁰⁹ Vor allem wurden angebliche Massenvernichtungswaffen des Irak – die es schon lange nicht mehr gab – als Kriegsgrund vorgetragen, um so den Feldzug offiziell in den Dienst einer guten Sache zu stellen, nämlich das Eintreten gegen die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen. Zusätzlich wurde – insbesondere nach dem 11. September 2001 – die Behauptung einer angeblichen Verbindung des Irak zum internationalen Terrorismus und insbesondere zu Usama Bin Ladin vorgetragen, so von Vizepräsident Cheney im August 2002.¹¹⁰ Solche Argumente wurden bald zurückgezogen, weil auch die CIA keine ernsthaften Belege finden konnte.¹¹¹ Schließlich wurden sie in der Schlussphase der Kriegsvorbereitung wieder in den Vordergrund gerückt, so in US-Außenminister Powells Rede vor dem UNO-Sicherheitsrat im Februar 2003, obwohl es noch immer keine ernsthaften Hinweise dafür gab.¹¹² Ergänzend bemühte man sich um die Verknüpfung der beiden Argumente: Gewalt gegen den Irak sei gerechtfertigt, weil dieses Land sonst seine (weiterhin nicht existierenden) Massenvernichtungswaffen an islamistische Terroristen (zu denen es real keine Verbindung gab) weitergeben würde. Bei anderen Gelegenheiten wurde die Bedrohlichkeit des Irak für die Nachbarländer betont – obwohl diese sich selbst nicht bedroht fühlten: weder Syrien, der Iran, noch Saudi Arabien, die Türkei oder Jordanien nahmen den Irak nach über einem Jahr-

109 Die nächsten Passagen stammen aus: Jochen Hippler, »Der Weg in den Krieg – Washingtons Außenpolitik und der Irak«, in: *Friedensgutachten 2003*, hrsg. von Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, für das Institut für Friedenspolitik und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (ISFH), die Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2003, S. 89 – 98

110 »Cheney Says Iraqi Strike Is Justified«, in: *Washington Post*, August 27, 2002, p. A01

111 »U.S. Not Claiming Iraqi Link To Terror«, in: *Washington Post*, September 10, 2002, p. A01

112 »What Powell Achieved – He may not have swayed doubters, but the Secretary of State shortened the odds on a UN resolution authorizing force against Iraq«, in: *Time Magazine*, Wednesday, Feb. 05, 2003, <http://www.time.com/time/world/printout/0,8816,419939,00.html>

zehnt des Ausblutens als militärische Drohung ernst. Darüber hinaus wurde der diktatorische und brutale Charakter des Regimes zur Begründung einer konfrontativen Politik herangezogen, als habe es beides nicht gegeben, als die USA Bagdad noch unterstützten, oder als treffe dies nicht auch auf eine Reihe von US-Verbündeten zu.

Gelegentlich bezeichnete US-Präsident Bush seine Irak-Politik als »Schlacht um die Zukunft der muslimischen Welt«, ¹¹³ andererseits begründete er den Krieg als Mittel, das zu einer Lösung des Nahostkonflikts zwischen Israel und den Palästinensern und einem »wahrhaftig demokratischen palästinensischen Staat« führen werde. ¹¹⁴

Immer wieder wurde die irakische Nicht-Beachtung von UNO-Resolutionen und Völkerrecht betont – obwohl gegenwärtig noch rund 90 andere UNO-Resolutionen von anderen Staaten als dem Irak missachtet werden, ohne dass Washington dies zu ähnlichen Konfrontationen veranlassen würde ¹¹⁵ – und ohne zu beachten, dass die USA selbst durch den Krieg die UNO aufs schwerste schädigten und das Völkerrecht brachen. Zur Kriegsvorbereitung griff Präsident Bush zu der griffigen Formulierung: »Wir werden das irakische Regime zum besten des irakischen Volkes ändern.« ¹¹⁶

Schließlich war auch vom Ziel einer Neuordnung des gesamten Nahen und Mittleren Ostens die Rede, für die der Irak-Krieg nur der erste Schritt sein sollte. Gelegentlich wurden alle Gründe zusammengefasst, so etwa von Condoleezza Rice, der damaligen Nationalen Sicherheitsberaterin Präsident Bushs: »Es handelt sich (bei Saddam Hussein; JH) um einen bösartigen Mann, der – wenn man ihn lässt – wieder Verwüstung über seine eigene Bevölkerung, seine Nachbarn, und, wenn er Massenvernichtungswaffen und Trägersysteme erhält, über uns alle bringen wird. ... Es gibt sehr machtvolle moralische Gründe für einen Regimewechsel. Wir können uns sicher nicht den Luxus der Untätigkeit leisten.« ¹¹⁷

113 zit. nach: »Bush to Cast War as Part of Regional Strategy«, in: *Washington Post*, February 26, 2003, p. A19

114 zit. nach: »President Details Vison for Iraq«, in: *Washington Post*, February 27, 2003, p. A01

115 Stephen Zunes, »The Bush Administration's Attacks on the United Nations«, February 14, 2003,

<http://www.presentdanger.org/commentary/2003/0302paxam.html>

116 zit. nach: »Bush is Ready to Go Without UN«, in: *Washington Post*, March 7, 2003, p. A01

Die zahlreichen und ständig wechselnden Argumente für eine Kriegspolitik gegen den Irak dienten nur dazu, eine zuvor bestimmte Politik zu rechtfertigen. Die *Washington Post* zitierte bereits im Frühherbst 2002 einen Beamten des US-Außenministeriums: »Es gibt keine Debatte über die Notwendigkeit eines Regimewechsels. Wir haben uns auf dessen Konsequenzen konzentriert.«¹¹⁸

Am Rande oder außerhalb der Bush-Administration waren noch Argumente zu hören, die innerhalb der Regierung zwar Gewicht hatten, aber sehr diskret behandelt wurden. So formulierte der ehemalige Nationale Sicherheitsberater Zbigniew Brzezinski: »Es geht nicht um den Irak. Es geht um unsere globale Rolle.«¹¹⁹

Zusammengefasst muss festgestellt werden, dass die wechselnden Kriegs begründungen offensichtlich rein opportunistischen Charakter trugen und lediglich dem »Verkauf« einer aus machtpolitischen Gründen beschlossenen Kriegspolitik dienen sollten.

Das Problem einer solchen Praxis liegt darin, dass zahlreiche richtige Argumente für eine falsche Politik instrumentalisiert und durch ihre Kontextualisierung so entwertet und diskreditiert wurden. Selbstverständlich sind der Kampf gegen den Terrorismus, sind Bemühungen zur Eindämmung von Massenvernichtungswaffen oder Demokratisierung hohe Ziele, die prinzipiell von allen geteilt werden könnten und sollten. Sie aber auf so plumpe Art in den Dienst imperialer Ziele zu stellen, fügte ihnen schweren Schaden zu. Die Begriffe von Demokratie und Menschenrechte als Vorwand imperialer Kriege zu nehmen, führt notwendigerweise dazu, sie gerade im Nahen und Mittleren Osten zu schwächen und ihnen jede Glaubwürdigkeit zu nehmen. Dieser Effekt ist um so mehr eingetreten, als bestimmte Politikelemente – etwa das Gefangenenlager der USA in Guantanamo, die Misshandlungs- und Folterpraktiken im Gefängnis von Abu Ghraib (bei Bagdad) oder

117 »Rice Lays Out Case for War In Iraq – Bush Adviser Cites 'Moral' Reasons«, in: *Washington Post*, August 16, 2002; p. A01

118 »More Public, but Still Private – Quiet Role in Iraq Debate Masks Powell's Position on War«, in: *Washington Post*, Sept. 17, 2002, p. A17

119 »US in a Tough Position as Isolation Increases«, in: *Washington Post*, March 6, 2003, p. A01

die massive militärische Gewalt gegen die irakische Stadt Falluja – zu Symbolen wurden, die in direktem Widerspruch zu demokratischen und menschenrechtlichen Ansprüchen standen.

Gemeinsame und gegensätzliche Probleme mit politischer Gewalt

Für die letzten Jahrzehnte muss konstatiert werden, dass muslimisch geprägte Länder und Regionen besonders von Kriegen und politischer Gewalt betroffen sind. Neben den oben angeführten Beispielen Pakistan, Indonesien und Irak sind Somalia, der Libanon, Algerien, die kurdischen Siedlungsgebiete der Türkei, die Westsahara, Jordanien (1970), Syrien (1982), Libyen/Tschad, Sudan (im Süden und Westen), Nigeria, Palästina, Yemen, Afghanistan, Tadschikistan, Indonesien/Ost-Timor und andere zu nennen. Zu diesen Fällen, in denen jeweils mindestens Tausende, manchmal Hunderttausende oder mehr Menschen getötet wurden, muss man diejenigen Länder rechnen, in denen durch repressive Regierungen, gewaltsame Widerstandsbewegungen oder Terroristen geringere Opferzahlen zu beklagen sind oder waren. Und wenn wir oben konstatierten, dass der Westen nicht erst seit der frühen Neuzeit und über die Gewaltorgien des 20. Jahrhunderts bis heute immer wieder Gewalt im großen Stil hervorgebracht hat, so muss ebenfalls festgestellt werden, dass auch muslimisch geprägte Länder ein ähnlich ernstes Gewaltproblem haben.

Doppelte Maßstäbe

Dieser Tatbestand sollte offensichtlich sein, wird aber in vielen arabischen oder muslimisch geprägten Ländern immer wieder ignoriert oder bestritten. Ähnlich wie Japan seine Kriegsverbrechen in China und Korea immer noch nicht wirklich anerkennt, sondern seiner Verantwortung ausweicht, sie verharmlost, »übersieht« oder gar bestreitet, ähnlich wie in den USA und Europa die eigene Gewalttätigkeit nicht gern wahrgenommen wird, so herrscht auch unter den Regierungen und bei den meisten Intellektuellen muslimisch geprägter Gesellschaften eine Kultur des Bestreitens und Verdrängens.¹²⁰ In der Türkei sind die Verbrechen des Völkermordes an

den Armeniern immer noch tabuisiert, dürfen kaum erwähnt werden, ohne dafür eingeschüchtert, isoliert oder sanktioniert zu werden. In Pakistan ist es nach wie vor kaum möglich, offen und deutlich über die Gräueltaten des eigenen Militärs im heutigen Bangladesh zu sprechen, und in der arabischen Welt besteht eine traurige Tendenz, die Gewalttaten in arabischen Ländern durch die eigenen Regime oder andere arabische Täter zu übersehen, zu bestreiten oder zu verharmlosen. Zwar verurteilt man laut und zu Recht die frühere Gewalt des westlichen Kolonialismus, die israelische in Palästina oder den Krieg der USA im Irak. Aber bei schlimmen Gewaltverbrechen arabischer oder muslimischer Täter bleibt es eigenartig still. Wo war ein Proteststurm arabischer Intellektueller gegen die brutale Kriegspolitik des Sudan im Süden, bei der hunderttausende von – oft christlichen – Menschen getötet wurden? Wo bleibt der Protest gegen die Vertreibung, die Massaker und den vermutlichen Völkermord in der westsudanesischen Provinz Darfur durch die gleiche Regierung¹²¹ – mit diesmal muslimischen Opfern? Warum haben die arabischen Regierungen und die Intellektuellen die Verbrechen der Diktatur Saddams gegen das irakische Volk, den Massenmord an Kurden und Arabern so lange beschönigt, ignoriert und sogar gerechtfertigt? Wieso hat man den kriegerischen Überfall dieses Landes auf den Iran 1980, der in acht Jahren mindestens einer Million Menschen – wieder Muslimen – das Leben kostete, aus taktischen Gründen akzeptiert und sogar mitfinanziert, wobei man sich natürlich in guter westlicher Gesellschaft befand?

Diese Liste des Wegsehens und Rechtfertigens könnte fast beliebig verlängert werden. Auch wenn man berücksichtigt, dass in vielen arabischen (und anderen muslimisch geprägten) Ländern die Meinungsfreiheit sehr

120 Heitmeyer spricht hier von Wahrnehmungslücken und Idealisierungsattitüden, in: Wilhelm Heitmeyer, »Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften: Fragen und Diskussionsanregungen«, Manuskript zum Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19 – 20. November 2004, S. 5

121 Siehe beispielsweise: *Human Rights Watch*, *Darfur Destroyed – Ethnic Cleansing by Government and Militia Forces in Western Sudan*, Vol. 15, No. 6(A), May 2004; *Human Rights Watch*, *Targeting the Fur: Mass Killings in Darfur*, A Human Rights Watch Briefing Paper, January 21, 2005, oder: Scott Straus, »Darfur and the Genocide Debate«, in: *Foreign Affairs*, Vol. 84, No. 1, January/February 2005, S. 123 – 133

begrenzt ist oder ganz fehlt und deshalb die Äußerung abweichender politischer Meinungen schwierig bleibt – ist das Schweigen gegenüber der Gewalt in muslimischen Gesellschaften schockierend. Selbst in privaten Gesprächen neigen viele arabische bzw. Intellektuelle muslimisch geprägter Länder dazu, je nach politischer Opportunität auch schreckliche Gewalttaten in der eigenen Region zu verharmlosen oder zu rechtfertigen – wofür die stille oder offene Sympathie für den Mörder seines eigenen Volkes, Saddam Hussein, ein abstoßendes Beispiel darstellte. Die Gründe für solche Fälle arabischen oder muslimischen »Übersehens« von Gewaltexzessen in den eigenen Gesellschaften scheinen einerseits ein beträchtlicher politischer Opportunismus zu sein, wie er auch im Westen häufig ist – schließlich haben ja auch US- oder europäische Regierungen Saddam noch unterstützt, lange nachdem seine Verbrechen bekannt waren, selbst noch nach den Giftgasmorden an Kurden im Jahr 1988. Darüber hinaus existiert allerdings eine Mentalität, die dem Feind des eigenen Feindes alles nachsieht: Wer gegen Israel oder die USA Position bezieht, dem werden noch die schlimmsten Verbrechen verziehen, weil man sie in diesem Konflikt für zweitrangig hält. Eine solche Sichtweise entwertet allerdings gerade die Werte der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit, des internationalen Rechts, die man nach außen verteidigen will. Sie ist nicht allein in der Sache falsch, sondern untergräbt letztlich die eigene Position, da die Legitimität – beispielsweise – eines Widerstandes gegen israelische oder US-amerikanische Besatzung fragwürdig wird, wenn man selbst Mörder unterstützt. Ein Hinweis auf die oft doppelböckige Politik westlicher Regierungen ändert daran nichts. Die Einäugigkeit arabischer bzw. muslimischer Intellektueller und Politiker in der Gewaltfrage hängt oft damit zusammen, sich selbst machtpolitisch und politisch-kulturell so sehr in der Defensive zu empfinden, dass man den Zweck jedes Mittel heiligen lässt. In gewissem Sinne ist sie zum Teil das Resultat einer intellektuellen und emotionalen Belagerungsmentalität. Nun ist die fast unermessliche militärische, ökonomische und politische Überlegenheit westlicher Staaten in den internationalen Beziehungen nicht zu bestreiten – es stellt sich aber die Frage, warum ausgerechnet die eigene Blindheit, der eigene politisch-moralische Bankrott etwas daran ändern sollten. Denn letztlich begibt man sich so nur zwischen den Hammer externer Dominanz und den Amboss interner Repression.

So wird das Gewaltproblem innerhalb der muslimisch geprägten Gesellschaften aber nicht zu lösen sein: Ein Problem muss zuerst einmal zugegeben werden, es muss als solches benannt werden, um es überwinden zu können. Und wie die westlichen Gesellschaften und ihre Intellektuellen (und Regierungen) die Pflicht haben, die Gewalt in und durch ihre eigenen Gesellschaften zu erkennen, zuzugeben, zu analysieren und zu bekämpfen (was auch in diesem Buch ansatzweise versucht wird), so haben auch die muslimischen Gesellschaften die gleiche Verantwortung, über die *eigene* Gewalttätigkeit nachzudenken, sie und ihre Quellen und Ursachen zu untersuchen, sie auszusprechen und ihr entgegenzutreten. Nur so gewinnt man auch genug eigene Glaubwürdigkeit, um sich erfolgreich gegen die selbst von außen erlittene Gewalt wenden zu können.

Gerade in arabischen Ländern ist davon leider kaum etwas zu entdecken. Hier wird in hohem Grade mit zweierlei Maß gemessen: Die Opfer der eigenen Seite durch westliche Gewalt werden betont, werden massiv in den Vordergrund gestellt, manchmal sogar übertrieben oder erfunden (als gäbe es nicht in der Realität schon mehr als genug davon), während die Gewalttätigkeit der eigenen Gesellschaften systematisch »übersehen« wird – solange man nicht selbst von ihr betroffen ist. Um Missverständnissen vorzubeugen: Natürlich kann es nicht darum gehen, das Leiden von arabischen oder muslimischen Menschen durch westliche Akteure zu akzeptieren oder zu missachten. Das Gegenteil ist richtig. Wenn in Tschetschenien, auf dem Balkan, in Palästina oder durch US-Truppen im Irak oder in Afghanistan oder in anderen Ländern Muslime unter westlicher oder als »westlich« wahrgenommener Gewalt leiden, haben sie Anspruch auf unsere Sympathie, unsere Unterstützung – nicht weil sie Tschetschenen, Araber, Paschtunen oder Muslime, sondern weil sie *Menschen* sind. Wenn in Abu Ghraib (Irak) oder Bagram (Afghanistan) Menschen misshandelt und gefoltert, wenn sie in Palästina erschossen und gedemütigt, wenn in Bosnien Menschen vertrieben oder massakriert werden, dann sind das empörende Verbrechen, unabhängig von der nationalen oder religiösen Zugehörigkeit der Opfer. Und, um nicht missverstanden zu werden: auch unabhängig von der Zugehörigkeit der Täter. Ein christlicher oder atheistischer Folterer oder Mörder ist nicht besser als ein muslimischer – aber auch nicht schlechter. Und christliche,

hinduistische, buddhistische, muslimische oder atheistische Opfer sind im gleichen Maße schützenswert. Fremde Opfer weniger zu verteidigen als die der eigenen religiösen oder nationalen Gruppe, sie weniger zu betrauern und die Verbrechen weniger zu beklagen, trägt zu weiterer Gewalt bei, rechtfertigt neue Gewalt, es hebt das Gewaltniveau. Und ein solches Verhalten ist natürlich heuchlerisch. Diese Heuchelei am Westen – oft zu Recht – zu kritisieren (wenn etwa die 3000 Opfer des Terrorangriffs auf das World Trade Center von vielen Menschen für bedeutsamer gehalten werden als ebenso viele oder mehr Opfer in Afrika, Asien oder Lateinamerika), zugleich aber selbst ähnliche Heuchelei zu begehen (und arabische oder muslimische Opfer für schlimmer als christliche zu halten) ist politisch, juristisch und moralisch nicht akzeptabel.

Nun soll damit nicht bestritten werden, dass Muslime häufig Opfer von Gewalt durch Nicht-Muslime sind oder waren. Der Völkermord an muslimischen Bosniaken, die Verbrechen an den Tschetschenen, Gewalt gegen Kaschmiris durch indische Truppen oder die Unterdrückung, die Menschenrechtsverletzungen und Morde an Palästinensern wurden als Beispiele bereits erwähnt. Selbstverständlich haben besetzte Länder und Völker das Recht auf Selbstverteidigung, wie die Afghanen dieses Recht gegen die Sowjetunion, die Sowjetunion oder Frankreich gegen die Besetzung durch das faschistische Deutschland und die Palästinenser dies gegen die militärische Besetzung Israels haben. Daraus darf man allerdings nicht den Schluss ziehen, dass *jede Form* bewaffneten Widerstandes gerechtfertigt sei. Auch Unterdrückung bedeutet keinen Freibrief für eigene Verbrechen. Das Recht auf Widerstand bedeutet nicht, sich selbst über jedes Recht und jede Moral hinwegsetzen zu dürfen. Die Besetzung Afghanistans durch die Sowjetunion bedeutete nicht, dass die Sprengung von Waisenhäusern oder Folterpraktiken durch die Mudschahedin gerechtfertigt gewesen wären, bedeutet keine Rechtfertigung, mit Raketen überfüllte Basare oder Busse anzugreifen, konnte keine Massaker an Zivilisten durch die Mudschahedin legitimieren. Gewaltsamer Widerstand kann legitim und legal sein, wenn er sich gegen militärische Besatzer richtet – Gewalt gegen Frauen, Kinder und andere Zivilisten ist immer ein Verbrechen. Das galt für den Kampf des ANC gegen das südafrikanische Apartheid-Regime, für den der SWAPO zur Befreiung

Namibias, und es gilt auch für die Kämpfe der Palästinenser, der Irakis und der Kaschmiris. Aber wer Bomben gegen Restaurants, Schulen, Busse oder andere zivile Ziele einsetzt und so oder anders Zivilisten tötet, begeht ein schweres Verbrechen. Dieser Maßstab gilt für alle, und nicht allein für die politischen Gegner: Wer palästinensische, israelische, irakische, afghanische, amerikanische, kaschmirische, indische, pakistanische, serbische, kosovarische oder andere Zivilisten tötet, darf sich nicht auf höhere Werte berufen, nicht auf das Völkerrecht, nicht auf nationale Befreiung, nicht auf Gott, nicht auf Demokratie – er ist immer ein Mörder. Und dieser gleiche Maßstab gilt für Befreiungsbewegungen genauso wie für Staaten und Armeen. Auch die USA müssen sich daran halten, wenn sie ihren »Krieg gegen den Terrorismus« führen, die israelischen oder US-Besatzungstruppen – und die Widerstandsbewegungen in Palästina, Afghanistan und dem Irak müssen sich diesem humanitären Gebot unterwerfen, wenn sie nicht auf das Niveau gemeiner Verbrecher sinken wollen.

Die verknüpfte Gewalt

Die muslimisch wie die westlich geprägten Gesellschaften haben ein komplexes Problem mit politischer Gewalt. Nicht nur, dass beide darunter leiden, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, sondern beide sind auch Täter. In Geschichte und Gegenwart haben westliche und muslimisch geprägte (und andere) Gesellschaften – bzw. wichtige Gesellschaftssektoren, Gruppen, Organisationen und Staatsapparate – sich grauenvoller Gewaltverbrechen schuldig gemacht, die von Folter und politischem Mord bis hin zu Massakern und Völkermord reichen. Zugleich teilen sie die Tendenz, die eigene Gewalt zu übersehen, zu verharmlosen oder zu rechtfertigen, während die anderer genau erkannt, betont und zum Teil noch propagandistisch übertrieben wird. Diese selektive Wahrnehmung von Gewalt, die gern den Splitter im Auge des anderen sieht, aber den Balken im eigenen nicht bemerkt, führt dazu, das gemeinsame Problem der Gewalt nicht lösen zu können. In diesem Sinne überschätzen unsere Gesellschaften in Europa, Nordamerika und dem Nahen und Mittleren Osten den Grad ihrer Zivilisiertheit. Technischer Fortschritt und Ressourcenreichtum sind eben nur Zeichen von

Modernität oder Wohlstand, aber nicht von Kultiviertheit und Zivilisiertheit. Beide Seiten leiden unter einem moralischen Überlegenheitskomplex, der auf Illusionen über sich selbst gründet und eine Lösung der gemeinsamen Probleme erschwert.

