

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

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

## **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,<sup>1</sup> 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.«<sup>2</sup> 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«<sup>3</sup>, 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

säkulare<sup>4</sup> 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.«<sup>5</sup>

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-

<sup>5</sup> 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.«<sup>6</sup>

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 wohltätig 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.

<sup>6</sup> 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:<sup>7</sup>

<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.«<sup>8</sup>

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,<sup>9</sup> im bereits zitierten »Demozid« von bis zu 360 Millionen Toten<sup>10</sup> 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.«<sup>11</sup>

## 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 Kampf- formen, 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.«<sup>12</sup>

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

<sup>12</sup> 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.«<sup>13</sup>

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

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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.

<sup>14</sup> 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 Prätendenten schätzungsweise ungefähr 30 Millionen Perser, Araber, Hindus, Russen, Chinesen, Europäer sowie Männer, Frauen und Kinder anderer Zugehörigkeit abgeschlachtet.«<sup>15</sup>

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 Albigenzer zwischen 15.000 und 60.000 Einwohner der Stadt Béziers. Im Anschluß wurde die Stadt geplündert und niedergebrannt. Und 1236, als die

<sup>15</sup> Rudolph J. Rummel, ‚Demozid‘ – der befohlene Tod, Münster 2003, S. 46

<sup>16</sup> 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.«<sup>16</sup>

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 auszubeuerten 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.«<sup>17</sup>

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-System<sup>18</sup> 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.«<sup>19</sup>

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.«<sup>20</sup>

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,

<sup>20</sup> ebenda, S. 139f

<sup>21</sup> ebenda, S. 140

<sup>22</sup> ebenda, S. 142f

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

»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.«<sup>22</sup>

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, unregelten 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.<sup>23</sup> 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.«<sup>24</sup>

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-

<sup>23</sup> ebenda, S. 147, 145

<sup>24</sup> 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 waren<sup>25</sup> 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 lagen<sup>26</sup>. 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 (...).<sup>27</sup>

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.«<sup>28</sup>

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.«<sup>29</sup>

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.«<sup>30</sup>

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).<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup> 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.«<sup>33</sup>

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.«<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup>

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.<sup>36</sup> Die historische Erfahrung der

<sup>35</sup> ebenda, S. 85f

<sup>36</sup> 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.«<sup>37</sup>

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.«<sup>38</sup>

<sup>38</sup> 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.«<sup>39</sup>

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.«<sup>40</sup>

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

<sup>40</sup> 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 böartigen Menschen. Der rational handelnde Mensch, Männer und Frauen, die im unpersönlichen, adiaphorisierenden Netzwerk der modernen Organisation fest verankert sind, werden zu perfekten Ausführungsträgern.«<sup>41</sup>

### **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

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.«<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

»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.«<sup>45</sup>

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.«<sup>46</sup>

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.«<sup>47</sup>

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.«<sup>48</sup>

### *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-

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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 Kriegsrechtsregime<sup>50</sup> 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).<sup>51</sup>

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.«<sup>52</sup>

### *Das große Massaker: Indonesien 1965*<sup>53</sup>

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 ...«.<sup>54</sup>

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

<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup> 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

<sup>55</sup> Patrick Brogan, *World Conflicts*, London 1992, S. 205f

<sup>56</sup> 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/](http://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.<sup>57</sup> 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.«<sup>58</sup>

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.«<sup>59</sup>

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.«<sup>60</sup>

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.«<sup>61</sup>

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

such 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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> 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.«<sup>65</sup>

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.«<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup>

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.«<sup>68</sup>

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.«<sup>69</sup>

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.«<sup>70</sup>

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

<sup>70</sup> 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,<sup>71</sup> 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.«<sup>72</sup>

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.«<sup>73</sup>

### **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

<sup>73</sup> 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).<sup>74</sup> 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.«<sup>75</sup>

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.'<sup>76</sup> 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.«<sup>77</sup>

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.«<sup>78</sup>

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-

<sup>76</sup> 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](http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer_atran.pdf)

<sup>77</sup> ebenda

<sup>78</sup> 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.«<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup> 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](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 säkulare<sup>81</sup> 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.«<sup>82</sup>

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-

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

<sup>82</sup> 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.«<sup>83</sup>

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.«<sup>84</sup> 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.«<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup>

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](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.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

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.«<sup>89</sup>

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 Militärkräfte 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.«<sup>90</sup>

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-

<sup>90</sup> 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.«<sup>91</sup>

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.<sup>92</sup> 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.«<sup>93</sup>

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, »Vorphysische 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.«<sup>94</sup>

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.<sup>95</sup> 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](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.<sup>96</sup>

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.<sup>97</sup> 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

<sup>96</sup> 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](http://www.ict.org.il/articles/fatwah.htm)

<sup>97</sup> 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.«<sup>98</sup> 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?

<sup>98</sup> 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.«<sup>99</sup> 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-

<sup>99</sup> 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.«<sup>100</sup>

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 Lankas<sup>101</sup>, 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.«<sup>102</sup>

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.«<sup>103</sup>

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

<sup>102</sup> 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

<sup>103</sup> 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«<sup>104</sup>, 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

<sup>104</sup> 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.«<sup>105</sup>

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.<sup>106</sup>

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.«<sup>107</sup>

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/o203/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](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.«<sup>108</sup>

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

<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup> Solche Argumente wurden bald zurückgezogen, weil auch die CIA keine ernsthaften Belege finden konnte.<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup> 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«, <sup>113</sup> 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. <sup>114</sup>

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 <sup>115</sup> – 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.« <sup>116</sup>

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 böartigen 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.« <sup>117</sup>

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.«<sup>118</sup>

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.«<sup>119</sup>

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.<sup>120</sup> 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 Regierung<sup>121</sup> – 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.*<sup>122</sup> 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-

<sup>122</sup> 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)<sup>123</sup> 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.«<sup>124</sup>

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.«<sup>125</sup>

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 Identitäten<sup>126</sup> 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

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

<sup>126</sup> 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](http://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.<sup>127</sup>

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.«<sup>128</sup>

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 Erobe-

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 Disputts 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.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

### *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).«<sup>4</sup>

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!«<sup>5</sup>: »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.«<sup>6</sup>

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).«<sup>7</sup>

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.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

Die Grundlagen dieses klassischen Tableaus der Moderne begannen zu Beginn des letzten Drittels des vergangenen Jahrhunderts heftig zu wanken,<sup>4</sup> 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-

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

<sup>3</sup> 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.<sup>5</sup>

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 vorzulegen<sup>6</sup>. 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.

<sup>6</sup> 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)<sup>7</sup>

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.

<sup>7</sup> 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 Menschheitsschicksal«, 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.<sup>8</sup>

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-

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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)<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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-

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

<sup>11</sup> 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.<sup>11</sup> 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.«.<sup>12</sup> (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

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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-

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> (Diese Dimension wird in der Lite-

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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 Ausnahmefall 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 »Ausnahmefmomente« 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 Ausnahmefmoment 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

European-Muslim Cultural Dialogue

# WAR REPRESSION TERRORISM

Political Violence and Civilisation  
in Western and Muslim Societies

A study by  
Jochen Hippler  
with commentaries by  
Nasr Hamid Abu Zaid  
and  
Amr Hamzawy

## Contents

<b>Foreword</b> .....	<b>191</b>
Jochen Hippler	
<b>War, Repression, Terrorism –</b>	
<b>Political Violence and Civilisation in Western and Muslim Societies</b>	
<b>Introduction</b> .....	<b>195</b>
<b>The bloody 20<sup>th</sup> century</b> .....	<b>201</b>
<b>Violence and history: early examples</b> .....	<b>205</b>
<b>New structures of violence: colonialism</b> .....	<b>208</b>
<b>State-building and juridification: taming violence within society</b> ....	<b>214</b>
<b>Violence and the Modern Age</b> .....	<b>220</b>
<b>Interim appraisal</b> .....	<b>229</b>
<b>And the Near and Middle East?</b> .....	<b>230</b>
<i>Turkey and genocide against the Armenians</i> .....	
231	
<i>The division of Pakistan, 1970/71</i> .....	
235	
<i>The great massacre: Indonesia 1965</i> .....	
237	
<i>Saddam Hussein's tyranny</i> .....	
239	
<i>Summary of case examples</i> .....	
243	
<b>Causes and basic structures of political violence</b> .....	<b>245</b>
<i>Poverty, social and developmental problems</i> .....	
248	
<i>Repression and the nature of the state</i> .....	
250	
<i>The role of perception</i> .....	
252	
<i>Social sponsors of violence: mobilisation and recruitment</i> .....	
254	
<i>Summary of the causes of violence</i> .....	
256	
<b>Terrorism as a special form of political violence</b> .....	<b>258</b>
<b>Terrorism and suicide attacks</b> .....	<b>261</b>
<b>Key example: politics and religion in relation to Osama bin Laden</b> ...	<b>269</b>
<b>The religious factor</b> .....	<b>272</b>
<b>Western legitimization of violence and the »War on Terror«</b> .....	<b>280</b>
<b>Common and contrasting problems with political violence</b> .....	<b>288</b>
<i>Double standards</i> .....	
288	
<i>Linked violence</i> .....	
293	

## Commentaries

Nasr Hamid Abu Zaid

<b>Brutality and Civilisation – Violence and Terrorism?</b> .....	301
<b>Mechanisms of violence and motives of terrorism</b>	
<b>from a historical viewpoint</b> .....	302
<i>The Modern Age and violence</i> .....	304
<i>State and violence</i> .....	306
<i>Religion and violence</i> .....	308
<i>The temptation to remain neutral and objective</i> <i>when exercising self-criticism</i> .....	309
<b>A structural analysis of the mechanisms of violence</b>	
<b>and the motives of terrorism</b> .....	311
<i>The war against terror</i> .....	312
<i>Violence and terrorism</i> .....	314
<i>The legitimisation of violence</i> .....	315
<i>Religion and the legitimisation of terror</i> .....	316
<b>The mythological dimension of universal violence</b> .....	319
<i>The first violence in the history of man (mythology)</i> .....	323
<i>Different historical context</i> .....	324
<i>The emigration as a decisive event</i> .....	325
<i>Holy violence</i> .....	326
<i>The evocation of sanctity</i> .....	328
<b>Conclusion</b> .....	329
Amr Hamzawy	
<b>The globalisation of danger and the intricacies of religion,</b> <b>politics and violence</b> .....	331
<b>The risk society: the structurality of violence and</b> <b>the universality of the change in value systems</b> .....	331
<b>The interconnection of religion, politics and violence</b> <b>in Arab-Islamic societies</b> .....	344
<b>The authors</b> .....	356
<b>Bibliographie / bibliography / قائمة المراجع</b> .....	361

**Kurt-Jürgen Maaß**

Secretary-General of the Institute for Foreign Cultural Relations

## Foreword

Terror, war, occupation: the fact that relations between the West and the Islamic countries are in a state of serious crisis is something we know from the news on a daily basis. The relationship between the two cultural areas has never been easy in the past, either. Times of intensive fruitful exchange have been followed by periods of confrontation: the crusades, the Ottoman armies before Vienna, colonialism. Since 11 September 2001 in particular, however, the fear of terrorism and violence in the West has increasingly determined attitudes towards Islam. Conversely, the war in Iraq has stirred up fear of Western dominance in Muslim countries. This varied history has repeatedly claimed victims in both cultural areas over a period of centuries – whether through dictatorships, wars, persecution and eradication motivated by racism, colonialism or religious fanaticism.

It is therefore time to reflect on common ground and differences in dealing with political violence and summarise this in a study, especially given the fact that »as far as we know« no such analysis has yet been conducted. The Institute for Foreign Cultural Relations (ifa) commissioned PD Dr. Jochen Hippler from the Institute for Development and Peace (INEF) at the University of Duisburg-Essen to draw up this study. Together with the ifa, Hippler has devised the ifa-Forum Dialogue and Mutual Understanding, a project within the framework of the European-Islamic Cultural Dialogue organised by the German Foreign Office, the context in which this study has been produced.

To prepare for this study, a workshop was held in Malta at which the ifa attempted an intellectual experiment under the direction of the project leaders, Barbara Kuhnert and Jochen Hippler. A small group of participants from Germany and the Arab world with very differing academic backgrounds cast light on the complex domain of political violence in terms of an international comparison. The group consisted of Prof. Dr. Tobias Debiel (Institute for Development and Peace, University of Duisburg-Essen), Prof. Wilhelm Heitmeyer (Institute for Interdisciplinary Research on Conflict and

Violence, University of Bielefeld), Dr. Bruno Schoch (Hessian Foundation for Research on Peace and Conflict, Frankfurt), Prof. Dr. Trutz von Trotha (Chair of Sociology, University of Siegen), Dr. Klaus Wahl (German Youth Institute, Munich), Dr. Awat Asadi (political scientist, Bonn), Prof. Muhammad El-Saadani (University of Alexandria/Egypt), Prof. Dr. Basem Ezbidi (Birzeit University/Palestinian Regions) and Nizar Saghieh (lawyer and academic, Beirut/Lebanon).

The participants contributed their knowledge and respective research approaches from their quite different academic disciplines to the debate. Structural common ground and differences were highlighted and reflected on in order to better understand the reasons for different forms of violence and legitimisations as well as facilitate the development of joint strategies for overcoming violence reaching beyond the current and reduced fixation on the issue of terrorism. The results of the discussions together with the various comments, ideas and suggestions have been incorporated into the study.

The ifa had requested six intellectuals from Muslim countries to submit an inventory of their perceptions of relations between the West and the Muslim world. The result comprised the report submitted in 2003, entitled »The West and the Islamic world – A Muslim position«. This study takes the opposite approach: Jochen Hippler has drawn up an analysis as a Western academic which is subsequently commented on by two intellectuals whose opinions carry weight in the Arab world and beyond. We are delighted that Prof. Dr. Nasr Hamid Abu Zaid from the University of Humanistics in Utrecht and Leiden University and Dr. Amr Hamzawy, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C. have agreed to be involved in this capacity.

Hippler reaches the following conclusion in his analysis: if governments in the West and in the Near and Middle East want to prevent or at least limit violence in the future, a change of policy is also needed in addition to joint reflection and mutual dialogue based on the principle of equality. The West

must at last take its own demands for freedom from violence, democracy, as well as the observance of human rights and international law seriously and make them the basis for its foreign policy. Conversely, the countries of the Near and Middle East have to lower their level of violence, extend rights of political freedom and improve the economic situation of their own populations. Such reforms are essential in order for the dialogue between Western and Muslim countries to become really fruitful, prejudices and clichés to be overcome and to reach a situation in which it is possible to work together on resolving common problems.

The ifa sees its main tasks in promoting the exchange of art as well as dialogue in civil societies, pursuing the motto of »linking cultures«. For this reason, I would like to add to Jochen Hippler's conclusion as follows: only when politics shows itself to be capable of reform can the dialogue between the two cultural areas achieve what sensible and rational people in Europe and the Near East have been wanting for a very long time, i.e. working on a common vision for the future – through cooperation, innovation, creativity and orientation towards peace with the fruitful exchange of ideas and the people behind them.

I would like to thank Jochen Hippler, Nasr Hamid Abu Zaid and Amr Hamzawy for their analyses.

I would also like to express my gratitude to Ulrike Knotz and Volkmar Wenzel, responsible for the European-Islamic Cultural Dialogue at the German Foreign Office, for their critical examination and, last but not least, Barbara Kuhnert and her team for the energy with which they have moved this project forward.





Jochen Hippler

# War, Repression, Terrorism

Political Violence and Civilisation in Western and Muslim Societies

## Introduction

»Violence«, according to Trutz von Trotha – and in contrast to Hannah Arendt,<sup>1</sup> who sees the two as antithetic – »is a form of *power*, the ‘capacity’ of man ‘to assert himself against alien forces’ (Popitz 1999). The basic forms of violence are killing, wounding, destruction, plundering and expulsion. All forms of violent acts of power are variants and hybrids of these five basic forms. Violence is thus an act of power, a deed, especially a deed against another, founded on the power to cause physical and material injury and man’s openness to injury, determined by the unlimitedness of man’s relationship with force or violence.«<sup>2</sup> The historical memory of people and societies, as far back as it can be traced, appears to have been constantly characterized by the most diverse experiences of violence.

After the end of the Cold War, however, many people dreamed of a decrease in political violence, of a »peace dividend«. There was widespread expectation that general disarmament would be possible following the end of the confrontation between the West and the Eastern bloc and that after generations of wars and violent conflicts there were now definite prospects of a more peaceful world order. After two devastating world wars in the first half of the 20th century and two generations of the Cold War, in which two superpowers threatened each other with atomic destruction while they waged »wars by proxy« in the Third World, a less violent world gradually

1 »In political terms, it is not sufficient to say that power and violence are not the same. Power and violence are antitheses: where the one dominates absolutely, the other is not present. Violence comes on the scene where power is in danger; if it is left to the laws inherent in itself, the end goal of violence, its goal and its end, is the disappearance of power.« Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*; Munich 1970, p. 57

2 Trutz von Trotha, *Geschichte, das »Kalaschysyndrom« und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und Lokalisierung*, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Foreign Cultural Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 1

seemed to be possible. Although new wars and military interventions occurred almost immediately – the Gulf War in 1991 and the intervention in Somalia soon after –, many observers interpreted this as little more than the labour pains of a new, peaceful world order: the Gulf War was officially conducted to assert the rules of international law against an aggressor (Saddam Hussein's conquest of Kuwait) and the intervention in Somalia was undertaken in order to relieve a humanitarian disaster. Little remains of such illusions today. The wars and massacres in the Balkans, the genocide in Rwanda and numerous other brutally violent conflicts clearly showed that the period after the end of the Cold War would not be any more peaceful than the preceding decades. There was now often talk of a period of »new wars«, »ethnic conflicts« and »new threats« which could be even more dangerous than the relatively transparent East-West conflict. Efforts were very quickly made to try and interpret this new situation, albeit often falling back on old clichés and schematizations. So-called »ethnic conflicts« were uncovered almost everywhere, for example, though with the term frequently being stretched to the limits.

The new lack of transparency and the need for clear concepts of the enemy led in the 1990s to the relationship with Muslim and other societies being ideologized in a negative manner in Western countries. Probably the best known example of this is Samuel Huntington's notion of a »Clash of Civilizations«,<sup>3</sup> which declared Muslim societies to be a central threat to Western politics while also seeing, in more general terms, a new confrontation which he described as »The West against the Rest«. Although the »West« had just won the Cold War, some Western ideologists staked everything on defining themselves as being caught up in a cultural, spiritual, political and military state of siege. Some observers contended that »Islam was the new Communism« – absurd notions which, however, not infrequently fell on fertile ground and were perceived in the countries of the Near and Middle East with interest and concern. Intellectuals and politicians in those regions often concluded from this that »the West« had anti-Arab or anti-Muslim leanings in principle and they themselves took up increasingly

3 Samuel Huntington, »The Clash of Civilizations?« In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, no. 3, summer 1993

strong anti-Western positions. Such views likewise made use of the same relics of clichés and concepts of the enemy as their Western mirror images, and were just as effective politically.

When al-Qaeda then launched its unprecedented terror attack on New York City on 11 September 2001, the ideological agitators on both sides saw their views confirmed. Many in North America and Europe regarded the contended violent nature of »Islam« as having been substantiated: was not the mass murder at the World Trade Center committed in the name of Islam? On the other hand, many people of the Muslim culture – including a large number of non-religious members – felt that the response from the USA and its allies, i.e. the war against Afghanistan, which established a ring of military bases throughout the entire region (in Afghanistan, Pakistan, Uzbekistan, Kyrgyzstan, the Persian-Arabian Gulf and later in Iraq), the war against Iraq and the sometimes brutal occupation policy, confirmed the suspicion that the »West« primarily wanted to control the oil and gas reserves of the Middle East and Central Asia and weaken »the Muslims«.

An intense confrontation came about in the one and a half decades following the end of the Cold War – not between »the« West and »Islam« but, rather, between strong political forces in North America and Europe on the one hand and evidently far weaker forces of the Near and Middle East, as well as the Far East on the other hand. This confrontation very much left its mark in the thoughts and feelings of the public at large in both regions, especially with regard to feelings of mutual threat. The associated debates focused then and still focus now on the issue of violence, especially political violence. In the West, Muslims came under the general suspicion of being prepared to use violence or actually engaging in it – the emotionalised images of September 11 were, in the feelings of many Americans and Europeans, truly linked to »Islam« – while the secular<sup>4</sup> and religious forces in the Near and Middle East tried to make the USA or »the West« responsible for the bombing of wedding parties, the killing of women and children in Afghanistan and Iraq, the abuse of prisoners, including torture, as well as

4 What is meant by »secular« and »secularity« in this text is not an anti-religious stance but, rather, the separation of state and religion or a position that would like to keep the two separate.

the overall alarming extent of civilian victims resulting from the wars and occupation. Since 11 September 2001, international politics has revolved around the question of dealing with political violence, and around terrorism and war, with this issue becoming polarized and emotionalized. Those now interested in a better understanding of and improvement in relations between Western and Muslim countries cannot evade or ignore this question. The issue therefore cannot be avoided in a dialogue; instead, it must be made the central theme in order to prevent such a dialogue appearing to be an ideological diversionary tactic from the outset.

When we speak of »Western« or »Muslim« violence, the problem that immediately arises is who exactly we mean by these terms. Both sides tend to impose sweeping terms on each other, even though they know very well that their own side is structured in a heterogeneous and very complex manner. What or who do we actually mean when we refer to »the Muslim world«? It can hardly be a *religious* definition because we would then be excluding religious minorities (e.g. Christians in Egypt, Palestine or Lebanon or Hindus in Malaysia) as well as secular, agnostic and non-religious currents. That would support the social pressure for homogenisation that exists in some Near East societies. Furthermore, when we speak of »the Muslim world« (or culture, civilization, etc.), we group very different societies together which have actually very little in common in objective or subjective terms. Although the Algerian, Yemeni, Pakistani and Indonesian societies may all be characterised by Islam in one way or another, they are, nevertheless, hardly comparable in many central aspects. Combining them all in one group under a single heading can easily be misleading by emphasising one feature that does not always have to be central to understanding them. Muslim Arab intellectuals often object with good cause that they are perceived by observers in the West *primarily* as Muslims and not foremost as Arabs, intellectuals or, for example, as Egyptians or Moroccans. Thus, if we use such sweeping terms as »the Muslim world«, we must bear in mind that, in doing so, we are not really doing justice to the diverse and contrasting social, ethnic, national, ideological, religious, political and other realities that prevail there. This is particularly true when we talk about the question of the potential for violence in Muslim societies. Statements on

how violent or peaceful Muslim – or Western – societies are in general therefore have to be made with the greatest caution if we do not wish to confine ourselves to clichés.

Of course, the same problem concerning sweeping generalisations also arises when using terms like »the West« or »Western societies«. Although the »West« sounds like a geographical description, what it really denotes is a type of political culture which, in the view of most, has developed into the modern »Western« society from Ancient Greece via the Christian Europe of the Middle Ages and Enlightenment. Although there is also a geographical dimension to this – a Western world understood in these terms originating from Europe and extending from there to other regions of the world (e.g. North America and Australia/New Zealand), it focuses on a particular set of philosophical, politico-cultural values and social mechanisms. However, this gives rise to two problem levels: on the one hand, »the West« remains just as diffuse, heterogeneous and contradictory as its counterpart, the »Muslim world«. Skinheads, punks and London bankers, the Vatican, Habermas, George Bush, Goethe and Britney Spears, liberation theologians in Latin America, white supremacists in the USA and European atheists – all these and numerous other forces and personalities are evidently part of the »West« and it is particularly difficult to define the content of the term in greater detail if we do not want to project our personal ideological predictions into the term.

This relates to the second problem: if, as can often be observed, the West wanted to define itself through its positive values and points of reference like the Enlightenment, human rights, democracy, secularity and tolerance, its dark side would remain hidden. It is not only hospitals, compassion and other welcome phenomena that have developed from Christianity; it also gave rise to the Inquisition, justification of racism, as well as wars. And it was not only good that emerged from the secular and non-religious currents of European intellectual history and politics: mass murder and destruction have also been easily justified without recourse to God if we consider the history of Stalinism or Fascism, to mention just two examples. As tempting as it might be for us to define »the West« as the embodiment of humanitarian values, it would also do violence to Western history. We cannot put

our own history together like a buffet, taking only those things we like; we have to recognise that it consists of democratic tolerance and the Holocaust at the same time.

»We can no longer afford to take that which was good in the past and simply call it our heritage,« writes Hannah Arendt, »to discard the bad and simply think of it as a dead load which by itself time will bury in oblivion.«<sup>5</sup>

France, Germany, the USA and other strongholds of Western civilization have not only performed acts of humanity over the past hundred years; they have also been responsible for unimaginable barbarity to differing degrees.

The British historian, Mark Mazower, expressed this correlation in the following terms: »It is as though one response to the bloody struggles of this (the 20<sup>th</sup>; JH) century has been to deny their internecine character: one side is made to stand for the true Europe – *l'Europe européenne* in the striking phrase of Gonzague de Reynold – while the others are written off as usurpers or barbarians. The intellectual tradition which identifies Europe with the cause of liberty and freedom goes back many centuries. But if we face the fact that liberal democracy failed between the wars, and if we admit that Communism and Fascism also formed part of the continent's political heritage, then it is hard to deny that what has shaped Europe in this century is not a gradual convergence of thought and feeling, but on the contrary a series of violent clashes between antagonistic New Orders. If we search for Europe not as a geographical expression, but as what Frederico Chabod called »an historic and moral individuality,« we find that for much of the century it did not exist.«<sup>6</sup>

And just as the Arab or Muslim world cannot simply act as though it had nothing whatsoever to do with mass murderers like Osama bin Laden or Saddam Hussein, nor can the West define its own history whilst leaving out its colonial crimes, its misanthropy, or its Stalins and Hitlers. Declaring our own political and cultural accomplishments to be the norm while putting

5 Quotation from Mark Mazower: *The Dark Continent – Europe's Twentieth Century*, The Penguin Press 1999, p. xii

6 Quotation from Mark Mazower: *The Dark Continent – Europe's Twentieth Century*, The Penguin Press 1999, p. 396

down our crimes as exceptions – and applying precisely the inverse procedure for Muslim societies – would not only constitute a conceited form of self-deception; it would also make any dialogue with others impossible. Many Muslim intellectuals apply a similar logic, according to which »Islam« is inherently peaceable and charitable and Osama and Saddam are therefore not Muslims and are instead often even perceived as somehow being agents of the West. Although such self-deception may sometimes warm the heart, it does not get either side any further. Whatever the Western and Muslim worlds may be, in order to get on with each other and among themselves each first has to accept that it is inconsistent within itself, possessing both a bright and a dark side. This is especially true with regard to the question of violence.

### **The bloody 20<sup>th</sup> century**

The history of man has seldom been without violence. Despite all the economic progress, all the scientific and technological developments and all its cultural progress, however, the 20<sup>th</sup> century has proven to be by far the bloodiest in the history of mankind. Even though there are no precise numbers of victims in some areas, with only estimates possible, these alone are shocking enough.



In his 1995 book entitled »Death by Government«, Rummel lists the countries and regimes responsible for the biggest mass murders (including genocide) in the 20<sup>th</sup> century:<sup>7</sup>

<b>Country, regime (period)</b>	<b>Number of dead in millions</b>
USSR (1917 – 1987)	61.911
People’s Republic of China (1949 – 1987)	35.236
Nazi Germany (1933 – 1945)	20.946
Nationalist China/Kuomintang (1928 – 1949)	10.075
Japan (1936 – 1945)	5.964
China (Maoist guerrillas) (1923 – 1949)	3.466
Cambodia (1975 – 1979)	2.035
Turkey, Ottoman Empire (1909 – 1918)	1.883
Vietnam (1945 – 1987)	1.678
Poland (1945 – 1948)	1.585
Pakistan (1958 – 1987)	1.503
Yugoslavia (1944 – 1987)	1.072
China (»warlords«) (1917 – 1949)	0.910
Turkey (Atatürk) (1913 – 1923)	0.878
Great Britain (1900 – 1987)	0.816
Portugal (dictatorship) (1926 – 1987)	0.741
Indonesia (1965 – 1987)	0.729
North Korea (1948 – 1987), data uncertain	1.663
Mexico (1900 – 1920), data uncertain	1.417
Russia (1900 – 1917), data uncertain	1.066

This does *not* include the soldiers lost during the numerous wars throughout the century. These figures, even though they are only well-founded (usually conservative) estimations in most cases, are alarming. According to the table above, almost 170 million people have been the victims of mass murder as a form of political violence in the 20<sup>th</sup> century, with only the most significant instances taken into account, i.e. cases of genocide

<sup>7</sup> Rudolph J. Rummel, *Death by Government*, Münster 2003, p. 4

and mass murder with more than 700,000 dead. It should also be pointed out that Rummel only considers data up to 1987, which means that mass murder and genocide committed since (e.g. the 800,000 victims in Rwanda in 1994) are not included.

Rummel comments as follows: »A number of less extensive cases of mass murder with six-digit numbers of victims include the Communist states of Afghanistan, Angola, Albania, Romania and Ethiopia, as well as the authoritarian-ruled countries of Hungary, Burundi, Croatia (1941 – 44), Czechoslovakia (1945 – 46), Indonesia, Iraq, Russia and Uganda. In view of their indiscriminate bombing attacks on German and Japanese civilians, the United States should also be assigned a place in this list. These and other cases of mass murder with six-digit numbers of dead add almost 15 million victims to the democide of our century (20<sup>th</sup> century; JH).«<sup>8</sup>

It should be stressed once again that soldiers falling in war are only included in these figures if they were killed while held as prisoners of war or intentionally murdered outside of battle. Furthermore, Rummel points out that his estimates by no means represent the upper limit of the numbers of victims. In his book entitled »Statistics of Democide – Genocide and Mass Murder since 1900«, he speaks of up to 300 million,<sup>9</sup> and in the »democide« already referred to of up to 360 million dead<sup>10</sup> in the 20<sup>th</sup> century. Based on the estimates, therefore, this would result in an average of almost 2 to 4 million dead per year over the period examined. The fact that such acts of state terror have not reached such proportions over the last one and a half decades is hardly cause for comfort – the 20<sup>th</sup> century was and remains an atrociously bloody one, a period of barbarism despite all its economic and technical progress.

<sup>8</sup> Ibid, p. 6

<sup>9</sup> Rudolph J. Rummel, *Statistics of Democide – Genocide and Mass Murder since 1900*, Münster 1998, p: VII

<sup>10</sup> Rudolph J. Rummel, *Demozid – Der befohlene Tod*, Münster 2003, p.8

If Rummel's data on the biggest cases of genocide and mass murder in the 20<sup>th</sup> century (up to 1987) are classified according to region, the following picture emerges:

<i>Region</i>	<i>Number of victims in millions</i>
Europe (including the national territory of the Soviet Union)	88.137
Asia (not including countries with a Muslim majority of the population)	61.027
Countries with a Muslim majority of the population	4.993
America	1.417
Africa	–
<i>Total</i>	<i>155.574</i>

Moreover, it should not be forgotten that the 20<sup>th</sup> century was an era of war in addition to being an age of massacre and genocide. Tilly summed up this aspect very aptly as follows:

»In absolute terms – and probably per capita as well – the twentieth century visited more collective violence on the world than any century of the previous ten thousand years. Although historians rightly describe China's Warring States period, Sargon of Akkad's conquests, Mongol expansion, and Europe's Thirty Years War as times of terrible destruction, earlier wars deployed nothing like the death-dealing armaments, much less the state-backed extermination of civilians, that twentieth-century conflicts brought with them. Between 1900 and 1999, the world produced about 250 new wars, international or civil, in which battle deaths averaged at least a thousand per year. That means two or three big, new wars per year. Those wars caused about a million deaths per year.«<sup>11</sup>

11 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*; Cambridge 2003, p. 55

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

## Violence and history: early examples

Although the course of the 20<sup>th</sup> century may have been a particularly bloody one, the previous thousand or five thousand years were likewise frequently characterized by periods of excessive violence. This also applies to traditional societies conducting bloody »wars« long before the founding of states.

In his standard work entitled »War before Civilization«, Keeley makes emphatic reference to the frequency and devastating nature of war and violence also occurring in stateless societies: »The facts recovered by ethnographers and archaeologists indicate unequivocally that primitive and pre-historic warfare was just as terrible and effective as the historic and civilized version. War is hell whether it is fought with wooden spears or napalm. Peaceful pre-state societies were very rare; warfare between them was very frequent and most adult men in such groups saw combat repeatedly in a lifetime. ... [T]he very deadly raids, ambushes, and surprise attacks on settlements were the forms of combat preferred by tribal warriors to the less deadly but much more complicated battles so important in civilized warfare. In fact, primitive warfare was much more deadly than that conducted between civilized states because of the greater frequency of combat and the more merciless way it was conducted. Primitive war was very efficient at inflicting damage through the destruction of property, especially means of production and shelter, and inducing terror by frequently visiting sudden death and mutilating its victims. The plunder of valuable commodities was common, and primitive warfare was very effective in acquiring additional territory even if this was a seldom professed goal.«<sup>12</sup>

He continues: »Primitive war was not a puerile or deficient form of warfare but war reduced to its essentials: killing enemies with a minimum of risk, denying them the means of life via vandalism and theft (even the means of reproduction by the kidnapping of their women and children), terrorizing them into either yielding territory or desisting from their encroachments and aggressions.«<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ibid, p. 175

It can certainly be argued on good grounds whether modern warfare with its particularly effective means of destruction is less brutal and violent and, therefore, »more civilized« than its historical precursors were. This does not mean, however, that we can play down the cruelty and destructive nature of pre-historic wars. Although the numbers of victims may have only been a fraction of those in the 20<sup>th</sup> century, the populations were also extremely small compared with today's figures.

In the wars, massacres and other acts of political violence over the past one to two thousand years, there is no evidence of any differences in principle between the types of violence in different countries, regions or cultural groups. Waves of violence have never proceeded in a synchronised manner in all regions throughout history, occurring instead at different times and in different forms. Europe, Asia, America, Africa, Christian, Muslim, Hindu, Buddhist and other societies all have huge experience of political violence in the form of wars, mass murder, expulsion and repression.

In this context, Juergensmeyer underlines the fact that rulers of the most varied religions had more than extensive and brutal warfare in common; indeed, that was precisely what carved itself deeply into the shaping of the legends and religions of the different cultures and peoples.

»In earlier times warfare was at least as common to religion as sacrificial rites; perhaps more so. Whole books of the Hebrew Bible are devoted to the military exploits of great kings, their contests relayed in gory detail. The New Testament does not take up the battle cry immediately, but the later history of the church does, supplying a Christian record of bloody crusades and religious wars. In India, warfare is part of the grandeur of mythology. The great epics, the Ramayana and the Mahabharata, are seemingly unending tales of conflict and military intrigue. These epics, more than Vedic rituals, define subsequent Hindu culture. The indigenous name for India, Bharata, comes from the epics, as does the name, Sri Lanka, given to Ceylon by its people after independence. The epics continue to live in contemporary southern Asia. ... Even cultures that do not have a strong emphasis on sacrifice have persistent images of religious war. In Sri Lanka, for example, Sinhalese legendary history as recorded in the Pali Chronicles, the Dipavamsa and the Mahavamsa which have assumed almost canonical status in Sri Lankan

society – amounts to a triumphal record of great battles waged by legendary Buddhist kings.«<sup>14</sup>

There was conquest, tyranny and war in just about all societies and state systems, with the extent and form varying much more according to political contexts rather than cultural or religious aspects. Some Christian and Buddhist kings, Muslim sultans and Hindu maharajahs distinguished themselves by pursuing intelligent, enlightened and considered policies, though these and other rulers of the same cultural groups were equally responsible for dreadful, large-scale acts of violence.

Changing political conditions and balances of power opened up opportunities for pillaging and plundering and the establishment of principalities or large empires, which were sometimes exploited or sometimes lost, but only rarely proceeded without the occurrence of violence. And the changes in the balance of power would lead to a new round of similar processes, i.e. to renewed processes of decline and conquest. The Middle Ages were certainly not a period in which violence and war were restrained, quite the contrary. Violence was practised at a generally high level both within and between societies, reaching particularly dramatic heights on repeated occasions. The murder of relatives in ruling families in order to safeguard power was as normal in the Christian West as in the Muslim Near or Middle East and Asia. The massacre of the Saxons by the Frankish Charlemagne, which was also intended to Christianise them, and the crusades, which mostly began with bloody pogroms against the Jews or Christian minorities, did not remain individual isolated cases.

»As far as can be estimated on the basis of the data available and always in the knowledge that these are, at best, approximate values, the Mongol khans together with their heirs to the throne and pretenders slaughtered around 30 million Persians, Arabs, Hindus, Russians, Chinese, Europeans, as well as men, women and children of other affiliations.«<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Mark Juergensmeyer, *Sacrifice and Cosmic War*; in: Mark Juergensmeyer (Ed.), *Violence and the Sacred in the Modern World*, London 1992, p. 107

<sup>15</sup> Rudolph J. Rummel, *Demozid – Der befohlene Tod*; Münster 2003, p. 46

Even though this number may seem hardly credible in view of the very low population figures of the time, there is no doubt that the Mongol conquests and plundering of China and India that reached as far as Europe were extremely bloody.

»Nor may the truth about the crusades of the Middle Ages be withheld. During the ... plundering of Jerusalem in 1099, in addition to the 40,000 to over 70,000 Muslims they are presumed to have butchered, the crusaders also drove surviving Jews into a synagogue and burnt them alive. In view of the Mongol and Chinese hecatombs, it is interesting to note that this massacre of unarmed Muslims and Jews «has long since been regarded as one of the greatest crimes in history.» In 1209, the Albigensian crusaders murdered between 15,000 and 60,000 inhabitants of the city of Béziers. The city was then plundered and razed to the ground. Then, in 1236, when the Jews of Anjou and Poitou resisted compulsory baptism, the crusaders are said to have trampled 3,000 of them to death with their horses.»<sup>16</sup>

Similar incidents also took place in Muslim societies. The expansion of the Islamic Empire from the Arabian Peninsula to Spain and India from the 7<sup>th</sup> century on was anything but peaceful; in fact, it was a highly successful campaign of conquest. The establishment and enlargement of the Ottoman Empire to North Africa, the Persian Gulf and up to the gates of Vienna were also violent campaigns of conquest, as were the raids and conquests in India carried out by Muslim rulers from Persia, Afghanistan and Central Asia, which culminated in the conquest of the subcontinent by the later Mogul emperor, Babar.

### **New structures of violence: colonialism**

The early modern era did nothing to change the omnipresence and extent of violence, though it did alter its structure. The level of violence remained high in Europe, as demonstrated by the burning of »witches«, presumed to have killed tens of thousands (climaxing between 1560 and 1680), the »holy« inquisition and the devastating 30-year war between 1618 and 1648.

<sup>16</sup> Ibid. p. 50

Nor did the Enlightenment put an end to the violence in Europe in the 18<sup>th</sup> century. The early Modern Age did, however, see a fundamental change in Europe's relationship with its surrounding areas. While the balances of power between the most important global regions fluctuated up to the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries, with the bases for their economic and technological power differing only slightly, the Christian Europe of that time – or a number of countries on that continent – attained a long-lasting edge in terms of power, resulting from technological developments (e.g. shipbuilding) and, in particular, weapon-technology developments. This was the prerequisite for four and a half centuries of European colonialism, which repeatedly brought new waves of violence all over the world. Although it was not discernible that the Europeans or Christians, for example, might have been more violent per se than their victims, the new cutting edge of power that they were expanding and consolidating made their violence more significant, more far-reaching and more destructive. The violence of a continent and cultural area colonising and dominating the world to an ever increasing extent inevitably had to have a bigger impact and be more extensive than that of other, weaker and increasingly dependent societies.

»Over the last five centuries, acts of genocide have mainly been produced by colonialism. It changed the situation concerning property and ownership because the colonists – as conquerors or immigrants – regarded the inhabitants of the desired country as savages incapable of adapting to civilisation. This entitled them to take away the land from the indigenous people without offending their own sense of morals, as well as exploit or even kill them at will as subhuman creatures. Mass murder was mostly considered pointless and senseless. If the indigenous labour force was killed, it ruined the colonial economy. Seen in this way, exploitation prevented genocide, with this being the case by and large in Africa and Asia.

In contrast, the discovery of America and Oceania led to the original inhabitants being wiped out. Although the basic attitude of the colonisers was the same on all continents, the geographical conditions were different. The more insular a territory, the more radical the destruction was. The Aborigines of Australia and Tasmania fell victim to this eradication. In Central and South America, the Conquistadores overturned the local political



systems by first killing the rulers and then liquidating the population in genocidal proportions. This practice, motivated solely by greed for profit, extended over a period of three centuries.«<sup>17</sup>

In fact, the practices of the colonisers differed according to whether they only exploited a region economically or wanted to settle there themselves. Although both frequently took place with severe brutality, they did differ in their objectives and means. However, there were also shocking numbers of dead in those regions – such as the Spanish and Portuguese colonies in Central and South America – where it was primarily a case of exploiting the indigenous labour force (e.g. in mining or on plantations).