Auffällig ist, dass bedeutende Fälle politischer Gewalt in beiden Kulturkreisen vor allem in zwei sich überlappenden Kontexten zu beobachten sind: *Politische Gewalt wird zur Infragestellung, Sicherung und Ausdehnung von Macht eingesetzt.*¹²² Dies geschieht innerhalb von Ländern, etwa durch staatliche Repression, politischen Widerstand, oder zur Durchsetzung von Herrschaft oder Herrschaftsmodellen, aber auch zwischen Ländern und Gesellschaften, etwa durch Kriege oder internationalen Terrorismus. Die Gewaltwahrscheinlichkeit ist dort am höchsten, wo (vor allem illegitime) Macht entweder bedroht ist oder sich ausdehnen möchte.

Politische Gewalt ist ein Phänomen, das häufig im Kontext von »Modernisierung« vorkommt. Dabei kann sie angewandt werden, um Modernisierung *per se* zu erzwingen oder ein bestimmtes Modernisierungsmodell durchzusetzen oder um sich gegen (bestimmte Aspekte von) Modernisierung zur Wehr zu setzen. Sie kann erfolgreiche Modernisierungsprozesse begleiten (wie dies in westlichen Ländern häufig der Fall war) oder das Resultat stecken gebliebener, deformierter oder gescheiterter Modernisierung sein, wie in einigen Ländern der Dritten Welt, auch im Nahen und Mittleren Osten. Neben sozioökonomischen Umbrüchen stehen dabei Fragen der Staatlichkeit im Mittelpunkt, besonders deren Ordnungsfunktion, Machtansprüche, Allokationsaufgaben und ideologische Funktionen.

Im Rahmen der Globalisierung finden machtpolitische Auseinandersetzungen wie Modernisierungsprozesse nicht lokalisiert, sondern weltweit vernetzt statt. Deshalb dominiert zwar weiterhin lokale und regionale Gewalt wie in Nordirland, dem Balkan, Tschetschenien, Kaschmir, Palästina und anderswo, aber internationale und globale Faktoren werden zuneh-

¹²² So auch z.B. in: Wilhelm Heitmeyer, »Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften«, Fragen und Diskussionsanregungen«, Manuskript zum Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19 – 20. November 2004, S. 3

ment bedeutsamer. In vielen Fällen spielen sie eine wichtige Rolle bei der Auslösung oder Verursachung lokaler Gewalt, etwa durch weltwirtschaftliche Faktoren. In anderen oder den gleichen Fällen sind externe Akteure an der Gewalt direkt beteiligt, z.B. durch Waffenlieferungen oder Truppenentsendung. Auch Versuche von Gewaltüberwindung können von außen unternommen oder behindert werden, so dass insgesamt Gewaltfaktoren lokal, regional und international eng vernetzt sind. Es ist kein Zufall, dass Gleiches auch für Modernisierungsprozesse gilt, selbst für die schwierigen, widersprüchlichen und oft gewaltträchtigen Prozesse von Nationalstaatsbildung – wie die Entwicklungen auf dem Balkan, in Somalia, Palästina, den kurdischen Siedlungsgebieten, Afghanistan und anderswo demonstrieren. Die zunehmende Verknüpfung interner und externer Aspekte bei Modernisierung, gesellschaftlicher Transformation, Nationalstaatsbildung (und den verbundenen Gewaltprozessen) führt notwendigerweise dazu, dass unterschiedliche Interessen und Politiken westlich und muslimisch geprägter Länder verstärkt aufeinanderprallen: Die globale Dominanz westlicher Staaten (insbesondere der USA)¹²³ lassen diese zu einem zentralen Faktor konstruktiver oder destruktiver Art bei regionaler und lokaler Konfliktverschärfung und Konfliktlösung werden (z.B. unilateral, durch *ad-hoc* Koalitionen, im Rahmen der Europäischen Union, der UNO), während die lokalen und regionalen Konflikt- und Gewaltpotentiale des Nahen und Mittleren Ostens im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Diese Verknüpfung externer und interner Konfliktfaktoren besteht auf verschiedenen Ebenen: a) einmal fallspezifisch, wobei die speziellen Interessenkonstellationen der Akteure entscheidend sind; b) auf der Ebene eines allgemeinen, auch im Nahen und Mittleren Osten wirksamen Nord-Süd-Konfliktes, der durch asymmetrische Machtkonstellationen und teilweise widersprüchliche Interessen gekennzeichnet ist; und c) auf einer politisch-kulturellen Ebene (die sich in den letzten Jahrzehnten zum Teil religiös oder quasi-religiös artikuliert).

123 Eine 33-seitige Liste mit Militäreinsätzen der USA findet sich in: Richard F. Grimmett, »Instances of Use of United States Armed Forces Abroad, 1798 – 2001«, in: *CRS Report for Congress*, Congressional Research Service, Order Code RL30172, Updated February 5, 2002

Im Rahmen dieser Konstellation ist nicht zu übersehen, dass die Gewalt westlicher (eigentlich »nördlicher«, wenn wir an den Nord-Süd-Kontext denken) und Akteure muslimisch geprägter Länder durchaus unterschiedlich strukturiert ist. Westliche Akteure nutzen Gewalt immer noch meist imperial, wenn sie dies auch oft und gern hinter humanitären und allgemeinschlichen Begründungen verstecken. Zusätzlich gibt es inzwischen allerdings in Teilen der westlichen Welt erste Ansätze, internationale Gewalt durch Verrechtlichung (Stärkung völkerrechtlicher Mechanismen zur Konfliktregelung), durch internationale Organisationen (vor allem die UNO) und unter tatsächlich humanitären Gesichtspunkten regulieren zu wollen – eine Tendenz, die bedauerlicherweise immer wieder von imperialer Politik in Frage gestellt oder zurückgeworfen wird, insbesondere, wenn genau solche Mechanismen propagandistisch missbraucht werden. In den letzten Jahrzehnten fand hier ein mühsamer und widerspruchsvoller Zivilisierungsprozess westlicher Politik statt, der allerdings durch die westliche Dominanz nach dem Ende des Kalten Krieges ernsthaft in Frage gestellt ist. Nicht umsonst weist Schoch darauf hin, »dass ... Zivilisierung kein ein für allemal abgeschlossener Prozess ist. Rückfälle bleiben möglich.«¹²⁴

Eine beherrschende Machtposition macht potentiell arrogant und rücksichtslos – eine Versuchung, der auch westliche Politik in unterschiedlichem Maße zunehmend zu erliegen scheint. Deshalb ist es von hoher Bedeutung, dass die aufgeklärten und an friedlicher Außenpolitik interessierten Kräfte der Bevölkerung in Europa und Nordamerika noch stärker auf die eigenen Eliten einwirken, sich einer »Arroganz der Macht« (ein Ausdruck des früheren US-Senators William Fulbright) zu enthalten.

Die Gewaltpolitik im Nahen und Mittleren Osten entstammt demgegenüber häufig den Problemen, Schwächen oder dem Scheitern der internen Modernisierungsprozesse und den Prämissen einer Bildung starker und möglichst homogener Nationalstaaten nach innen, und der Schwäche im internationalen System nach außen. Eine Tradition starrer und leistungs-

124 Bruno Schoch, »Demokratie, Demokratisierung und Gewalt. Die Ideologie des deutschen Sonderwegs als Lehrstück«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta 19-20. November 2004, S. 1

schwacher Regime, die oft die eigene Bevölkerung mit Geringschätzung behandeln und ihre Bedürfnisse vernachlässigen, während sie zugleich von Großsprecherei und Korruption gekennzeichnet sind und sich nur durch die Einnahmen aus dem Ölexport oder ausländische Unterstützung an der Macht halten können, wenden selbst Gewalt gegen jegliche Opposition oder auch nur unabhängige Kräfte an, oder neigen zur Gewalt gegen Nachbarländer. Der Arab Human Development Report 2004 bringt die inneren Verhältnisse vieler arabischer Länder treffend auf den Punkt: »Die derzeitige Situation arabischer Regierungssysteme und die damit verbundenen Schwächen in Bezug auf die wirksame Vertretung gesellschaftlicher Kräfte bedeutet, dass arabische Staaten sich einer chronischen Legitimationskrise gegenübersehen und im Umgang mit ihren Bürgern oft auf Zwang und Einschüchterung vertrauen.«¹²⁵

Andererseits werden die aus solchen Verhältnissen resultierenden Konflikte häufig nicht nur von Regierungen, sondern auch aus den Gesellschaften heraus gewaltsam geführt – und in beiden Fällen seit den letzten zwei oder drei Jahrzehnten oft in religiösen Begriffen oder Kategorien von Identitäten¹²⁶ gerechtfertigt, wodurch sie einen prinzipiellen Charakter annehmen und schwieriger lösbar werden. Häufig werden die eigenen Versäumnisse im Nahen und Mittleren Osten, die eigene Stagnation, Repression und die eigenen Gewaltakte mit der Rolle externer Mächte gerechtfertigt, mit der israelischen Besatzungspolitik, der US-Dominanz oder dem Westen insgesamt. Auch wenn fremde Vorherrschaft und Besatzung, auch die ausländische Unterstützung unerfreulicher Diktaturen ein ernstes Problem der Region darstellen, so werden diese Argumente nicht selten als Ausrede für eigene Unfähigkeit, eigene Passivität und eigene Repression

125 United Nations Development Programme (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, S. 129

126 Zur politischen Rolle kultureller Identitäten und deren Veränderung siehe: Jochen Hippler, »Wissen, Kultur und Identitäten: Trends und Interdependenzen«, in: Stiftung Entwicklung und Frieden, Globale Trends 2002 – Fakten, Analysen, Prognosen, hrsg. von Ingomar Hauchler, Dirk Messner, Franz Nuscheler, Frankfurt 2001, S. 135 – 155, auch unter: www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle_Identitäten_Global/kulturelle_identitaeten_global.html

benutzt – und damit die Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens zusätzlich weiter geschwächt. Funktionierende staatliche Systeme und einen Abbau der Repression davon abhängig machen zu wollen, dass zuerst Israel und die USA ihre Politik ändern müssten, liegt nicht im Interesse der Menschen der Region: Gerade in Situationen der Schwäche sollte das unbestrittene Ziel sein, die eigenen Möglichkeiten positiver Entwicklung voll auszuschöpfen. So aber besteht der Nahe und Mittlere Osten aus strukturell schwachen Staaten, die an der Bewältigung ihrer Kernaufgaben scheitern, und diese Schwäche durch massive Polizei-, Geheimdienst- und Militärapparate verdecken wollen. Besonders deprimierend dabei ist, dass über solche Probleme lange ein Mantel des Schweigens gelegt wurde, weil eine Mentalität der Belagerung zur staatlichen Einschüchterung hinzutritt und eine freie Diskussion lähmt. Inzwischen scheint hier eine Besserung in Sicht, da in manchen Ländern zunehmende Anzeichen unabhängigen Denkens und freier Diskussion erkennbar werden. Ein leuchtendes Beispiel in diesem dringenden Prozess intellektueller und politischer Befreiung ist der mutige, kluge und richtungweisende *Arab Human Development Report*, den eine Gruppe arabischer Wissenschaftler nun bereits zum dritten Mal für die UNO-Entwicklungsbehörde UNDP veröffentlichte.¹²⁷

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die primär nach außen gerichteten Gewaltpotentiale des militärisch und politisch überlegenen Westens und die regionalen des Nahen und Mittleren Ostens und anderer muslimisch geprägten Gesellschaften auf eine beängstigende Art ineinander greifen und sich zum Teil gegenseitig verstärken. Diese Verknüpfung ist nicht neu. Trutz von Trotha hat sie explizit mit der Globalisierung und dem Kolonialismus verbunden: »Tatsache ist, daß die Geschichte der Globalisierung in ihrem bisher folgenreichsten Teil die Geschichte der europäischen Expansion, des Kolonialismus und Imperialismus war. Dementsprechend trifft der Prozeß der Globalisierung in der Gegenwart auf eine historische Erfahrung in der außerökzidentalen Welt, in der Globalisierung zugleich europäischer Herrschaftsanspruch und kriegerische Unterwerfungsforde-

127 United Nations Development Programme (UNDP), *Arab Human Development Report 2004*, New York

rung war. Im Lichte dieser Erfahrung ist Globalisierung auch ein Vorgang voller Gewalt, Konflikt und Leid.«¹²⁸

Viele Menschen im Westen fühlen sich heute von der Instabilität, den Umbrüchen und der Gewalt im und aus dem Nahen und Mittleren Osten bedroht. Auch wenn das objektiv meist stark übertrieben ist, gerade aufgrund der eigenen massiven Überlegenheit, so bietet dies doch den politischen Eliten einen wichtigen Ansatz, die eigenen Machtinteressen in der Region immer wieder auch gewaltsam oder durch Unterstützung lokaler Diktaturen durchzusetzen. Gerade der Terrorismus des 11. September 2001 (und die Anschläge in Madrid und gegen Touristen auf Dscherba) haben dieses Bedrohungsgefühl im Westen dramatisch verstärkt. Andererseits fühlen sich viele im Nahen und Mittleren Osten aus nachvollziehbaren Gründen von westlichen Ländern bedroht, gegängelt und beherrscht, wozu die Besetzungssituationen in Palästina und dem Irak nicht wenig beitragen. Dies führt oft zu einer Verhärtung der innenpolitischen Situationen in vielen Ländern sowie zu massiven anti-westlichen Gefühlen in der Region und zu stiller und offener Sympathie für terroristische Gewalttäter, mit denen man eigentlich politisch wenig gemeinsam hat. Diese Konstellation ist für beide Seiten gefährlich. Aus ihr auszubrechen erfordert nicht allein einen offenen Dialog auf gleicher Augenhöhe, bei dem man vor den heiklen Fragen nicht die Augen schließt, sondern bei dem beide Seiten zuerst einmal die eigenen Fehler ins Zentrum rücken müssen. Entscheidend ist aber, jenseits der Dialoge und des Nachdenkens auch zu einer Veränderung der *Politik* auf beiden Seiten zu kommen, bei der westliche Akteure endlich die eigenen Forderungen nach Gewaltfreiheit, Demokratie, der umfassenden Geltung aller Menschenrechte und des Völkerrechts ernst nehmen und auch in der Außenpolitik zur Grundlage ihrer Politik machen müssen. Umgekehrt ist es lange überfällig, dass die Länder des Nahen und Mittleren Ostens ihr eigenes Gewaltniveau senken, indem sie endlich ihre interne Verkrustung aufbrechen, die politischen Freiheitsrechte ausweiten und die wirtschaftliche Situation der

128 Trutz von Trotha, »Geschichte, das ‚Kalaschsyndrom‘ und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und Lokalisierung«, Manuskript für den Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, *Institut für Auslandsbeziehungen*, Malta, 19. – 20. November 2004, S. 2

eigenen Bevölkerung verbessern. Erst aufgrund solcher Politikreformen auf beiden Seiten kann dann auch der Dialog zwischen westlich und muslimisch geprägten Ländern und Gesellschaften fruchtbar werden, die wechselseitigen Vorurteile und Klischees überwinden und zu einer Situation kommen, gemeinsam an der Lösung gemeinsamer Probleme zu arbeiten.

Brutalität und Zivilisation – Gewalt und Terrorismus?

Die Studie von Jochen Hippler »Krieg, Repression, Terrorismus« ist eine wichtige Veröffentlichung, weil sie im Vergleich zu anderen Arbeiten dieser Art die Problematik von »Gewalt und Terrorismus« umfassend und zugleich ausgewogen behandelt. Diese Ausgewogenheit zeigt sich in mehrfacher Hinsicht. Wir werden hier auf die zwei wichtigsten Aspekte eingehen: Zum einen die genaue Analyse der Mechanismen von Gewalt und Terrorismus in seinen historischen und strukturellen Dimensionen und zum anderen die Ausgewogenheit, die der Autor wahrt, indem er aufzeigt, dass sowohl die Gewalt als auch der Terrorismus nicht einer bestimmten Kultur oder Religion zuzuordnen sind, sondern Erscheinungsformen in allen Kulturen und Religionen haben, wenn bestimmte Faktoren sie begünstigen. Mehr noch: Der Verfasser spricht »die Moderne« in all ihren theoretischen, organisatorischen und ideologischen Ausformungen nicht frei von ihrer Rolle, den »Terrorismus« neu strukturiert und ihm Auftrieb gegeben zu haben, sei es durch seinen Re-Export von innen nach außen, sei es durch seine Umwandlung aus einer Form des personalen Verbrechens in eine Institution.

Es ist wichtig, die innovativen Anstrengungen hervorzuheben, die der Verfasser zu Beginn bei dem Versuch der Dekonstruktion der Begriffe »Westen«, »Islam« oder »islamische Welt« geleistet hat. Sind es doch Begriffe, deren unkritischer Gebrauch vor allem in der Theorie vom »Kampf der Kulturen« zur »Spaltung« und heftigen Zersplitterung in den hier wie dort produzierten Diskursen geführt hat. Mit der Dekonstruktion der Begriffe zeigt sich, dass »der Westen« keine feste, monolithische Größe mit einem anachronistischen Wesen ist, das außerhalb von Geschichte und Geographie steht. In gleichem Maße zeigt sich, dass »islamische Welt« oder »Islam« ebenfalls keine festen, eindeutigen, aus sich selbst verständlichen Formeln sind, sondern vielmehr eine dynamische Geschichte aufweisen, die in sich vielerlei unterschiedliche und pluralistische Kulturen in einem Maße

vereinigt, dass es dem Wissenschaftler nicht gestattet sein kann, von »einem« Islam zu sprechen.

Wir werden diese bedeutende Arbeit gleichzeitig besprechen und kritisieren, weil wir davon überzeugt sind, dass dies der beste Weg zu einem fruchtbaren Dialog anstelle der polarisierenden Debatte ist, welche die heute üblichen Diskurse prägt. Schließlich werden wir unsere von den Darlegungen des Verfassers abweichenden Vorstellungen über die Beziehung zwischen »Religion« und »Gewalt« entwickeln. Der Verfasser dieses Kommentars geht nämlich davon aus, dass die verschiedenen »Interpretationen« der religiösen Texte in allen Religionen die Inhalte nicht außerhalb der »Bedeutungssphäre« dieser Texte erstellen, sondern vielmehr eine beliebige Bedeutungsdimension »aufdecken« und sich auf diese konzentrieren. Das geschieht üblicherweise durch einen Prozess, der die anderen Bedeutungsfacetten und -dimensionen »verhüllt«, die im gegebenen Kontext unerwünscht sind. Mit anderen Worten: Die religiösen Texte enthalten in ihrer Bedeutungsstruktur Möglichkeiten und Potentiale, die sich durchaus widersprechen. Der sozio-historische Interpretationszusammenhang bestimmt die Perspektive der gewünschten Bedeutung und verbirgt die unerwünschte Bedeutung. Das ist darauf zurückzuführen, dass »die religiösen Texte« letztendlich menschlich-historische Berichte von der Erfahrung der »Offenbarung« sind, Berichte, die das Menschliche mit dem Göttlichen vermischen und das Profane in den Kontext des Heiligen einbetten.

Die Mechanismen der Gewalt und die Beweggründe des Terrorismus aus historischer Sicht

Der Verfasser beginnt mit der Analyse der Kriege als einer der bedeutendsten Gewaltemanationen in der Menschheitsgeschichte. Die primitiven und prähistorischen Kriege waren genauso brutal wie die zivilisierten Kriege. Der Krieg ist die Hölle, ob er nun mit Holzspeeren oder Napalm geführt wird. Der Autor zeichnet die religiösen Mythologien nach, die die Kriege verherrlicht haben, indem sie sie in die Heiligen Texte einfügten, was diesen Kriegen eine geheiligte Aura verlieh. Das gilt für das Alte Testament, das den militärischen Ruhmestaten großer Könige ganze Bücher widmet und ihre Eroberungen

rungen mit allen blutigen Einzelheiten akribisch aufzeichnet. Es gilt aber auch für die religiöse Mythologie in Indien, wo die Ramayana- und Mahabarata-Epen als unendliche Geschichten von Kämpfen und kriegerischen Verschwörungen erscheinen. Diese Epen sind noch immer ein lebendiger Teil des Fühlens und Denkens der Völker im heutigen Südasien. Es ist richtig, dass das Neue Testament das Kriegsgeschrei, das wir im Alten Testament vorfinden, nicht direkt fortsetzt, in der ihm folgenden Geschichte der Kirche geschieht dies aber. Sie liefert uns eine christliche Agenda von Hexenverbrennungen und Inquisition, Kreuzzügen und blutigen Religionskriegen, wie der Verfasser schreibt. Wir dürfen nicht vergessen, dass all diese Kriege und gewaltsamen Handlungen mit dem Titel »Heilig« legitimiert wurden.

Mit der Entdeckung Amerikas, Australiens und Neuseelands und dem Versuch des Weißen Mannes, dort zu siedeln, begann das koloniale Zeitalter mit dem daraus folgenden Genozid an den indigenen Völkern. Auch in diesem Zusammenhang wurde zur Durchführung dieser Vernichtungsfeldzüge das Heilige beschworen. So geschah z.B. in Amerika im Jahre 1622 das Jamestown-Massaker an den Indianern mit der Begründung, diese hätten den Siedlern Schaden zugefügt. Anschließend war die Vernichtung der Indianer Teil des Programms der Siedler in Neuengland. Die protestantischen Puritaner rechtfertigten ihren Anspruch auf das Land offen ideologisch, indem sie im Grunde ihre politisch-religiösen, idealistischen Vorstellungen von der Errichtung des »Neuen Jerusalem« in der Neuen Welt verwirklichen wollten. So wie sie sich als das »Neue Volk Israel« betrachteten, so war für sie das Land der Indianer ihr »Kanaan«, das ihnen Gott nach dem Auszug aus Ägypten geschenkt hätte. Dieses Land den »Kanaanitern« und den »Edomitern«, sprich den Indianern, zu entreißen und sie mit Feuer und Schwert zu vernichten, entsprach ihrem Verständnis vom Alten Testament als dem offenbaren Willen Gottes und Seiner frohen Botschaft von der Erlösung. Unter dem Einfluss der herrschenden Bedingungen des Siedlerkolonialismus entstand die in Neuengland dominierende protestantisch-puritanische Ideologie, derzufolge die Indianer »Nachkommen Satans« waren, was den Siedlern das Recht gab, deren Land zu rauben und sie guten Gewissens zu vernichten.

Diese historische Analyse gewinnt ihre Ausgewogenheit dadurch, dass der Verfasser sich der Situation in der Dritten Welt zuwendet und feststellt, dass sie weit davon entfernt war, friedlich zu sein. Von den einheimischen Akteuren und unter deren Verantwortung wurde Gewalt in verschiedenster Form ausgeübt. Der Sklavenhandel zwischen den afrikanischen und arabischen Staaten war nicht weniger brutal als seine europäische Form. Die muslimischen und hinduistischen Herrscher behandelten ihre Untertanen nicht weniger gewalttätig. Die von afghanischen, persischen oder zentralasiatischen Herrschern z. B. in Indien geführten Raub- und Eroberungskriege waren mit ungeheurer Vernichtung und großen Opferzahlen verbunden.

Moderne und Gewalt

Anschließend wendet sich der Verfasser dem 20. Jahrhundert zu, das für ihn das blutige Jahrhundert par excellence ist. Er beschreibt ausführlich die neuen Gewaltstrukturen, die das Zeitalter des Kolonialismus und der »Aufklärung« hervorgebracht hat, das Zeitalter, das zum Zeugen der Dekonstruktion des Heiligen und seiner Negation zugunsten der »Vernunft« wurde. Hier geht der Verfasser ausführlich auf die Frage von »Gewalt und Moderne« ein. Er kritisiert und widerlegt vier Positionen, die versuchen, die Beziehung zwischen Gewalt und Moderne zu definieren: Die erste Position sieht in der Moderne das Gegenteil von Gewalt. Sie erklärt die Gewalt als barbarisches und rassistisches, gegen die Moderne gerichtetes Relikt. Gewalt ist der Moderne demnach fremd. Die zweite Position betrachtet die Moderne selbst als eine Spielart der Barbarei. Die dritte Position sieht in der Gewalt einen inhärenten und somit unausweichlichen Teil der menschlichen Natur. Alle drei Positionen weist der Autor zurück und neigt dem Standpunkt zu, der die Ambivalenz der Moderne sieht, wonach sie unlegbar humanistische Dimensionen, zugleich aber auch ein gewaltiges Zerstörungspotenzial besitzt.