»Based on the bare figures, these would appear to confirm the theory of Conquista as the «biggest case of genocide in history». According to present research findings, the number of indigenous inhabitants of America fell from around 70 million to approximately 10 million between 1500 and 1600, while in Mexico, Central America and Peru the numbers decreased by over 90 per cent. The inhabitants of the Caribbean islands had died out after just a few years. The figures mentioned do fluctuate considerably, however. Nonetheless, the lowest estimate – the first population statistics date back to the year 1574 – calculates the decline of the Indian population as amounting to at least two thirds compared with the level before contact. ... The, at least, initial enslavement of the Indians, the large-scale compulsory resettlements, as well as the ruthless treatment in the Encomienda and Mita systems<sup>18</sup> unquestionably overtaxed the physical powers of many Indians. Added to this were the physical beatings, also ending in death, and collective punishment campaigns, which claimed numerous victims. The brutality of the Conquista campaigns, in particular, is hardly imaginable.«<sup>19</sup>

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

18 The Mita system was introduced in Central and South America under different names by Spanish colonizers at the end of the 15th century, signifying in actual terms a type of forced labour for sections of the indigenous population. This was then followed by the Encomienda system at the beginning of the 16th century which, although it was originally supposed to alleviate the abuses of forced labour, quickly developed into a system of de facto slavery.

Apart from the acts of violence of the conquerors, the numbers of victims among the Indios of Central and South America was also largely due to the introduction of what were actually harmless, new diseases from Europe but against which the subjugated population had no bodily defences, thus rendering them victims of severe epidemics. The picture was different in the settlement colonies of North America and Australia, however, where the indigenous population was systematically driven out or wiped out.

»Signs of the change in policy from the initially proclaimed peaceable ‘domestication’ of the Indians through Europeanisation and Christianisation to that of pushing them out and destroying them had already emerged after the Jamestown massacre in 1622. The ‘extirpation’ of the Indians had become part of the agenda for the New England settlers following this campaign of vengeance by the Indians for the injustice suffered by them. The Puritans, who primarily wanted to realise their own religious-political ideals of a »New Jerusalem« in the New World, underpinned their claim to land in expressly ideological terms. Perceiving themselves as the »New Israel«, they saw the »New Canaan« given to them by God in the land of the American Indians following the exodus from »Egypt«. Taking it away from the »Canaanites« and »Edomites«, the Indians, and eradicating them with fire and the sword corresponded, according to their understanding of the Old Testament of the Bible, to the »evident« will of God and His plan of salvation. The Puritan ideology – prevalent in New England – of the Indians as »children of Satan« whose land could be rightfully taken from them and who could be wiped out with a clear conscience consequently crystallised under the actual conditions of settlement colonialism.«<sup>20</sup>

What was remarkable about the settlers’ policy vis-à-vis the indigenous population was the combining of very tangible interests (seizure of land, settlement) with their ideological justification, which assumed a Christian form in keeping with the times and based on the devoutness of the settlers (who were frequently religious refugees).

19 Horst Gründer, *Genozid oder Zwangsmodernisierung? – Der moderne Kolonialismus in universalgeschichtlicher Perspektive*; in: Mihran Dabag / Kristin Platt (eds.), *Genozid und Moderne, Vol. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, p. 136

20 Ibid. p. 139f

»It was in their dichotomic-Manichaeic model of God and the Devil, of the Damned and the Chosen, that the Puritans therefore found the framework for interpreting the wars with the Indians, in which they were able to eliminate the hindrances to their colonialism through settlement. In the very first of these wars, the Pequot War in 1637, they destroyed an entire settlement near Fort Mystic in Connecticut with the help of Indian allies (Narragansetts and Mohegans). In less than one hour, 500 – 600 men, woman and children were butchered in a massacre – as opposed to two deaths on the English side. The survivors of the Pequot War were enslaved, i.e. the women and children were forced to become slaves of Puritans and Indians while the men were sold off to the Caribbean. One year later, the Pequot nation was declared as having been wiped out.«<sup>21</sup>

»The Puritans also regarded alcohol as a tried-and-tested means given by God to obliterate the Indians. In 1749, Benjamin Franklin ruminated during a rum-drinking celebration after the conclusion of trade discussions with Indians in Pennsylvania as follows: 'And, indeed, if it is the intention of Providence to wipe out these savages in order to make place for the (real) cultivators of the Earth, it would appear not to be ruled out that rum is the chosen means. It has already destroyed all the tribes previously living on the (east) coast.' Charles Dilke would later cite in his *Greater Britain* (1867) the statement uttered by an American: 'We can destroy them through war or thin them out more and more with whiskey, though the thinning-out process is disgustingly slow'. Virtually all the American colonies offered scalp bounties for dead Indians, including women and children, at times.«<sup>22</sup>

Similar tendencies towards wiping out the indigenous population were also evident in other settlement colonies, such as Australia, Tasmania and Siberia.

Now it could be supposed that the atrocities of colonialism, especially in its early, disordered and rapacious phases, occurred when private trading companies, troops of settlers and adventurers were still causing turmoil without any or with just the bare minimum of state control. In contrast, the

<sup>21</sup> Ibid. p. 140

<sup>22</sup> Ibid. p. 142f

modern phases of colonialism, especially in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, were organised and controlled by European governments. Furthermore, it could be assumed that the Enlightenment taking place in Europe in the meantime would have had a civilising and subduing influence on the use of violence by European nation-states in the colonies, with the expectation of brutality and violent behaviour being reduced. There was, however, no question of any decline in the level of violence perpetrated by the colonial rulers in the Third World after the Enlightenment or on account of greater state control in the mother countries and the colonies. The leading edge in weapon technology enjoyed by Europe and North America had grown to a huge extent and this was quickly reflected in the numbers of victims. In the Matabele War, 50 British soldiers massacred 3,000 Africans in just a few hours using four modern machine guns. In the Sudan, the British lost 40 soldiers, while 11,000 Mahdists lost their lives. In the Congo atrocities at the turn of the century, hundreds of thousands were killed by the Belgian colonialists, with some estimates putting the number of deaths at as many as between 5 and 8 million; mutilation and massacre were an everyday occurrence.<sup>23</sup> The first case of genocide in the 20<sup>th</sup> century was committed by German colonial rulers against the Hereros in south-west Africa (now Namibia), who were massacred or driven into the desert to die without food or water. It is estimated that one third of the Libyan population fell victim to Italian colonialism, and when the Italians marched into Ethiopia in 1935, systematic air attacks were also launched against civilians, including the use of poison gas. Things did not necessarily get better after World War II: »Countries which had themselves been subjected to Nazi tyranny, acted with atrocious brutality – perhaps to an even greater extent than before the war. After the Setif rebellion in May 1945, for example, French forces killed around 40,000 Algerians and were responsible for the deaths of over 100,000 people in Madagascar.«<sup>24</sup>

23 Ibid. p. 147, 145

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

ly imaginable bestiality. All the colonial powers were guilty of such atrocity. Even though the havoc caused by authoritarian, dictatorial and fascist regimes was particularly bad, countries constituted according to democratic principles internally also committed similar crimes. Although democracies may not wage war against each other, they are evidently not peaceful in principle.

The fact that the societies of the later Third World – including the Near and Middle East – systematically became victims of the violence committed by the colonial powers does not mean, however, that political and military violence would not otherwise have occurred in those countries and regions. On the contrary, things were also anything but peaceful in the Third World, with the violence also emanating locally. The internal African and Arab slave trades were no less brutal than their European counterpart and the treatment by Muslim or Hindu rulers of their own citizens was no less violent. The campaigns of raids and conquest conducted by Afghan, Turkish, Persian or Central Asian rulers in India, for example, were often accompanied by dreadful destruction and large numbers of victims, while the Indian sultans or Mogul emperors frequently ruled by means of brutal violence, with their practices in every way matching those of the European colonizers and other conquerors. Massacres and mass murder of internal opponents and external enemies were the order of the day. The opportunity to commit such atrocities only tended to diminish though Western dominance restricting the scope of action of Muslim rulers.

### **State-building and juridification: taming violence within society**

Violence has always had very different faces. Political violence by ruling forces or in the form of resistance against rule, violence as a part of war or civil wars, violence in the private domain, e.g. in the family, criminal violence to achieve individual advantage, and spontaneous violence of a more emotional origin are just a number of rough categories. However, we do not want to attempt any systematic classification at this juncture, but rather to simply differentiate between violence within and outside society. If we look at the former, it then becomes clear that it has undergone drastic changes over the past few centuries.

The research into violence in historical terms concurs that the level of violence in Western European countries like England, France, the Netherlands, Germany and Spain experienced a dramatic decline in the early Modern Age (ca. 1500 – 1800). Julius R. Ruff furnished impressive evidence of this trend, which continued up to around the 1960s, when a reversal of the trend ensued for around a further three decades – though without ever reaching the drastically high levels of the early Modern Age again. Although domestic violence, crimes of murder and homicide, violence by undisciplined soldiers or deserters outside of hostilities, ritual group violence, the violence of public protests or organised crime – as well as the initially extremely brutal and violent form of state jurisdiction – did not diminish to the same extent or at the same time everywhere, overall violence did decrease dramatically. At the beginning of the early Modern Age, killings (not including the murder of newborn children) appeared to have been in the range of 10-60 cases per 100,000 inhabitants per year, figures which fell to just 1.0 – 1.5 in north-west Europe by 1929 – 31<sup>25</sup> and which declined further after World War II. In a number of Mediterranean countries (e.g. Italy), this reduction did not occur until very late (the rates in Southern Italy or Palermo, for example, only falling from 40 to 60 killings per 100,000 inhabitants in the 1880s to around 1 after World War II, a figure long since normal for north-west Europe). This trend was not as far-reaching everywhere, with the number of killings in the USA still at 10.1 in 1980 and 6.3 in 1998 respectively.<sup>26</sup> All in all, however, the Western world has experienced a quite remarkable reduction in social violence since around 1500. There are, as yet, no comparable figures for the societies of the Near and Middle East, which makes a comparison of these countries with Europe impossible over this period.

The causes of the dramatic reduction in violence between 1500 and 1800 – and beyond – reflect important aspects of the modernisation process taking place during those centuries, which may also explain why they were first observed in countries such as England, the Netherlands and France, and then finally in Italy. The state machineries of north-west Europe initially

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

26 *Ibid.*, p. 120

gained greater importance among their societies, with soldiers becoming more disciplined, and their initially rudimentary police systems growing more extensive and reliable. Private justice was thus made less necessary and eventually itself became illegal. The states – where they were in a position to do so – gradually asserted their own monopoly of violence and developed mechanisms to protect the social order. Social mentalities developed parallel to this which were increasingly less prepared to accept violent and brutal behaviour as something to be taken for granted, rejecting »unnecessary«, »unjust« or »excessive« violence to an ever greater extent. In other words, the diminishing of violence in European societies can be understood, above all, as a process of expanding statehood, as a process in which functions of state order and justice decreased the level of violence in society through stronger control and juridification of social relations and reduced the possibility of unpunished acts of violence by private persons, while at the same time diminishing its necessity or meaningfulness. In a further stage, this led to a different attitude to violence on the part of large sections of the population, with its being perceived increasingly less as a self-evident part of life, less as a normal option for solving social or political problems and increasingly becoming taboo. Although the »monopoly of violence« gradually asserted by the state was never absolute because there were still groups and individuals practising violence in a deviant manner at least in situative terms, it did lead to violence being extensively dispelled from social relations, at least in comparison with earlier times. Tilly confirms this finding and cites four causes:

»From the eighteenth century onward, however, widespread domestic pacification occurred. Both rising governmental capacity and democratisation deeply altered the conditions for domestic collective violence. Four currents of change flowed together.

1. Built up by preparations for war, states began disarming their civilian populations, imposing tighter control over routine social life, and installing specialised police to contain both criminal activity and small-scale interpersonal violence (...).

2. Contentious repertoires shifted away from direct retaliation and toward non-violent displays of political potential (...).

3. Ordinary people began turning to courts and police for protection from small-scale assaults on persons and privacy (...).

4. Instead of confronting each other in quasi-military fashion, local authorities (notably including police) began bargaining out agreements on non-violent political uses of public space (...).<sup>27</sup>

However, the empirically proven tendency towards a dramatic reduction of violence in Western Europe by the sixties (and then again from the nineties on) illustrates only one, albeit important part of the reality. Ruff, for example, points out the following – though, interestingly enough, only in the final section of his book: »These developments, whose origins we found in the early modern period, have not completely extirpated violence from western Europe. Indeed, the triumphant modern state of the previous century created new forms of violence of hitherto unimagined intensity to ravage the continent. Two World Wars, the Holocaust and other acts of genocide, and the lingering threat of weapons of mass destruction are proof of this. But in terms of quotidian threats of violence, modern western Europeans, as we suggested in the introduction, are far from living in the worst of times.«<sup>28</sup>

These observations are undoubtedly not only appropriate and accurate; they are also extremely illustrative through their selection and significance. The advancement of the state with its extensively asserted monopoly of violence indeed made it possible to guarantee social peace as a rule – where it did not itself become an agent of violence, e.g. in the context of the Holocaust or Stalinist mass extermination (or the ethnic cleansing and mass murder in the Balkans), putting the previous, private potential for violence well and truly in the shade. Another significant feature of Ruff's formulation is his focus on the living standards of Western Europeans, the reason being that the theory could impose itself that the reduction of social violence in Europe was associated with the export of that violence to the outside world – e.g. to the European colonies which were becoming increasingly extensive in Africa, Asia and Latin America during the period examined. Tilly also sug-

27 Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*; Cambridge p. 60

28 Julius Ruff, *loc. cit.*, p. 253



gests such a question when he writes: »Except occasionally to wring their hands at other people's barbarity, residents of rich Western countries have not much noticed. Outside of two brutal world wars, they have managed mostly to export or individualise their violence«<sup>29</sup> (p. 59).

The brutal policy of violence pursued by Spanish, Portuguese, Dutch, British, German and French colonisers proceeded, after all, at a time parallel to the reduction of violence and social civilisation in Europe. The mass murder by the British in conquered Bengal inflicted through tax policies and hunger, the slave trade from Africa to America, the partial wiping out of the indigenous peoples in North and South America and the numerous other excesses of violence perpetrated in the name of European colonialism – were these all linked to the indisputable process of civilization in Europe in the early and late Modern Age? Was this a case of actually exporting violence – as had been the case, at least to a certain extent, in the first Christian »crusades« when »superfluous« and dangerous sections of the population were sent to the Near East – with a decline in the level of violence in France and Germany? Or is this merely a coincidence?

Conclusive answers can hardly be given to these questions in empirical terms and the plausibility of their presumption cannot replace proof of a causal link. It does, however, appear reasonable to see the decrease in violence witnessed in European societies in overall terms as a combination of the strengthening of the role of the state within and the export of potential for violence without. Although counter-examples are certainly conceivable, e.g. in the case of Scandinavia, it is just as impossible to refute this thesis as it is to subsequently verify it.

So if we take the two factors of state penetration of societies in conjunction with the juridification of social relations on the one hand and the export of violence (through wars against neighbours or to the colonies) on the other hand, the question arises of whether corresponding processes brought about a decrease in social violence in the Third World in general or in the Muslim regions of the Near and Middle East in particular. Posing the question in this manner already implies the answer: exporting violence was

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

not alien to those societies; quite the contrary, rather, since wars, pillaging and the violent conquest of neighbouring territories had been the order of the day for quite some time. In the course of colonisation and European dominance, this possibility was increasingly limited, however, if we disregard exploitation of the Third World's potential for violence as auxiliary troops of the colonial powers. At the same time, the development of functioning state systems performing their task within the country of achieving social pacification through juridification or bringing about the establishment of an effective judicial and police system and asserting a state monopoly of violence was lagging an entire historical phase behind. Then, when this did take place, it was often under conditions distorted by colonialism, with the modern state apparatus only asserting itself during the colonial period under colonial conditions or those of external dominance in a whole range of countries. The state thus remained extrinsic and superordinate to society, and was evidently not an instrument for the establishment of social peace but, rather, one of external control, of subjugation. As such, the state apparatus with its direct or indirect colonial influence did not fulfil its function as observed in Europe, or did not do so to an adequate extent, and was, indeed, often itself a decisive factor of internal violence, with the result that it could hardly be accepted as legitimate by the population. This observation does not apply equally to all countries and points in time. Although, for example, the external factors in the Ottoman Empire of the 19<sup>th</sup> century (which was itself seen more and more in the region as a colonial empire) differed from those in Libya under Italian colonial rule, they became increasingly and distinctly similar almost everywhere in the 19<sup>th</sup> and up to the middle of the 20<sup>th</sup> century in particular in the course of the assertion of European dominance and colonisation. In most cases, state machineries in the Near and Middle East thus remained inwardly more repressive and less socially integrative than in Western or Northern Europe, for instance, often becoming the prey of certain elitist groups which maintained their hold on power with the help of European forces turned against broad sections of their own populations and achieving only a low level of efficiency, rule of law and participation. Resistance against the specific state apparatus or against statehood thus attained greater legitimacy.

## Violence and the Modern Age

It has been pointed out above that the state apparatus in Europe was not only the most important instrument for social pacification; it also had the potential to be the most horrendous player in terms of violence. The countries of Europe did not exclusively bring about a dramatic reduction in social violence inwardly; indeed, they also created the Stalinist mass murders, the Holocaust, colonialism and two world wars.

The question therefore arises of how a cultural group or area that, on the one hand, produced humanist philosophy, the Enlightenment, social tolerance, a highly developed culture and science, as well as concepts of human rights was at the same time able to wage devastating world wars, as well as carry out ethnic cleansing, pursue racist policies of extermination like the Holocaust, and practice such a brutal and bloody colonial policy. In other words, how can we explain the fact that the modernisation process – which, after all, brought about something like a »Modern Age« – gave rise to elements of the civilisation of social interaction and greater peace while at the same time creating violent excesses of almost unimaginable cruelty? If we consider the particularly bloody 20<sup>th</sup> century, is there perhaps even a correlation between the Modern Age and growing violence? Wilhelm Heitmeyer phrases this question very appropriately as follows:

»Numerous analysts have viewed the era of the Modern Age as a leap forward in civilization and merely interpreted violence as a pre-modern phenomenon (e.g. from previous centuries); to them, the violence of the 20<sup>th</sup> century appears to be a temporary phenomenon. This is not really in line with the contrasting assessment of the 20<sup>th</sup> century as a century of violence (Hobsbawm). What is controversial is the relationship that exists between modernity and barbarity.«<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Wilhelm Heitmeyer, »Politische Gewalt in westlichen und muslimischen Gesellschaften: Fragen und Diskussionsanregungen«, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Cultural Foreign Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 3

<sup>31</sup> Ibid. p. 4

According to Heitmeyer, the scientific and media debate displays four different starting points for dealing with this problem:

»The first position interprets violence as a temporary excess which is, as it were, »offset« against the gains of civilisation (e.g. security), with the result that development leads to a positive balance.

A second position supports the diametrically opposed position. The focus of this observation is not the imperfection of the Modern Age but, rather, its »instrumental success«, making the civilising Modern Age itself appear in essence as barbarity.

A third position emphasises the ambivalence of the progress of modernisation and the continuation of violence, i.e. assuming an increase in the potential for humanity as well as the potential for destruction.

The fourth position denies that there is any correlation between civilisation and the eruptions of violence in the 20<sup>th</sup> century because such correlations and their underlying premises are themselves denied. In anthropological terms, violence appears more to be the unchanging fate of the human species (Sofsky).<sup>31</sup> «

It is, of course, difficult in methodological terms, if not quite impossible, to decide these issues purely according to historical experience, even if certain assumptions do appear more or less plausible on the basis of such experience. Observing the process of modernisation as leading to a reduction of violence in principle would only be reasonable from a historical viewpoint if the export of violence from the »modern« or modernising countries were disregarded and the primary wish was to invoke the traditions of intellectual history. However, major difficulties would even be encountered in this case and we will need to go into these somewhat later. An unbroken understanding of modernisation as a process of civilisation is faced with too many historical-empirical and intellectual history counter-examples for it to be credible – which, although it does not refute such an assumption in principle, does nevertheless make it appear unlikely. After all, it is conceivable in principle, despite all the history, that all the experiences of violence under colonialism, Fascism, Stalinism, and in less dramatic contexts are »exceptions« to the rule of a Modern Age promoting peace, even if this does stretch the imagination to its limits.

The converse assumption that the Modern Age in itself is the problem, that it is, in the final analysis, a form of violent barbarism, is also based on weak foundations, with too many examples of a systematic reduction of violence in the course of the historical modernisation process contradicting this just as much as the experience of excessive violence in pre-modern societies, which was often hardly less murderous than in the past few centuries; it was, rather, »simply« more laborious since many of the means of human extermination did not yet exist.