Der Verfasser ist der Auffassung, dass die Moderne keinen Bruch mit dem darstellt, was vor ihr war, wie von manchen behauptet, sondern dass Religion und Religiosität, ja sogar religiöser Fanatismus Phänomene sind, die

auch die modernen Gesellschaften begleiten, wie die Erfahrung der USA zeigt, die trotz aller Erscheinungsformen der Moderne nicht frei von religiösem Fanatismus sind. Ethnische Säuberungen und Vernichtung der Indianer im Namen des Alten Testaments sind die Ideologie, auf der sich Teile der amerikanischen Gesellschaft gründen. Andererseits sieht der Verfasser, dass die moderne Rationalität eine Zweckrationalität ist, die auf den Abwägungen der Kosten-Nutzen-Rechnung basiert und nicht im Widerspruch zur Gewalt steht, vielmehr kann exzessive Gewalt nur auf modernen Denkmethode beruhen. Der Verfasser führt aussagekräftige Beispiele an: Der Holocaust bedurfte eines genauen Erfassungssystems und einer hochentwickelten Logistik, die in vormodernen Gesellschaften nicht verfügbar waren. Die moderne Gesellschaft hat Gewaltpotenziale freigesetzt, die sämtlichen Gesellschaften davor verschlossen waren: Massenvernichtung mit Gas und biologischen Waffen, mit Flugzeugen, die in Wolkenkratzer hineinrasen, mit Napalm und Atombomben, Raketen und Luftangriffen; es wird mit Elektroschocks gefoltert usw.. Keine vormoderne Gesellschaft hätte eine Atombombe auf Hiroshima werfen können. Kurz gesagt: **Die Moderne hat hocheffiziente Mittel hervorgebracht, die dem Töten ungeahnte Perspektiven eröffneten** (Hervorhebung Abu Zaid).

Aber der Verfasser wird nicht müde, uns davor zu warnen, der naiven Vorstellung zu verfallen, die vormodernen Gesellschaften seien humaner gewesen, oder Gewalt sei »ein inhärenter Charakterzug der Moderne«. Die Moderne hat nicht nur effizientere Mittel für die Gewaltausübung bereitgestellt, **sie hat auch neue Möglichkeiten der sozialen Organisation, der Bürokratie, Verwaltung, Arbeitsteilung und Spezialisierung hervorgebracht, ohne die das Morden und die Vernichtung in größerem Umfang nicht erfolgreich sein können** (Hervorhebung Abu Zaid).

Vielleicht ist die wichtigste Errungenschaft der Moderne die Verrechtlichung der Gewalt. Dadurch wurde aus einer sadistischen, verbrecherischen Tat, die Wut und Verachtung hervorruft, eine gesellschaftliche, institutionalisierte Handlung, die nicht von den daran beteiligten Individuen abhängig ist, da sich spezialisierte, organisierte, bürokratisierte Fachkräfte, die alle an der Tat beteiligt sind, aber von denen keiner dafür verantwortlich zeichnet, die Arbeit teilen. Hier erfolgte eine horizontale Verteilung der

Beiträge zur Gesamthandlung: Jeder Akteur muss eine bestimmte, in sich geschlossene Arbeit verrichten, deren Resultat auf kein genau bestimmtes Ziel hinausläuft. Dadurch kann die Gewalt mit ihren weitreichenden komplexen Dimensionen den daran beteiligten Individuen nicht zugeordnet werden, realisiert sie sich doch durch interaktive Beteiligung vieler »normaler« Menschen. So wird Gewalt »banal« und kann verallgemeinert werden. Das war nur durch die Organisationsformen möglich, die die Moderne hervorgebracht hat.

Somit stellt sich die Frage: Beschränkt sich die Beziehung zwischen Moderne und Gewalt auf die technischen, administrativ-organisatorischen Aspekte der Moderne, ohne sich auf ihr Gedankengut zu erstrecken? Diese Frage veranlasst den Verfasser, die dunkle, ideologische Seite der Moderne aufzuzeigen, ohne ihre aufklärerische Dimension zu leugnen. Für den Verfasser sind Erscheinungen wie Stalinismus und Faschismus Phänomene, die unzweifelhaft aus der europäischen Moderne hervorgegangen und in ihrem modernen historisch-theoretischen Erbe verwurzelt sind. Die stalinistische Ideologie enthält eine klassische Denkfigur der Aufklärung – die des »sozialen Fortschritts«. Mehr noch: Der Stalinismus behauptet, eine wissenschaftliche Methode zu sein, die ihrem Wesen nach die Erschaffung einer »neuen Gesellschaft« anstrebt, und zwar in einer Weise, die der Konstruktion einer neuen Maschine durch den Ingenieur gleicht. Der Stalinismus hat zwar alle humanen Ausformungen, ja sogar die zentralen Werte der Toleranz, vermissen lassen, die das Zeitalter der Aufklärung gebar, aber der »moderne« Charakter dieses totalitären Systems, sowohl in seiner Ideologie als auch in den eingesetzten Mitteln, lässt sich nicht leugnen. Gleiches gilt für Faschismus und Nationalsozialismus, die ihrem Wesen nach der Moderne zuzurechnen sind. Der Faschismus strebte danach, die Gesellschaft, ja sogar einen ganzen Kontinent so neu zu formen, wie der Wissenschaftler im Labor Neues erschafft. Der Nationalsozialismus wollte die wissenschaftlichen und medizinischen Grundsätze der Hygiene auf Staat und Gesellschaft anwenden. Er sah sich als praktische Umsetzung der Ergebnisse der Darwinschen und Mendelschen Forschung zur menschlichen Gattung.

Der Verfasser belegt diese Analyse, indem er aufzeigt, dass die Rassenlehre mit ihrer Unterscheidung zwischen den verschiedenen Gattungen und

Rassen den Kern der nationalsozialistischen Ideologie bildete und ein integraler Bestandteil der Philosophie der Moderne war. Mitte des 18. Jahrhunderts unterschied Linné zwischen vier Menschenrassen. Ein Vierteljahrhundert später ging Blumenbach von fünf Rassen aus (Kaukasier, Tataren, Äthiopier, Amerikaner und Malaien). Diese Form der rassischen Diskriminierung, die von niederen und höheren Rassen ausging, war zwar kein authentisches oder theoretisches Konstituens der Philosophie der Aufklärung, die Unterscheidung zwischen verschiedenen Rassen kam jedoch, wie der Autor betont, nicht nur bei den Denkern der zweiten Reihe vor, sondern ist auch bei Philosophen wie Voltaire, Hume und Kant zu finden und war Mitte des 18. Jahrhunderts ein bekannter, nicht hinterfragter Bestandteil des philosophischen Erkenntnissystems.

Staat und Gewalt

Vielleicht gehört zu den größten Errungenschaften der politischen »Moderne« die Konzeption vom »Nationalstaat«, dem »Rechtsstaat«, dem Staat seiner Bürger, dem es gelang, die Gewalt im Innern einzuhegen und zu zähmen, der sie aber gleichzeitig über die Grenzen der Gesellschaft und des Kontinents hinweg in Gestalt des Kolonialismus exportierte. Die sinkende Gewaltrate innerhalb der europäischen Gesellschaften kann als Ausdruck der Ausdehnung der Souveränität des Staates interpretiert werden. Die ordnungspolitischen und rechtlichen Funktionen des Staates haben die Gewalt innerhalb der Gesellschaft durch die Kontrolle der gesellschaftlichen Beziehungen und ihre Verrechtlichung reduziert. Die Möglichkeiten ungestrafter Gewaltausübung verringerten sich, wie auch die Notwendigkeit oder Nützlichkeit von Gewalt abnahm. Das hat die Haltung breiter gesellschaftlicher Schichten zur Gewalt verändert. Immer weniger galt sie als natürlicher Bestandteil des Lebens, als normale Alternative zur Lösung politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, und allmählich wurde die Gewalt tabuisiert.

Diese Entwicklungen haben die Gewalt in Westeuropa nicht vollständig ausgemerzt. Der siegreiche moderne Staat hat neue Formen der Gewalt von unvorstellbarer Intensität hervorgebracht. Die beiden Weltkriege, der Holo-

caust, andere Formen des Völkermords und die chronische Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen sind u.a. Belege für diese Entwicklung. Durch den Aufstieg des Staates und dessen Gewaltmonopol konnte der gesellschaftliche Frieden zwar gewahrt werden, aber der Staat selbst verwandelte sich in eine Institution der Gewalt: Der Holocaust und die Massenvernichtungen des stalinistischen Systems oder auch die ethnischen Säuberungen und Massaker auf dem Balkan beweisen das.

Außerdem müssen wir davon ausgehen, dass die Zurückdrängung der gesellschaftlichen Gewalt in Europa mit der Erweiterung der kolonialen Eroberungen in Afrika, Asien und Lateinamerika zusammenhing, also von einem Gewaltexport begleitet wurde. Die brutale Politik der spanischen, portugiesischen, holländischen, britischen, deutschen und französischen Kolonialherren verlief parallel einerseits zur Verminderung der innergesellschaftlichen Gewalt und andererseits zur Zivilisierung der europäischen Gesellschaften nach innen. War das tatsächlich nur Zufall oder handelte es sich um den Export der Gewalt, wie er quasi während der ersten »Kreuzzüge« erfolgte, als Bevölkerungsgruppen, die man als »überflüssig« und gefährlich einstufte, in den Nahen Osten geschickt wurden, was zur Gewaltminderung in Deutschland und Frankreich führte?

Beim Vergleich zwischen der Entwicklung in Europa – Gewaltmonopol des Staates, Minderung der innergesellschaftlichen Gewalt und Gewaltexport – mit den Geschehnissen in der Dritten Welt weiß der Autor um den verzerrten Charakter der Moderne, dem die Bemühungen der Dritten Welt folgten, der Lokomotive des Fortschritts und der Moderne nachzulaufen. Der Prozess der Bildung einer funktionsfähigen Staatsorganisation ist im allgemeinen in der Dritten Welt ins Stocken geraten. Der Staat bleibt in vielen Fällen der Gesellschaft fremd und von oben aufgezwungen. So wurde er ein Instrument der Kontrolle und Unterdrückung und ist im Vergleich zu Nord- und Westeuropa weniger dazu in der Lage, die soziale Integration zu fördern. Diese verzerrte Moderne hat dazu geführt, dass Widerstand gegen Teile des Staatsapparates oder den Staat als Ganzes als weitgehend legitim gilt.

Angesichts dieser ausgewogenen historischen Analyse der Gewalt in den menschlichen Gesellschaften, die in ihrer kritischen Betrachtung den Einfluss der Moderne auf die Intensivierung der Gewalt und ihren Export

sowie die Schaffung ungeahnter Instrumente für die Gewaltausübung nicht außer acht lässt, sei es uns gestattet, dem Verfasser zwei Fragen zu stellen: Ist diese Entwicklung unmittelbar durch die Moderne zu verantworten, oder geht es vielmehr um die politisch-instrumentelle Nutzung der Moderne seitens politischer Systeme, die sich scheinbar der Moderne angepasst haben, um sie für politische, expansionistisch-kolonialistische oder ethnisch-rassistische Ziele und Zwecke einzusetzen? Diese Frage stellt sich zu Recht, wenn wir die Analyse des Verfassers hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Moderne und Gewalt mit seiner Analyse des Verhältnisses zwischen Religion und Gewalt vergleichen.

Religion und Gewalt

Bei der Analyse des Autors über die Rolle der Religion im Kontext der Gewalt ist festzustellen, dass er nur eine Art von Beziehung definiert – die Beziehung, die die Gewalttäter schaffen. Er negiert jeden strukturellen Bezug zwischen Religion und Gewalt. In dieser Betrachtungsweise wird die Religion zu einer Art apologetischer Ideologie, die Gewalt möglich macht, der diese Gewalt aber nicht immanent ist. Er schreibt:

»Die gewaltsamen Resultate von Religionen entspringen also nicht aus deren religiösen, sondern aus ihren gesellschaftlich-politischen Dimensionen – die spirituelle Interpretation des Verhältnisses des Menschen zu Gott an sich ist keine Quelle von Gewalt (wenn wir von rituellen Opferpraktiken absehen), sondern die unvermeidliche Adaption und Verformung von Religion, wenn diese zu einem gesellschaftlichen Phänomen wird. Dieser Prozess verläuft extrem unterschiedlich und in Abhängigkeit von a) der theologischen Substanz einer konkreten Religion, b) dem sozio-politischen Kontext der spezifischen Gesellschaft, also deren Machtverhältnissen, Widersprüchen, Problemen, und c) von der Funktion, die die jeweilige Religion in diesem Kontext genau erfüllen soll, also z.B. eine integrative, herrschafts-sichernde, mobilisierende oder polarisierende.«

Er fährt fort: »Die christlichen Vorstellungen von Nächsten- oder gar Feindesliebe hinderten das Christentum nicht daran, Rassismus und Kriege zu rechtfertigen, und eine militante Interpretation des »Jihad« konnte dazu führen, auch den Islam in den Dienst politischer Gewalt zu stellen.«

Demzufolge wären die Religionen, zumindest in ihrer theologischen Substanz, kaum schuld an der Gewalt, denn Gewalt im Namen der Religion wurzelt im Missbrauch der Religion durch den Menschen. Die Gewalt entspringt der Verzerrung des religiösen Inhalts oder der religiösen Inhalte. Das entspricht aber nicht dem, was wir der Analyse des Verfassers hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Moderne und Gewalt entnehmen. Die Moderne erscheint durch ihre Zweckrationalität und die daraus hervorgegangenen, administrativen Instrumente und Systeme stärker als die Religion mit der Gewalt verknüpft zu sein. Wenn unsere Annahme stimmt, dann sehen wir uns vor einem Widerspruch, der aufgelöst werden muss. Dieser Widerspruch ergibt sich aus der Tatsache, dass in der Vormoderne Gewalt auf religiöser Basis ausgeübt wurde. Diese religiöse Basis ist nicht zu hundert Prozent das Werk der Gewaltträger, sondern sie wurzelt in den religiösen Texten selbst, wie wir im Falle des Alten Testaments und der religiösen Schriften Indiens gesehen haben. Den Koran und die in seinen Texten enthaltenen Grundlagen der Gewalt werde ich im letzten Abschnitt behandeln.

Die Versuchung, bei der Selbstkritik neutral und objektiv zu bleiben

Meiner Auffassung nach hat der Verfasser die Moderne ausführlich analysiert und ist zu Ergebnissen gekommen, denen man unbedingt zustimmen muss. Demgegenüber hat er die Frage der Religion nur im Vorbeigehen behandelt. Ich sehe die Ursache für dieses Vorgehen in der Angst des Verfassers, mit den Behauptungen in Verbindung gebracht zu werden, die im Kontext des »amerikanischen Krieges gegen den Terrorismus« dem Islam vorwerfen, Ursache des Terrorismus zu sein. Die Versuchung, neutral und objektiv zu bleiben, hat den Verfasser daran gehindert, den kritischen Mut, den er bei der Kritik der Moderne aufgebracht hat, auch auf die Kritik der Religion anzuwenden – Religion hier nicht im Sinne eines göttlichen Produkts, sondern als eines letztendlich menschlichen Produkts. Dazu mehr im letzten Abschnitt.

Dieselbe Verlockung, neutral und objektiv zu bleiben, hat den Verfasser auch daran gehindert, die systematische Vertreibung des palästinensischen Volkes aus seiner Heimat, die die zionistischen Banden im Namen desselben

Heiligen praktizierten, das die protestantischen Gemeinden gegen die Indianer in Amerika benutzten, zu behandeln. Der Verfasser schildert ausführlich die gewaltsamen Methoden der Vertreibung und Vernichtung im 20. Jahrhundert in der Dritten Welt, erwähnt Indonesien, die Türkei, Pakistan und den Irak, aber die Schaffung des Staates »Israel« auf Kosten eines mit Gewalt vertriebenen Volkes erwähnt der Autor nicht. Die zionistische Siedlerideologie in Palästina ähnelt nicht nur der Ideologie der weißen Siedler in Amerika, sondern gleicht ihr in allen Einzelheiten. Es herrscht eine vollkommene ideologische Übereinstimmung, die gegebenenfalls die politische Komplizenschaft der Amerikaner mit Israel gegen die Rechte des palästinensischen Volkes erklären könnte. Warum verschweigt der Verfasser diese Tragödie vollkommen, eine Tragödie der Vertreibung und versuchten Vernichtung im Namen des Alten Testaments und des gelobten Landes, das von den Kanaanitern gesäubert werden muss.

Dieser Verlockung, neutral sein zu wollen, entspricht die Gleichsetzung der Gewalt der »al-Qaida« mit der palästinensischen Gewalt. Der Verfasser sieht zwischen beiden nur einen Unterschied in der Form: Der Terrorismus der al-Qaida ist globaler und in einen politischen Zusammenhang eingebettet, der die ganze Welt umfasst. Er ist nicht an einen realen Zustand oder bestimmten Kontext gebunden. Die palästinensischen Gewaltformen sind in der Regel auch organisiert und geplant, enthalten jedoch subjektive Dimensionen, die mit dem Land selbst enger verknüpft sind. Die Widerstandshandlungen als Gewalt zu beschreiben ist richtig, sie aber mit der Gewalt der al-Qaida zu vergleichen, macht Widerstand zum auf derselben Ebene wie der globalisierte Terror der al-Qaida stehenden Terrorakt. Der Unterschied ist lediglich quantitativ, aber nicht qualitativ. Gerade in diesem Punkt und dem vorangehenden Punkt – damit meine ich das Schweigen zur Tragödie der Vertreibung des palästinensischen Volkes und die Gleichsetzung von Widerstand und Terrorismus – vernachlässigt der Autor seine eigene Forderung, die apologetische Tendenz, die er zurecht sowohl im Diskurs der westlichen als auch der islamischen Welt konstatiert, aufzugeben, eine Tendenz, die der Unfähigkeit entspringt, Selbstkritik zu üben, und die sich mit der Kritik am jeweils anderen begnügt. Wir müssen dem Autor bescheinigen, dass er bei der Selbstkritik an der Kultur und Zivil-

sation, der er angehört, seltenen Mut beweist. Dieser Mut verlangt von den Intellektuellen der arabischen und islamischen Welt eine ähnlich mutige selbstkritische Reaktion. Denn die Geschichte ist, wie der Verfasser richtig bemerkt, kein Buffet, aus dem wir uns zusammenstellen, was uns gefällt, und in dem wir liegen lassen, was uns nicht zusagt. Sie ist unser Erbe, das gleichermaßen dunkle und helle Seiten hat. Aber der Mut des Verfassers hinderte ihn nicht daran, sich in seinem Diskurs einige »Selbstbeschränkungen« aufzuerlegen. Diese entdeckte ich in zwei Punkten: Die Vorsicht bei der Kritik der Religion aus Angst, sich in den vorherrschenden Diskurs gegen »den Islam« einzureihen, und die Vorsicht im Umgang mit der palästinensischen Tragödie. Diese lässt den Diskurs des Verfassers – vielleicht unbeabsichtigt – zu einem Teil des vorherrschenden Diskurses werden: Behutsamkeit, ja sogar äußerste Behutsamkeit gegenüber Israel und die Subsumierung des palästinensischen Widerstands unter Terrorismus, indem die »palästinensische Gewalt« mit der Gewalt der »al-Qaida« gleichgesetzt wird.

Eine strukturelle Analyse der Mechanismen der Gewalt und der Beweggründe des Terrorismus

Das ist der zweite Blickwinkel, aus dem wir diese Arbeit hinsichtlich ihrer umfassenden und ausgewogenen Art der Behandlung der Frage von Gewalt und Terrorismus betrachten wollen. Armut, Ungerechtigkeit und staatliche Repression werden vom Autor als wesentlichste Faktoren für die Erklärung des gegen den Staat oder die Bürger gerichteten Terrorismus, vor allem im modernen Kontext, angeführt. Aber es müssen gewisse Bedingungen vorhanden sein, damit diese Faktoren zur Gewaltausübung führen. Das heißt: »Armut« kann vorhanden sein, aber wenn daraus kein Gefühl der Ungerechtigkeit oder Ungleichheit entsteht, können die Menschen damit leben. Die Staatsordnung ist nach Ansicht des Verfassers ein entscheidender Faktor für das Entstehen von Gewalt, vor allem wenn die Kluft zwischen den Erwartungen der Bürger und der Wirklichkeit immer größer wird und der Unterschied zwischen arm und reich immer gewaltiger, also wenn wir es mit Pauperisierung auf der einen und ungeheurem Reichtum auf der anderen Seite zu tun haben. Das heißt aber nicht, dass es »die Armen« sind, die

selbst Träger der Gewalt gegen den Staat und seine Ordnung sind: Das Potenzial der politischen Auseinandersetzung speist sich zwar aus der sozialen Not und der Verzweiflung, aber ihre Organisation obliegt nicht den Ärmsten der Armen. Geführt wird die politische Auseinandersetzung von den Vertretern der technischen Intelligenz, von Ärzten und Anwälten. Die Ärmsten der Armen und die Marginalisierten sind voll auf mit dem individuellen Kampf ums Überleben beschäftigt. Der notwendige Raum für die organisierte und kontinuierliche politische Arbeit ist für sie ein »Luxus«, den sie sich nicht leisten können.

Aufgrund dieser Charakterisierung hält der Verfasser folgenden Rat bereit: Wer politische Gewalt und den Terrorismus als eine ihrer hässlichsten Ausdrucksformen bekämpfen will, darf die Gewaltträger nicht vernachlässigen, soll diese Strategie aber auf lange Sicht erfolgreich sein, müssen die Organisatoren und Träger der politischen Gewalt innerhalb der Gesellschaft politisch und sozial isoliert werden. Diese Aufgabe darf nicht nur der Polizei, den Geheimdiensten oder der Armee überlassen werden. Sie besteht vielmehr darin, die realistische Hoffnung in eine positive Entwicklung zu generieren, Arbeitsplätze und soziale Sicherheit zu schaffen, das Volk zu achten sowie Chancengleichheit, erträgliche Lebenshaltungskosten und Partizipationsmöglichkeiten zu gewährleisten. Wer diese Probleme nicht löst, wird vielleicht einige Köpfe der Hydra des Terrorismus und der Gewalt abschlagen, ohne jedoch nachhaltige Erfolge in diesem Kampf zu verbuchen.

Der Krieg gegen den Terrorismus

In diesem Abschnitt richtet der Verfasser seine scharfe Kritik an die Adresse der Regierungen einerseits und der internationalen Weltordnung andererseits: Die Regierungen in den Ländern der Dritten Welt behandeln ausnahmslos die Fragen der Gewalt und des Terrorismus wie Sicherheitsangelegenheiten, die in die Zuständigkeit der Sicherheitsbehörden und somit der schärfsten Unterdrückungsinstrumente des Staates fallen. Das Ergebnis ist in der Regel, dass der Terrorismus immer wieder neu erzeugt wird. Willkürliche Verhaftungen, die Inhaftierung von Unschuldigen zusammen mit Terroristen in den Gefängniszellen sowie brutale und entwür-

digende Behandlung führen zur Mobilisierung immer neuer Gewaltträger und machen sie zu Zeitbomben, die nicht nur voller Hass auf das Regime, sondern auf das ganze Land sind.

Mit seiner Kritik an der Weltordnung verweist der Verfasser darauf, dass die regulären Kriege gegen den Terrorismus auf der ganzen Linie gescheitert sind. Das betrifft sowohl den Krieg gegen Afghanistan als auch den gegen den Irak und dessen anschließende Besetzung. Diese fruchtlosen Kriege bewirken eine populistische Unterstützung des Terrorismus als Kampfinstrument gegen die internationale Hegemonie und den neuen Kolonialismus. In Afghanistan wurde al-Qaida nicht vernichtet, sondern die Herrschaft der Taliban beseitigt, und es wurde eine Regierung eingesetzt, in der die Menschen ein »Regime von Handlangern« sehen. Im Falle des Iraks wurde Saddam Hussein zwar gestürzt, aber die Kader der Baathpartei gingen in den Untergrund und verüben Gewalt und Terror gegen die Besetzung und ihre Helfer. Der Begriff »Helfer« wird nun nach ethnischen, rassistischen, religiösen und anderen Merkmalen definiert. Das Ergebnis ist, dass der Terrorismus sich wie eine Krake in allen Teilen der Welt ausgebreitet hat.

Dieser Krieg gegen den Terrorismus – und genau das behandelt der Verfasser wegen der »Selbstbeschränkungen«, die bereits erwähnt wurden, nicht – ist zum ideologischen Brutkasten geworden, der den Staatsterrorismus Israels gegen »die palästinensischen Gebiete« nährt – also gegen das Territorium der palästinensischen Autonomieregierung. Der jüdische Staat führt Entführungs- und Mordoperationen durch, Häuser werden zerstört, Felder in Brand gesteckt, eine wirtschaftliche, politische und sicherheitspolitische Blockade aufgebaut, bis hin zur Errichtung einer Trennmauer in einer Epoche, in der die Mauern fallen.

Zum anderen wurde die Ideologie des »Krieg(es) gegen den Terrorismus« zum Deckmantel für repressive Maßnahmen im Westen, indem von den Bürgern verlangt wird, auf Rechte zugunsten des Versprechens, »Sicherheit und Schutz« zu erhalten, zu verzichten. Das geschieht tagtäglich, ohne dass wirklich Sicherheit oder Schutz gewährt werden können (die lautstarke Debatte um die Verlängerung des Patriot Act, der seit September 2001 in den USA gilt, und das beredete Schweigen der europäischen Öffentlichkeit zu den Gefängnissen und Lagern, die die USA in Europa errichtet haben). Der

Verfasser bemerkt mit Recht, dass »... sich der Terrorismus auch anderen Gewaltformen gegenüber oft als taktisch überlegen (erweist). Er ist auch von kleineren Gruppen praktizierbar, meist kostengünstig und kann, gemessen am Aufwand, eine hohe Wirkung erzielen. Er erfolgt überfallartig, im Prinzip ohne Vorwarnung, und da jeder zum Ziel werden kann, ist Schutz vor ihm schwierig, oft unmöglich.«

Hinter der Ideologie des Krieges gegen den Terrorismus verbergen sich Interessen und Ziele, die der Verfasser mit dankenswerter Klarheit aufdeckt. Wenn das Ziel tatsächlich die Vernichtung des Terrorismus wäre, dann müsste eine ganz andere Strategie entwickelt werden, um al-Qaida innerhalb der islamischen Gesellschaften zu isolieren. Das wäre nur möglich, wenn man den politischen Botschaften Gehör schenken und den aus religiösen Begriffen gewebten »ideologischen Mantel«, der nur dazu dient, die Sympathie und Unterstützung der islamischen Gesellschaften zu gewinnen, ignorieren würde. Aber im gesamten Westen – mit Ausnahme einiger vernünftiger Stimmen – hat man sich auf die ideologischen »Rechtfertigungen« konzentriert. Die Debatte blieb im Rahmen des theologischen Disputs gefangen. Mit anderen Worten, der Terrorismus wurde »theologisiert«, und diese »Theologisierung« hat dazu geführt, dass die Zahl der Sympathisanten und Unterstützer gewachsen ist.

Gewalt und Terrorismus

Wenn er zwischen »politischer Gewalt« und »Terrorismus« unterscheidet, meint der Verfasser, Terrorismus sei politische Gewalt gegen Nichtkombattanten, insbesondere gegen Zivilisten. Vielleicht ist es diese Unterscheidung, die dem Verfasser erlaubt hat, die palästinensische Gewalt – den Widerstand – unter Terrorismus, also Gewalt gegen Zivilisten, zu subsumieren, ohne zu beachten, dass es sich um eine Reaktion auf die israelische Gewalt gegen Zivilisten handelt, also auf den »Terrorismus«, den der jüdische Staat verübt. Wenn heftige politische und wirtschaftliche Krisen zu meist den Ausgangspunkt für die Entstehung politischer Gewalt bilden, die sich aus allgemein herrschender Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit nährt, so spielen regionale Konflikte und Auseinandersetzungen häufig eine sym-

bolische Rolle bei der Verschärfung der Gewalt. Im Falle der arabischen und islamischen Welt fällt diese symbolische Rolle Palästina und jetzt auch dem Irak zu. Anders ausgedrückt: Gewalt speist sich aus Gewalt.

Die Unterscheidung zwischen Gewalt und Terrorismus bleibt nicht bei diesem einen Differenzierungsmerkmal stehen. Der Verfasser erkennt, dass Terrorismus letztendlich ein politischer Akt ist. Deswegen ist es schwer vorstellbar, dass er auf eine einzige Kultur beschränkt sein könnte oder nur einer Ideologie angehört:

»Der Begriff entstammt der Zeit der französischen Revolution, in deren Verlauf ihre wirklichen oder vermeintlichen Gegner durch Terrormittel verfolgt, getötet oder eingeschüchtert werden sollten. Das Revolutionstribunal und dessen Entsprechungen in den Provinzen haben vermutlich bis zu 20.000 Adlige, politische Oppositionelle und vermeintliche Verräter hingerichtet.«

Der Verfasser fährt fort: »Auch nach dieser Zeit ... (kam der Terrorismus) in sehr unterschiedlichen politischen und kulturellen Kontexten vor: im zaristischen Russland und später der Sowjetunion, in Deutschland, Italien, Frankreich und anderen westlichen Ländern (vor allem in den 1970er und 1980er Jahren) ... Terrorismus ist prinzipiell ein politisches – und kein kulturelles oder religiöses – Phänomen, das in ziemlich allen Gesellschaften vorgekommen ist oder vorkommen kann.«

Indem der Terrorismus ein politisches Phänomen ist, ist er auch eine Form der Kommunikation im Sinne einer Aktion mit doppelter Botschaft, oder um genauer zu sein, mit zwei Botschaften. Eine richtet sich an den »Feind« und die andere an die »Familie« oder die Bezugsgruppe, der die handelnden Terroristen angehören. Das ist die politisch-kommunikative Seite, an der die Täter mehr interessiert sind, als am Morden und an der vom Terrorismus verursachten Zerstörung.

Bei der ersten, an den Feind gerichteten Botschaft kann es um Druckausübung, Erpressung oder um das Erzwingen von Verhandlungen oder gar des Abbruchs von Verhandlungen gehen. Der Terror kann aber auch eine allgemeine Protestbotschaft sein, um Einfluss auf einen bestimmten politischen Bereich auszuüben. Die zweite Botschaft an die Bezugsgruppe, sei sie nun ethnisch oder national-religiös definiert, hat das Ziel, sie davon zu überzeu-

gen, dass die Organisation der Täter am entschlossensten und konsequentesten die (arabische oder islamische oder irische etc.) »Sache« verteidigt.

Die Legitimierung von Gewalt

Die Menschen begehen keine politischen Gewalttaten ohne einen legitimatorischen Diskurs, der die Gewalt rechtfertigt. Gewalt ist ein kategorischer, existentieller, ungeheuerlicher Akt, der in keiner Weise selbstverständlich ist, sondern viele emotionale Facetten enthält. Der Mensch begeht nur dann Gewalttaten, wenn er sie mit gewichtigen Gründen vor sich selbst rechtfertigen kann. Für den Menschen ist es nicht leicht zu töten und er verspürt keine Lust am Töten, wenn wir von den pathologischen Persönlichkeiten absehen. Insofern müssen bei der politischen Gewalt zwei Voraussetzungen gegeben sein: Die erste ist die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Gemeinschaft; die zweite ist die Existenz einer Rechtfertigung oder eines Vorwands für die Gewaltausübung. Die politischen und religiösen Ideologien erfüllen hier die Rolle des Bindeglieds zwischen beiden Voraussetzungen. Ohne das Vorhandensein einer Ideologie (im weitesten Sinne, wobei auch die Strukturen utilitaristischen Denkens darin verwoben sein könnten) bleibt der Einsatz von Gewalt von den anderen Lebensbereichen isoliert und zeitlich begrenzt, also ohne Inhalt.

Die Bedeutung der Ideologie entspringt der Tatsache, dass sie erstens das subjektive Motiv und die eigene Legitimität des Täters oder der Täter bildet. Zweitens formt sie die Identität der Gruppe und stärkt die Verbindung zwischen der Bezugsgruppe (die Gesellschaft, die Nation) und der Organisation, der der Täter oder die Täter angehören. Und drittens rechtfertigt sie nicht nur die Tat, sondern integriert deren Inhalt in das Bewusstsein der großen Gruppe, derentwegen die Tat begangen wurde oder von der behauptet wird, dass sie derentwegen begangen wurde (die Nation, die Rasse, die religiöse Gruppe, die Klasse u.a.m). Schließlich zieht die »Ideologie« die Trennungslinie zwischen der Gruppe und den anderen Gliedern und Institutionen der Gesellschaft.

Wenn Gewalt Rechtfertigung braucht, so braucht sie der Terrorismus umso dringender. Terrorismus braucht immer eine Legitimierung. Er braucht

sie, weil er ein erschreckender Akt der Gewalt ist, der, sollte er ohne Legitimierung bleiben, auf einer Ebene mit dem Verbrechen steht. Ohne ein Minimum an »Legitimierung« verliert der Terrorismus einen Großteil seines politischen Charakters. Für die meisten Menschen sind Gewaltakte gegen Zivilisten Verbrechen. Terrorismus, den die Menschen als nicht gerechtfertigt wahrnehmen (falls friedliche Mittel des Widerstands vorhanden sein sollten, oder weil er unangemessen erscheint oder die falschen Ziele trifft oder aus anderen Gründen), könnte die Täter isolieren und Abscheu bei den Mitgliedern der Bezugsgruppe wecken.

Die Religion und die Legitimierung des Terrors

Der Verfasser betont entschieden und kategorisch, dass sowohl der ideologiekritische als auch der historisch-philosophische Ansatz für das Verständnis der politischen Gewalt nur wenig hilfreich seien, da die verschiedenen Ideologien, einschließlich der säkularen, benutzt worden sind, um sie zu legitimieren, ja sogar um politische Gewalt bis hin zum Völkermord zu rechtfertigen. Insofern ist es erforderlich, den gemeinsamen Nenner bei den Ideologien zu finden und nicht nur die unterschiedlichen Aspekte festzuhalten. Diese gemeinsamen Züge finden sich nicht im Gehalt der Religionen und Ideologien, sondern eher in der ihnen innewohnenden Interpretationsoffenheit je nach ihrer sozialen und politischen Funktion. Aufgrund dieser entschiedenen Annahme wird die Ideologie, sowohl die religiöse als auch die politische, zum reinen »Träger«, zum unschuldigen Träger, der Gewalt, so als könnte der Faschismus, der Nationalsozialismus, der Zionismus und der Islamismus – genauso wie der Säkularismus und die Moderne – durch die Interpretation entsprechend ihrer gesellschaftlichen oder politischen Funktion »unschuldig« oder »schuldig« sein.

Der Verfasser setzt sein Entlastungsbemühen vor allem in bezug auf die Religionen fort, um somit die Schuld voll und ganz auf die Täter abzuwälzen. Als wäre die Ideologie ein Instrument, das der Täter einsetzen aber auch vernachlässigen könnte. Als wäre der funktionale, »interpretatorische« Rahmen, auf den der Verfasser verweist, lediglich ein Faktor, der der Ideologie das Gewand der Gewalt oder des Friedens und der Liebe anlegt. Er

schreibt: »Dabei ist es einfach, aber auch vereinfachend, eine Verbindung ‚des Islams‘ zum Terrorismus zu bestreiten, da dieser ja prinzipiell friedfertig sei. Natürlich haben weder der Islam noch das Christentum per se einen positiven oder negativen Bezug zu politischer Gewalt (oder auch zur Demokratie). Allerdings: Wenn viele Täter gerade den Islam zur Rechtfertigung ihrer Taten benutzen und Gewalt im Namen Gottes begehen, mag das theologisch zweifelhaft sein, darf aber politisch nicht einfach ignoriert werden. Wir erinnern uns an das Verhältnis »der Moderne« und des Nationalismus zur Gewalt: auch wenn diese nicht per se gewaltsam sind ...«

Das Verwerfen einer Beziehung zwischen Religion und Terrorismus ist sicherlich eine Vereinfachung. Da stimmen wir dem Verfasser zu. Aber der Verfasser negiert auch jede positive oder negative Beziehung zwischen Religion und politischer Gewalt, wobei er zugleich meint, dass politisch die Verbindung, die die Gewalttäter oder Terroristen selbst zwischen der Religion und ihren Handlungen postulieren, nicht ignoriert werden kann, ja nicht ignoriert werden darf.

Hier kann man sagen, der Verfasser dreht sich in einem Teufelskreis logischer Zirkelschlüsse: Gewalt, auch Terrorismus braucht Legitimation. Diese kann jeglicher politischer oder religiöser, säkularer oder moderner Ideologie entspringen. Die Ideologien sind unschuldig. Es wäre falsch, sich mit den Ideen und Ideologien aufzuhalten und die politische Dimension zu vernachlässigen. Die Religion ist unschuldig. Das Problem liegt in ihrer Interpretationsanfälligkeit in einem bestimmten funktionalen, sozio-politischen Rahmen. Aber wenn die Terroristen ihre Taten politisch begründen, dann sollten wir das politisch nicht ignorieren, wobei wir allerdings einen theologischen Disput vermeiden müssen.

In seiner Analyse der Erklärung von Usama Bin Laden nach dem Selbstmordanschlag vom 11. September unterscheidet der Verfasser zwischen zwei darin enthaltenen Botschaften, nämlich einer an den »Feind« – die USA und der Westen – und einer an die Bezugsgruppe (die islamische Umma). Die drei zentralen Punkte, die der Begründung der Gewalt dienen, sind ihrem Wesen nach politisch und nicht religiös, auch wenn sie sich hinter einer mit religiösen Bedeutungen beladenen Sprache verbergen: die Präsenz der Amerikaner in Saudi-Arabien, die Sanktionspolitik gegen den Irak vor dem Krieg

von 2003 mit ihren verhängnisvollen Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung und die israelische Besetzung des palästinensischen Bodens und der Stadt Jerusalem. Der Ansatzpunkt ist also die politische Kritik, die später in ein religiöses Umfeld eingebettet wird. Die politischen Argumente sind wichtig für die Verfasser solcher Erklärungen und ihre Zielgruppen. Aber sie reichen nicht aus. Sie wollen ihre Kritik nicht in ihrem eigenen Namen thematisieren und formulieren, sondern im Namen einer höheren, ja sogar der höchsten Macht überhaupt. Das ändert nichts am politischen Wesen der Kritik, verleiht ihr aber ein besonderes Gewicht und macht eine Auseinandersetzung zwischen Menschen zu einer Auseinandersetzung zwischen den Menschen und Gott, entzieht sie letzten Endes dem Zugriff menschlicher Kritik.

Da der Verfasser sich nicht mit den Koranzitaten befasst, wird die politische Dimension der Botschaft in seiner Analyse die wichtigere von beiden. Das aber das hindert ihn nicht daran, in diesem Vorgehen, mit dem er versucht, das Politische mit einer höheren, göttlichen Macht zu verbinden, was den politischen Diskurs der Sphäre der menschlichen Kritik enthebt, eine Besonderheit der islamischen Welt vor allem im Nahen Osten zu sehen. Eine Besonderheit, die der Verfasser auf die 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zurückführt, als die säkularen und nationalen Ideologien einen Niedergang und die islamistische Ideologie einen Aufschwung erlebten. Er schreibt: »Das ist der Grund dafür, dass in den 1950-1970er Jahren im Nahen und Mittleren Osten Gewalt in der Regel im Rahmen des Arabischen Nationalismus oder der Nationalen Befreiung, seit den 1970/80er Jahren zunehmend in religiösem Gewande gerechtfertigt wurde: Der gesellschaftliche Diskurs hatte sich vom Nationalismus zu islamischen oder islamistischen Formen verschoben, und so wechselten die Gewaltlegitimationen entsprechend. Nur eine gesellschaftlich akzeptierte und dominierende Ideologie kann die Funktion der Gewaltrechtfertigung wirksam erfüllen.«

Hier bestätigt sich unsere Kritik am Verfasser, die »Ideologie« lediglich als Instrument zur Begründung der Gewalt zu sehen, nicht mehr und nicht weniger. Bei dieser Trennung zwischen der »Gewalt« und dem Instrument der »Rechtfertigung« geht in der Analyse des Verfassers verloren, dass »die Ideologie« manchmal Gewalt hervorbringen kann und sie nicht nur recht-

fertigt. Wenn aber andererseits von politischer Gewalt im Namen des Nationalismus oder der nationalen Befreiung gesprochen wird, so ist dies lediglich eine unbewiesene Behauptung. Der nationale Kampf gegen Kolonialismus und Besatzung ist Gewalt – wenn diese Bezeichnung überhaupt zutrifft –, die ihre Begründung in sich trägt und keiner Ideologie bedarf: Es handelt sich um die Verteidigung des Vaterlands und den Widerstand gegen die Besatzung. Der arabische Nationalismus hat die Gewalt nicht ideologisch begründet und rechtfertigt sie nicht als Ideologie. Gewalt haben die politischen Regime gegen ihre Bürger ausgeübt. Es ist eine Gewalt der Systeme, also eine »despotische« Gewalt. Die Gewalt im Namen des Islams ist eine andere Geschichte, die weiter als in die 70er Jahre zurückreicht, zumindest in Ägypten, dem Land, in dem die erste islamische Organisation mit militärisch-faschistischem Charakter sowohl in ihrer inneren Ordnung als auch in der Ausbildung und den Rekrutierungsmethoden entstand. Es handelt sich um eine Organisation, die eine Veränderungsideologie vertritt, welche Mittel einsetzt, die aus einer bestimmten Lesart der Geschichte stammen, einer Lesart, die Vorstellungen evoziert wie »Das Gute gebieten und das Schlechte verbieten« oder »Veränderung geschieht mit der Hand oder der Zunge oder dem Herzen«, wobei letztere die schwächste und die erste Alternative den höchste Ausdruck des Glaubens bildet. Es handelt sich um die »Organisation der Moslebrüder«, die Hassan al-Banna im Jahre 1928 gründete und die eine Geschichte des Einsatzes von Gewalt hat, die viel weiter als in die 80er Jahre zurückreicht.

Die mythologische Dimension der universellen Gewalt

Die Frage, mit der sich der Verfasser nicht lange aufgehalten hat, indem er sie keiner detaillierten Erörterung unterzog, was darauf hindeutet, dass er sie der Betrachtung nicht für würdig hält, ist die, ob Gewalt ein ursprünglicher Teil der menschlichen Natur ist, dem man nicht entrinnen kann. Meiner Einschätzung nach ist dies eine diskussionswürdige Frage, zumal der Verfasser nachgewiesen hat, dass die Gewalt ein Phänomen ist, das die menschliche Existenz seit längst vergangenen Epochen ihrer Geschichte begleitet und das die Heiligen Schriften in der Geschichte der Kulturen auf-

gezeichnet haben. Wenn »die Moderne« es mit all ihrer Humanität, angefangen von »Rationalität«, »Gleichheit« und »Toleranz« bis hin zur Formulierung der Frage der Menschenrechte in weitgehend internationalen Konsens genießenden Dokumenten, nicht vermocht hat, das Phänomen der Gewalt zu beenden, sondern dazu beitrug, ihm neue technische und administrative Methoden und Instrumente zur Verfügung zu stellen, die ihm seinen Charakter als individuelles Verbrechen genommen haben – wenn das der Fall ist, und es ist tatsächlich so, das Buch ist Beleg dafür – so wird die Frage des Terrorismus zu einer grundlegenden Frage der menschlichen Natur, zu einer wesentlichen Frage, die sich je nach menschlichem Entwicklungsstand gestaltet und im Gewebe einer jeden Kultur anders gefärbt ist.

In diesem Falle sollte der Wissenschaftler vielleicht in den Gründungsmythen des menschlichen Bewusstseins aller Kulturen graben. Betrachten wir die religiöse Mythologie, deren Ausdruck das Alte Testament ist und die in den »Koran« Eingang gefunden hat, so finden wir Elemente universeller Gewalt – wenn man es so nennen will – von Anfang an in die Schöpfungsgeschichte eingebettet. Sowohl die biblische als auch die koranische Schöpfungsgeschichte enthalten jede für sich ein gemeinsames Gründungselement: Das ist die Behausung des ersten Menschen – Adam – im Paradies und die Erlaubnis, er möge alles an Speis' und Trank genießen, was das Paradies zu bieten hat, mit Ausnahme eines Baums, dem er sich bei Strafe nicht nähern dürfe. Wenn wir dieses narrative Element aus anthropologischer Sicht analysieren, so können wir sagen, dass das primitive menschliche Bewusstsein durch dieses Element die Existenz einer vorherrschenden, despotischen Macht widerspiegelt, die dem Menschen ein ambivalentes Dasein beschert hat. Er ist nicht das willenlose Tier, das nur von seinen biologischen Bedürfnissen gesteuert wird. Denn diese herrschende Macht hat ihm die Kraft verliehen, die Dinge unter seine Kontrolle zu bringen. (Das Element des Lehrens der Namen bedeutet die Fähigkeit, sie aufzurufen und zu steuern). Andererseits ist er jedoch nicht das freie Geschöpf, dessen Freiheit diesem Menschsein angemessen wäre. Er muss sich unbegründeten Befehlen beugen, die ihm auferlegen, etwas zu tun oder zu unterlassen. Das Verbot gilt als Begründung für die Bestrafung (die Wahl eines bestimmten Baums verkörpert die Vorstellung des Verbotenen, das der Mensch unter-

lassen soll, um nicht bestraft zu werden). Die Ambivalenz der *conditio humana* wird noch komplexer. Die vorherrschende Macht hat von Anbeginn, nach der Logik der religiösen Mythologie, den Gang der Ereignisse festgelegt. Sie hat die Kraft des Bösen angestachelt, den Menschen zum Ungehorsam zu verführen, damit er zu Recht bestraft werden kann.