Finally, although the assumption that violence is anthropologically pre-determined and inevitable may appear plausible at a certain level of abstraction, it leaves the exceedingly fluctuating nature of the degrees of violence within and between societies unexplained; it depoliticises violence, removes it from its context and offers hardly any analytical means for understanding it.

Let us attempt to cast a second glance at the relationship between violence and the Modern Age. Many people believe they can explain violence by referring to corresponding emotions or attitudes of mind which appear to the »modern« citizen to be »pre-modern«, like remnants of a bygone age.<sup>32</sup> Political violence is accordingly associated with fanaticism, blind rage, tribal thinking, nationalism, ethnicity, racism, religious mania, lack of self-control and domination by one's physical urges – while the Modern Age is supposedly characterised by rationality, cool deliberation, reason, cost-benefit considerations and pluralistic tolerance. This leads to many people actually viewing violence, slaughter and massacre as an anachronism from an earlier time which, although it has not yet been surmounted, is becoming increasingly inappropriate through the consistent further development of the Modern Age and can thus be repressed. Interim outbreaks of extensive violence are accordingly interpreted as exceptions, as relapses to an earlier level of civilisation which should become ever rarer during the further course of history.

<sup>32</sup> Hans Joas, *Kriege und Werte – Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*; Weilerswist 2000,

Regarding the relationship between politics and religious violence, von Bredow commented on this view as follows: »It could be thought that there are now hardly any set relationship or cross-over lines between religion and politics in some (modern, European; JH) societies, e.g. in the society in which we live. Religiously motivated violence was normal to a certain extent in the Middle Ages and particularly dramatic after the Reformation. However, the relationship between religion and politics was cooled down to some extent in a comprehensive process of secularisation, becoming free of violence. Religion came to terms with the political balance of power, with the latter developing further through other momentum with the constantly decreasing influence of religion.«<sup>33</sup>

Such an impression would, however, be more than misleading. On the one hand, some of the patterns of thought and attitudes of mind regarded as anachronistic are not in conflict at all with the Modern Age; they are, rather, quite compatible with it or even proceed from it. Religion, religiousness, as well as religious fanaticism are absolutely harmonious with modern societies, as experience in the USA shows, where there is no lack of religious extremism despite all the modernity. In addition, the ideologies of nationalism and racism are, in particular, edifices of thought with an essentially »modern« character, first emerging in the course of social modernisation – even though there have been older embryonic forms. On the other hand, we should also remind ourselves that modern functional rationality, cost-benefit considerations and cool calculation do not in themselves act against potentials for violence; conversely, indeed, it would hardly be possible to organise the highest degree of violence without such modern ways of thinking. The Holocaust presupposed a highly developed, coolly organised system of registration and logistics unimaginable in that form in pre-modern societies.

Zygmunt Bauman expresses the lesson emerging from this situation in the following words: »What we have learned in this century is that modernity does not solely mean producing more and travelling faster, getting richer or moving more freely. Modernity consists – and consisted – just as much

33 Wilfried von Bredow, Religion, Politik, Gewalt; in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 January 2005, p. 8

in the highly mechanised, quick and efficient nature of murder, in scientifically planned and managed genocide; in an art which modernity has ambitiously exploited for its own, modern purposes while also placing it at the service of any type of heterophobia – tribally or class-related, ethnic, racist or any other – which was regarded as »pre-modern« and obsolete.«<sup>34</sup>

Modern society actually opened up the possibilities of violence that were denied to all previous ones: mass murder through poison gas, biological weapons, aircraft flown into skyscrapers, napalm, atomic bombs, missile and air attacks – the list could be extended at will. Torture through electric shocks, throwing »missing« prisoners from aircraft high above the sea, human medical experiments on inmates of concentration camps – there would, indeed, appear to be no limits to the imagination of modern man with regard to devising bestial behaviour, with the products of science, modern technology and medicine providing the crucial aids, both now and in the past. No pre-modern society would have dropped atomic bombs on Hiroshima – not because the people may have been »more human« at that time or had more scruples but, rather, because they did not have any and could not have had any. The mass murder of millions of people in death factories would never have come about in tribal societies by virtue of their having far fewer inhabitants and not having the technical know-how or the relevant management and logistic skills at their disposal. Does this automatically signify a genocidal nature of the »Modern Age«? Hardly! What it does mean, in particular, is that such efficient means led to murder being able to take on previously undreamt-of dimensions. We are not speaking here only or even primarily of the effectiveness of modern weapon systems and instruments of torture but also and, in particular, of the new skills of social organisation, of bureaucracy and administration, of division of labour and specialisation without which murder and destruction can hardly be possible on a really grand scale. And it is not just the specific technical aspects of the organisation of violence that are meant in this regard; there are also the psychological implications of this. Violence does not have to be an ex-

34 Zygmunt Bauman, *Das Jahrhundert der Lager?* In: Mihan Dabag / Kristin Platt (eds.), *Genozid und Moderne*, Vol. 1: *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, pp. 81-99, here: p. 82

pression of evil, sadism, the desire to kill, or even one's own fanaticism; it can also become an unemotional administrative task determined by bureaucratic rules and efficient division of labour rather than a yearning for violence and devastation. This does, however, undermine anthropological interpretations of the act of violence. The acts of genocide in the 20<sup>th</sup> century, in particular, were often organised in a bureaucratic manner based on the principle of the division of labour and required experts, specialists, organisers and bureaucrats as perpetrators rather than human monsters.

»Firstly, every personally executed act in a modern organisation is an indirect action; each person acting is, according to Stanley Milgram, confronted with an »agentic state«: virtually no agent will ever have the chance to develop the impulse of his »authorship« up to the eventual outcome of the process as each agent only executes an order or requires another to execute an order; he is not the author but, rather, the translator of the intention of another. There is a long sequence of executors between the idea triggering the process and its final result; none of these can be clearly determined as an adequate, definitive link between the design and the product.

Secondly, there is the horizontal, functional division of the overall task: each person acting has one specific, self-contained piece of work to perform and produces an object without any established definition, a reference that becomes important for different observations; no individual contribution would appear »to determine« the eventual result of the process and most display only traces of a logical connection with the final outcome – a connection which those involved claim in all good conscience only becomes apparent after the event.

Thirdly, the »targets« of a process of action, i.e. the people affected by the design of the action itself or by chance, rarely appear to the persons acting as distinct »human beings«, as objects of a moral responsibility or even as ethical subjects. As Michael Schluter and David Lee noted in a witty but apt manner, it is necessary »in order to be part of a higher level to be broken into small pieces and throw away most of this self«. And with regard to the tendency of *Gleichschaltung* or forcing into line which inevitably follows such fragmentation, they pondered: »The institutions of the mega-community act much more deftly with capacities that are the same for everyone than



with those which characterise each single person as an individual and as being unique in his way.« It can consequently be said that the majority of persons acting in organisations have nothing to do with human beings but, rather, with facets, characteristics and statistically represented features, while it is exclusively human persons alone that can be the bearers of what is morally valid.<sup>35</sup>

Large-scale violence cannot make itself conditional on the violent actions of the individuals involved; it must, rather, be organised in such a way that it can be brought about through the interaction of large numbers of »normal« people. Only when evil becomes »banal« can it become general and common. And this has only become possible at a high level through the organisational forms of the Modern Age – which, conversely, does not blatantly mean that every modern organisation is a murderous one.

We have so far spoken about the »Modern Age« and, in doing so, combined a range of intellectual history, mentality, technical and organisational factors. For our question, it should be emphasised, however, that one particular form of expression of the Modern Age frequently was and still is of central importance, i.e. the nation-state, which gradually asserted itself in the various regions of the world between the 16<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, even though the nation-building process has not yet been completed in every case in some areas.<sup>36</sup> Historical experience over the last few centuries shows that the increase in the potential for violence and destruction has tended (i.e. not necessarily in every individual case) to coincide with the advancement of the nation-state as a typically »modern« organisational form of society.

»What is certainly indisputable is that modern, nation-state thinking has nurtured totalitarian desires and been able to use totalitarian means. Technical modernisation has provided the old desire to destroy the other with previously undreamt-of resources. »Engineered dehumanisation«, where the perpetrators hardly have to get their own hands dirty, has only become possible in our time.«<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Ibid. p. 85f

<sup>36</sup> With regard to the history of the »classic« forming of nation-states in Europe, see: Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*; Cambridge 1992

The question could be asked whether the Modern Age as such, its technical abilities or its predominantly nation-state form of organisation bear central responsibility for violence or whether the potential for violence springs from other factors. Theoretically, it could also result less from the material and organisational products of the Modern Age and more from its ideologies and mentalities. This may appear astonishing at first since the Modern Age is, after all, normally associated with the values of the Enlightenment, tolerance and reason. It is mostly forgotten, however, that the ideological development of the Modern Age also has a dark side, given that phenomena like Fascism and Stalinism were certainly also spawned by the Modern Age in Europe, embedded in particular modern traditions of intellectual history. Although the emancipatory and humanitarian elements of Marxism were removed in Stalinist ideology (even in its early Leninist form) and replaced by a stereotyped black-and-white way of thinking with the end justifying all the means, even this crude structure of thinking focused on social and technical »progress«, i.e. a classically modern figure of thought, often liking to present itself as a »scientific« method and aimed in essence at the systematic construction of a »new society« to be created as an engineer creates a machine. So although Stalinism was lacking in any humanity and the central tolerance values of the Enlightenment, the »modern« nature of that system of violence cannot be disputed either on account of its ideology or its methods.

The picture was quite similar for Fascism in Europe, e.g. in its variant of German »national socialism«. Even if much of its ideology and some of its manner does appear »romantic«, retrogressive and pre-modern (and a number of its less important sub-streams may have actually possessed such a nature), it was, nonetheless, also a modern phenomenon in essence. It, too, wanted to shape society, wanted to form an entire continent like an engineer creates something new in the laboratory, wanted to apply the scien-

<sup>37</sup> Burkhard Liebsch, *Vom Versprechen, das wir sind – Versuch einer Annäherung an das Thema »Genozid und Moderne«*; in: Mihran Dabag / Kristin Platt (eds.), *Genozid und Moderne, Vol. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, pp. 39 – 80, here: p. 45; see also Yves Ternon, *Der verbrecherische Staat – Völkermord im 20. Jahrhundert*; Hamburg 1996, p. 83f

tific and medical principles of hygiene to society and the state, also seeing itself as the practical application of Darwinist and Mendelian research findings to mankind – its racism was not a vague ethnic prejudice, but rather the result of modern science. In the words of Liebsch:

»While Hobbes describes the individual, for whom his own self-preservation is the uppermost imperative, as being disquieted by fear of the other as his potential murderer and against whom mistrust also possibly justifies preventive violence, it could be concluded from the theory of evolution that the history of the peoples should be understood in a quite similar manner. History has apparently had to obey a law according to which peoples are first of all interested in their own survival, indicating the fear of succumbing to other peoples. Insofar as the theory of evolution appeared to have discovered a »natural law« which also prevails through the history of the genus, it was also possible to conceive arbitrary, preventive enforcement of this law against others accordingly without first waiting for the judgement of history.«<sup>38</sup>

Today, following so many massacres, acts of genocide, ethnic cleansing and the Holocaust, we regard racism as something deeply repulsive – which it is, of course – and irrationally pre-modern. We should not forget, however, that racism not only shaped social consensus in different forms for a long period, but was also seen as the simple result of science long before the German fascists discredited the term. And not only that.

»In the mid-18<sup>th</sup> century, Linné differentiated between four races of people while a quarter of a century later Blumenbach distinguished between five races (Caucasians, Mongols, Ethiopians, Americans and Malays). Although this model of racial reduction is not systematically prominent in Enlightenment philosophy, the distinction between different races is by no means to be found only among second-rate authors; it can also be seen in Voltaire, Hume and Kant and was part of the common and unproblematic corpus of knowledge in philosophy in the mid-18<sup>th</sup> century.«<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ibid. p. 50

<sup>39</sup> Bernhard Giesen, Antisemitismus und Rassismus; in: Mihran Dabag / Kristin Platt (eds.), Genozid und Moderne, Vol. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, pp. 206-240, here: p. 208f

In a superb essay, Giesen outlined the development of different trends of racial and racist thinking from a consensus among intellectuals of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries to an ideology of destruction, so it is not necessary to give a detailed description of this process here. He describes one of the decisive turning points in the following terms:

»In the mid-19<sup>th</sup> century, the distinction between races not only asserted itself as a central axis of scientific anthropology; it also influenced the writing of history. The race paradigm was not used only as a classification of different types of people with a purely descriptive intention as in scientific racism; it was also made temporal and dynamic, with the time horizons of the past and future broadening considerably in the 19th century. Knowledge about the past grew, the historical sciences became distinct from each other, museums were established and monuments opened, architectural styles alluded to the past – with planning horizons, utopias and belief in progress also increasing. In these stretched-out time horizons, it was less a case of merely overcoming physical distance; the concern was more with a sharpened perception of the present as a moment of historical crisis and decision-making. In the present, the past and the future suddenly meet and require a decision to be made. Seen against this background, the term »race« was increasingly used in conjunction with metaphors of battle and destruction.«<sup>40</sup>

Even though there are a number of interim stages missing here, central connecting points have been mentioned to which later ideologies of destruction and the German fascists could relate. And it can already be seen from this that the racism practised by the Nazis had developed from one of the strands of Western, European and modern thinking rather than being an unqualified accident of European intellectual and factual history.

### **Interim appraisal**

We can state that the hope of raising the level of civilisation and lowering the level of violence through modernising traditional societies proves to

<sup>40</sup> Ibid. p. 216

be false. The modernisation process produced dreadful new means of power which, even with the potential of violence remaining constant, simply had to increase its effect to a huge extent and drastically increase the numbers of victims. At the same time, it created new organisational forms ranging from effective bureaucracies and administrative institutions to the nation-state as a political form of organisation. These not only enabled the societies' tendencies to be strengthened with regard to civilisation and, for example, the welfare state and rule of law; it also fortified their potential for destruction and violence. The enhancement of social efficiency also increased that of violence and, with it, the scope of such violence. Finally, modernisation also created ideological models which could and did serve to legitimise the most massive violence up to and including genocide. All this does not mean that modernity or modernisation as such implied genocidal tendencies in principle, but it does indicate that a lowering of the level of violence could not and cannot necessarily be expected from them and that a dramatic increase in the extent of world-wide violence could even occur – as was the case, in empirical terms, in the course of the colonisation of the Third World and, finally, during the 20th century. Bauman summarises this finding as follows:

»Modernity does not make people more cruel; it simply invented a way via which cruel deeds could be carried out by people who are not cruel by nature. Against the background of modernity, evil no longer requires wicked people. People acting rationally – men and women – who are firmly established in the impersonal, adiaphoristic network of modern organisation become perfect executing agents.«<sup>41</sup>

### **And the Near and Middle East?**

Up to now, we have hardly spoken of the countries of the Near and Middle East or predominantly Muslim societies and concerned ourselves more with violence in a context beyond specific cultural or religious fea-

<sup>41</sup> Zygmunt Bauman, *Das Jahrhundert der Lager?* In: Mihran Dabag / Kristin Platt (eds.), *Genozid und Moderne*, Vol. 1: *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, pp. 81-99, here: p. 88

tures, or related to Western societies. This is not a region in which violence has solely been brought in from outside over the past few years; it has also grown out of the societies themselves. In the past, Muslim societies have shown themselves to be no less violent than those in the West. And, like societies in Japan, Europe and North America, for example, they have often tended to suppress or deny their own violence.

### *Turkey and genocide against the Armenians*

In conjunction with World War I, in which the Ottoman Empire took part on the side of the German Reich and Austria, systematic acts of expulsion, massacre, rape and other crimes were perpetrated in 1915 which by and large took on the character of genocide.<sup>42</sup> However, the dramatic violence of that year did not take place in an unqualified manner; it occurred, rather, in the context of Armenians already having been repressed and murdered for a number of decades. There had already been numerous massacres as long ago as the 1890s under the »red« (bloody) Sultan Abdul Hamid II, which are thought to have claimed around 200,000 victims. In April 1909, there was a large massacre in Adana, in which around 25,000 Armenians were butchered. The pinnacle of the violence was, however, reached in 1915 by the government controlled by the Young Turks movement.

»The programme of genocide was carried out in four phases under the guise of «resettlement». In the first of these, the Armenians were deported from Cilicia, especially from the areas of Sejtun and Dörtyol, notorious for their spirit of resistance. The Cilician deportations lasted up to the end of May 1915. It was followed from May to the end of June 1915 by the deportation of the West Armenian population from the then provinces of Erzurum, Sivas, Charberd or Mamuret-ul Asis, Diyarbakir, Bitlis and Trapesunt (Trabzon in Turkish). Then, in August and September 1915, the Armenians were expelled from West Anatolia and Mutessariflik Ismid, as well as from the

42 For an overview, see among others: 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, p. 41ff

provinces of Brussa, Kastamuni, Ankara and Konya. At the end of the autumn of 1915, the Armenians in the cities of Mesopotamia and Northern Syria were subjected to the same fate; the Armenians from Baghdad had already been deported to Mosul in the late summer of 1915.«<sup>43</sup>

Although these deportations are not disputed in Turkish historiography and politics, they are, however, justified in a predominantly defensive manner based on the argument that the Armenians were not loyal to the Ottoman Empire, preferring to collaborate with foreign powers (especially Russia). Though this was true for individual sections of the Armenian population, they were nonetheless exceptions – though it does not explain why entire (Armenian) units of the Ottoman army were shot. Some apologists for the genocide have even justified the expulsions and measures in terms of »protection« of the Armenians, a cynical playing down of the situation which has even gained acceptance in standard Western works.<sup>44</sup>

»Deportation is a euphemistic generic term for an appalling act. The course of events was virtually the same in every case: the leading Armenians of a city, often up to 400 – 500 people, were first required by way of a notice or public announcement to report to the authorities, then arrested, often tortured and after a few days led outside the city, where they were beaten to death in a remote spot or butchered using bayonets. The women, children and elderly were then deported a few days later if they had not already fallen victim to pogroms or other excesses beforehand. Those deported had to cover huge distances as far as the Mesopotamian and Syrian deserts, mostly on foot and without sufficient food, and were at the mercy of ill-treatment and attacks by the local Muslim population, often Kurds, as well as their guards on route. Women and children were raped, abducted and forced into Islam.«<sup>45</sup>

43 Tessa Hofmann, *Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922*, in: Tessa Hofmann (ed.), *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Reinbek 1994, pp. 15 – 32, here: p. 24f

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

45 Tessa Hofmann, *Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922*, in: Tessa Hofmann (ed.), *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Reinbek 1994, pp. 15 – 32, here: p. 25

It was, in fact, a systematic policy of eradication conducted with great consistency and brutality. Although the numbers of victims are uncertain and can only be estimated, the figure is likely to have been between 1 million and 1.5 million dead. »The Turkish Minister of the Interior and main organiser of the crime, Talaat, himself spoke of 300,000 victims to the German Turcophile, Ernst Jäckh, in the autumn of 1915, while the German embassy (which had a high-profile presence in Anatolia as an ally of the Ottoman Empire; JH) estimated the number of victims at 1,500,000. What is beyond doubt is that after the atrocities in what were actually the settlement areas of Central and, in particular, East Anatolia, the Armenian people no longer existed.«<sup>46</sup>

The genocide committed against the Armenians comprised different aspects. Kurdish players were involved out of greed for booty or as mercenaries of the Ottoman authorities, while various local elites also expected advantages and benefits. In isolated cases, however, individuals or small groups of ethnic Kurds or Turks helped persecuted Armenians to survive the massacres. Despite the vehement protest of Minister of the Interior Talaat, for example, Turkish General Vehib Pascha had two police officers executed who had ordered 2,000 of his Armenian soldiers to be shot. The Ottoman Governor Ali Suad Bey endeavoured to provide humanitarian assistance for up to 15,000 Armenians deported to the desert town of Der-Es-Sor – »When the government found out, he was moved elsewhere.«<sup>47</sup>

In overall terms, the numerous individual acts of brutality and humanity should not, however, be overestimated in our context: the genocide was not founded on personal crimes but, rather, on a systematic, state-organised policy of expulsion and annihilation. This differed perceptibly from the earlier mass murders committed against Armenians under Sultan Abdul Hamid II, who had attempted, among other things, to restore the strength of the Ottoman Empire on the reconciliatory basis of religion – Sunni Islam – and persecuted the Christian Armenians for that reason. The vast majority of the Young Turks showed very little interest in religious matters, even though

46 Wolfgang Gust, *Der Völkermord an den Armeniern*, Munich/Vienna 1993, p. 12

47 *Ibid.* p. 18, 57



there were repeated cases of forcing people into Islam in the course of persecuting the Armenians (conversion or death), and were more concerned with the establishment of a modern nation-state on a Turkish-national basis. The genocide committed against the Armenians took place in the context of the transformation of the multiracial state founded on religion and dynasties into a modern nation-state following the European example. The violence was designed to »cleanse« and homogenize the new Turkey. Mihran Dabag demonstrated the correlation between nation-state ideology, modernisation and genocide in the Ottoman Empire in a brilliant essay.

»The genocide committed against the Armenians was not only a specific partial process of the development of the Ottoman Empire into a modern Turkish nation-state. The genocide itself represents an individual, self-contained social transformation process which left behind long-lasting changes over generations. It was not a case of just any social transformation but, rather, a development whose starting point was provided by the visions of equality, liberty, participation and progress. The realisation of this vision went hand in hand with the redefining of history and identity, a redefinition based on estimates and fractions and using ideologems and discourses.

Initially related to the genocide against the Armenians alone, it can be expounded that the devastating, so radically murderous violence was in no way triggered as a side effect or dilemma of socio-political momentum and not even in causal terms as the action of a specific political regime. The violence of the genocide shows itself – in just the same way as the violence of the Young Turks movement and their political action – to be inextricably linked with the visionary conceptions or devoted to these conceptions which sought realisation of a vision full of progress, a nation and the Modern Age for the future of Turkish society within one generation.«<sup>48</sup>

48 Mihran Dabag, *Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern*; in: Mihran Dabag / Kristin Platt (eds.), *Genozid und Moderne*, Vol. 1: *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, pp. 152 – 205, here p. 203

## *The division of Pakistan, 1970/71*

Pakistan had been established in 1948 as the »Land of the Indian Muslims« on the ideological basis of a »two-nation theory«. After this, two different »nations« would exist in India in the form of the Muslim and Hindu communities, which were both to be given separate states – something that also happened when Great Britain relinquished the Indian crown colony. The new state of Pakistan was, however, anything but homogeneous, comprising very different ethnic and national groups that were supposed to coexist from then on. Centres of power asserted themselves in the guise of an informal coalition of the traditional, land-owning elite from the Pakistani part of the Punjab together with the civil and military bureaucracy. Over the first few decades, this coalition was strongly influenced by leading »Muhadshir« (»refugees« from northern and central India). Other groups (especially Pashtuns, Sindhi, Belutch and Bengali) were clearly dominated by the new elitist groups. The central state was – quite rightly in most cases – thus perceived as a form of rule of the Punjabis over the rest of the country. The situation was particularly complicated by the fact that the new Pakistan had been divided into a western and eastern section (the present Pakistan and today's Bangladesh), with around 1,500 kilometres of Indian territory lying between them. The official language chosen was Urdu, which was only mastered in the west by most of the Muhadshir on account of it being their mother tongue. West Pakistan was itself very diverse in both linguistic and ethnic terms, while East Pakistan was almost completely Bengalese, accounting for virtually the majority of the overall population. East Pakistan increasingly saw the relationship with the central state as a colonialist one, characterised by neglect, dependence, economic exploitation and cultural discrimination. In the 1970 parliamentary elections, the East Pakistan Awami League won almost all the mandates in its part of the country and, therefore, the majority of the seats in the overall Pakistani parliament, which meant that it could have taken over the government. However, the West Pakistan elitist groups would not permit this, least of all the military, which launched a tough and bloody campaign of oppression against the Awami League and all forms of opposition in East Pakistan, which in turn

quickly led to violent resistance. When India, which had previously supported the Awami League, intervened in this civil war, the Pakistani military units cut off from West Pakistan were soon beaten. The former East Pakistan became independent under the name of Bangladesh.

The Pakistan civil war demonstrated that the slogan of the »one Muslim nation« had failed, with the Bengali nationalism nurtured by alienation and discrimination proving to be stronger than the common bond of religion. The victims of the war and the massacres were mainly Muslims on both sides, though the Hindu minority was also hit hard by the Pakistani troops. It is difficult to determine the precise numbers of victims, but the figure was almost certainly in the millions. Rounaq Jahan speaks of 3 million dead.<sup>49</sup> In addition, 3 – 10 million East Pakistan residents or 7 million according to a UN estimate (out of around 75 million) fled across the border to India.

»The human death toll over a period of just 267 days was incredible. Just to give some incomplete statistics published in Bangladesh newspapers or by an Inquiry Committee – for five out of the eighteen districts – the Pakistani army killed 100,000 Bengalis in Dacca, 150,000 in Khulna, 75,000 in Jessore, 95,000 in Comilla, and 100,000 in Chittagong. For eighteen districts the total is 1,247,000 killed. This was an incomplete toll, and to this day no one really knows the final toll. Some estimates of the democide are much lower – one is of 300,000 dead – but most range from 1 million to 3 million. In a television interview with David Frost, Sheik Mujib himself claims that 3 million people were wiped out. In view of these figures, it can be assumed that between 300,000 and 3 million men, women and children were murdered, most probably around 1.5 million.

As the democide figures in Table 13.1 (Rummel, loc. cit.; JH) show, the Pakistani army and allied paramilitary groups killed about one out of every sixty-one people in Pakistan overall; one out of every twenty-five Bengalis, Hindus, and others in East Pakistan. If the rate of killing for all of Pakistan is annualised over the years the Yahya martial law regime was in power (March 1969 to December 1971), then this one regime was more lethal than

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, p. 291

that of the Soviet Union, China under the communists, or Japan under the military (even through World War II).<sup>50</sup>

Both during and after the war, there were also bloody, revenge-motivated massacres of all Bengalis rightly or wrongly suspected of sympathizing with (West) Pakistan or who came from there, with an estimated 150,000 people falling victim to such acts of violence. The *Encyclopaedia Britannica* describes this in the following terms: »Revenge was brought against those who had collaborated. Local paramilitary forces, known as Razakars, had been raised. The Bengali force was called Al-Badr while another, Al-Shams, was recruited from Urdu speakers – still called Bihāris – though most had been born locally. A terrible retribution ensued, with Kader Siddiqi as public executioner. The Bihāris had to flee into enclaves where their numbers gave some security, but many were killed. Hundreds of thousands of Bihāris were placed in overcrowded refugee camps, where decades later many still awaited immigration to Pakistan.«<sup>51</sup>

### *The great massacre: Indonesia 1965*<sup>52</sup>

Following Indonesia's independence from the Netherlands (Declaration of Independence 1945, recognition of this by the Netherlands 1949), the internal politics of the newly independent country was marked by instability. The country was and still is extremely heterogeneous in ethnic and linguistic terms (approx. 300 ethnic groups with 250 languages), even though the numerous ethnic groups do overlap to some extent. Indonesia was and still is predominantly Muslim (around 88% of the population), though also with distinct cultural influences from Hinduism and Buddhism, while the small but prosperous Chinese section of the population are mainly followers of Confucianism and Buddhism. There are also a number of scattered Christian communities (approx. 8%). Politically speaking, Indonesian society

50 Rudolph J. Rummel, *Death By Government*, Second Printing New Brunswick, New Jersey 1995, p. 331

51 *Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM edition 2004, Article Bangladesh, History, Author: Hugh Russell Tinker

52 See, for example, 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, p. 236ff

was made up of three major blocs in the 1950s and up to the mid 1960s, i.e. the influential and sometimes large Muslim parties, a nationalist party and the Communists, with around 3 million members alone. On the other hand, the basic political constellation of that time could perhaps best be characterised in terms of two poles of power, the military and the Communist Party, which were both kept in check by former President Sukarno for the purpose of maintaining his own power and increasing his scope of political action. Up to 1965, the country was marked by frequent changes of government as well as political and social instability.

»On the night of Sept. 30, 1965, a group of army conspirators kidnapped and murdered six army generals. ... The following morning the 30<sup>th</sup> September Movement announced that it had seized power to forestall a coup against the president by a council of generals. In the meantime General Suharto, commander of the army's strategic reserve, began to gather the reins of power into his own hands. By evening he had seized the initiative from the conspirators. The PKI (Communist Party of Indonesia; JH) maintained that the coup attempt was an internal affair of the army. The army leadership insisted that it was part of a PKI plot to seize power ...«.<sup>53</sup>

General Suharto took advantage of the situation to gradually marginalise (and subsequently remove) President Sukarno as well as wage a bloody battle against the Communist Party and all its (supposed) sympathisers, with the military going on man-hunting sprees together with a number of Muslim organisations.

»Violent anti-Communist demonstrations broke out in Jakarta and the rest of Java, and the mobs and the army set about slaughtering Communists wherever they could find them. By the time the massacres subsided, several hundred thousand people had been killed. The dead included most of the leaders of the PKI. The party had 3 million members, and the army now systematically hunted down all its cadres and shot them. Most of those who died, however, were villagers and many had nothing to do with the PKI; they were victims of local hatreds. So many bodies were thrown into the rivers

<sup>53</sup> *Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM edition 2004, Article Indonesia (History: Indonesia since 1965), Author:

John David Legge

that they became a serious health problem. In one district in West Java, suspects were decapitated by guillotine, and their heads piled up in the villages, to set an example. Many Chinese (according to one estimate, 20,000) were among the victims, and mobs attacked the Chinese embassy.

The total number of those killed remains in dispute. The official government figure is 80,000. Muslim leaders, whose people did most of the killings, admit to 500,000 and other estimates go up to 1 million. The usual compromise estimate is that 400,000 people were killed.<sup>54</sup>

The large-scale massacre was supported by the US government in a concealed manner, something that can be verified through statements by witnesses and documents from the US embassy and other US agencies which have now been published. Among other things, one of the perpetrating civilian organisations (»Kap-Gestapu«, whose work was described by US Ambassador Green as »very successful«) was paid a sum of 50 million rupiahs and a list of names of communist functionaries supplied to the Indonesian military by the US embassy was used for the murders.<sup>55</sup> The coup and the massacre led to the establishment of many years of dictatorship by Suharto, who was not overthrown until 1998. This situation put an end to the instability for more than three decades and produced dynamic economic development in the 1970s and 1980s. However, it paralysed society politically and, to some extent, socially at the same time.

### *Saddam Hussein's tyranny*

Iraq was likewise heterogeneous and unstable after independence and practically ungovernable according to its own king.<sup>56</sup> Although the anachro-

54 Patrick Brogan, *World Conflicts*, London 1992, p. 205f

55 Numerous declassified US documents were made accessible to the public by the National Security Archive in 2001. See: 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, accessible at: [www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB52/](http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB52/), here: p. 379/380

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

nistic conditions prevailing in society and politics were overturned by the revolution of 1958 (which occurred in the form of a military coup), a decade of greater instability followed in which military regimes replaced each other in rapid succession. This did not change until 1968 when the Arab nationalist Baath Party seized power and did not relinquish it again until the Iraq War of 2003. Its policy model – at least up to the 1980s – was to use the very substantial oil revenues that had been flowing since the 1970s for the country's economic, technical and social development (and for arming the military), combining this with brutal repression for the purpose of stabilising the country using the »stick and carrot« principle in order to make it an important power factor in the Persian-Arabian Gulf. A high-ranking Iraqi diplomat once remarked to the author concerning the mentality of his government in the early 1990s that: »We are prepared to sacrifice one or two Iraqi generations to make Iraq a powerful state.« Such expressions also indicate the shift in the ideology of the Baath Party, which initially pursued an overall Arab and then increasingly an Iraqi nationalist course. The power politics of the dictatorship (also pursued formally by Saddam Hussein from 1979 on) was directed both inwardly and outwardly. In 1980, Iraq – certainly with the encouragement of the West – attacked its neighbour, Iran, which had been militarily weakened by the »Islamic Revolution«, in order to assert its own idea of supremacy in the Gulf region. The war dragged on until 1988 and is thought to have cost more than one (to one and a half) million lives, of which two thirds are estimated to have been Iranians. In 1990, Iraq then occupied the small and wealthy neighbouring country of Kuwait to solve its foreign debt problem (incurred through the war with Iran) by appropriating the Kuwaiti oil deposits, which gave rise to the US-led and UN-authorized coalition declaring war on Iraq and driving it out of Kuwait. From then on, the country suffered under tough economic sanctions imposed by the UN, completely destroying an economy already shattered by war, preventing its reconstruction, impoverishing its people to an even greater extent and claiming numerous victims among the civilian population, e.g. through a twofold increase in infant mortality.

The Saddam dictatorship showed itself to be just as unscrupulous inwardly as it was outwardly. Although every form of opposition was bru-

tally suppressed, wherever it came from, the Shiites and Kurds suffered particularly severely under the repression. According to the Human Rights Watch organisation, between 250,000 and 290,000 people »disappeared« and were very likely murdered during the 35 years of the dictatorship alone.

»The government's notorious attacks on the Iraqi Kurds have come in phases. Between 1977 and 1987, some 4,500 – 5,000 Kurdish villages were systematically destroyed and their inhabitants forcibly removed and made to live in »resettlement camps.« Commencing in the spring of 1987, thousands of Iraqi Kurds were killed during chemical and conventional bombardments. From February to September 1988, the Iraqi government launched the official »Anfal« campaign, during which Iraqi troops swept through the highlands of Iraqi Kurdistan rounding up everyone who remained in government-declared »prohibited zones.« More than 100,000 Kurds, mostly men and boys, were trucked to remote sites and executed. The use of chemical weapons reached a peak in March 1988; in the town of Halabja alone, a documented 3,200 people are believed to have died from chemical gas attacks, and the actual number may be more than 5,000. The killings constitute acts of genocide. The killings, forcible and arbitrary transfer of populations, and chemical weapons attacks amount to crimes against humanity.«<sup>57</sup>

In addition to these murders, the Iraqi government also organised the Arabisation of the oil-rich city of Kirkuk and its surroundings, during which around 120,000 Kurds, Turkmen and Assyrians were expelled from 1991 on and replaced by Arabs from the south of the country. However, other sections of the population also fell victim to the dictatorship.

»During the early years of the Iran-Iraq war, the Iraqi government arrested thousands of Shia Muslims on the charge of supporting the 1979 revolution in Iran. Many have »disappeared« or remain unaccounted for; others died under torture or were executed. This campaign was followed by the forced expulsion of over half a million Shia during the 1980s to Iran, after the separation out of many male family members. These men and boys, esti-

<sup>57</sup> Human Rights Watch, Justice For Iraq, December 2002, here: <http://www.hrw.org/backgrounder/mena/iraq1217bg.htm>



mated to number between 50,000 and 70,000, were arrested and imprisoned indefinitely without charge; most remain unaccounted for.

After the Gulf War, in southern Iraq, members of the Shia majority rose up in revolt against the Iraqi leadership. In response, thousands of Shia, including hundreds of clerics and their students, were imprisoned without charge or «disappeared» in state custody. Hundreds were summarily executed. Many Shia shrines and institutions were demolished by government forces. In the southeast, after tens of thousands of Shia Muslim civilians, army deserters and rebels, primarily from the cities of Basra, al-Amara, and al-Nasiriyya, sought precarious shelter in remote areas of the marshes that straddle the Iranian border, Iraq's military and security forces shelled and launched military raids against them. The raids caused thousands of so-called «Marsh Arabs» to flee to Iran and many others to become internally displaced within Iraq. Many of these attacks against the Shia amount to crimes against humanity.<sup>58</sup>

»In addition to abuses particularly aimed at the Kurds and Shia Muslims, the Iraqi people under Saddam Hussein have suffered a consistent pattern of gross violations of internationally recognised human rights, including political imprisonment, torture, and summary and arbitrary executions. In addition, a ubiquitous network of security services and informants has suppressed independent civilian institutions and terrorised the Iraqi population into virtual silence. Torture techniques have included hangings, beatings, rape, and burning suspects alive. Thousands of Iraqi political detainees have died under torture.«<sup>59</sup>

In addition to the groups of victims mentioned – a complete list cannot be given here – all actual or potential opponents were brutally persecuted, with an estimated 50,000 of them murdered (including Communists and leftists, Baath Party members falling into disfavour, etc.). Anyone travelling through Iraq today will have great difficulty in finding a family that has not experienced appalling accounts of torture, maltreatment, forced expulsion or murder committed against relatives. The country is strewn with small and large mass graves, especially in the north and south.

58 Ibid.

59 Ibid.

»Mass grave sites in Iraq have been located as far north as Mosul and as far south as Basra, and some sites are believed to contain thousands of victims of extrajudicial executions. Burial sites of individual victims have been located in cemeteries near prisons or on the grounds of security headquarters throughout Iraq. Most of the graves uncovered so far have contained Iraqi victims, but other graves may also hold the remains of Iranian and Kuwaiti soldiers who were executed while in Iraqi custody.«<sup>60</sup>

Altogether, it can be said that the dictatorship of Saddam Hussein and the Baath Party constituted an extremely bloody attempt to enforce political stability through the most brutal repression of their own people to assert a powerful nation-state that could then be used for wars of conquest against neighbouring countries. It was certainly one of the worst systems of repression over the past 50 years and traumatised the Iraqi population in the most severe way.

#### *Summary of case examples*

We have seen that Muslim societies have also produced dramatic outbreaks of violence equal to those of Western societies in terms of the degree of their inhumanity, brutality and systematology. We have singled out four dramatic cases of political violence in which perpetrators from Muslim countries were involved in the 20<sup>th</sup> century. The – Muslim – assassins in the Ottoman Empire, in Indonesia, Pakistan, Iraq or elsewhere were clearly no better or worse than their European counterparts: when mass murder or genocide was in their interests and they were not checked by internal or external political restrictions, they were capable of exactly the same crimes as Christian, agnostic or atheist mass murderers. And the victims of this violence were also as varied as in the cases of Western violence. Sometimes it was national and sometimes religious minorities, though sections of the majority were likewise not spared from repression and annihilation. And, in the same way as Christians were very often the victims of Christians in Europe (or atheists the victims of atheists), it was mostly Muslims who fell

60 Human Rights Watch, Iraq: State of the Evidence, November 2004, Vol. 17, No. 7, *ibid.* p. 23

victim to Muslims in the Near and Middle East. Even though violence was often justified by religious arguments, belonging to the »right« faith or confession rarely guaranteed protection if political considerations stood in the way.

We have seen that the outlined cases of large-scale murder sometimes involving the loss of millions of lives do not relate to religious sources or causes; they mostly relate to highly secular processes. As little as French, German or Dutch colonial soldiers or US marines in Vietnam committed massacres for religious reasons, the torturers and uniformed gangs of killers acting for Saddam Hussein, the Young Turks engaging in genocide, the Pakistani or Indonesian soldasteska and the Somali warlords were likewise on a political rather than a religious mission. The cases described all happened within the context of developing, protecting or stabilising projects for the building of nation-states – i.e. in the course of »modernising« the respective countries – for the purpose of political, ethnic or religious homogenisation or subjugation. In this sense, these mass murders proceeded in a quite similar way to those in Europe, where the unconditional and ruthless breaking of resistance, forcing people into line on ethnic, national or other grounds, as well as campaigns of ethnic cleansing and eradication were mostly used directly or indirectly to assert, concentrate and monopolise central, state power. Religious justifications were given by both Western and Muslim perpetrators, who may sometimes have even believed their own explanations; nonetheless, they were most predominantly political rather than religious crimes. In the new Turkey, in Pakistan, Indonesia and Iraq, it was a matter of forcing through particular projects for the building of nation-states with centralised power, i.e. catch-up modernisation attempts through violence. Both in European history and in Muslim societies, it is, indeed, the state (rather than culture or religion) that is at the centre of the issue of violence in the positive as well as the negative respect.

Tilly commented on the correlation between violence and the state in the following general terms: »... (V)iolence and government maintain a queasy relationship. Where and when governments are very weak, interpersonal violence commonly proliferates in the populations under the nominal jurisdictions of those governments. Where and when governments grow very

strong, violence among civilians usually declines. Politicians and political philosophers often advocate good, strong government as a bulwark against violent victimisation. But all governments maintain control over concentrated means of violence in the form of arms, troops, guards, and jails. Most governments use those means extensively to maintain what their rulers define as public order.

In all governments, furthermore, some rulers also use violent means to further their own power and material advantage. When large-scale collective violence occurs, government forces of one sort or another almost always play significant parts as attackers, objects of attack, competitors, or intervening agents. International war is simply the extreme case – but, on the whole, the most lethal of governmental involvement in violence.<sup>61</sup>

The political or ethno-religious homogenisation of the cases outlined was a means to an end, serving to eliminate real or potential opposition, forcing one's own society into line, unifying perpetrators through the deed, and creating a climate of state power over society. All this was certainly criminal, but it was not unknown, especially to Europeans.

### **Causes and basic structures of political violence**

People do not turn to political violence easily or as a matter of course. There are many psychological levels of inhibition in this regard, as well as political restrictions and personal risks. Although the obstacles to exercising violence are not the same in different political and social contexts or at different points of time in history, they can be relativised or can be overcome. What is true in almost all cases, however, is that political violence is a sign of social, economic or political crises which are frequently also reflected in radical ideological or spiritual changes.