Uns interessieren hier nicht die theologischen Inhalte und Bedeutungen, die im Verlauf des religiösen Denkens dieser Mythologie übergestülpt wurden. Wir versuchen vielmehr, die Dimension der »Gewalt«, die von Anbeginn in der Tiefe des menschlichen Bewusstseins verwurzelt zu sein scheint, auszuloten. Kann man demzufolge behaupten, dass »Gewalt« ein charakteristischer Zug der menschlichen Existenz als ambivalentes Sein ist: Mit Ambivalenz meine ich, das Gefühl der Freiheit und das Potenzial, das den Menschen vor allen natürlichen Wesen auszeichnet, einerseits, und andererseits das Gefühl, dass diese Freiheit durch viele unverständliche und unbegründete Elemente beschnitten wird? Können wir die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins als ständiges Bemühen betrachten, die Hindernisse aufzuspüren und zu versuchen, sich von ihnen zu befreien? Aber eingebettet in der Tiefe bleibt jene universelle »Gewalt«, die das menschliche Bewusstsein erfahren hat.

War das Böse die Quelle jener universellen Gewalt, oder ist »das Böse« selbst ihr Geschöpf und Ergebnis? Die religiöse Mythologie enthüllt erneut, dass »das Böse« ursprünglich »gut« war. »Iblis« gehörte in der koranischen Narration den Engeln an, denen der göttliche Befehl erteilt wurde, vor Adam niederzuknien. Erneut war es ein unbegründeter Befehl. Der Einwand der Engel gegen »einen Stellvertreter auf Erden« wurde nicht überzeugend beantwortet (mit den Worten: »Ich weiß, was ihr nicht wisst.«). Einer dieser Engel – er gehörte zu ihnen, weil er sich unter ihnen befand – konnte nicht überzeugt werden. Er weigerte sich niederzuknien, also folgte die Bestrafung: Die Verbannung aus Gottes Gegenwart. So verwandelte sich »das Gute« in »das Böse«, weil es das »Recht auf Differenz« beansprucht, in religiöser Terminologie »gesündigt« hatte.

Bemerkenswert ist, dass die Struktur der religiösen Mythologie zumindest in ihrer koranischen Ausformulierung »einen festgelegten Plan« aufdeckt, der alle Subjekte in den Objektstatus versetzt. So erleben wir, wie der

Engel »al-Harith« kraft eines geplanten Aktes in »Iblis«, den Teufel, verwandelt wird; denn er wird ein entscheidendes Instrument sein, das Adam in die »Sünde« verstrickt – den Verzehr der Frucht des verbotenen Baumes –, damit er aus dem Paradies verbannt und der göttliche Plan vollendet wird, wonach Adam und »seine Gefährtin« die Erde besiedeln. Warum musste die Gottheit all diese »Tricks« in Gang setzen, um ihren Plan umzusetzen? Sie hätte ihn verwirklichen können, ohne jemanden in Verstrickungen zu stürzen, indem sie Adam und seine Gefährtin einfach auf die Erde setzt, ohne große Vorbereitungen, Befehle und Ungehorsam etc.¹

¹ Der diese Mythologie begründende koranische Text lautet: »Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingend und deine Heiligkeit preisen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt.‘ Und er lehrte Adam alle Namen (d.h. er lehrte ihn, jedes Ding mit seinem Namen zu bezeichnen). Hierauf legte er sie (d.h. die einzelnen Dinge) den Engeln vor und sagte: ‚Tut mir ihre Namen kund, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!‘ Sie sagten: ‚Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.‘ Er sagte: ‚Adam! Nenne ihnen ihre Namen!‘ Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Gott (w. er): ‚Habe ich euch nicht gesagt, daß ich die Geheimnisse von Himmel und Erde kenne? Ich weiß (gleichermaßen), was ihr kundgebt, und was ihr (in euch) verborgen haltet.‘

Und (damals) als wir zu den Engeln sagten: ‚Werft euch vor Adam nieder!‘ da warfen sie sich (alle) nieder außer Iblis. Der weigerte sich und war hochmütig. Er gehörte nämlich zu den Ungläubigen.

Und wir sagten: ‚Adam! Verweile du und deine Gattin im Paradies und eßt uneingeschränkt von seinen Früchten (w. von ihm) wo ihr wollt! Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu den Frevlern!‘ Da veranlaßte sie der Satan, einen Fehltritt zu tun, wodurch sie des Paradieses verlustig gingen und brachte sie so aus dem (paradiesischen) Zustand heraus, in dem sie sich befunden hatten. Und wir sagten: ‚Geht (vom Paradies) hinunter (auf die Erde)! Ihr (d.h. ihr Menschen und der Satan) seid (künftig) einander feind. Und ihr sollt auf der Erde (euern) Aufenthalt haben, und Nutznießung auf eine (beschränkte) Zeit.‘« (Sure 2, Vers 30 – 36)

Der Kommentar füllt die Lücken, die im koranischen Text vorhanden sind und bedient sich dabei der jüdisch-christlichen Tradition (im islamischen Denken »Die israelitischen Geschichten« genannt), um dieses Ziel zu erreichen. Siehe den Korankommentar von at-Tabari mit dem Titel: 1969:

جامع البيان في تفسير القرآن. تحقيق محمود محمد شاكر. دار المعارف بمصر. 1969، المجلد الأول، ص: 455 – 457.

(Alle Koranzitate sind der wissenschaftlichen Standardübersetzung des Koran entnommen: »Der Koran.« Übersetzung von Rudi Paret. Fünfte Auflage 1989. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln. Hier: S. 15, Sure 2, Vers 30:36, die Übersetzerin)

In dieser Frage steckt keine irgendwie geartete kritische Beurteilung des Heiligen. Sie ist vielmehr der Versuch, in die Tiefen des menschlichen Bewusstseins einzutauchen, das diese religiöse Mythologie widerspiegelt: Das Bewusstsein von der existenziellen Ambivalenz, die einem zwingenden Gefühl universeller Gewalt entspringt. Es ist ein Gefühl, das »Furcht« erzeugt, die eine der Wurzeln des primitiven religiösen Bewusstseins ist, das sich grundsätzlich in dem Versuch verkörpert, das Böse »abzuwehren«, selbst wenn man es dafür anbeten muss. Der Religionshistoriker kann sagen, dass diese Gefühle aus der Gewalt der Natur erwachsen sind, deren Gesetze, die es dem Menschen ermöglicht haben, sie zumindest teilweise zu beherrschen, noch nicht entdeckt waren. Aber abgesehen von den theologischen, historischen oder anthropologischen Erklärungsversuchen bleibt die Mythologie ein lebendiger Beweis für die Verwirrung oder vielmehr »Ambivalenz« des menschlichen Seins kraft einer unbestimmten äußerlichen universellen Gewalt, die unabhängig von ihrem Ursprung ein Gefühl der Furcht erzeugt.

Die erste Gewalt in der Geschichte des Menschen (Mythologie)

Die Geschichte von Kain und Abel – nach koranischer Aussage die Söhne Adams – bietet ein primäres Muster menschlicher Gewalt, die bis zum »Mord« führt. Auch diese Gewalt hat ihren Ursprung in einer universellen »Ungerechtigkeit«, die dem Mörder unter den beiden Brüdern widerfahren ist. Der Gott ist in dieser Geschichte direkt verantwortlich für die »Gewalt«, weil Er das Opfer des einen Bruders angenommen und ohne ersichtlichen Grund das Opfer des anderen abgelehnt hat.²

Dürfen wir aufgrund der Analyse der mythologischen Grundlage der im Bewusstsein des Menschen tief verwurzelten Gewalt behaupten, dass die Gewalt von der despotischen Macht ausgeübt werden kann (viele Despotien verübten Gewalt im Namen des Heiligen), dass sie aber auch aus einem Gefühl der Ungerechtigkeit entstehen kann (der Bruder mordet, weil er sich wegen der Zurückweisung seines Opfers grundlos ungerecht behandelt fühlt)? Ich glaube, dass die Geschichte der Gewalt, wie der Verfasser sie geschildert hat, dieser Sicht eine gewisse Legitimität verleiht. Die Menschen sind entweder Unterdrücker, weil sie das Gefühl haben, besser zu sein und

höher zu stehen (Göttlichkeit), oder Unterdrückte, die sich ungerecht behandelt fühlen und aus Kompensation und Abwehr zur Gewalt greifen.

Der unterschiedliche historische Kontext

Der historische Unterschied zwischen Islam und Christentum besteht darin, dass das Christentum im Herzen eines politischen Systems entstanden ist, des Oströmischen Reiches, das damals den gesamten Nahen Osten mit Ausnahme Persiens beherrschte, dessen Imperium in ständigem militärisch-politischem Konflikt mit ihm stand. Der Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen lag im 7. Jahrhundert n.Chr., dem Jahrhundert der Verkündigung des Islams im Hijaz im Innern der arabischen Halbinsel. Es ist nur natürlich, dass in diesem Kontext das politische Antlitz des Christentums in seinen Heiligen Texten abwesend war. Es zeigte sich erst, als es im 4. Jh. die offizielle Religion des Reiches wurde. Der Islam in Mekka, also vor der Auswanderung des Propheten Mohammed und seiner Gefährten im Jahre 622 n.Chr. nach »Yathrib« (dem späteren Medina – Die Ü.) wegen der Verfolgung, der sie durch die Führer des Stammes der Quraish, aus dem der Prophet selbst stammte, ausgesetzt waren, dieser Islam war der Aufruf zur Anbetung des Einen Gottes. Er war durch Friedfertigkeit und Sanftmut ge-

2 Der koranische Text lautet: »Und verkünde ihnen der Wahrheit entsprechend die Geschichte von den beiden Söhnen Adams! (Damals) als sie (jeder für sich) ein Opfer darbrachten. Vom einen von ihnen wurde es (bei Gott) angenommen, vom anderen nicht. Der sagte: ‚Totschlagen werde ich dich.‘ Er (d.h. sein Bruder) sagte: ‚Gott nimmt nur von den Gottesfürchtigen (etwas) an. (Deshalb hat er mein Opfer angenommen, deines nicht.) Wenn du deine Hand nach mir ausstreckst, um mich zu töten, so werde ich meine Hand nicht nach dir ausstrecken, um dich zu töten. Ich (meinerseits) fürchte den Herrn der Menschen in aller Welt. Ich möchte, daß du meine und deine Sünde auf dich lädst (oder: (durch Bestrafung) sühnst) und so einer von den Insassen des Höllenfeuers sein wirst. Das ist der Lohn der Frevler.‘ Da legte ihm seine Seele nahe (?), seinen Bruder zu töten. Und so tötete er ihn. Und er wurde (infolge dieser Untat) einer von denen, die den Schaden haben.« a.a.O S. 82, Sure 5, Vers 27:30.

Die Kommentatoren haben versucht, Gründe zu finden für die Ablehnung des vom Bruder – Täter dargebrachten Opfers und der Annahme des Opfers des getöteten Bruders. Gerade das spiegelt die menschliche Unruhe beim Versuch, das Heilige zu verstehen, wider. Siehe den o.a. Korancommentar von at-Tabari, Band 10, S. 210 – 219.

kennzeichnet. Er predigte die Werte der Geduld und der Widerständigkeit in der Hoffnung auf das jenseitige Paradies, das Gott den Gläubigen versprach, im Gegensatz zu den Qualen des jenseitigen Höllenfeuers, mit denen Er den Starrsinnigen und Hochmütigen drohte, die die Verkündigung bekämpften und die Gläubigen verfolgten. In diesem Zusammenhang wurden die alttestamentarischen Geschichten – die Geschichten der Propheten des Volkes Israel – funktionalisiert, um den Kampf zwischen »Glauben« und »Unglauben« zu illustrieren und aufzuzeigen, dass der Glaube am Ende immer den Unglauben besiegt.

Die Auswanderung als einschneidendes Ereignis

Die Auswanderung begann mit einer berühmten Erklärung unter dem Namen »Der Vertrag von Medina«, der die Beziehungen zwischen der »Gemeinde der Gläubigen« und den anderen Gemeinden in Yathrib, den drei dort ansässigen arabischen Stämme jüdischen Glaubens und den anderen polytheistischen Stämmen, regelt. Dieses erste Dokument macht deutlich, dass »die Gemeinde der Gläubigen« eine unabhängige Identität erlangt hatte, die es ihr erlaubte, sich in den tribalistisch-religiösen Beziehungen sozial zu verorten. Das war der Beginn des allmählichen Wandels von der Position der Sanftmut, Friedfertigkeit und Geduld zuerst zur Provokation und anschließend zur militärischen Konfrontation mit »Quraish«, für die Yathrib eine Handelsstation bildete, die die Karawanen mit ihren Waren auf dem Weg nach Mekka passieren mussten. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung veränderten sich die Positionen der anderen handelnden Kräfte in Yathrib, was schließlich zu einer Veränderung der anfänglichen Formel des Zusammenlebens im oben erwähnten Dokument führte. Es kam zum Zusammenstoß mit den jüdischen Stämmen.

Der Gott – Allah – konnte in dieser Auseinandersetzung zwischen Seiner »Gemeinde der Gläubigen« unter Führung Seines Gesandten, des Propheten »Mohammed«, und den Feinden, seien es Polytheisten oder Juden, keine neutrale Position einnehmen. Es war nur natürlich, dass sich die Sprache der Offenbarung, die ja Teil dieser Auseinandersetzung wurde, wandelte. Diesen Wandel haben die frühen Gelehrten in ihrer Klassifizierung der »Koran-

wissenschaften« sehr genau registriert. Es handelt sich hier um die Wissenschaften, die man erfassen und beherrschen muss, ehe man sich auf den Prozess der Interpretation und des Verstehens der Worte Gottes einlassen darf. Zu diesen Wissenschaften gehört die Lehre vom »Mekkanischen und Medinensischen«. Damit ist die inhaltliche, formale und sprachliche Unterscheidung zwischen dem »Koran«, den Mohammed in Mekka vor der Auswanderung empfing, und dem, den er nach der Auswanderung in Medina empfing, gemeint.³

Die Heilige Gewalt

Die Lektüre der Sure, die unter dem Namen »bara'a« (= Aufkündigung – die Übers.) bekannt ist, weil sie mit der Erklärung eröffnet wird »baraatun mina-llah wa rasulih« (»Eine Aufkündigung ... von Seiten Gottes und seines Gesandten«), oder auch als »at-tauba« (Die Buße), die im gedruckten Koran als Sure Nr. 9 erscheint, offenbart die abschließenden Regeln, die der Koran der Gemeinde der Gläubigen für den Umgang mit ihren Feinden vorgibt, ob sie nun den Polytheisten – den Götzenanbetern – oder den Angehörigen anderer Religionen, vor allem den Juden und Nazarenern (den Leuten des Buches), zuzurechnen sind. Aber dieser Abschluss bezeichnete den Höhepunkt der Spannungen in den Beziehungen zwischen der »Gemeinde der Gläubigen« und den anderen Gemeinden; so finden wir z.B. in der Sure »Der Tisch« – Sure Nr. 5 – eine Charakterisierung der Leute des Buches (des Volkes Israel) als »maßlos«, eine Beschreibung, die auf die Geschichte von den zwei Söhnen Adams, die wir im vorangegangenen Abschnitt analysiert haben, folgt: »Aus diesem Grund (d.h. aufgrund dieses Brudermords) haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, dass, wenn einer jemanden tötet, (und zwar nicht (etwa aus Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Unheil (das er) auf der Erde (angerichtet hat), es so

3 Ich habe die »Koranwissenschaften« aus historisch-kritischer Sicht analysiert in einer Studie, die versucht, eine zeitgenössische Vorstellung vom Charakter des koranischen Textes zu entwickeln, die uns erlaubt, eine wirklichkeitsnahe Methode der Kommentierung und Interpretation, fern des Ideologischen, zu entwickeln. Siehe:

مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط 1، القاهرة 1990، ثم عدة طبعات متوالية عن المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء.

sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte. Und wenn einer jemanden (w. ihn) am Leben erhält (w. lebendig macht), soll es so sein, als ob er die Menschen alle am Leben erhalten (w. lebendig gemacht) hätte. Und unsere Gesandten sind doch (im Lauf der Zeit) mit den klaren Beweisen zu ihnen (d.h. den Kindern Israels) gekommen. Aber viele von ihnen gebärden sich nach (alle)dem maßlos (indem sie) auf der Erde (Unheil anrichten).«⁴

In der bereits erwähnten Sure 9, »Die Buße« steht das ultimative Gebot: »Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten (oder: für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!«⁵: »Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird! Wenn sie jedoch (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören (und sich bekehren), so durchschaut Gott wohl, was sie tun.«⁶

In Sure 47, »Mohammad« heißt es: »Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben)! (Haut mit den Schwertern drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (w. bis der Krieg seine Lasten ablegt) (und vom Frieden abgelöst wird)! Dies (ist der Wortlaut der Offenbarung). Wenn Gott wollte, würde er sich (selber) gegen sie helfen. Aber er möchte (nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr) die einen von euch (die gläubig sind) durch die anderen (die ungläubig sind) auf die Probe stellen. Und denen, die um Gottes willen (w. auf dem Weg Gottes) getötet werden (Variante: kämpfen), wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen (so daß sie damit nicht zum Ziel kommen würden).«⁷

4 Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Fünfte Auflage 1989. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln, Sure 5, Vers 32, S. 82.

5 ebenda, Sure 9, Vers 29, S. 134

6 ebenda, Sure 8, Vers 39, S. 128

7 ebenda, Sure 47, Vers 4, S. 357

Diese und ähnliche Texte aus dem Heiligen Buch der Muslime zitieren die Terroristen, um ihre Handlungen zu rechtfertigen, nicht nur bei der Bekämpfung der Götzenanbeter und der Leute des Buches, sondern auch der Muslime selbst in den islamischen Gesellschaften, da ihrer Meinung nach diese Gesellschaften nicht mehr den Regeln des Islams und seinem Gesetz folgen. Der Terror richtet sich nicht nur gegen die Herrscher, die für die Abweichung dieser Gesellschaften vom wahren Gesetz Gottes verantwortlich sind, nein auch die Gläubigen tragen Verantwortung, weil sie schweigen und nicht gegen diese Herrscher rebellieren. Somit haben sie ihren Glauben verloren und sind zu »Ungläubigen« wie ihre Herrscher geworden. Das entspricht den Ideen Sayyid Qutbs, der alle menschlichen Gesellschaften als »Djahiliyya« stigmatisierte, weil sie nach Gesetzen leben, die dem widersprechen, was Gott offenbart hat, und in Fragen der Herrschaft die »menschliche Vernunft« an die Stelle der »göttlichen Vernunft« setzen. Das ist das Wesen der »Djahiliyya«, die nicht so sehr eine zeitliche Epoche, als vielmehr eine nicht-göttliche Ordnung bezeichnet.

Der von al-Qaida vollzogene Sprung von der Bekämpfung der djahilitischen Gesellschaften in der islamischen Welt zur Bekämpfung der internationalen Djahiliyya ist klein. In seinen ersten Erklärungen vom Jahre 1998 machte Usama Bin Laden deutlich, dass die Herrscher in Saudi-Arabien nur von den internationalen Mächten, vor allem Amerika, gelenkte Marionetten seien. Insofern musste sich der Krieg gegen den eigentlichen Puppenspieler richten und nicht nur gegen die Marionetten. Wir sollten in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Vorstellungen von der »internationalen Arroganz« und dem »Großen Satan« als Synonyme für Amerika in dem die iranische Revolution begleitenden Diskurs Ende der 70er Jahre artikuliert wurden. Die Rolle der USA in Iran seit den 50er Jahren und ihre unverhüllte Teilhabe an der Unterdrückung des iranischen Volkes zugunsten des Schahs sollte man nicht vergessen.

Die Evokation des Heiligen

Wenn wir den von der klassischen »Wissenschaft von der Koraninterpretation« entwickelten Interpretationsregeln folgen, ist es nicht möglich, den Terrorismus religiös zu verurteilen. In seiner Evokation des Heiligen zur eigenen Rechtfertigung bleibt er den klassischen Regeln vollkommen treu. Hierin liegt das Geheimnis seiner theologischen Stärke. Diese Regeln sind die des »nas-ch«, des Abrogierens. Sie bedeuten, dass die späteren Gebote der Offenbarung in ihrer chronologischen Anordnung, wie sie dem Propheten herabgesandt wurden, die früheren Gebote zur selben Frage aufheben, d.h. sie abrogieren. Demzufolge abrogiert die »medinensische« Offenbarung zu den Fragen des Krieges, des Kampfes und der Unterwerfung die »mekkanischen« Offenbarungen, welche von Toleranz, Geduld und Widerständigkeit handeln. Das hat den sudanesischen Denker Mahmud Mohammad Taha, den das islamistische Regime Numeiris im Sudan 1985 als Apostaten hinrichten ließ, zur Überlegung geführt, die Vorstellung vom »nas-ch« umzuwandeln. Er meinte, »nas-ch« sei nicht eine vollständige Aufhebung, sondern eine Aussetzung der betreffenden Gebote. Die Araber im 7. Jh. seien für die Aufnahme der mekkanischen Botschaft noch nicht bereit gewesen. Die medinensische Botschaft mit allem, was sie an gesetzlichen Bestimmungen, Strafen, Tötungsbefehlen und Unterwerfungsmaßnahmen postuliert, sei – nach Taha – eine vorläufige historische Alternative, die dem Bewusstsein der Araber im 7.Jh. entsprochen habe. Da das menschliche Bewusstsein sich entwickelt habe, sei es an der Zeit, die Aussetzung der mekkanischen Botschaft aufzuheben und zu ihr zurückzukehren, da sie »die zweite Botschaft« – so lautet der Titel seines Buches – darstelle, und die erste Botschaft, die medinensische, zu abrogieren.

Mahmud Mohammad Tahas Vorschlag, für den er mit dem Leben bezahlt hat, stellt den Versuch dar, das Dilemma der Vermischung bis hin zur Verschmelzung zwischen »Geschichte« und »Offenbarung« zu lösen, einer Verschmelzung, die dazu geführt hat, historisch bedingten Entscheidungen eine göttliche Dimension zu verleihen. Sie macht aus der Interpretation nach den klassischen Regeln in mehrfacher Hinsicht eine apologetische Ideologie.

Schluss

Meiner Meinung nach müssen wir beide Botschaften – die politische Botschaft und ihre religiöse Hülle – lesen, die der Terrorismus gleichzeitig aussendet, dies allerdings mit unterschiedlichen Methoden. Bei der politischen Botschaft müssen wir genau hinhören, sie ernst nehmen und uns bemühen, die Probleme, die sie lokal und international aufwirft, zu lösen. Die militärische und sicherheitspolitische Lösung wird das Problem nicht beseitigen, sondern es im Gegenteil noch größer, komplizierter und explosiver werden lassen. Gewalt und Terrorismus werden zunehmen. Man kann die Selbstmordattentate gegen Israel verurteilen, aber nur weil sie sich gegen die Zivilbevölkerung richten. Sich aber auf die Verurteilung zu beschränken, ohne wahrzunehmen, dass es sich um einen Widerstandsakt handelt, dem keine andere Waffe als der menschliche Körper zur Verfügung steht, heißt jedoch, dass wir die Palästinenser für todessehnsüchtig halten. Es gibt andere kulturelle Faktoren, die die arabischen Medien bei der Behandlung dieser Frage verfestigen, wenn sie »die Todesfeier« als Heldentum bezeichnen, das verdient, gefeiert zu werden, ohne in die Herzen der Mütter, Väter und Geschwister vorzudringen, die von der Kultur der politischen Heuchelei gezwungen werden, den Tod zu feiern.

Die zweite Botschaft, die die religiöse Hülle der Gewalt und des Terrorismus verkörpert, muss ebenfalls mit kritischem, analytischem Ernst behandelt werden, um die Dimensionen dieser Verschmelzung von Geschichte und Heiligen Texten aufzudecken, und zwar nicht nur im Islam, sondern in allen Religionen. Das erfordert eine ungeheure schöpferische Kraft in der Kritik der religiösen Dogmen in Judentum, Christentum und Islam.