When violence is used by political power elites or governments and their armed bodies, this can meet offensive or *defensive* intentions: a government not supported by the people or a state system threatened by loss of power or even being overthrown can try to pit itself against this by using violence,

<sup>61</sup> Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*; Cambridge 2003, p. 26f

as described above in the example of Pakistan. It is then likely that those directly bearing the threat, i.e. the opposition, will become the target of the violence, though active cadres and politicians possibly presenting a danger to the rulers also often cause groups identified with them to be affected, e.g. political organizations, parties or movements, as well as religious, cultural, ethnic or national groups. The genocide that took place in Rwanda in 1994 certainly came into this category of extensive use of political violence in order to avert the danger of loss of power in a preventive and conclusive manner. In such contexts, it is not always clear whether the ruling group is really under acute threat, merely perceives this as being the case or wants to preclude a long-term threat, as in the massacre of Islamists and sections of the Syrian population in the city of Hama in 1982. It can be the case in contexts of this nature that, in addition to those directly or indirectly subject to a threat related to power politics and groups associated with them becoming targets of violence, there is a danger of other sections of the population which do not play any part in the power struggle being turned into scapegoats. The tendency to settle old scores at the same time, which may not be linked to any political causes whatsoever, can also be observed repeatedly. The wide-ranging massacre in Indonesia already referred to serves as an example of this.

An *offensive* way of using political violence can occur where a regime wants to extend its own power outwardly (through war), as in the case of Iraq in 1980 and 1990 when Saddam Hussein invaded Iran and Kuwait respectively, or the US attack on Iraq in 2003. Such acts of aggression are often associated with internal repression in order to eliminate political opponents inside the country at the same time. The use of state violence can also be regarded as offensive, however, where a regime pursues a concept of transforming its own society in political, ethnic, national or racist terms and seeks to marginalise, expel or eradicate entire groups of the population to this end. Typical examples of this are, of course, the extermination of European Jews through German Fascism, the annihilation of the »kulaks« in Ukraine through Stalinism, the acts of ethnic »cleansing« and genocide in the Balkans, especially by the Greater Serbian nationalists, and the genocide committed against the Armenians by the Young Turks. Such mass murders

cannot be justified as »defensive«, even though repeated attempts are made to do so with the use of rhetoric – these concern practices aimed at »purifying«, homogenising and fundamentally reordering one’s own society, while at the same time eradicating all those elements seen to be interfering with this aim.

Between these two extremes of political violence for defensive or offensive purposes is the »normal« policy of violence pursued by rulers governing at the expense of and without the approval of their peoples – in this case, violence merely performs a functional role of selectively eliminating opponents and intimidating one’s own people. In successful dictatorships, the extent of violence actually exercised can be astonishingly small by virtue of the population already being paralysed by the threat and this strategy normally being linked with positive incentives for good conduct.

If we disregard this »routine« use of violence by dictatorships or authoritarian rulers, there is much to indicate that social or even regional imbalances or rejections have already emerged in relation to both the offensive and the defensive variant, with violence serving to eliminate such imbalances and rejections.<sup>62</sup> A greater degree of violence indicates a latent or acute socio-political or economic crisis which is to be overcome by violent means.

Such a premise can also be assumed for large-scale and sustained violence on the part of non-state protagonists, whether this emanates from liberation movements, those fighting for independence, political parties or movements, terrorist organisations, or ethnic or religious groups.

62 This can also be observed in post-war situations, as described by Nizar Saghieh using the example of Lebanon since 1989: Nizar Saghieh, *Formen der Gewalt im Libanon: Die ausgelöschte Vergangenheit und die vergessene Zukunft*, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Cultural Foreign Relations, Malta 19 – 20 November 2004, original in Arabic

Poverty is frequently cited as being a central cause of political violence in general and of terrorism in particular. Such a correlation would appear plausible and it is not wrong in principle – it does, however, function in a more indirect manner and via a number of interim stages. Although poverty is, in itself, dreadful, it is not necessarily a direct trigger mechanism or cause of violence. If all the people in a society are more or less equally poor, there are hardly any incentives to use violence on grounds of poverty. If, however, there are glaring *differences* in the level of poverty, i.e. if a society is deeply divided into rich and poor, the potential for latent violence will grow, though it does not necessarily have to erupt. The situation becomes tense, however, when such differences in the level of poverty become noticeable, i.e. when they decrease or become more widespread – that is precisely the point at which the likelihood of violence can increase substantially. An increase or decrease in the gap between the rich and the poor always results in winners and losers and it is their reactions that can lower the violence threshold. Under certain circumstances, poverty can produce mental trauma which – if other factors also occur – can turn into violent reaction, just as it can also lead to apathy, self-hatred, crime, depoliticisation, individual survival strategies etc., though it does not have to do so. The poverty factor is thus linked with other factors. Paul Brass points out the correlation between inequality, imbalanced competitive situations and ethnic fragmentation in situations of modernisation with regard to nationalist mobilisation with the potential towards violence in the following terms: »(I)t is not inequality as such or relative deprivation or status discrepancies that are the critical precipitants of nationalism in ethnic groups, but the relative distribution of

63 The following sections can be found in a slightly modified form in: Jochen Hippler, *Die Quellen des Terrorismus – Hinweise zu Ursachen, Rekrutierungsbedingungen und Wirksamkeit politischer Gewalt*, in: *Friedensgutachten 2002*, edited by Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, for the Department of Peace and Security Politics at the University of Hamburg (ISFH), Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) and the Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), June 2002, pp. 52 – 60

ethnic groups in the competition for valued resources and opportunities and in the division of labour in societies undergoing social mobilisation, industrialisation, and bureaucratisation.«<sup>64</sup>

Inequality, poverty and associated socio-economic problems have to coincide with overall situations of social change, competition within society and their corresponding ideologies in order to become politically explosive.

Poverty and the disquieting differences in the degree of poverty are therefore a *raw material* of the development of violence but no more than that. They do not automatically lead to violence and violence can also come about without them. Despite this, it is precisely changes in the structure of poverty (e.g. impoverishment of the middle classes, a huge increase or decrease in the poverty differential or the mere fear on the part of previously privileged sections of society of their status being lowered and falling behind others) that can be important factors for the dynamics of violence in society.

»A dramatic worsening of basic economic conditions often has a considerable catalyst effect in this context insofar as it places excessive demands on the adaptability of societies undergoing development and transformation. Under such conditions, a tense social climate frequently emerges in which those in danger of their social status being reduced or groups perceiving this as being so become susceptible to the claims of political elites with regard to power and control.«<sup>65</sup>

Whether the violence threshold is actually exceeded in this regard, whether this is carried out selectively or systematically, spontaneously or in an organized manner, by small groups or on the basis of a broad social movement, by the state or non-state players, through damage to property, civil war or terrorism – all this will depend on the specific context and course of the conflict, history and culture, as well as the basic economic and political conditions prevailing in a country.

64 Paul R. Brass, *Ethnicity and Nationalism – Theory and Comparison*; New Delhi 1991, p. 47

65 Tobias Debiel, *Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der »Faktor Kultur«*, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Cultural Foreign Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 7



## *Repression and the nature of the state*

The same applies to the »political repression« factor. The denial of rights of liberty and participation and the use of repression can become powerful factors which provoke political resistance and eventually also lead to violent forms of expression. In frequent cases, dictatorial regimes also have fewer incentives than democratic systems, even with regard to refraining from the use of violence when managing conflicts.<sup>66</sup>

As Tobias Debiel puts it: »The structural causes of violence and the essential objects of conflict include, in particular, the continuing threat to cultural identity through state repression or a dominant section of the population, exclusion from the exercising of power at state level, stubborn refusal of regional autonomy and local self-determination and, finally, the curtailment of both individual and collective development opportunities. When, under such conditions, the collective feeling of discrimination and repression is combined with the ability of the groups affected to organise themselves, violent conflicts are, as it were, pre-programmed.«<sup>67</sup>

Although a correlation between political – and terrorist – violence and repression and an absence of democracy may exist, it is complicated and indirect. There are numerous dictatorships which manage with a remarkably low level of political violence while, conversely, a considerable degree of political violence can be found in a number of democracies or semi-democracies – e.g. India and Pakistan (in the 1990s) with their internal ethnic and religious conflicts as well as the rivalry surrounding Kashmir. Columbia, Turkey and Indonesia are also countries that hold elections and have a certain degree of democracy but nevertheless suffer or have suffered from large-scale political violence. Democratic countries can, in addition, produce terrorism, as experienced by West Germany and Italy in the 1970s. On the

<sup>66</sup> Regarding the situation concerning political freedoms and repression in Arab countries, see: United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, p. 81ff and 125ff

<sup>67</sup> Tobias Debiel, Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der »Faktor Kultur«, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Cultural Foreign Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 6f

other hand, there are numerous authoritarian regimes or dictatorships that manage to keep the level of internal and external violence relatively low. Democracy and the application of democratic rights of freedom can indeed prevent the waging of violent conflicts and terrorist violence by eliminating certain grounds for resistance while at the same time providing political mechanisms to facilitate the peaceful settlement of conflicts. However, this applies only in principle and in the long term. In the short term, democratization processes can even further increase the potential for violence through the repressive instruments for avoiding violence which have been developed consensually but to an inadequate extent being weakened, or a phase of instability can occur with huge shifts in the balances of power. Despite these provisos, it can be said that functional and developed democratic societies (not necessarily »new« democracies) tend to be less susceptible, particularly in relation to terrorist violence, and – should terrorism occur nonetheless – remain more isolated from it in social terms. On the other hand, harsh dictatorships which do not permit civil mechanisms for the settlement of conflicts will give rise to more violent and, in some instances, even terrorist resistance over the longer term – not by virtue of its dictatorial nature alone in almost all cases but, rather, because this factor is linked with other, economic, social, religious and political features. The nature of state systems is therefore crucial to the issue of violence. The Arab Human Development Report 2004 characterises the Arab state machineries as follows: »The general features of this Arab model, which some have named the »authoritarian state« (...), and which has been described at length in a number of studies (...), are captured in the recent comments of an Arab journalist and activist. The latter describes governance in his country as a system in which there are no free and transparent parliamentary elections, resulting in a »monochrome« parliament. Under that particular system, press freedom is also restricted, as is political and human rights activity, the judiciary is used to make an example of opponents and the constitution establishes a regime that is »unlimited by time and not subject to the control of parliament or the judiciary.« In such a regime, even the ruling party becomes a mere piece of administrative apparatus run by »civil servants with neither enterprise nor efficiency (...).

We can call this the model of the «black-hole State», likening it to the astronomical phenomenon of extinguished stars which gather into a ball and are converted into giant magnetic fields from which even light cannot escape. The modern Arab state, in the political sense, runs close to this model, the executive apparatus resembling a »black hole« which converts its surrounding social environment into a setting in which nothing moves and from which nothing escapes. Like the astronomical black hole, this apparatus in turn forms into a tight ball around which the space is so constricted as to paralyze all movement.<sup>68</sup>

State machineries of this kind are fixed on ensuring social and political control to such an extent that they fail in the fundamental responsibilities of the state (e.g. development, legal certainty, participation, transparency) or do not even attempt to deal with them in the first place. Although such dictatorships or semi- and sham democracies may often be able to contain terrorism and similar forms of violence for years through systems of spies and informers as well as repression, what they eventually produce is a build-up of conflicts which can explode all the more dangerously at a later stage.

### *The role of perception*

Neil Kressel has examined the psychological conditions of political violence, especially the factors of hate, anger and frustration.

»Economic deprivation, persecution, epidemics, military defeat, and other problems may breed frustration on a societal scale. But harsh circumstances alone do not lead directly, or necessarily, to seething frustration and anger. People in many lands endure such conditions with equanimity, and, conversely, the absence of apparent deprivation hardly guarantees that people will not experience frustration. People become most disheartened when the rewards they get out of life fall far short of those they expected. Thus, rising, or unrealistically high, expectations sometimes contribute as much to mass frustration as does actual deprivation.

68 United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005,

Similarly, a frustrated society need not, automatically, become an angry one. Only when people view their situations as unacceptable and as the result of injustice will anger prevail. When many people in a society decide that they are suffering unbearably because of oppression or mistreatment, the risk of mass hatred increases substantially. Experiences of real injustice lie at the heart of some destructive impulses, but a sense of inequity need not arise out of any actual persecution, nor from the deeds of the eventual targets.<sup>69</sup>

An important element relating to the emergence of potential for violence is indeed the divergence of the hopes and expectations of a large part of the population and the social realities that prevail. Poverty among the population or a lack of democracy does not in itself lead directly and automatically to political violence – extremely poor societies can be remarkably peaceful. However, where dictatorial conditions or poverty are no longer accepted by broader sections of the population because the people consider greater prosperity and freedom to be desirable and possible but they are being denied both, a potential for conflict will then emerge with a possibly violent component.

If we apply these general comments to the region of the Near and Middle East, it can be ascertained that corrupt and inept governments deny their own people fundamental political rights and are, at the same time, unable to offer any economic prospects for the future. Mass youth unemployment, the shameless division of societies between rich and the poor (with the former often demonstratively pro-Western) as well as a huge divergence between a society's public values and standards and the social reality are the warning signs in this regard. Saudi Arabia, in particular, provides a glaring example of how official – religious – values can conflict with political and personal realities. Conversely, it is becoming clear that the distinctly more peaceful internal situation in Western Europe after World War II is not so much a result of »Western values« and other cultural or religious factors but has more to do with functioning social and political systems which also offered the majority of people economic prospects in their lives and only

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

then provided a basis for corresponding attitudes and values. Such positive social and political conditions are very conducive to the development of peaceful mentalities and attitudes. However, the conditions are exactly the opposite in quite a number of countries in the Near and Middle East, with chronic crises existing within societies together with a growing atmosphere of hopelessness and anger.

### *Social sponsors of violence: mobilisation and recruitment*

Social organisers of resulting political radicalism (and later possibly of their violent practices) can often be found in sections of the middle classes, e.g. among the sons of rural families who acquire new elements of education in the cities or even abroad (especially at universities) – and then do not find any (appropriate) employment but cannot or do not want to return to their villages. Although the potential for political conflict feeds on social deprivation and desperation, it is not normally organised by the poorest but, rather, by representatives of the technical intelligentsia, doctors or lawyers. The poorest and most marginalised members of society are frequently taken up with their personal struggle for survival, with the result that the scope and freedom for being engaged in continuing political organisation – including organised terrorism – is a »luxury« they can ill afford. Although the poorest certainly can become involved in political violence, e.g. in spontaneous revolts like the »IMF riots« or hunger demonstrations, or as cannon fodder in ethnic or ethno-religious rioting, those that are really poor or the lumpenproletariat come to the fore as planners and organisers only in rare exceptions for the very reason that they are often lacking in the necessary (or at least very useful) political culture techniques and educational elements. In today's world, the illiterate and those with no knowledge of computers are hardly suitable as political organisers. Conversely, political activism – and, in certain circumstances, also political and terrorist violence – is more realistic for sections of the middle classes, as well as being a potential strategy for political advancement. More extensive and permanent forms of violence therefore often presuppose great mental trauma among large parts of the population as well as additional specific problems on the part of sections of

the middle classes in order for both to correlate in an effective political context in which sections of the more educated middle classes can then justify their struggle in terms of the suffering of society as a whole. If there is an absence of political and non-violent mechanisms of opposition and change in such a context, violence can become a wide-ranging and effective weapon.

The complicated correlation between the deeper causes of conflict on the one hand and the role of the groups engaging in political radicalism and potential violence on the other hand can thus only be understood if the sections of the population primarily affected on account of the socio-political crisis are considered as the third factor. The cadres and organisations of political violence – as well as those involved in civil resistance – often relate in ideological terms to the lower social strata that suffer most, even though they do not belong to them and derive a large part of their motivation and legitimacy from their suffering. At the same time, they need them as (at least a part of) their social basis. Political violence is not aimed solely at its actual victims and destruction; rather, it represents a symbolic, communicative act directed at the exertion of political influence. The aim is to impress some sections of the population and win over their sympathies, while others are to be intimidated. It is necessary to motivate and mobilise one's own potential supporters and followers, influence public opinion and demonstrate the helplessness of the government or cause it to overreact in order to weaken it among society and undermine its credibility. In this sense, it is not the organisers of political violence that constitute the main problem but, rather, the political effect of the acts of violence on disadvantaged, oppressed or marginalised sections of the population, the middle classes and the public at large. In this regard, a political or ideological link can emerge between particular radicalised elements of the middle and sometimes even the upper classes – with their educational possibilities and powers of articulation, as well as financial resources – and the broad masses of the lower classes, which are often pushed to the fringes of society but rarely manage to remain politically effective in a sustained manner. The ability to influence and mobilise them can very much be affected by cultural factors but depends to a great extent on whether there is an existing system that offers them positive prospects for their lives and hope of im-

proving their own situation. So, although anyone wishing to combat political violence – and its repulsive special form, terrorism – must not ignore the perpetrators of violence, of course, the long-term success of such a strategy does depend on isolating the organisers and cadres of violence from society both politically and socially. It was only their success in this respect that enabled Italy and Germany to overcome their own forms of terrorism in the seventies and eighties: the perpetrators were isolated and gave up or were apprehended by the police. However, this task of isolating the perpetrators politically cannot be resolved by the police, secret services or military; it has to be brought about by creating well-founded hopes of positive development, through jobs, social security, respect for one's own people, advancement opportunities, a tolerable cost of living and possibilities for participation. Those not solving these problems can cut off many of the heads of the Hydra of terrorism and violence without, however, making any long-term progress.

### *Summary of the causes of violence*

To summarise, it can be said that the starting point of an emergence of political violence normally includes a far-reaching political and economic crisis in which a widespread lack of prospects and hope becomes a fuel that can be ignited by political activists under certain circumstances.

In most cases, there is a second factor that plays a central role as a catalyst with regard to transforming an existing potential for conflict into political violence, i.e. the symbolism of political conflicts at regional level. For the Muslim cultural area, these are Palestine in particular as well as Iraq to an ever-increasing extent<sup>70</sup> and Kashmir to a lesser degree (mainly in Pakistan and Afghanistan). These conflicts have a strong emotional and mobilising effect, representing the repression of entire peoples. Where a potential for political violence emerges, the experience of a lack of social

<sup>70</sup> With regard to the effects of the conflicts in Palestine and Iraq on the population, see among others: United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, p. 30ff and 33ff

prospects and frustration within one's own society is combined with political emotionalisation through external violent conflicts with symbolic significance in the same way as the Vietnam War played a key role for radicalising sections of the European student movement in the sixties and early seventies, as has the Israeli policy of occupation in Palestine for several generations of Arab activists. In the case of Palestine, in particular, this mobilisation can take place on a *national* basis (Palestinians are Arabs) or at a *quasi-religious* level (Palestinians are predominantly Muslims), the foundation being identification with those who are oppressed.

In overall terms, it can be said that political violence, with all the diversity of its various manifestations, does contain a range of common elements: The presupposition of a socio-political crisis which is or can be expressed in social, economic, political or ideological aspects. Political violence will hardly develop beyond a sporadic form without conditions of this nature.

The perception of such crisis phenomena in relevant sections of society as unacceptable, »unjust« and being the fault of other groups. A possible gap between expectations and the realities as well as the apportioning of blame for a situation regarded as unreasonable and intolerable are central in this regard rather than the severity of the situation itself.

The real or perceived difficulty or impossibility of improving the situation by peaceful means in the foreseeable future. Although a political blockade on participation or reform constitutes a key factor in this respect, the perception of such a blockade is once again more important than the blockade itself. Related to the emergence of the civil war in Lebanon, Picard refers to the problems of the radical socio-economic changes preceding it before continuing in the following terms: »The tensions could have been resolved through »civil« forms of social actions, such as demonstrations, union negotiations, and national political battles, as one observes in other societies. But in Lebanon, the recourse to political violence was the result of a blockade, that is to say incapacity on the part of the political process to deal with the social demands.«<sup>71</sup>

71 Elizabeth Picard, *The Lebanese Shia and Political Violence in Lebanon*; in: David E. Apter (ed.), *The Legitimization of Violence*, New York 1997, pp. 189 – 233, p. 197



Political interplay between the active organisers of political violence (usually cadres from the middle class with above-average educational levels) and broad sections of the population which are poorer and politically less articulate and who the cadres, which are often elitist, have to connect with and influence to provide them with the necessary political clout in the first place.

An effective ideological mechanism for legitimizing political violence which does not draw solely on the threat to one's own partial interests but which postulates, rather, on an emotionally effective way of promoting the general interest through acts of violence. Such ideologies can be of a nationalistic, religious, racist or other nature as long as they incorporate the specific experience of the crisis into the context of an indisputably »good cause«. This point will be looked at in greater detail below.