Amr Hamzawy

Die Globalisierung der Gefahr und die Verflechtungen von Religion, Politik und Gewalt

In seiner wertvollen Untersuchung mit dem Titel »Krieg, Repression, Terrorismus – Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und muslimischen Gesellschaften« bietet Jochen Hippler einen zusammenhängenden Interpretationsansatz für das Phänomen der Gewalt in den heutigen Gesellschaften, bei dem er die Ebenen der kulturphilosophischen Betrachtung und der sozio-politischen Untersuchung miteinander verbindet. Ich stimme mit der Summe seiner ausgewogenen Schlussfolgerungen überein, möchte jedoch, dass er und die geschätzten Leser mir gestatten, meinen Kommentar auf zwei analytische Kontexte zu konzentrieren, die ich als Ergänzung dessen betrachte, was er vorgelegt hat. Der erste Kontext nähert sich dem Phänomen der Gewalt ganz allgemein, ausgehend vom Konzept der Risikogesellschaft.* Der zweite Kontext konzentriert sich auf die arabisch-islamischen Gesellschaften und behandelt die Verflechtung von Religion und Politik und ihre kausale und rechtfertigende Beziehung zum Phänomen der Gewalt.

Die Risikogesellschaft: Die Strukturalität der Gewalt und die Universalität des Wandels der Werteordnungen

Die internationalen Debatten über den Wandel der Strukturen zeitgenössischer Gesellschaften und der Werteordnungen, die die Muster menschlicher Interaktion und deren Beziehung zum Phänomen der Gewalt formen,

* Ulrich Beck ist Inhaber des Lehrstuhls für Sozialwissenschaften an der Universität München. Sein erstes Buch erschien im Jahre 1986. Siehe: Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.

können in zwei kontrastiven Rahmen betrachtet werden. Während ein Rahmen an den Gang der Entwicklungen der sozio-ökonomischen und politischen Wirklichkeit in den verschiedenen Regionen der Welt gekoppelt ist, bezieht sich der zweite auf das Werden der menschlichen Wahrnehmung dieser Entwicklungen. Wenn wir die letzten drei Jahrzehnte außer acht lassen, konzentrierte sich das Interesse der modernen Wissenschaften von der Gesellschaft – damit meine ich primär die Disziplinen der Soziologie, der Anthropologie und der Politikwissenschaft – auf den Versuch, die Tiefen des ersten Rahmens auszuloten und den Erklärungen der Wissenschaftler für die wichtigsten Stationen der Menschheitsgeschichte einen objektiven oder zumindest scheinobjektiven Charakter zu verleihen. Dabei ging es um den Übergang von der »Gemeinschaft« zur »Gesellschaft« mit ihren immer komplexer werdenden Strukturen oder von der Epoche der Sklaverei und des Feudalismus zum Zeitalter der Industrialisierung und der kapitalistischen Expansion. In diesem Rahmen kristallisierte sich eine Reihe theoretisch-interpretatorischer Ansätze funktionaler Natur, wie das Konzept der Modernisierung oder die marxistischen Annahmen des Klassenkampfes und der Dialektik von Basis und Überbau, heraus. Alle reklamierten für sich die Fähigkeit, ein umfassendes Verständnis von den Tatsachen menschlichen Lebens, einschließlich der Gewalt, formulieren, ja sogar ihren zukünftigen Gang auf wissenschaftlicher Grundlage vorhersagen zu können. Die Gesellschaftswissenschaften hüllten sich also bis in die 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in das Gewand der Objektivität. Die Diskurse der Entwicklung und Veränderung wurden als Verkörperung bestehender Tatsachen oder solcher, die unweigerlich eintreten werden, betrachtet.¹

Der Kontext der Wahrnehmung und seine stark subjektiven Welten wurden zumeist ignoriert oder in einigen wenigen Untersuchungen lediglich in Abhängigkeit vom ersten Kontext gesehen, so als ob sich die Rolle des Wissenschaftlers und Denkers mit seinen Konzepten und Analysen darauf beschränkte, mit dem realen Zeitenwandel von einer Etappe zur nächsten überzugehen. Diese Sicht war vor allem im westlichen säkularen Denken mit

¹ Siehe: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1988, S. 279 – 312.

der akribischen Suche nach Augenblicken der Geschichte verbunden, denen die Symbolik großer historischer Brüche verliehen werden konnte, nach denen nichts mehr möglich sei oder in denen das »Neue« in absolutem Gegensatz zum Vorangegangenen oder »Alten« stand. Zum anderen war diese Sicht mit dem verknüpft, was als »Entwicklungsmentalität« bezeichnet werden könnte, die im Glauben an die lineare Bewegung der Menschheit hin zur Vollkommenheit und zum Aufwärtstreben das Vorurteil pflegte, das »Neue« sei – unabhängig von seiner Beschaffenheit – »das Bessere«. Tatsächlich haben Konzepte wie Fortschritt versus Rückständigkeit, Rationalität versus Irrationalität und Sicherheit versus Gewalt ihre zentrale Bedeutung bei der Erklärung des Geschichtsverlaufs dadurch erlangt, dass sie das »Neue« mit (quasireligiösen) Erlösungsinhalten versehen und eine wertbeladene Übertragung der Inhalte der Vollkommenheit und der Aufwärtsentwicklung auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht haben.² Es war nur natürlich, dass die strukturelle Parteinahme für die »Wirklichkeit« auf Kosten der »Wahrnehmung« zu einer Hegemonie der materiellen Faktoren, die mit dem Sozialen, der Wirtschaft und der Politik verbunden sind, führte und eine Marginalisierung der Bedeutung der kulturellen, werteorientierten Elemente bei der Erklärung des Werdens der menschlichen Gesellschaften zur Folge hatte.³

Die Grundlagen dieses klassischen Tableaus der Moderne begannen zu Beginn des letzten Drittels des vergangenen Jahrhunderts heftig zu wanken,⁴ und zwar als Folge einer Reihe entscheidender Veränderungen und neuer Phänomene, die über die traditionellen theoretischen, funktionalen wie auch marxistischen Ansätze nicht überzeugend erklärt werden konnten. Wie Hippler in seinen Ausführungen über die Verbindung zwischen Gewalt und Moderne schreibt, war die Tatsache, dass das Modell des westlichen Fortschritts (in seiner kapitalistischen wie sozialistischen Ausprägung) an seine ultimativen Grenzen gestoßen zu sein schien, was in einer verstärkten Tendenz zu politischer und rassistischer Gewalt, in technologischen Kata-

² Siehe: Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 132 – 157.

³ Talcott Parsons, »The Place of Ultimate Values in Sociological Theory«, in: *International Journal of Ethics* 45 (1935), S. 282 – 316.

strophen wie der von Tschernobyl, in heftigen wirtschaftlichen und sozialen Krisen im Wohlfahrtsstaat des fortgeschrittenen Nordens, darunter insbesondere der Rückgang der Wachstumsraten und die steigende Arbeitslosigkeit, wie auch in der ökologischen Bedrohung der menschlichen Existenz seinen unübersehbaren Ausdruck fand, ein deutliches Alarmzeichen, das die kulturellen und politischen Eliten im Westen, zumindest teilweise, dazu bewegte, über neue Strategien für die Steuerung ihrer Gesellschaften nachzudenken, Strategien, die sich primär auf die Beschäftigung mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Sicherheit und Stabilität und auf den Umgang mit den wertorientierten Dimensionen der menschlichen Entwicklung konzentrierten.⁵

Andererseits sahen die 80er und 90er Jahre eine abnehmende Rolle des Nationalstaates auf internationaler Ebene, sei es aufgrund ethnischer oder konfessioneller Konflikte, sei es wegen des Scheiterns der staatlichen Modernisierungsprozesse in nichtwestlichen Ländern. Das führte zur Entstehung politischer und religiöser Oppositionskräfte, die bislang ungekannte Gewaltakte in ihren Ländern verübten und eine unmittelbare Bedrohung für die Stellung des Nationalstaates und seiner Identität darstellten. Sie haben aber auch einen umfassenden Wiedererweckungsprozess traditioneller Sichtweisen von Gesellschaft und Politik in Gang gesetzt, der die säkulare Moderne ablehnt, weil deren Konzepte das kulturelle, wertorientierte

4 Die wertende Beschreibung hier weist auf die Tatsache hin, dass das evolutionäre Verständnis der Geschichte nach den beiden Weltkriegen, vor allem nach den Verbrechen des Nationalsozialismus, starker Kritik ausgesetzt war, einer Kritik, die die Suche nach theoretischen Alternativen anstrebte, welche die Widersprüche im Werden der menschlichen Gesellschaften aufdecken und die zentrale Bedeutung der nichtmateriellen Faktoren im Begreifen ihrer Ursachen und Auswirkungen herausarbeiten wollte. Die Schriften, die in diesem Kontext verfasst wurden, haben es nicht vermocht, die Vorherrschaft der modernistischen, funktionalen und marxistischen Muster in den Sozialwissenschaften aufzubrechen, trotz ihrer erkenntnistheoretischen Ausstrahlung, vor allem im Zusammenhang mit der Frankfurter Schule und ihrer kritischen Theorie. Siehe: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997, S. 270 – 294.

5 Siehe: Niklas Luhman, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1994 (5. Auflage), S. 15 – 29.

Element angeblich neutralisierten und nicht mehr in der Lage seien, überzeugende Formeln für den Umgang mit den Herausforderungen der Epoche vorzulegen⁶. So wie Hippler im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Ursachen der Gewalt die zentrale Rolle staatlicher Unterdrückung für das Verstehen der gesellschaftlichen Gegengewalt betont, so können Phänomene wie die Bürgerkriege auf dem Balkan und die Spannungen im Nahen Osten nicht unabhängig von der Hegemonie der staatlichen Repressionsapparate und ihrer lange Zeit währenden Unterdrückung der Pluralität in ihren Gesellschaften verstanden werden.

Der dröhnende Zusammenbruch des sozialistischen Lagers, teilweise durch gewaltsame Massenprotestbewegungen hervorgerufen, war ein weiterer Faktor für die Herausbildung eines internationalen Zustands existentieller Unsicherheit, die mit dem durch die Globalisierungsprozesse bewirkten Ende der Vorstellung von trennenden Grenzen zwischen den einzelnen Gesellschaften einherging. Die Tatsache, dass Phänomene wie das Ozonloch, der HIV-Virus, die Gefahren der Nukleartechnologie, die Arbeitslosigkeit, die Armut und die Gewalt alles in allem nicht auf bestimmte Völker oder Regionen beschränkt blieben, sondern sich über die ganze Welt erstrecken, erzwang eine verstärkte Forschungstätigkeit seitens der Gesellschaftswissenschaften, um alternative Ansätze zu finden, die in der Lage wären, mit den oben genannten Veränderungen umzugehen und sich dabei nicht nur auf den Versuch beschränken, die großen Konzepte der Moderne in Gestalt des Fortschritts, des Säkularismus und der Sicherheit zu kritisieren. Mit anderen Worten: In der Endphase des vergangenen Jahrhunderts wurde die Frage der Gewalt zu einer zentralen Frage auf der internationalen Agenda. Das akademische Interesse daran wächst deutlich. Das erklärt Hipplers bekräftigende Aussage, dass das internationale Bewusstsein von Phänomenen wie Terrorismus, ethnischen Säuberungen und Menschenrechtsverletzungen gewachsen ist.

⁶ Siehe: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996 (6. Auflage), auf S. 158.

Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1988, S. 101 – 162.

In diesem Zusammenhang prägte der deutsche Sozialwissenschaftler Ulrich Beck den Begriff der Risikogesellschaft, dessen theoretischen Hintergrund die Umwälzungen Ende des ausgehenden Jahrhunderts bildeten.

Beck beendete sein erstes Buch über die Risikogesellschaft zu Beginn der zweiten Hälfte der 80er Jahre, genau genommen im Jahre 1986. Die Reaktor-Katastrophe von Tschernobyl im selben Jahr verlieh den Hauptaussagen des Buches eine sehr reale Dimension. Der erste Abschnitt der Einleitung mit dem Titel »Aus gegebenem Anlass« – auf jeden Fall sehr beliebt bei den deutschen und arabischen Intellektuellen gleichermaßen – evaluiert in historischen Schicksalsbegriffen das 20. Jahrhundert: »Arm an geschichtlichen Katastrophen war dieses Jahrhundert wahrlich nicht: zwei Weltkriege, Auschwitz, Nagasaki, dann Harrisburg und Bhopal, nun Tschernobyl. Das zwingt zur Behutsamkeit in der Wortwahl und schärft den Blick für die historischen Besonderheiten. Alles Leid, alle Not, alle Gewalt, die Menschen Menschen zugefügt haben, kannte bisher die Kategorie des »anderen« – Juden, Schwarze, Frauen, Asylanten, Dissidenten, Kommunisten usw. Es gab Zäune, Lager, Stadtteile, Militärblöcke einerseits, andererseits die eigenen vier Wände – reale und symbolische Grenzen, hinter denen die scheinbar Nichtbetroffenen sich zurückziehen konnten. Dies alles gibt es weiter und gibt es seit Tschernobyl nicht mehr. Es ist das *Ende des »anderen«*, das Ende all unserer hochgezüchteten Distanzierungsmöglichkeiten, das mit der atomaren Verseuchung erfahrbar geworden ist. *Not lässt sich ausgrenzen, die Gefahren des Atomzeitalters nicht mehr.* Darin liegt ihre neuartige kulturelle und politische Kraft. Ihre Gewalt ist die Gewalt der Gefahr, die alle Schutzzonen und Differenzierungen der Moderne aufhebt.« (Hervorhebungen Ulrich Beck)⁷

Der Begriff der Gefahr bei der Beschreibung der sich in den Gesellschaften des ausgehenden 20. Jahrhunderts vollziehenden Veränderungen geht von vier prinzipiellen Überlegungen aus:

1. Der jetzige Zustand ist ein grundlegender Bruch in der Geschichte der Moderne.

⁷ Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, S. 7

2. Der Begriff der Gefahr ist der Hauptmotor der zeitgenössischen gesellschaftlichen Strukturen.

3. Das Postulat der Aufklärung vom »einheitlichen Menschheitsschick-sal«, das im Widerspruch zur Entwicklung der Moderne seit dem 18. Jahrhundert steht und von ihr in die Sphäre eines symbolischen Aktes verschoben worden ist, wird jetzt Wirklichkeit.

4. All diese Veränderungen zwingen angesichts der Phänomene der Gewalt und fehlender Sicherheit zur Überprüfung der Wirksamkeit der internationalen Werteordnungen und zur Formulierung eines alternativen theoretischen Interpretationsansatzes, um die Herausforderungen der Epoche zu verstehen.⁸

Wie sehen also die gesellschaftlichen Strukturen und Werteordnungen mit dem Ende des 20. Jahrhunderts aus und welche materiellen und symbolischen Inhalte birgt der Augenblick des Bruchs in der Moderne in der letzten Phase des 20. Jahrhunderts, und wie spiegelt er sich in der Untersuchung des Phänomens der Gewalt wider? Zum Zweck einer kritischen Darstellung kann man zwischen verschiedenen Ebenen der Beantwortung dieser Fragen unterscheiden. *Zum einen* ist es so, dass die heutigen Gesellschaften in eine neue Phase ihrer Entwicklung eintreten, die in vielerlei Formen, deren Umfang noch nicht deutlich geworden ist, der Wirklichkeit der Industriegesellschaft, wie sie die ganze Menschheit im Kontext der kapitalistischen Expansion seit dem 19. Jh. erfahren hat, widerspricht. *Zum anderen* geschieht dieser Wandel aufgrund der aufeinanderfolgenden Modernisierungsprozesse in der Industriegesellschaft, die in gewisser Weise mit dem Wandel von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft im 19. Jh. verglichen werden können: »Ähnlich wie im 19. Jahrhundert Modernisierung die ständisch verknöcherte Agrargesellschaft aufgelöst und das Strukturbild der Industrie-

⁸ Die Analyse in dieser Untersuchung stützt sich neben dem Buch »Risikogesellschaft« auf Becks Aussagen in folgenden Werken:

Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1993.

Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996.

⁹ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, S. 14.

gesellschaft herausgeschält hat, löst Modernisierung heute die Konturen der Industriegesellschaft auf, und in der Kontinuität der Moderne entsteht eine andere gesellschaftliche Gestalt.« (Hervorhebung Ulrich Beck)⁹ Anders ausgedrückt: Das Studium des Phänomens der Gewalt darf sich nicht auf die Untersuchung der Hintergründe der politischen Erscheinung oder die Auswirkungen der wirtschaftlichen Krisen und die Ergebnisse der staatlichen Repression beschränken, wie das in der Annäherung, auf der sich Hipplers Arbeit stützt, der Fall ist, sondern es muss die strukturellen Veränderungen in den heutigen Gesellschaften im Westen und im Orient sehen und das Phänomen der Gewalt in Relation dazu setzen.

Die Tatsache der historischen Ähnlichkeit zwischen der zur Industriegesellschaft führenden gesellschaftlichen Logik und der ihre Ablösung bewirkenden gesellschaftlichen Logik, d.h. das Werden gesellschaftlicher Veränderungen, darf *drittens* einen weiteren wesentlichen, dieses Bild vervollständigenden Teil nicht verhüllen. Während der Wandel im 19. Jh. an erster Stelle mit traditionellen Strukturen, religiösen Werteordnungen und einer widerständigen Natur, die er vollständig beherrschen wollte, zu kämpfen hatte, sehen sich die aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen mit sich selbst konfrontiert, oder genauer gesagt mit den gewalttätigen Ergebnissen dessen, was sie in den vergangenen zweihundert Jahren hervorgebracht haben.

Dieser Unterschied zwischen dem Wandel der traditionellen Gesellschaft und jenem, der mit der Industriegesellschaft verbunden ist, berührt *viertens* den Kern des aktuellen gesellschaftlichen Konflikts, der Phänomene wie die Gewalt hervorbringt und sich um die Suche nach Alternativen für die traditionelle Funktion von Wissenschaft und Technologie (die Eroberung der Natur), nach anderen Formen der Arbeitsverhältnisse, des Privatlebens und der damit zusammenhängenden idealen Rollenmodelle für Mann und Frau, und demzufolge um die Suche nach einer neuen oder modifizierten Werteordnung für die menschlichen Verhaltensmuster sowohl im öffentlichen als auch im privaten Raum dreht.

Der Motor der jetzigen Veränderungen bewegt sich jedoch in diesem Kontext hin zum Begriff der Gewalt. Die damit gemeinte Bedeutung ist ganz einfach die, dass die Strukturen der Industriegesellschaft und die Mechanis-

men ihrer Bewegung vor allem in den Bereichen Technologie, Arbeitsverhältnisse, Wirtschaft, Konsum und Kommunikation einerseits zu einem ständigen Quell ungekannter Herausforderungen und ungewohnter Gewalt geworden sind, andererseits jedoch im Rahmen der üblichen Kontroll- und Sicherheitsmechanismen, wie Wohlfahrtssystem und soziale Absicherung (Arbeitslosengeld, Renten usw.), schwer zu steuern sind.¹⁰ Ziel ist es also – und hierin steckt der Kern des begrifflichen und analytischen Beitrags, den Hipplers wertvolle Arbeit leistet – aufzuzeigen, dass das Phänomen der Gewalt kein Akzidens ist, das mit der Ausrichtung eines Staates, mit der Repression durch ein System oder mit einer Reihe einzelner wirtschaftlicher und sozialer Krisen zusammenhängt, sondern vielmehr Ausdruck struktureller Wandlungen und des Werdens einer Gefahr ist, die die Bewegung der heutigen menschlichen Gesellschaften bestimmen.

Bevor wir uns der Behandlung der Merkmale der Risikogesellschaft, die aus dem Gewand der bereits erwähnten Veränderungen hervorgehen, und der Analyse der Funktionalität des in ihrem Rahmen entstandenen Gewaltphänomens zuwenden, ist noch eine wichtige Anmerkung zu machen. Es ist klar, dass die vorangegangene Darstellung als Ganzes und in ihren Einzelheiten einer Analyse entspringt, deren Bezugsrahmen die Wirklichkeit in den reichen Gesellschaften des Nordens, vor allem Westeuropas, und der USA bildet. Da ist es legitim, die Frage nach der Universalität des Konzepts von der Risikogesellschaft und den damit verbundenen Gewaltphänomenen zu stellen. Tatsächlich finden sich in der Literatur zu diesem Konzept in dieser Hinsicht kaum ausführliche Aussagen. Man begnügt sich damit, vor allem nach den Ereignissen vom 11. September 2001, zu betonen, dass die Risiken je nach unterschiedlichem gesellschaftlichem Rahmen differieren und »die Gewalt und der religiöse Terrorismus« ideologischer Prägung z.B. die reale Existenz dessen, was als »Internationale Risikogesellschaft« be-

¹⁰ Siehe: Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts – Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1994, S. 186 – 206.

¹¹ Ulrich Beck, »The Terrorist Threat. World Risk Society Revisited«, in: *Theory, Culture & Society* 19 (2002), S. 39 – 55.

Ulrich Beck, »The Silence of Words: On Terror and War«, in: *Security Dialogue* 34 (2003), S. 255 – 267.

zeichnet werden kann, verkörpern.¹¹ Aber die Überdehnung der Besonderheit des Begriffs ignoriert zwei epistemologische Varianten: Erstens: Die Anfälligkeit der Risikogesellschaft für solche Phänomene wie Gewalt, Terrorismus und fehlende Sicherheit in der Globalisierung ähneln dem Werden der Modernisierung in den vergangenen zwei Jahrhunderten, auch wenn die Instrumente variieren. Zweitens: Die Universalisierung der Gefahren selbst, die, wie bereits dargelegt, unabhängig von dem konkreten Ort, dem die betreffende Gewalt entstammt, die Funktionalität der trennenden Grenzen aufhebt.

Zurück zu den Merkmalen der Risikogesellschaft, ihrer strukturellen Gewalt und ihrer Werteordnung, die sich in zwei aufeinanderfolgenden Phasen herauskristallisieren, welche trotz ihrer relativen Selbstständigkeit funktional miteinander verbunden sind. Die erste Phase äußert sich darin, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit anfängt, den gewohnten Rahmen zu verlassen, und dass sich bei den Eliten (unter kleinen Gruppen) das Bewusstsein der Existenz struktureller Gewalt in verschiedenen Bereichen herausbildet. Dennoch bleibt der Raum der öffentlichen Debatte, des Handelns und der politischen Auseinandersetzung weit davon entfernt, den neuen Charakter dieser Krisen zu erkennen, und man tendiert dahin, sie nach dem in der heutigen Gesellschaften bekannten Muster zu behandeln – als Ausdruck eines begrenzten und letztendlich legitimen Teils der Gefahren der Modernisierungsprozesse, deren vollständige Kontrolle schließlich möglich ist. Diese Illusion der Kontrolle schwindet mit der zweiten Phase, in der die begrenzte Fähigkeit der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen – sozial, wirtschaftlich und politisch – offenkundig wird, die Risiken in ihrem Verhältnis zu Mensch und Natur zu steuern, da diese gesellschaftlichen Strukturen ihre Möglichkeiten vollständig erschöpft haben. Hier verwandeln sich die Erscheinungsformen der Gefahr und der strukturellen Gewalt in eine Angelegenheit der zentristischen Mehrheiten und beherrschen ihren privaten Raum und das Feld der öffentlichen Debatte. Allmählich begreifen die politischen Kräfte, dass es wichtig ist, sich mit den Vorboten der Umwälzungen der strukturellen Gewalt zu befassen, und sie bemühen sich primär, die Lebenszeit der wichtigsten Institutionen in Wirtschaft und Gesellschaft mittels unterschiedlicher Strategien zu verlängern und sie vor der Gefahr der

Auflösung zu schützen. Damit schaffen sie das allgemeine Gefühl oder die generelle Illusion, dass Spielräume für politisches Handeln und Planen existieren, die noch funktionieren. Das stützt den Fortbestand der Macht- und Eigentumsverhältnisse in der Gesellschaft und gewährleistet die weitere Existenz der vitalen Bedingungen, die für die Kontinuität der politischen Sphäre nötig sind und sich in der prinzipiellen Überzeugung des Bürgers von einer effektiven Steuerung der Angelegenheiten der Gesellschaft manifestieren. Aber die Sache verkehrt sich in ihr Gegenteil, sobald der begrenzte Einfluss der Politik und ihre unzulängliche Wirkungsmacht, z.B. im Vergleich zu den mächtigen ökonomischen Interessen, deutlich werden, was dazu führt, dass die Politik und ihre Symbolfiguren in den Augen der verängstigten Mehrheiten zu den Hauptschuldigen für das Scheitern werden.