In other words, understanding political violence centres on the nexus of claims to power, specific solutions to problems (claimed or real) and the wrestling for legitimacy between the ruling power elites and any oppositional section of society. In the words of David Apter: »Political violence disorders explicitly for a designated and reordering purpose: to overthrow a tyrannical regime, to redefine and realise justice and equity, to achieve independence or territorial autonomy, to impose one's religious or doctrinal beliefs. Boundary smashing goes together with boundary resetting. Just as there are reasons of state, so there are reasons of the anti-state. Indeed it is as an anti-state which gives a social movement its rationale as a 'discourse community'. The key to political violence is its legitimacy.«<sup>72</sup>

### **Terrorism as a special form of political violence**

Over the past few years, especially since the attacks of 11 September 2001, the international discussion has frequently been determined by the issue of international and, in particular, Islamic terrorism, often focusing on the phenomenon of suicide attacks. International terrorist networks like al-Qaeda

<sup>72</sup> David E. Apter, *Political Violence in Analytical Perspective*; in: David E. Apter (ed.), *The Legitimization of Violence*, New York 1997, pp. 1 – 32, here: p. 5

have left a bloody trail through brutal and spectacular attacks like those in Nairobi, Dar es Salaam, New York, Madrid, Istanbul, Tunisia and the Near and Middle East, while the US government has declared a »war on terrorism« reaching far beyond any combating of actual terror. The issue of terrorism and the US reaction to it have emotionalised the international debate and directly or indirectly placed questions on the agenda with regard to whether this new terrorism is closely linked to Muslim radicalism and how the relationship between Muslim and Western societies has changed. It is simple, though also a simplification, to deny any link between »Islam« and terrorism since Islam is, indeed, peaceful in principle. Neither Islam nor Christianity has a positive or negative relationship with political violence per se, of course (nor with democracy).<sup>73</sup> However, when a large number of perpetrators use precisely Islam to justify their deeds and commit violence in the name of God, this may be questionable in theological terms but cannot simply be ignored politically. If we remind ourselves of the relationship of »the Modern Age« and nationalism with violence, we see that although the two are not violent per se, there is, nevertheless, a repeated close correlation between them which cannot be overlooked.

Terrorism is to be understood in this context as politically intended violence against non-combatants (especially civilians). It is evident in this respect that terrorism as such is, first of all, not bound to a particular ideology or religion – and not to Islam, either. The term originates from the time of the French Revolution, during which the actual or supposed adversaries were to be persecuted, killed or intimidated by means of terror. »The revolutionary tribunal and its counterparts in the provinces are presumed to have executed up to 20,000 members of the nobility, political opponents and supposed traitors.«<sup>74</sup>

Following this period, terrorism continued and still continues not to be a specifically religious or Muslim phenomenon, occurring in very different political and cultural contexts, e.g. in Tsarist Russia and subsequently in the

73 Azmy Bishara, *Democratisation in the Middle Eastern Context*, in: Jochen Hippler (ed.), *The Democratisation of Disempowerment – The Problem of Democracy in the Third World*, London 1995, p. 173ff

74 Rudolph J. Rummel, *Demozid – Der befohlene Tod*; Münster 2003, p. 51

Soviet Union, in Germany, Italy, France and other Western countries (especially in the 1970s and 1980s), in Japan, Columbia and other countries of Latin America, in India and Sri Lanka, as well as in numerous Muslim countries, such as Turkey, Lebanon, Algeria, Egypt, Pakistan and Iraq. Terrorism is, in principle, a political – and not a cultural or religious – phenomenon that has occurred or can occur in just about any society.

Terrorism is a form of violence, a crime. At the same time, it is, however, a form of politics and a way of communication. This aspect is normally even more important for the perpetrators than the destruction caused. Terrorist violence can express determination and an iron will, communicating opposition in principle and not only in tactical terms (though it certainly often pursues tactical aims). It can be a means of demonstrating one's own courage or may be aimed at proving one's own relevance and ability to act. These and other communicative intentions may be directed at the adversary but can also be aimed at one's own side. In the first case, the intention can be to build up potential for exerting pressure and intimidation or to force or wreck a negotiating situation. They can express pure general protest or be aimed at a specific policy area that is to be influenced. However, the intention of terrorism can also be to impact politically, especially on one's own group, e.g. a political, ethnic, national or religious reference group, even where the destruction is directed against third parties. The intention is to demonstrate that the perpetrators' organisation is committed more resolutely and more consistently to their »own cause« (e.g. Arab, Muslim, Irish, revolutionary, national, Tamil cause, etc.) than competing organisations, that it seeks to bond and homogenise its own political, ethnic, national, religious or otherwise defined group and distinguish it from others. There is very little that is as suited to drawing up frontiers and forming an identity as political violence since it rarely leaves people indifferent, requiring them to take sides. Terrorism – like political violence as a whole – has a polarising effect. It can be used to clearly structure a previously diffuse political situation into perpetrators and victims, friend and foe.

Having pointed out a number of the political »advantages« of terrorist tactics compared with peaceful demonstrations, petitions, mere verbal expression of opinion, etc., terrorism also often shows itself to be tactically

superior to other forms of violence. It can be practised by smaller groups, normally at a relatively low cost, and can achieve a substantial effect measured against the effort and outlay required. It uses the tactic of surprise attacks, without any prior warning in principle, and since anyone can be the target it is difficult and often impossible to protect oneself against it. Specific targets can be protected against attack but not an entire society. In many contexts, terrorism therefore has important tactical advantages over other forms of struggle – but not always and not everywhere. Violent attacks on civilians constitute a criminal act and are also perceived as such by most people. Terrorism that is perceived as not being legitimate (e.g. because possibilities of peaceful resistance exist, because it is seen as »excessive«, because it hits the »wrong« targets, or for other reasons) can isolate the perpetrators and cause revulsion among their own ranks. For this reason, too, it is associated with a high personal risk in most cases. In the final analysis, the tactical advantages can only be exploited in the long term if terrorism (and, once again, political violence as a whole) is perceived as *legitimate* by the majority of one's own group and potential supporters. We will come back to this point later. Without a minimum degree of legitimacy, it loses a large part of its political nature and can therefore not fulfil its function, sinking to the level of mere banditry.

### **Terrorism and suicide attacks**

Some political observers believe that terrorism in general and suicide attacks in particular can be explained by psychological factors such as fanaticism, irrationality and the like. This may sound plausible at an abstract level: how could a reasonable, rational person kill him or herself? How could a person sacrifice his or her own life in order to blow up a bus, restaurant or police station if that person is not fanatical and irrational? Don't people have to be morally inferior, of perverted character and emotionally unstable to commit terrorist acts or even suicide attacks?

»According to Gen. Wesley Clark, unlike nineteenth-century Russian terrorists who wanted to depose the tsar, current Islamic terrorists are simply retrograde and nihilist: 'they want the destruction of Western civilisation

and a return to seventh-century Islam.’ Senator John Warner (R-Va.) testified that a new security doctrine of pre-emption was necessary because ‘those who would commit suicide in their assaults on the free world are not rational.’ According to Vice President Dick Cheney, the September 11 plotters and other like-minded terrorists ‘have no sense of morality.’<sup>75</sup> Scott Atran is sceptical about such assessments: »In truth, suicide terrorists on the whole have no appreciable psychopathology and are often wholly committed to what they believe to be devout moral principles.«<sup>76</sup>

He continues: »A common notion in the U.S. administration and media spin on the war on terrorism is that suicide attackers are evil, deluded, or homicidal misfits who thrive in poverty, ignorance, and anarchy. This portrayal lends a sense of hopelessness to any attempt to address root causes because some individuals will always be desperate or deranged enough to conduct suicide attacks. Nevertheless, as logical as the poverty-breeds-terrorism argument may seem, study after study shows that suicide attackers and their supporters are rarely ignorant or impoverished. Nor are they crazed, cowardly, apathetic, or asocial. The common misconception underestimates the central role that organisational factors play in the appeal of terrorist networks.«<sup>77</sup>

The fact that suicide attacks cannot be explained by psychological defects of the perpetrators does not mean that there are no individual or psychological aspects present in them. There is, indeed, serious evidence to show that, in addition to other, political reasons, suicide assassins are also motivated by personal experiences, such as the loss of family members or humiliation. This has quite rightly been pointed out by Basem Ezbid. »According to Eyad El-Sarraj, the founder and director of the Gaza Community Mental Health Programme, today’s suicide attackers are, for the most part, children of the first Intifada (1987). Studies show that during the first uprising, fifty-five per cent of children saw their fathers being humiliated or beaten by

75 Scott Atran, *Mishandling Suicide Terrorism*; in: *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 3, 2004 pp. 67 – 90, here p. 75, quotation from: [http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer\\_atran.pdf](http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer_atran.pdf)

76 Ibid.

77 *ibid.* p. 73

Israeli soldiers. ... When life is nothing more than constant degradation, death can easily be perceived as the only source of pride. In 1996, practically most if not all Palestinians were against the «martyr operations». Not any longer. Now, all feel that they can no longer bear the situation as it is; they feel that they simply explode under all this pressure of humiliation. It is despair when dying becomes no different from living.<sup>78</sup>

Even if there is repeated evidence of a link between suicide attacks and humiliation in the Palestinian context, any supposition that the perpetrators are mainly uneducated, impoverished people with no personal prospects can be deemed to have been empirically disproven. If we look at the level of education of the 168 Palestinian suicide bombers for the years 2000-2003, for example, the following picture emerges: 25 of them had only primary education, while 78 had attended high school and 63 had gone to university – not a matter of course in Palestine.<sup>79</sup> This pattern is very typical: as already mentioned, it is not the poorest people in society, not the lowest sections of the population that are responsible for terrorist actions – or civil forms of political opposition – but, rather, certain sections of the middle classes. And, as a rule, these are the »modern« sections of society rather than the most culturally backward.

Before looking at this issue in greater detail, however, it is helpful to remind ourselves of the beginnings of modern suicide attacks, the most important groups of perpetrators and the increase in their numbers since the early 1980s. In doing so, it becomes clear, among other things, that we are not concerned solely with a manifestation of radical religiousness but, rather, with a political means of struggle also resorted to by non-Muslim and secular<sup>80</sup> groups.

78 Basem Ezbid, *An Anatomy of Suicide Bombing: The case of Israel and Palestine*, Notes to be presented at the workshop in Malta, 19 – 20 November 2004, p. 3

79 Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated; MERED, 14 August 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](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)

80 It is pointed out that »secular« does not mean »anti-religious« here; it signifies that religion and state are viewed as separate, different spheres.

»In modern times, suicide attacks have been employed by a large variety of groups, including Muslim (both Shiite and Sunni), Christian, Hindu, Sikh, Jewish and secular organisations, especially in the Middle East but also in many other regions of the world. A partial list of terrorist groups that actively use suicide attacks includes Hamas, the Palestinian Islamic Jihad, the al-Aqsa Martyrs Brigades of Yassir Arafat's Fatah movement, Al-Ansar Mujahidin in Chechnya, the Egyptian Islamic Jihad (EIJ), Hezbollah, Lashkar-e-Taiba of Pakistan/Kashmir, the Armed Islamic Group (GIA) of Algeria, Barbar Khalsa International (BKI) of India, the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE or Tamil Tigers) of Sri Lanka, the Kurdistan Worker's Party (PKK) of Turkey, and Al Qaeda.«<sup>81</sup>

Robert Pape reaches the same, empirically proven conclusion: »First, although religious motives may matter, modern suicide terrorism is not limited to Islamic Fundamentalism. Islamic groups receive the most attention in Western media, but the world's leader in suicide terrorism is actually the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE), a group who recruits from the predominantly Hindu Tamil population in northern and eastern Sri Lanka and whose ideology has Marxist/Leninist elements. The LTTE alone accounts for 75 of the 186 suicide terrorist attacks from 1980 to 2001. Even among Islamic suicide attacks, groups with secular orientations account for about a third of these attacks.«<sup>82</sup>

He describes the development in the numbers of suicide assassination attacks as follows: »The rate has increased from 31 in the 1980s, to 104 in the 1990s, to 53 in 2000 – 2001 alone. The rise of suicide terrorism is especially remarkable, given that the total number of terrorist incidents world-wide fell during the period, from a peak of 666 in 1987 to a low of 274 in 1998, with 348 in 2001.«<sup>83</sup> Since then, the number of suicide attacks has continued

81 Audrey Kurth Cronin, *Terrorists and Suicide Attacks; CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, 28 August 2003, p. 5, quotation from: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

82 Robert A. Pape, *The Strategic Logic of Suicide Terrorism*; in: *American Political Science Review*, Vol. 97, No. 3, August 2003, pp. 1-19, here p. 1; quotation from: <http://danielredzner.com/research/guest/Pape1.pdf>

83 Ibid.

to rise considerably, which can be ascribed, in particular, to the failure of the peace process in the Near East and the war in Iraq. Since 2003, by far the most suicide attacks have taken place in Iraq, followed – up to Palestinian President Abbas taking office – by Palestine and Israel. »Since 1993 (up to August 2003, JH), 303 suicide bombers have launched themselves against Israeli targets. Of that total, 242, or 80 percent, have come since September 2000, according to data released this week by security sources.«<sup>84</sup> Of these, 89 were committed by Hamas, 59 by Islamic Jihad (i.e. two primarily religious parties), with 58 and 8 carried out by the more secular Fatah and the PFLP respectively.<sup>85</sup>

This in itself shows that this particular form of struggle has not been and is not used only by religious forces.

Croitoru cites cases of South Korean suicide operations in the Korean War as well as North Korean suicide units in the military, and refers to the suicide attack on Tel Aviv airport by members of the Japanese Red Army in 1972.<sup>86</sup> He mentions that the first Palestinian suicide attack (on Kirjat Schmona in 1974) was carried out by the secular PFLP-GC rather than religious groups. In the same year, and once again in 1978, there were a handful of further suicide attacks committed in Israel by three non-religious Palestinian organisations. The year 1982 then saw the first suicide bombing executed by the Shiite Hisbollah in Lebanon, i.e. on the Israeli Headquarters in the Southern Lebanese area of Tyros. Although the Kurdish PKK was certainly anything other than a religious organisation, it nonetheless carried out around 15 suicide attacks between 1995 and 1999.<sup>87</sup>

84 Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated; MERED, 14 August 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](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)

85 Ibid.

86 Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*; Munich 2003, pp. 71 – 75

87 Ibid. p. 82f, p. 122, p. 213



Audrey Cronin points out another example: »The employment of suicide attacks as a terrorist technique is not exclusive to one culture or religion: with the invention of dynamite in the late 19<sup>th</sup> century, the use of bombs in terrorist attacks became a generally favoured method, and this also applied to suicide tactics. For example, the Russian radicals of the late 19<sup>th</sup> century, in putting themselves close enough to the target to assure success, usually also consciously sought their own demise. Proximity was important to the successful targeting of the crude explosions. In those instances where the terrorists survived and were captured, they often refused offers of clemency and were executed. Dying for the cause was a highly valued fate, a source of legitimacy for the cause, and a rallying point for future recruits. It was not, on the other hand, an effective long-term strategy in this case: the Russian regime successfully rooted out such well-known groups as Narodnaya Volya (People's Will) well before the Russian revolution, and they were not admired by the Bolsheviks.«<sup>88</sup>

Even though suicide attacks are not something specifically Near Eastern or Muslim in principle, it can however be said that they have mainly taken place in that region or been carried out by Near Eastern groups of perpetrators over the past few years – if we disregard the Tamil LTTE. Looking at the regions and political contexts, we see – with the remarkable exception of al-Qaeda – that suicide attacks occur almost exclusively in conflicts with a significant dimension of national liberation, state-forming aspirations or military occupation by an outside power (or perceived as such). The most important examples of this include the struggle of the Kurdish PKK in Turkey in the second half of the 1990s, the Tamil struggle for independence by the LTTE in Sri Lanka, the resistance struggle by Chechnyan fighters against Russian occupation and repression, the resistance of the Palestinians against Israeli occupation, or the attacks in Iraq against US troops or the Iraqi police and military units associated with them. Regardless of the cultural-religious context and the concrete ideologies of resistance, terrorism in general and its suicide variations in particular appear to be thriving, especially in cases

<sup>88</sup> Audrey Kurth Cronin, *Terrorists and Suicide Attacks*; *CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, 28 August 2003, p. 4; <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

of denial of self-determination at national level or military occupation (or a combination of the two). »In general, suicide terrorist campaigns seek to achieve specific territorial goals, most often the withdrawal of the target state's military forces from what the terrorists see as national homeland. From Lebanon to Israel to Sri Lanka to Kashmir to Chechnya, every suicide terrorist campaign from 1980 to 2001 has been waged by terrorist groups whose main goal has been to establish or maintain self-determination for their community's homeland by compelling an enemy to withdraw.«<sup>89</sup>

Joseph Croitoru also points out this correlation in the following terms: »Rigid repression of ethnic minorities and inhuman conditions have created a breeding ground in several Islamic countries for the further spread of the suicide attack phenomenon taking place since around the mid-1990s. The reason for this is that, although they see themselves primarily as Islamic warriors of God, all those engaging in this self-sacrifice, be it in Algeria, Kashmir or Chechnya, are at the same time also engaged in a national liberation struggle against a far superior adversary in military terms.«<sup>90</sup>

In such a political context, it is crucial to analyse terrorism and its suicide variants from two contrasting perspectives, i.e. on the one hand from that of an individual and collective psychology, without which we would hardly find any perpetrators.<sup>91</sup> The experiences of repeated and insurmountable humiliations as well as the loss of friends and relatives are indeed decisive in this regard. Atran comments as follows: »Among Palestinians, perceptions of historical injustice combine with personal loss and humiliation at the hands of their Israeli occupiers to nurture individual martyrs and general popular support for martyr actions. Saleh observes that a majority of Palestinian sui-

89 Robert A. Pape, *The Strategic Logic of Suicide Terrorism*; in: *American Political Science Review*, Vol. 97, No. 3, August 2003, pp. 1 – 19, here: p. 2

90 Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*; Munich 2003, p. 213

91 In relation to the psychological aspects of violence, see, for example, Klaus Wahl, *Vorpolitische Prozesse politischer Gewalt*, for the workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften« organised by the German Foreign Office/Institute for Foreign Cultural Relations. Malta, 19 – 20 November 2004 and the literature quoted there

cide bombers had prior histories of arrest or injury by Israel's army, and many of the youngest suicide shooters had family members or close friends with such a history. Shikaki has preliminary survey data suggesting that popular support for suicide actions may be positively correlated with the number of Israeli checkpoints that Palestinians have to pass through regularly to go about their daily business and the time needed to pass through them (this can involve spending hours at each of several checkpoints, any of which can be arbitrarily closed down at any time to prevent passage). Humiliation and revenge are the most consistent sentiments expressed by recruits as well as their supporters, though expressed more as community grievances than as personal ones.<sup>92</sup>

On the other hand, i.e. in addition to the psychological factors, terrorism can only be understood outside of its state form if it is seen as an instrumentally rational political instrument used by a structurally inferior party to a conflict. Terrorism offers decisive tactical advantages over other forms of combat which can be substantially strengthened still further through suicide terrorism, i.e. the element of surprise, the element of attack on unexpected targets which are, as a rule, poorly protected and hardly possible to protect and where a conventional military attack would be pointless.

»... Suicide attacks generally result in a larger number of casualties on average than do other types of terrorist attacks. From 1980 to 2001, suicide attacks reportedly represented only 3% of all terrorist attacks but accounted for 48% of total deaths due to terrorism. Looking just at Palestinian attacks between 2000 and 2002, suicide attacks represented only 1% of the total number of attacks but they caused about 44% of the Israeli casualties.«<sup>93</sup>

These figures demonstrate the high degree of effectiveness of suicide attacks compared with »simple« terrorism. This is underlined dramatically by the spectacular example of the terror attack carried out on 11 September 2001, which claimed almost 3,000 dead and with economic damage calcu-

92 Scott Atran, *Mishandling Suicide Terrorism*; in: *The Washington Quarterly*, Vol. 27, No. 3, 2004 pp. 67 – 90, here p. 81, from: [http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer\\_atran.pdf](http://www.twq.com/o4summer/docs/o4summer_atran.pdf)

93 Audrey Kurth Cronin, *Terrorists and Suicide Attacks*; *CRS Report for Congress*, Washington, Congressional Research Service, The Library of Congress, 28 August 2003, p. 9, from: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

lated at \$ 83 billion.<sup>94</sup> Destruction and damage to that extent would certainly not have been possible with conventional forms of resistance or violence. A number of the »classic« suicide attacks also emphasise this point. If we consider the attacks on the military headquarters of the USA, Israel and France in Lebanon in the year 1983, for example, it quickly becomes clear that these made a decisive contribution towards finally driving the foreign military troops out of the country – something that would have been inconceivable through open military attacks since the balance of power was so uneven. In this sense, terrorism and comparable violent actions, though not directed against civilians, can be understood as a weapon of the weak against superior adversaries. We should, however, remember at this juncture that not every attack using unconventional means and not every suicide attack necessarily has to constitute terrorism. Where such violent actions are directed against foreign soldiers or other armed forces in the context of a violent conflict, and not against civilians, they are of a military or paramilitary nature rather than having a terrorist character.