Diese radikalen Veränderungen verursachen ein rasches Anwachsen des Individualismus in den heutigen Gesellschaften, der allmählich bisher ungekannte Formen annimmt, was sich in einer abnehmenden Funktionalität der kollektiven Identitäten der Moderne (Arbeitnehmer, Arbeitgeber, andere Berufsgruppen, Klassen) und in der Entstehung von individualistisch geprägten Werteordnungen niederschlägt, und zwar nicht nur in der Tendenz, sondern auch dadurch, dass sie durch die Vermischung ihrer Elemente in die Nähe der Symbolik einer »maßgeschneiderten Kultur« gerückt werden. Parallel dazu erweitern sich die Spielräume für die individuelle Freiheit und die Bewegungsmöglichkeiten des Einzelnen. Dieser wird per se, ohne Rückgriff auf höhere metaphysische oder weltliche Mächte, die letzte Instanz für die Entscheidung, was richtig und was falsch, was nützlich und was schädlich, was Recht und was Pflicht ist. Das bedingt eine größere Wirkungsmächtigkeit des Phänomens individueller und kollektiver Gewalt. Die Kehrseite dieses Faktums ist einerseits die Begrenztheit der tatsächlichen Ausübung der individuellen Freiheiten angesichts der Gefahren für die Existenz des Menschen auf unterschiedlichen Ebenen, wie wir bereits oben ausgeführt haben, und andererseits die Grausamkeit einer Gesellschaft, die dem Individuum nicht einmal mehr eine vorübergehende und teilweise Zuflucht unter dem Schutz der Familie, des Clans oder der Berufsgruppe ermöglicht. Das sind die strukturellen Ursachen für das Phänomen der Gewalt, die die Möglichkeit, sie gesellschaftlich zu überlisten, aufheben. Es geht also nicht nur um die Veränderung des Charakters des politischen Systems oder um die

Beschäftigung mit bestimmten Krisen, oder, wie Hippler vorschlägt, das Auflösen der Verknüpfung zwischen Religion und Politik, sondern um eine Kette struktureller Veränderungen, deren volle Ausprägung unausweichlich ist.

Die Definition des Begriffs bestimmt den räumlichen und zeitlichen Punkt, an dem man von der Existenz einer Risikogesellschaft ausgehen kann. Die Risikogesellschaft fängt in dem Moment an, »...wo die gesellschaftlichen Normensysteme versprochener Sicherheit angesichts der durch Entscheidungen ausgelösten Gefahren versagen.«.¹² (Hervorhebung Ulrich Beck.) Diese knappe, von der Wortwahl her höchst funktionale Definition verlangt im Hinblick auf ihre einzelnen Begriffe, dass wir für einen Moment bei den Interdependenzen zwischen ihren Hauptelementen innehalten. Die Beziehung zwischen Risiken, Gewalt und fehlender Sicherheit in den heutigen Gesellschaften bildet den Kern der Abkoppelung von den gesellschaftlichen Modernisierungsnarrativen, wie wir sie kennen. Die Modernisierungsprozesse seit dem 19. Jahrhundert beruhten auf dem reflexiven Versprechen, dem Menschen sichere Lebensbedingungen zu schaffen, indem die Natur beherrscht und ihre Ressourcen genutzt werden, und den Menschen so aus der Knechtschaft der vormodernen Zerstörungsszenarien (Erdbeben, Vulkanausbrüche usw.) in die Unbegrenztheit der stabilen weltlichen Gesellschaft zu führen. Die Idee der Aufklärung übernahm in diesem Kontext die Aufgabe, Zweifel an der Glaubwürdigkeit des anderen Teils der Visionen vom Ende oder, anders ausgedrückt, der religiösen Bedrohungsdiskurse zu säen.

Was im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts geschah, war der Abfall der Modernisierungsprozesse von sich selbst, wurden sie doch zum wichtigsten Verursacher der Risiken. Dementsprechend verloren sie ihre Legitimität, die auf dem historischen Versprechen einer sicheren Gesellschaft beruhte. Der Gedanke der fehlenden Sicherheit beschränkt sich nicht auf die Symbolik der Katastrophe von Tschernobyl oder die mangelnde Fähigkeit, die globalisierten Gefahren der modernen Technologien zu kontrollieren, sondern reicht bis zur Auflösung der Strukturen und Werteordnung der heutigen

¹² Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt 1993, S.40.

Gesellschaft, dem Umsichgreifen der Gewalt in vielfacher Hinsicht und der Brutalität der Einsamkeit des Menschen im Augenblick des Bruchs, der an die Begriffe der Anomalie bei Émile Durkheim und des Nihilismus bei Nietzsche erinnert.

Der Begriff der Risikogesellschaft beschreibt die Wirklichkeit der aktuellen gesellschaftlichen Strukturen und Werteordnungen auf eine Art und Weise, die es ermöglicht, die Kontinuität des Gewaltphänomens zu verstehen, und die hilft, die Grenzen der Fähigkeit der politischen und geistigen Eliten, damit umzugehen, zu erkennen. Damit füllt dieser Begriff ein seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre offenkundig gewordenes theoretisches und geistiges Vakuum, das entstanden war, weil neue Instrumente und Konzepte der Annäherung an die Phänomene des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts fehlten.

Die Debatten über den Spätkapitalismus und die postindustrielle Gesellschaft haben trotz ihrer inneren Vielfalt und der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede keine überzeugende Lesart für den Wandel des Zeitalters hervorgebracht. Sie blieben entweder in den Prämissen des Modernisierungskonzepts selbst gefangen, betrachteten ihre Krisen und strukturelle Gewalt als Ausdruck des üblichen Spielraums durchaus auflösbarer Widersprüche oder marginalisierten sich selbst durch einen Nihilismus, der nur die Symbolik der Angst vor der Moderne und der Ablehnung des Wandels evokierte. Der Begriff der Risikogesellschaft überwindet diese methodischen Hindernisse und bietet eine Erklärung für die Transformation der heutigen Gesellschaften von der Phase der klassischen Modernisierung und relativen Sicherheit zur Phase der Risikogesellschaft im Kontext einer trotz des Moments eines radikalen Bruchs in ihrer Geschichte kontinuierlichen Moderne. Die herkömmlichen Modernisierungsprozesse haben ihre äußersten Grenzen erreicht und angefangen, sich gegen ihre industriellen Gesellschaften aufzulehnen, wodurch sie die Netze relativer Sicherheit vernichtet und nie da gewesene Räume und Formen von Gefahren und globalisierter Gewalt geschaffen haben. Die bekannten gesellschaftlichen Strukturen und Ordnungen zerfallen und verlieren ihre Glaubwürdigkeit, die Werteordnungen, die ihnen ihre Legitimität verliehen haben, werden rissig und treiben die Individuen und Gemeinschaften in ein Unbekanntes, wobei die Gewalt eine der Strategien für den Umgang mit diesen Entwicklungen wird. Das Konzept

der Risikogesellschaft stellt also einen Interpretationsrahmen dar, der die Untersuchung von Jochen Hippler ergänzt, ja sogar einige wichtige analytische Retuschen zu seiner Untersuchung der Ursachen für die Universalisierung des Gewaltphänomens in den heutigen Gesellschaften hinzufügt.

Es verbleibt in dieser Hinsicht der Hinweis auf zwei ergänzende analytische Sphären, wenn wir die Zusammenhänge zwischen dem Konzept der Risikogesellschaft und dem Gewaltphänomen betrachten: Die Vorstellung von der Gelegenheit und die Dynamik der Globalisierung von Gewalt. Tatsächlich könnte die bloße Konzentration auf die Symbolik der Gewalt als grundlegenden Begriff ein unvollständiges Verständnis der Konsequenzen der Modernisierungsprozesse hervorrufen, das strukturell ihr anderes Gesicht – die Gelegenheit – ausschließt. Die heutigen modernen Technologien und die Vernunft- und Rationalitätsmuster stellen nicht nur eine ununterbrochene Kette von Herausforderungen und Gewalt dar, sondern schaffen auch neue, noch nie da gewesene Gelegenheiten auf verschiedenen Ebenen. Das entscheidende Element hier ist die Art und Weise, wie sich die Wahrscheinlichkeit der Gewalt einerseits und die der Gelegenheit andererseits auf die Individuen und Makrogemeinschaften in der betreffenden Gesellschaft und ihre dialektische Beziehung verteilen. Es ist unzweifelhaft, dass es bestimmte Gruppen gibt (sie bilden sich auf beruflicher, geographischer, ethnischer usw. Grundlage), die Nutznießer der momentanen Transformationen sind, und andere, die durch sie Schaden erleiden. Angesichts einer politischen Sphäre, die zur neutralen Aktion nicht fähig ist und sich hauptsächlich durch repressive Praktiken auszeichnet, und eines Nationalstaates in Auflösung, wie auf dem Balkan der 90er Jahre oder im heutigen Irak, kehren Fragen der Gerechtigkeit und Chancengleichheit ins Zentrum der öffentlichen Debatte zurück und spielen eine wichtige Rolle beim Dialog um die Werteordnungen und den gesellschaftlichen Konsens zu Gewalt und Zerrüttung.¹³ Zu den Auswirkungen der fehlenden Risiko- und Chancenverteilung zwischen den Individuen und Gemeinschaften oder der Missachtung der Interessen der Mehrheit darf nicht geschwiegen werden, und die Tat-

¹³ Siehe: Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1997 (7. Auflage), S. 34 – 88.

sache, dass die Politik des repressiven Staates ihre Verantwortung gegenüber der Gesellschaft aufgibt, ist nicht zu rechtfertigen.

Theoretisch fällt die Verantwortung für die Bekämpfung dieser in diversen Ausformungen vorherrschenden Agenda den linken Kräften in all ihren Schattierungen zu, der alten und der neuen Linken, der parlamentarischen und der außerparlamentarischen, der marxistischen und der postmarxistischen. Das Band, das sie in ihrer Beziehung zu den Mustern der gesellschaftlichen Entwicklung zusammenhält, sind der Widerstand gegen den globalisierten Kapitalismus und die Nutznießer (*haves*) seiner finanziellen und monetären Instrumente, die Rückgewinnung der humanen Inhalte, vor allem der Sicherheit, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit, sowie die Wahrnehmung der alles andere als rosigen Tatsachen, die die Wirklichkeit der Verlierer des aktuellen Moments, der Habenichtse (*have-nots*) aus den Gruppen der Marginalisierten, der ungelerten Arbeiter und der Bürger der armen Gesellschaften, prägen.

Gleiches gilt für die Frage der Globalisierung von Gefahr und Gewalt. Die bloße Hervorhebung des universellen Charakters des Phänomens beantwortet nicht die zentrale Frage nach den grundlegenden Unterschieden hinsichtlich der Natur der Risiko- und Gewaltphänomene, mit denen sich die reichen und die armen Gesellschaften konfrontiert sehen, und was daraus an Unterschieden auf der Ebene des Wandels der Gesellschaftsstrukturen und ihrer Werteordnungen folgt. Tatsächlich bildet die Einheit des Menschheitsschicksals ein konstituierendes Element der Wahrnehmung der heutigen Situation. Aber der Abstand zwischen der Wahrnehmung und der nach Wirklichkeitsveränderung strebenden Aktion ist immer noch gewaltig, wenn nicht gar Ausdruck eines grundsätzlichen Widerspruchs. Wie kann man sonst verstehen, dass Länder im Norden es fertig bringen, ihren Atommüll in den Süden zu exportieren, und wie sollen wir mit den atemberaubenden Unterschieden zwischen dem Wirtschaftsniveau hier und dort, mit der Migrationspolitik und vielem mehr umgehen? Ist nicht die Globalisierung der Risikogesellschaft an sich ein Ausdruck der stetigen Ausdehnung des kapitalistischen Marktes mit seinen ungerecht verteilten strukturellen Widersprüchen und seiner inhärenten Gewalt? Hier liefert Hippler in seiner Untersuchung eine Reihe von wichtigen Hinweisen, die potentiell die

Phänomene des Chauvinismus, der Armut, des religiösen Terrorismus und der wirtschaftlichen Krisen außerhalb des fortgeschrittenen Nordens als Quellen der Dynamik des Gewaltphänomens deutlich erklären könnten. Dazu gehört auch die Hervorhebung, dass die klischeehafte Betrachtung der Universalität der Gewalt und ihrer Verflechtung mit den verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Ebenen zwischen dem Westen und den islamischen Gesellschaften kein alternativer Entwurf ist, der eher dazu geeignet wäre, das Werden unserer heutigen Welt zu beschreiben.

Die Verflechtung von Religion, Politik und Gewalt in den arabisch-islamischen Gesellschaften

Nach der Aufteilung der Ursachen des Gewaltphänomens in politische, mit staatlicher Repression verknüpfte und wirtschaftlich-soziale Ursachen, die mit Lebenskrisen einhergehen, wendet sich Jochen Hippler in seiner Behandlung der Frage der Gewalt in den arabisch-islamischen Gesellschaften der Rolle der Religion oder vielmehr der instrumentalisierten religiösen Diskurse zur Begründung der Gewalt zu und entwickelt eine Reihe wertvoller, analytischer Beobachtungen. Trotzdem ist die kritische Behandlung der theoretischen und kulturellen Hintergründe der Verflechtungen von Religion, Politik und Gewalt in den zeitgenössischen arabischen Gesellschaften – davon handelt die folgende Analyse – unzulänglich. Eine rationale und umsichtige Bearbeitung dieser Thematik sollte sich auf drei zentrale Fragen stützen, die alle in der Analyse Hipplers fehlen, ohne die aber Phänomene wie der islamistische Terrorismus nicht zu verstehen sind. Dabei handelt es sich um den Standort der Religion auf der gesellschaftlichen Landkarte im Kontext des Dualismus von Öffentlichem und Privatem, die Rolle der Werteordnungen und der religiösen Sichtweisen im politischen Bereich und ihr relatives Gewicht im Vergleich zu anderen Sichtweisen (falls vorhanden), und schließlich um den Umgang der staatlichen und nichtstaatlichen politischen sowie der gesellschaftlichen Akteure mit der Religion im derzeitigen Moment.

Um keine unangebrachte Debatte über die Säkularisierung am falschen Ort anzustoßen, sollte man die Dinge rasch entscheiden und feststellen,

dass Überlegungen zu den genannten Fragen keineswegs nur für die traditionellen, religiösen oder nichtsäkularisierten Gesellschaften (um einen Begriff zu benutzen, dessen Bedeutungsfeld unterschiedliche Erfahrungen erfassen kann) von Bedeutung sind, sondern sich auf alle Formen der Beziehung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik erstrecken. Die Religion als gesellschaftliches Phänomen, konstituierendes Element der Kultur und Quelle der Moral vermischt und kreuzt sich ständig mit den Abläufen der Entwicklung in der betreffenden menschlichen Gemeinschaft, auch wenn sie in einigen ihrer Emanationen aus dem öffentlichen Raum als Ganzes oder nur aus dem politischen Raum verbannt wird. Die jetzt in europäischen Staaten, die in früheren historischen Phasen eine funktionale Trennung zwischen den religiösen und den politischen Institutionen erreicht hatten, geführte Debatte über den Status religiöser Symbole im offiziellen Raum und der damit verbundene Konflikt zwischen einer Logik des Verbots oder der vollständigen Verbannung (wie in Frankreich) und dem Versuch, vermittelnde Lösungen zu finden (wie in Deutschland), erscheint als deutlicher Indikator für die Kontinuität in der Beschäftigung mit dem religiösen Phänomen. In manchen Fällen kann trotz des zivilen Charakters des politischen Raums ganz allgemein sogar davon gesprochen werden, dass es ein Stück Verflechtung zwischen dem Politischen und Religiösen gibt. Das wird sowohl in Parteikonstellationen christlichen Charakters (den auf dem gesamten europäischen Kontinent wirkungsmächtigen christlich-demokratischen oder christlich-sozialen Parteien) als auch in der Zunahme der öffentlichen Rolle und des relativen Gewichts der religiösen Institution und ihres gesellschaftlichen Diskurses, wie z.B. im italienischen Kontext, offenkundig.

Vielleicht hängt der wesentliche Unterschied zwischen Frankreich, Deutschland, Italien und anderen westlichen Gesellschaften einerseits und den arabisch-islamischen Staaten andererseits mit der Existenz bzw. Nichtexistenz von gesellschaftlich anerkannten institutionellen Verhandlungsmechanismen zusammen, die hilfreich sind für die Entwicklung neuer Konsensformeln für die Beziehung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik, die auf den Wandel der Zeit reagieren und in diesem Kontext die Hauptakteure in einem Rahmen beteiligen, der die Machtverhältnisse zwischen ihnen und die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Gedankenwelt und ihrer

sich der menschlichen Gemeinschaft zuwendenden Diskurse berücksichtigt. Dabei ist die Vielfalt der historischen Erfahrungen innerhalb beider Blöcke – der westlichen und arabisch-islamischen Gesellschaften – im Auge zu behalten. So besitzen Holland im ersten Falle und der Libanon im zweiten eine in höchstem Maße spezifische Erfahrung, so dass sie mit anderen schwer vergleichbar sind. Ich bin davon überzeugt, dass es nur gelingen kann, die Sprache der Gegensätze oder Dichotomien, die zu einer ausschließenden Trennung zwischen dem Religiösen und Säkularen und dem Religiösen und Zivilen auffordert, hinter sich zu lassen, wenn wir die historischen Tatsachen beim Verstehen sozialer Phänomene anwenden und die Räume der Kontinuität und des Wandels bei letzteren in einer Weise betrachten, die uns vom naiven Entwicklungsverständnis des Werdens menschlicher Gesellschaften weg führt.

Die Säkularisierung der europäischen Gesellschaften fand im Rahmen umfassender, langfristiger Transformationsprozesse statt und bedeutete – eingedenk der Abfolge des historischen Verlaufs, der religiösen Institution ihren Besitz zu entziehen, ihre Stellung auf der gesellschaftlichen Landkarte zu verändern, um anschließend eine Werteordnung auf der Grundlage der Glaubensfreiheit, des Prinzips der Citoyenneté und der bürgerlichen Freiheiten zu formulieren, die für die Dynamik des öffentlichen Raums mit seinen politischen, wirtschaftlichen, geistigen und kulturellen Bereichen bestimmend wurde. Dies geschah nicht (mit Ausnahme kurzer, aufblitzender Augenblicke, wie während der Anfangsphase der Französischen Revolution) auf der Grundlage einer umfassenden Ablehnung oder Marginalisierung der Religion als Phänomen. Ganz im Gegenteil: Das Religiöse als konstituierendes Element blieb authentischer Bestandteil des Aufklärungsdiskurses der Moderne und des humanistischen europäischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert. Es wetteiferte mit einer Reihe von weltlichen Strömungen und Ideologien um die Herzen und Köpfe der Menschen. Die religiöse Institution interagierte mit den gesellschaftlichen Transformationen, und ihre Strukturen, Sichtweisen und Funktionen wandelten sich teilweise als Reaktion auf die Erfordernisse einer neuen Zeit.¹⁴ (Diese Dimension wird in der Lite-

¹⁴ Daniel Bell, »Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerikas«, in: Heinrich Meier (Hrsg.), *Zur Diagnose der Moderne*. München: Piper Verlag 1990, S. 21 – 68.

ratur der Religionssoziologie unter dem Begriff der »inneren Säkularisierung« subsumiert. Damit ist die Säkularisierung des religiösen Phänomens selbst gemeint.) Die zentrale Stellung der Glaubensfreiheit, der Vorstellungen der Citoyenneté und der bürgerlichen Freiheiten stellte keine Verbanung des Religiösen dar, sondern sie entzog der religiösen Institution in der Erfahrung des Westens die Möglichkeit, im gesellschaftlichen Raum den Besitz der absoluten Wahrheit zu beanspruchen (reflektiert in dem Begriff »Entzauberung des Heiligen«). Sie privatisierte ihren Diskurs in dem Sinne, dass er sich zu einer Quelle neben anderen Quellen für Werteordnungen und Sichtweisen wandelte, um die im öffentlichen Raum gerungen wird.¹⁵ Wir sehen uns in diesem Falle mit einer historischen Erfahrung konfrontiert, die nur dann erklärt werden kann, wenn wir die Kontinuität des religiösen Phänomens und die Dynamik seiner Emanationen und Funktionen in der betreffenden Gesellschaft betonen.

Das moderne und zeitgenössische arabische Denken hat jedoch statt des Konzepts der Säkularisierung die Idee der Säkularität transportiert. Sämtliche Denker des 20. Jahrhunderts pflegten einen ideologischen Umgang damit, der alle oben genannten Fragen ignorierte und die Untersuchung der Verflechtung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik in den Begriffen »Religion außerhalb der Gesellschaft« und »Religion über der Gesellschaft« komprimierte. Dieses Herangehen öffnete einer unfruchtbaren Debatte Tür und Tor, die lediglich zur Verschleierung der Gesamtheit der historischen und gesellschaftlichen Tatsachen, die nur die Formel »Religion in der Gesellschaft« kennen, geführt hat. Die neuen Konzepte, wie die Citoyenneté, die bürgerlichen Freiheiten und der Rationalismus, wurden im arabischen Denken in die Rubrik der Inhalte der ersten Aussage eingeordnet, sodass es unmöglich wurde, über eine Versöhnung zwischen ihnen und dem Fortbestehen des religiösen Phänomens nachzudenken.¹⁶ Diese ausgrenzende Wahrnehmung scheint die Diskurse der Mehrheit der politischen und intellektuellen Kräfte in unserer arabischen Welt bis heute zu beherrschen. Sie führt ständig dazu, der Religion die Verantwortung für mehrere zerstöre-

15 Niklas Luhman, Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1982, S. 9 – 20.

16 برهان غليون، نقد السياسة. الدين والدولة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

rische Phänomene in unseren Gesellschaften, wie z.B. Gewalt und Terrorismus, aufzubürden, unabhängig von bestimmten sozialen oder gesellschaftlichen Akteuren, oder indem vorweg gegen diese Akteure, wenn sie denn benannt werden, der Vorwurf der Irrationalität erhoben wird.

Die Untersuchung des Standorts der Religion auf der gesellschaftlichen Landkarte, die Art der Rolle der religiösen Werteordnungen und Sichtweisen im politischen Bereich und ihr Verhältnis zur Gewalt im Umgang der politischen und gesellschaftlichen Kräfte damit bildet also einen primären methodischen Kontext für das kritische Nachdenken über das religiöse Phänomen. Mit den beiden letztgenannten Faktoren ist ein weiterer Ansatz verbunden, der in der gesamten arabischen Literatur über die Religion ebenfalls fehlt: Der Versuch, die Ebenen und Inhalte von Kontinuität und Wandel der religiösen Sichtweisen und der sich daran orientierenden Diskurse zu bestimmen. Der Begriff der Kontinuität kann formelhaft als die tatsächlich vorhandene Vorherrschaft von Strukturen, konzeptionellen Ansätzen und komplexen Abbildern der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie interpretatorischen Aussagen und einer Symbolsprache definiert werden, von der die Denkweisen in den zentralen Fragen so sehr beherrscht werden, dass die Wirkungsmacht von Raum und Zeit sie nicht beeinflusst. Im Gegenteil: Diese Vorherrschaft macht im besagten Kontext neu aufkommende Debatten zu einer Reproduktion des Alten, allenfalls vielleicht unter neuen Bezeichnungen. Der Begriff des Wandels bedeutet die allmähliche Abwendung von diesen vorgefertigten Vorstellungen, Begriffen und Klischees hin zu alternativen Formeln, die die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung und die zeitgenössischen Herausforderungen im Denken in sich aufnehmen. Kontinuität hat zwei Ebenen: Kontinuität durch die vergangenheitsbezogene Sicht bei der Erklärung der Gegenwart, die unkritisch Bezug nimmt auf das Ergebnis des Umgangs mit früheren Erfahrungen und Krisen; Kontinuität aber auch im Sinne einer teilweisen Erneuerung, die begrenzte Transformationen in den vertrauten Ideen vornimmt, indem einige zentrale, konstitutive Elemente der vorherrschenden Ordnung neu definiert und ihre innere Abfolge und die zwischen ihnen bestehenden Machtverhältnisse neu verteilt werden. Gleiches gilt für den Begriff des Wandels, wo wir unterscheiden können zwischen einem teilweisen Wandel entweder durch den

Import von Konzepten und Begriffen, die in differenten gedanklichen Rahmen formuliert wurden, oder durch die Wiederentdeckung des Marginalisierten in der eigenen Kultur, um die vorherrschende Ordnung zu konterkarieren und den Wandel durch die radikale Erneuerung der Denkkomponenten mittels der grundsätzlichen Kritik des Tradierten zu erwirken. Vielleicht ermöglicht diese methodische Anstrengung eine Annäherung an die Dynamik des religiösen Phänomens und die in diesem Zusammenhang aufkommenden unterschiedlichen Mobilitätsebenen von Sichtweisen und Diskursen und hilft, von einem statischen Verständnis dieses Phänomens, das ja eine oberflächliche Wahrnehmung der Interdependenzen von Religion, Politik und Gewalt zur Folge hat, wegzukommen.

Im Lichte dessen können wir Hipplers wertvolle Anmerkungen über die Instrumentalisierung der Religion seitens bestimmter gesellschaftlicher Akteure zur Rechtfertigung der Gewalt – ungeachtet der grundlegenden Unterschiede zwischen einer Organisation wie al-Qaida und Bewegungen wie Hamas und Hizbollah – und seine richtige Analyse der Doppelstandards in der arabischen Sichtweise auf das Phänomen des Terrorismus, vor allem wenn wir die Einzelheiten der israelisch-palästinensischen Situation betrachten, in einen allgemeineren Kontext einordnen, der die wesentlichen Schwierigkeiten des zeitgenössischen arabischen Denkens herausarbeitet, die sich meiner Meinung nach auf die Marginalität der pluralistischen Kultur, die Vorherrschaft des Narrativs vom Ausnahmement und den Diskurs von der Besonderheit beziehen.

Zum einen erfordert der kritische Umgang mit den Gewaltdiskursen mit religiöser Begründung die Hegemonie einer politischen Kultur, die Pluralität akzeptiert. Ich meine damit nicht die bloße Anerkennung oder Hinnahme der Existenz der anderen Meinung unter dem Diktat des »Faktischen«, sondern die Überzeugung, dass Diversität in den Sichtweisen, Konzepten und Programmen für das öffentliche Wohl von Bedeutung ist. Die wahre Kultur der Pluralität stützt sich einerseits auf die Ablehnung des Anspruchs, ein Teilnehmer am gesellschaftlichen Spiel könnte die Macht besitzen, absolut und ständig die bessere Antwort auf die aktuellen Herausforderungen zu monopolisieren – vollkommen unabhängig von den Maßstäben für diese bessere Antwort. Andererseits resultiert eine wahre Kultur der Pluralität aus

der Überzeugung, dass das Wesen des öffentlichen Wohls selbst nur durch den kontinuierlichen Dialog zwischen allen gesellschaftlichen Kräften mit ihren unterschiedlichen Positionen bestimmt werden kann, einen Dialog, bei dem die Räume für das »Verwerfliche«, das »Verbotene« und das »Tabuisierte« ständig zurückgedrängt werden. Dagegen überwiegen bei den zeitgenössischen arabischen Zuständen insgesamt gegenteilige Tendenzen, für die vielleicht die Bezeichnung »bedingter Pluralismus« nicht ganz abwegig wäre. Zweifellos gibt es Diversität bei den wirkungsmächtigen Kräften in den arabischen Gesellschaften. Aber die meisten unter ihnen reproduzieren den Tatbestand der Ausgrenzung, sei es durch Gebrauch der Religion, sei es durch den Einsatz anderer Elemente der Einzigartigkeit und Überlegenheit dem Anderen gegenüber, so dass ernsthafte Bemühungen, zu einem gesellschaftlichen Konsens über die Inhalte des öffentlichen Interesses zu gelangen, hintertrieben werden. Die Sichtweise und Ideologie der al-Qaida und anderer religiöser, djihadistischer Gruppierungen sind nur eine spezielle Ausformung des Kerns dieser Ausgrenzung im Kontext der Gewaltausübung und ohne jegliche moralische Regeln. Abgesehen von den politischen Dimensionen und den Hintergründen des Verhältnisses zum Westen bleiben Bin Laden, al-Zawahiri und al-Zarqaoui ein wahrhaft echter Ausfluss der heutigen arabischen Gesellschaften und ihrer die Pluralität ablehnenden Strukturen.

Zweitens: Die Debatten der arabischen Intellektuellen über die Problematik des jetzigen Augenblicks im Leben unserer zeitgenössischen arabischen Gesellschaften scheinen in einem Gefahrennarrativ vielfältigen Inhalts gefangen zu sein. In den heute gängigen Diskursen von Veränderung und Demokratie wiederholen sich Sätze wie »Wir sind in Gefahr«, »Die arabische Welt befindet sich an einem kritischen Wendepunkt« oder »Wir durchlaufen eine entscheidende Phase«, »Wir steuern das Schiff in einer rauen See«, »Unsere Kultur ist bedroht«, »Die Lage duldet keinen Aufschub« und vieles ähnliche mehr. Das vermittelt den allgemeinen Eindruck, dass unsere Gesellschaften sich in einem Ausnahmezustand ihrer aktuellen Geschichte befinden. Auch wenn solche Formulierungen dem arabischen politischen Sprachgebrauch oder der Instrumentalisierung durch die herrschenden Eliten oder die verschiedenen Schattierungen der Opposition in frühe-

ren Zeiten nicht fremd waren, ist die verallgemeinernde Benutzung der Gefahrensymbolik und ihre rechtfertigende Verknüpfung mit der unausweichlichen Notwendigkeit der Reform doch bemerkenswert.

Ich schätze, dass diese Thematik eine wesentliche Frage nach der Übereinstimmung dieses Gefahrennarrativs mit den Bedingungen der Veränderung und dem kreativen, kritischen Umgang mit den heute über unsere Gesellschaften hinwegfegenden Phänomenen, wie Gewalt und Terrorismus, aufwirft. Tatsächlich bilden die »Ausnahmemente« in der Geschichte der Völker eine Einleitung zur Formulierung (oder Neuformulierung) des Verhältnisses zwischen dem Staat – der Elite in der Gesellschaft – und dem Bürger auf eine so totalitäre, erzwungene Weise, dass die Räume der funktionalen Gewalt erweitert, ja sogar legitimiert werden. Mit anderen Worten: Der Ausnahmemente ist der Moment des »rettenden Helden«, seine theoretische Begründung sind der Faschismus und das gesellschaftliche Engineering von oben, ob nun mit oder ohne Modernisierungsprojekt. Die meisten arabischen Veröffentlichungen zu dieser Frage schwanken zwischen zwei gegensätzlichen Lesarten, die organisch mit der Bestimmung der Abfolge der verschiedenen Begriffsebenen von Gefahr und Gewalt und der Muster ihrer wechselseitigen Beziehungen verbunden sind: Die nationalistische Lesart sieht beide grundsätzlich auf einer ausländischen Ebene, die darauf beruht, dass die westliche Machtpolitik, vor allem die der USA seit dem 11. September 2001, Ausdruck einer neuen kolonialen Phase ist, für die Souveränität und Unabhängigkeit des Staates in der arabisch-islamischen Welt nur noch von begrenzter Bedeutung sind, und einer inneren Ebene, wo Schwäche und Anfälligkeit von Staat und Gesellschaft bei uns die Ursache für Abhängigkeit oder Unterwerfung angesichts des westlichen Angriffs sind. Die zweite Lesart ist eine liberale, die die Priorität im Innern sieht, und zwar im Sinne eines Scheiterns der Araber, wirklichen Fortschritt zu erzielen, woraus nach dieser Lesart Gewalt und Terrorismus erwachsen. Dem ausländischen Element wird hier die Funktion der Macht zugeschrieben, die das Wesen dieses Scheiterns entlarvt und somit eine notwendige Triebkraft, sich ihm zu stellen, bildet. Im Ergebnis beider Lesarten wird die Frage der Reform lediglich zur vorläufigen, momentanen Strategie, um die arabischen Völker aus der aktuellen Gefahren- und Gewaltsituation herauszuführen, deren

Bedeutung mit dem Erreichen des vermeintlich rettenden Ufers endet. Reform wird im öffentlichen Bewusstsein nicht als der einzig rationale Weg begründet, um, gestützt auf Selbstkritik und Korrektur der Abläufe der historischen Bewegung, die Angelegenheiten der menschlichen Gesellschaften zu steuern.

Wichtiger ist jedoch, dass die Betrachtung der Erfahrungen einer Reihe zeitgenössischer Gesellschaften in Ost- und Mitteleuropa, in Lateinamerika und auf dem afrikanischen Kontinent deutlich zeigt, dass tatsächliche Veränderungsprozesse und demokratischer Wandel zeitlich mit einer positiv-optimistischen Sicht auf die Gegenwart und Zukunft im öffentlichen Raum Hand in Hand gehen, wobei die Möglichkeiten der Veränderung hin zu einem besseren Leben betont werden, und zwar nicht nur, um Gefahren und Gewalt abzuwehren, sondern um mit dem Geist der Zeit Schritt zu halten und in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Der Moment am Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre im ehemals sozialistischen Europa z.B. war insgesamt nicht Ausdruck überraschender Aufstände von Völkern, die wegen äußerer Faktoren (der Auseinandersetzung mit dem Westen) oder innerer Faktoren (der umfassenden gesellschaftlichen Stagnation) um ihre Existenz fürchteten, sondern er war Ausdruck der Dynamik gesellschaftlicher Kräfte und Organisationen, die durch die Reform des Weges ihrer politischen Entwicklung (bürgerliche Freiheiten) und ihrer wirtschaftlichen Entwicklung (zentrale Rolle des privaten Sektors) nach mehr Aufschwung strebten. Demgegenüber haben Aussagen über die Gefahr und den Ausnahmement historisch nur gewaltsame, faschistische Anfänge oder Rückbesinnungen produziert. Hier möchte ich die Ideen des deutschen Philosophen und Rechtswissenschaftlers Carl Schmitt (1888 – 1985) ins Gedächtnis rufen, dessen Schriften, vor allem »Die politische Theologie« (1922), eine erkenntnistheoretische Apologie für die Machtergreifung des Nationalsozialismus in Deutschland und dessen Putsch gegen die demokratische Staatsordnung der Weimarer Republik (1919 – 1933) in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts formuliert haben. Für Carl Schmitt ist der Ausnahmement der Augenblick der Bedrohung der Existenz des Staates und der Gesellschaftsordnung aufgrund der Störung der religiösen und der kulturellen Wertesysteme (Bestimmung des Sinngehalts der Dichotomien Freund –

Feind, gut – böse, moralisch – unmoralisch, usw.). Die theoretische Grundlage des Ausnahmемoments ist das Recht des Erlöserhelden («der Inhaber der Souveränität» im Sprachgebrauch von Carl Schmitt) auf die totalitäre Steuerung der Gesellschaft und die diktatorische, gewaltsame Neubegründung der Inhalte von Gesetz und öffentlichem Wohl. Wir sollten uns an die Zusammenhänge auf der Ebene sowohl des Diskurses als auch des politischen Handelns erinnern, die zwischen dem Palästinakrieg, dem Brand von Kairo und dem Putsch der Freien Offiziere in Ägypten bestanden, wie auch zwischen Verratsvorwürfen, Massenliquidationen und dem Putsch von Saddam Hussein im Irak, und vielem anderen mehr. Die Mythologie der Gefahr ist die Mythologie der totalitären, gewaltsamen Anfänge oder Rückbennungen, der Nationalen Fronten, die ihre Völker mit der Macht der Unterdrückung und des Staatsterrors gleichschalten. Ihre Formulierungen des Wahns von der nahen Vernichtung oder einer verfälschten Wahrnehmung von Erlösung sind nicht die funktionalen Vorboten der Reform. Hier wird die Ersetzung der Konstituenten von Demokratie, Pluralismus und Modernisierung durch einen glühenden Faschismus, der für sich auch eine reformerische Ausrichtung beansprucht, eine ganz einfache Sache. Es geht also nicht allein darum, die religiöse Apologie der Gewalt zu entkräften und zu widerlegen, wie es Hippler in dem Teil seiner Untersuchung, der die Beziehung zwischen Gewalt und Religion behandelt, fordert, sondern in unserem heutigen arabischen Denken reicht sie viel tiefer, und sie darf deshalb keinesfalls auf die djihadistischen Strömungen beschränkt werden.

Schließlich verbindet sich die dritte Problematik mit einer der meist diskutierten Fragen in den zeitgenössischen arabischen Gesellschaften – dem Diskurs von der Besonderheit mit seinen historischen, religiösen und kulturellen Inhalten. Der Beobachter der aktuellen arabischen Debatten entdeckt rasch den zentralen Impuls, der die Einzigartigkeit unserer Gesellschaften in zahlreichen Kontexten hervorhebt. Zum einen stellt die arabische Besonderheit, ja sogar die Besonderheit jeder arabischen Gesellschaft für sich genommen, das trojanische Pferd dar, mit dem sich die Machteliten den von außen einströmenden Veränderungsprojekten entgegenstemmen, die des westlichen Zentrismus und mangelnden Verständnisses für unsere Wirklichkeit bezichtigt werden, und somit diese Wirklichkeit auf ganz allge-

meine Formulierungen reduzierten, die nichts nützten, ja sogar schaden könnten. Das Argument der Besonderheit wird von denselben herrschenden Eliten in ihrem Versuch funktionalisiert, den Rhythmus des Wandels angesichts der Forderungen einiger gesellschaftlicher und politischer Kräfte in der arabischen Welt nach allgemeinen Reformen, wie z.B. demokratischem Machtwechsel und Verfassungsänderungen, allein zu bestimmen. Dabei wird vorgeschoben, dass jeder arabische Fall anders gelagert sei, nach der Logik: »Was für Marokko gut ist, muss nicht auch für Syrien gut sein«. Schließlich benutzt eine Reihe von gesellschaftlichen Kräften, die außerhalb des Regierungskontextes organisiert sind, die Etiketten der Besonderheit und Authentizität, um ihre subjektiven Sichtweisen auf Staat und Gesellschaft mit einem Heiligenschein zu versehen, das Monopol auf die absolute Wahrheit zu beanspruchen und andere Vorstellungen mit der Behauptung auszuschließen, sie seien fremd und unpassend. Das ist zweifellos die Praxis, bei der die religiösen Bewegungen mit ihrer verkürzenden Symbolik und ihrem wiederholten Bezug auf die »unveränderlichen Quellen« und »reinen Wesenheiten« glänzen. Tatsächlich ist der Abstand zwischen diesem apologetischen Kern bei all diesen Spielarten und der Rechtfertigung der islamistischen Gewalt überhaupt nicht groß. Mit anderen Worten: Das Gewaltphänomen der djihadistischen Strömungen wuchs, formte sich und gewann steigende Zahlen von Anhängern und Sympathisanten im Schatten einer kulturellen Umgebung, die die Auserwähltheit und Einzigartigkeit betonte und die Abspaltung der arabischen Gesellschaften vom Narrativ des demokratischen Zeitalters aufgrund eingebildeter Besonderheiten rechtfertigte. Deshalb ist das, was Hippler macht, nämlich das Gewaltphänomen losgelöst von diesem umfassenden Milieu zu behandeln und nur seine politischen und sozio-ökonomischen Auslöser zu untersuchen, unzulässig und verstößt gegen das Gebot der Genauigkeit.

Die Fehlerhaftigkeit dieser apologetischen Sichtweise hängt nicht mit der mangelnden Präzision einiger ihrer Teilaspekte zusammen. Sie liegt in der Missachtung des internationalen gemeinsamen Nenners vielfältiger historischer Erfahrungen und der objektiven Evaluierungskriterien der letztgenannten begründet. Hinzu kommt, dass diese Sichtweisen so tun, als vergäßen sie die Bedingungen der Globalisierung. Man kann das beharrliche

Streben der Menschheit nach mehr Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit sowie nach Abwehr der Gewalt nur dann begreifen, wenn man es als allgemeinen Wert wahrnimmt, den wir alle anerkennen und den wir nach bitteren Erfahrungen in allen Teilen der Welt zum Konsens gemacht haben. Sicherlich unterscheiden sich die Bezeichnungen, Muster, Methoden und Handlungen in Raum und Zeit und bilden dadurch unterschiedliche Sphären für die anthropologische Aktion mit ihren Besonderheiten, die durch ethnische, religiöse und andere Umweltbedingungen geprägt sind. Aber die Beurteilung ihrer Nützlichkeit bleibt eng verbunden mit der Nähe zu oder Ferne von gemeinsamen, unzweideutigen Werten, die sich schlicht und einfach um die Menschenrechte, wie sie in den entsprechenden Erklärungen der Menschheit festgeschrieben sind, zentrieren.

Die Autoren

PD Dr. Jochen Hippler

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Entwicklung und Frieden (INEF) der Universität Duisburg-Essen.

Jochen Hippler ist Politikwissenschaftler. Seine Schwerpunkte sind der Nahe und Mittlere Osten, ethnische, nationale und religiöse Identitäten, politische Gewalt, Terrorismus und Krieg, interkulturelle Dialoge und die hegemoniale Struktur des internationalen Systems.

Ausgewählte Publikationen:

- Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.): Feindbild Islam – oder Dialog der Kulturen, neue, aktualisierte und erweiterte Ausgabe des Buches »Feindbild Islam« (1993), Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2002
- Thomas Fues/Jochen Hippler (Hrsg.): Globale Politik – Entwicklung und Frieden in der Weltgesellschaft – Festschrift für Franz Nuscheler, Dietz, Bonn 2003
- Hrsg: Nation-Building – Ein Schlüsselkonzept für friedliche Konfliktbearbeitung? Dietz Verlag (Bonn), Reihe Eine Welt der Stiftung Entwicklung und Frieden, 2004
- Freiheitsbegriff, »Krieg gegen den Terror« und Menschenrechte in der Außenpolitik der Bush-Administration, in: Jahrbuch Menschenrechte 2006, Frankfurt 2005, S. 130 – 137
- Failed States und Globalisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte , Nr. 28 – 29/2005, 11. Juli 2005, S. 3 – 5
- Vom Krieg zum Bürgerkrieg im Irak? – Probleme, Lehren und Perspektiven des Wiederaufbaus, in: Streitkräfteamt der Bundeswehr, Reader Sicherheitspolitik, Ergänzungslieferung 04/2005, Nr. III/1 A, S. 194 – 200
- Counterinsurgency and Political Control – US Military Strategies Regarding Regional Conflict from »Small Wars« to »Stability Operations«, INEF-Report No. 81/2006, Institute for Development and Peace (INEF), University of Duisburg-Essen

Prof. Dr. Nasr Abu Zaid

Ibn-Rushd Professur für Islam und Humanismus an der University of Humanistics in Utrecht und Professor für Islamwissenschaft an der Universität Leiden.

Nasr Hamid Abu Zaid promovierte über Arabistik und Islamwissenschaft, summa cum laude, an der Universität Kairo, wo er bis 1995 auch lehrte. Sein Fachgebiet ist die humanistische Hermeneutik. Da er den Koran als religiösen literarischen Text betrachtet, war Abu Zaid wiederholt erheblicher Verfolgung ausgesetzt.

Neben 14 Büchern in arabischer Sprache, welche in der Mehrzahl in die von muslimischen Lesern am häufigsten gesprochenen Sprachen Türkisch, Indonesisch und Farsi, aber auch in europäische Sprachen übertragen wurden, hat Nasr Hamid Abu Zaid zahlreiche Aufsätze in arabischer und englischer Sprache verfasst. Die folgende Auswahl nennt nur einige Beispiele.

Ausgewählte Publikationen:

- Politik und Islam: Kritik des Religiösen Diskurses, translated by Chérifa Magdi, Dipa-Verlag, Frankfurt, 1996
- Ein Leben mit dem Islam (Life with Islam), Autobiography ed. by Navid Kermani, translated by Chérifa Magdi, Herder 1999
- Critique du Discours Religieux, translated by Mohamed Chairat, Sindbad Actes Sud, 1999
- Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, The Humanistic University Press Publication 2004
- Voice of an Exile, (co-author: Esther R. Nelson), Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004
- Reform of Islamic Thought: A critical Analysis, WRR-Verkenning no 10, Amsterdam University Press 2006

Prof. Dr. Amr Hamzawy

Senior Associate des Projekts Demokratie und Rechtsstaatlichkeit der Carnegie-Stiftung für den Internationalen Frieden, Washington D.C. und Professor für politische Wissenschaften an der Universität Kairo.

Hamzawy studierte an der Universität von Kairo; seine Schwerpunkte setzte er auf die Themen politische Reformen und Demokratisierung in der Arabischen Welt, Zivilgesellschaft, Islamismus und kulturelle Auswirkungen von Globalisierungsprozessen. Er promovierte an der Freien Universität Berlin, wo er bei der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients arbeitete.

Der bekannte ägyptische Politologe hat an der Universität Kairo und an der Freien Universität Berlin gelehrt und verfügt als Kenner der Nahostpolitik über besondere Sachkenntnis im Bereich europäischer Reformbemühungen in der Region. Im Rahmen seiner Forschungstätigkeit gilt sein besonderes Interesse dem Wandel in der Dynamik der politischen Beteiligung in der Arabischen Welt und der Rolle islamistischer Oppositionsgruppen, unter besonderer Beachtung Ägyptens und der Golfstaaten.

Ausgewählte Publikationen:

- Civil Society in the Middle East, Verlag Hans Schiler, 2003
- Religion, Staat und Politik im Vorderen Orient, Lit Verlag, 2003
- Zeitgenössisches Arabisches Denken: Kontinuität und Wandel, Orient-Institut, 2005
- The Saudi Labyrinth: Evaluating the Current Political Opening, Carnegie Endowment for International Peace, 2006