### **Key example: politics and religion in relation to Osama bin Laden**

Osama bin Laden and the international terror organisation *al-Qaeda* represent a particularly dramatic example of the blending of violence and Islam. In certain respects, *al-Qaeda* is extremely untypical of Muslim groups prepared to use violence. The technological level, the international networking, the planning horizon, the operational mode and structure and the form of its interpretation of Islam make it fundamentally different to other groups in the region that are also radical. Nevertheless, certain elements of the reasoning context and justification of violence are extremely illustrative.

If we look at the infamous declaration published by Osama bin Laden and a number of extremists from Egypt, Pakistan and Bangladesh in February 1998, for example, the following picture emerges in concise terms.

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

Three substantial accusations are raised:

- The occupation of Islamic countries, especially »the most sacred of all sites, the Arabian Peninsula« in order to »plunder its riches, dictate to its rulers« and for other ends of the USA;
- The effects of US policy (»the Crusader-Zionist alliance«) of the Gulf War and the continuing embargo on the Iraqi civilian population »with more than one million dead«;
- The »occupation of Jerusalem and murder of Muslims« by Israel, as well as US American support.<sup>95</sup>

This list represents an important example of the cross-border mobilisation power of symbolic regional conflicts for the purpose of mobilising and focusing a subliminal potential for violence that exists on account of conflicts within a society through identifying with victims of outside injustice. The experience of repression and injustice that is not directly suffered but, rather, politically imparted (related to external violent conflicts) will bring about the tendency for any emerging terrorism, despite its unavoidably emotional components, to take place more in a »cool«, calculating, organised and planned way, as demonstrated by the globally operating *al-Qaeda* network.<sup>96</sup> Modern instrumental rationality, modern infrastructure and modus operandi as well as long-term preparation of attacks are a matter of course and a corresponding social background of the perpetrators (e.g. tertiary education) is the rule.

The three central justifications of the violence of Osama bin Laden are, in essence, political rather than religious, even though this is concealed by embellished religious rhetoric. The presence of US soldiers in Saudi Arabia, the policy of sanctions against Iraq up to the Iraq War of 2003 with its dramatic consequences for Iraq's civilian population, and the Israeli occupation of the lands of Palestine and Jerusalem are, first and foremost, *political* rather than religious points of criticism. The very first sentence of the appeal contains a quotation from the Koran aimed at justifying violence, and the

95 Text of Fatwa Urging Jihad Against Americans, published in *Al-Quds al-Arabi*, 23 February 1998, quotation from Internet website: [www.ict.org.il/articles/fatwah.htm](http://www.ict.org.il/articles/fatwah.htm)

96 See, for example.: Georg Elwert, Terroristen: Rational und lernfähig, in: *Wege zum Menschen*, Vol. 54, 2002, pp. 345 – 359

second goes on to compare the »crusaders« (the USA and the military) with »locusts« that have invaded the Arabian Peninsula. The starting point is thus political criticism which is, however, then embedded in a religious context. Political arguments are important to the authors of such appeals and their target group, but not enough. They are more concerned with embellishing their criticism by couching it in moral terms, i.e. not formulating it on their own behalf but, rather, in the name of a higher or, indeed, the highest authority: »All these crimes and sins committed by the Americans are a clear declaration of war on God, His messengers (meaning the Prophet Mohammed, JH) and the Muslims.«

Political conflicts are ideologised and elevated by expressing them in religious terms in this way. Certain policies are then not only presented as being wrong, but also as breaching moral principles and – in a third stage – as being a violation of the will and commandments of God, of God Himself. Although this does nothing to change the political essence of the criticism, it is intended to lend it particular weight, transform it from a dispute among people into a conflict between people and God, finally placing it beyond human criticism. *If* the policy pursued by the USA and Israel really were a »declaration of war against God«, God's »defenders« would largely avoid any criticism of their own policy and violence. If the violence of the devout were only carrying out the will of God, how could Muslims criticise such violence without themselves coming into conflict with God?

Religious ideologisation of one's own political practice in general – and of one's own violence, up to and including terrorism, in particular – is intended to place this beyond criticism and raise it to being a moral guideline for others.

The wording of the declaration quoted culminates in an appeal for violence against the USA and all those who support it: »We call – with God's help – on all Muslims who believe in God and want to be rewarded by Him to follow God's commandment by killing the Americans and stripping them of their money wherever and whenever they find it. We call on all Muslim clerics, leaders, youth and soldiers to begin attacking the satanic US troops together with the fiendish supporters allied to them and bring down those who stand behind them and teach them a lesson.«

The form of terrorism practised by al-Qaeda differs fundamentally from other types, i.e. that of the Palestinians. It is more global and embedded in a world-wide political context, while also being less situative and less dependent on context. Although the Palestinian forms of terrorism are mostly organised and planned, they have more personal dimensions related to their own country.

### **The religious factor**

We have so far analysed political violence in a *functional* manner, even though – related to the relationship between violence and the Modern Age – we referred at an earlier juncture to a correlation with developments of ideology and intellectual history. Everything points to political violence being practised in Western and Muslim countries because it mostly appears or actually is *useful* and not because it originates from one culture or another. Even though both Western and Muslim societies have shown themselves to be particularly violent and regrettably continue to do so, this is not due to their Western or Muslim nature (just as it is not due in other societies to their Buddhist or Hindu cultural traditions or religiousness) but, rather, to the functional advantages of violence, which serves to assert, stabilise or question power and balances of power. This is also true for non-state players and in all societies. The leader of the Peruvian guerrilla and terror organisation »Shining Path«, Abimael Guzmán, put his finger on the question of the fixation of power in the following terms: »What is fundamental for Maoism is power ... [therefore] the Party should and must direct absolutely everything. Everything, with no exceptions.«<sup>97</sup> The Shining Path also drew its political power from a deformed modernisation process and ideological breaks with traditional and modern identities – and used violence to establish alternative structures of power.

<sup>97</sup> Quotation from: 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, pp. 33 – 82, p. 47

The fact should not be overlooked, however, that both state and non-state perpetrators in history and the present have repeatedly invoked God and religion (or other supreme values), and this relatively independent of any specific theology. How can this be explained?

Political violence occurs in an area of conflict between cost-benefit considerations and ideological legitimisation. In this respect, the need for legitimisation increases a) when the cost-benefit ratio is unfavourable, b) the risk is high; c) with the intensity of violence; d) in the case of certain symbolically significant forms of violence; e) where there is little direct plausibility, and f) with public attention. A relatively low level of violence with a high degree of plausibility (e.g. self-defence) or acts of violence hardly noticed by the public only require little effort with regard to legitimisation and ideologisation – there is no absolute need to refer to God or other supreme values in order to defend oneself against an attack. The need for ideology increases if things are the other way round.

Apter reduced a central aspect in this regard to a succinct formula: »People do not commit political violence without discourse.«<sup>98</sup> Political violence – as pointed out above – requires legitimacy to be politically effective. First of all, it must appear legitimate to the perpetrators themselves as it is otherwise very difficult to cross the threshold of using violence. Violence is an incisive, existential, drastic and non-self-evident act which contains considerable emotional aspects. Nobody commits an act of violence unless he has what he believes to be a good reason and people do not kill thoughtlessly or for pleasure, leaving aside pathological personalities for a moment. Political violence therefore also presupposes two things (and for pragmatic reasons): belonging to a group or community (in the twofold sense: an organisation and a political-cultural identity group, which are seldom identical) and justification. Political or religious ideologies establish the link between the two: they can legitimise violence under certain circumstances (to defend freedom, faith, to protect the nation, the race, to promote an indispensable political goal) and serve to consolidate membership of a group, a

<sup>98</sup> David E. Apter, *Political Violence in Analytical Perspective*; in: David E. Apter (ed.), *The Legitimization of Violence*, New York 1997, pp. 1 – 32, here: p. 2



sense of community, as well as the distinction between the in-group and out-group. Without ideology (in the broader sense, whereby utilitarian thought structures can certainly also be included), the use of violence would remain isolated from other areas of life and situative, it would be »meaningless«, without any justification endowing it with meaning. The importance of ideology lies at different levels:

- Self-motivation and self-legitimation of the perpetrator(s);
- Establishing an in-group identity and promoting group cohesion of the reference group and organisation to which the perpetrator(s) belong(s);
- Justification of the deed and its meaningful embedding in relation to the large group for which one acts or purports to act (nation, race, religious community, class, etc.) and political communication with and within this large group;
- Distinction from other sections of society and organisations.

In the end, it is a matter of linking three aspects, i.e. the act of violence a) as special-interest politics, b) in relation to the psychological dimension of the perpetrator(s) and his/her/their reference group and c) as a »selfless« deed for a community in a legitimising, mental and conceptual way. Ideology thus has to make the violent actions easier for the perpetrators, has to declare this as the means to the end and at the same time make it appear non-personal, as an expression of the interests of a collective for which the perpetrators act only in a representative manner. These functions can fulfil secular, worldly and religious ideologies. The type of justification of political violence depends in specific societies on what contexts of discourse exist and which ideologies are particularly credible and can be legitimised. This is the reason for violence generally being justified in terms of Arab Nationalism or National Liberation in the Near and Middle East in the period between the 1950s and 1970s and increasingly in the guise of religion since the 1970s/1980s: the social discourse shifted from nationalism to Islamic or Islamist forms, with the legitimisation of violence thus changing accordingly. Only a socially accepted and dominant ideology can effectively fulfil the function of justifying violence.

Interestingly, an ideologically critical, intellectual history or theological approach is only helpful to a limited extent. If the extremely different reli-

gious systems and secular ideologies can practically all be instrumentalised to legitimise the same situation – i.e. political violence up to and including war and genocide – despite their absolutely fundamental differences, the problem must lie in what they have in common rather than their dissimilarity. And what they have in common does not lie in the *content* of all these ideologies and religions but, rather, in the *openness of their interpretation* on the one hand and their social and political *function* on the other hand – with the polysemy resulting from their function.

In other words, Christianity, Islam, Buddhism, Hinduism, Marxism-Leninism, Fascism, the Modern Age, »neutral« instrumental rationality, secularity – all of these are value systems and »ideologies« which inherently have hardly anything in common. Mono- or polytheism, atheism, religious tolerance or a-religiousness – all these different references to religion, and others besides, are contained in them. They stem from the most varied eras of the last 2,500 years and comprise extremely diverse implicit and explicit social and moral images. They could hardly be more different in terms of intellectual history and the substance of their intellectual structures – a factor strengthened even more by their also being extremely heterogeneous in themselves. One thing that is certain, nevertheless, is that in addition to not preventing excessive violence, wars, massacres, terrorism and genocide, they have also all been used repeatedly to legitimise such criminal acts. This was not on account of the *contents* of the holy books or fundamental secular writings, even though these were, from case to case, often easy to instrumentalise (albeit to differing extents); it was due, rather, to their social functions, which are not confined to regulating, for example, man's relationship with God; they also became social values and ideologies of supremacy in each case which were used by the power elites to justify their power (or by counter-elites to question such power). The violent results of religion thus stem from their socio-political rather than their religious dimensions – it is not the spiritual interpretation of man's relationship with God in itself that is a source of violence (leaving aside practices of ritual sacrifice) but, rather, the inevitable adaptation and distortion of religion when this becomes a social phenomenon. The process takes place in very different ways depending on a) the theological substance of a specific religion, b) the socio-

political context of the specific society, i.e. its balances of power, inconsistencies, problems, and c) the precise function the religion is to perform in this context, e.g. an integrative, power-safeguarding, mobilising or polarising function.

In this process, religion invariably takes on a secular – worldly, non-religious, political – function, even though this may be disputed by the players involved. The theological substance of the religion concerned will then normally also change through suitable ideological elements being strengthened and emphasised and conflicting elements abandoned or reinterpreted accordingly. For example, a »warlike« version emerged from the originally pacifist religion of the Sikhs on account of their persecution, while the Christian ideals of loving one's neighbour and even one's enemy as oneself did not stop Christianity from justifying racism and wars, and a militant interpretation of the »jihad« also led to Islam being used to serve the purposes of political violence.

Even though the Bible and the Koran were said to be the word of God, He could not prevent man turning His word into power or anti-power ideologies or models for the justification of violence – something that has long since been discussed on repeated occasions by theologians of many religions. Although some theologians may complain with good cause at this juncture that this has »falsified« the »real« meaning of a religion – which is true as a rule – we do have to make the sobering point that this has *always* happened with *all* religions and political philosophies. Thus, the impression forces itself upon one that precisely this may be one of the social functions of such ideologies. Although this may be perceived as regrettable, disputing it does nothing to change the facts. An important aspect of this situation lies in the fact that beyond its theological substance religion is also a linguistic-cultural code for the formulation and meaningful interpretation of personal, political or social problems. It *shapes* thinking in a certain sense, in the same way as a language does, but in the end can be formed in such a way that its meaning is dependent on context. »People use religion as a foundation for their fraternity and solidarity, as well as their militancy and fantasies of killing. Religious symbolic language forms are ambiguous to a really frightening degree.«<sup>99</sup>

This polysemy of religious language and theology can function in two directions: on the one hand, and as already mentioned, it helps to adapt religion to the social and political realities. It can, however, also take a »subversive« course, i.e. it cannot be ruled out, especially in crisis situations, that religion will transcend the social realities in ideological terms with reference to God or the sacred or even break with them. In this way, the divine cannot only be made into an emotionally powerful justification of the actual balance of power; such balances of power can, rather, also be called into question by invoking the divine. It is precisely this that makes fundamental resistance possible in the first place in some societies since resistance often calls for more than mere courage, also requiring a breach with deeply rooted mentalities and ideologies in many cases and possibly a prevailing social consensus, which can be made easier by invoking the supernatural, i.e. God. In terms of definition, the divine transcends even such powerful social conventions and when the two are perceived as being contradictory, the breach with conventions becomes legitimate. Violence – as well as non-violence – can also be justified in this way.

Let us now come back to the role of devoutness for legitimising political violence. Islam plays an important part in the context of the numerous conflicts and potential for violence in the region. However, it does not represent the source of the violence; it can, rather, be the form of articulating political criticism and the source for legitimising resistance – also in its violent form. Its significance does not, therefore, lie in being the cause of violence but, rather, in its ability – and that of other religions – to provide multi-contextual legitimisation models with very considerable persuasive power in terms of emotions which, at the same time, can hardly be refuted. It is difficult for the sacred scriptures to defend themselves against being instrumentalised for political purposes. The role of Islam in our context thus lies predominantly in the possible individual and collective motivation of perpetrators of violence who then do not fight only for themselves or their group but, rather, »for God« – with a corresponding, theologically specific exculpation or reward (e.g. for »martyrs«). The role of Islam also lies in its – context-

dependent – mobilisation potential, i.e. in the chance of achieving a social and political basis for its own politics and violence which is broader than if this were to be argued on purely pragmatic grounds. In a society where most of its members are either pious or would like to appear so, »Islam« can take on a political integrating function or undermine competing legitimisation models if the social and political reality supports its argumentation or makes it appear plausible. Removed from the social realities, »Islam« is, *in political terms*, nothing other than the ideological expression of them; but it can make exaggeration and the scope for interpretation into a significant power factor.

Furthermore, the Islamic discourse in politics, again given the appropriate basic conditions, can do more than provide meaning, especially in confusing and tense situations. It can possibly also contribute to a desired polarisation (or integration) of the social and political debate, no longer solely being a matter of solving questions regarding the matter itself (for which very different solutions may be conceivable) but more a case of taking up a position for or against God and His commandments. Reducing political options to good and evil – also ardently practised in Washington – is indeed the declared objective of many groups with a propensity to violence in Muslim countries. The aim of Osama bin Laden's terror attack in September 2001 was also to force the (Muslim) world to choose between the forces of the Devil and Islam – and in so doing, itself to epitomise the latter.

The fact that the Islamic discourse now plays such a crucial role in the Near and Middle East can be explained purely from a historical rather than a theological viewpoint. There too, as in Western countries, nationalistic and socialist/communist ideologies were long misused to justify violence, with the vast majority of aeroplane hijacks, assassinations and bomb attacks by Palestinian groups carried out using political, non-religious grounds in the seventies and eighties, e.g. in the context of Arab Nationalism or Marxism-Leninism. However, these ideologies were destroyed with the defeat of the Arab countries in the Six-Day War of 1967 and the collapse of the Soviet Union respectively and can hardly be used any longer as legitimisation. The Near and Middle East has since experienced an ideological vacuum which has been filled by different variations of political Islam, i.e.

Islamism, due to the lack of an alternative. Since then, a large number of discourses on political and social issues have been conducted in terms of abstract religious concepts.

It has been pointed out above that religion does or can also modify itself ideologically in the process of entering into the social sphere through its specific structures and problems. It is also possible and very frequently the case that the specific religion integrates elements of other – even secular – ideologies that have a powerful effect in society. The uniting or fusion of religious and nationalistic thought patterns is typical of this phenomenon, which means that religion can easily play a role in contexts of national liberation, in ethno-national conflicts or nation-building. Religious ideologies frequently play a part in the forming of national identities or with regard to the positive or negative relationship of many citizens to the nation-state. Examples of this include the fusion of Buddhism and Sinhalese nationalism in the Sri Lankan civil war,<sup>100</sup> the role of Protestantism in the development of the North American colonies into the United States, as well as the growing role of Islamic discourses in the Palestinian resistance against Israel. Bruce Lawrence also emphasises the embedding of religious factors in nation-state discourses:

»... Islam is a dependent as well as an independent variable in the construction of nation state interests. Internal cohesion, regional prowess, international accessibility – all are aspects of the new world-system that has emerged only in the twentieth century, in large part due to the demands of the world capitalist economy. To speak of Islam as though it operated outside of or independent of this system and its strictures is to ignore the level of change that pervades the contemporary era. Rhetorical strategies may invoke an independent role for Islamic values, even as they conjure up a revered past of Islamic successes, but the structural restraints of modernity impose on Islam – as on Christianity and Judaism, Buddhism and Hinduism, Confucianism and Shinto – a subordinate role in each nation state.«<sup>101</sup>

<sup>100</sup> For fascinating reading matter on this topic, see: H.L. Seneviratne, *The Work of Kings – The New Buddhism in Sri Lanka*, Chicago 1999, which clearly reveals amazing parallels between Buddhist orders in Sri Lanka and Islamist parties in the Near East, despite the considerable theological differences between Buddhism and Islam.

In relation to Muslim violence, he comments further: »Islam has ceased to be, if it ever fully was, an independent variable in Muslim societies. The dominant rubric for the social as well as the political domain is the nation state. The nation state not only controls the mechanisms of power; it also curtails, without eliminating, the possibility of violence induced by Islam. Muslims may still fight, kill and die, but they do so, with rare exceptions, as members of nation states or, in the case of Palestinians and Azerbaijanis, as members of umbrella groups struggling to become a nation state.«<sup>102</sup>

Religion and secular ideologies can thus play an important role in the context of political violence – where the basic political conditions evoke this. They can provide forms of discourse in which political, social or economic conflicts can be articulated in a manner that brings about consensus. Although they can motivate and mobilise, their effectiveness and significance depend only secondarily on their theological or intellectual structures and predominantly on how they can be instrumentalised for political purposes. Although it is possible for ideologies – including religious ideologies – to become violent factors in their own right, this is normally a small-group phenomenon with little political relevance.

### **Western legitimization of violence and the »War on Terror«**

As in other cultures, the ways in which the West legitimises violence are very varied, diverse, context-related and inconsistent. In the age of colonialism, a nationalistic, civilisational, sometimes even religious sense of mission and an uninhibited will to dominate were used to justify violence, later followed – in some countries – by a discourse of the »master race mentality« or racism, before an anti-communist ideology justifying violence was then deemed necessary to fend off left-wing claims to power. There have long since also been patterns of thought which justify violence directly or indirectly by explaining that there is something natural about it or that it is the

<sup>101</sup> 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, pp. 82-100, here: p. 88f

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 84

result of a rational weighing-up of interests. The famous quotation of Henry Kissinger (former National Security Advisor and then Secretary of State of the USA), that »oil is much too important a commodity to be left in the hands of the Arabs«, reported by two former UN diplomats<sup>103</sup> is evidence of this way of thinking. The statement made on an American TV channel by former Secretary of State Madeleine Albright in 1996 (under President Clinton) on the humanitarian consequences of US sanctions against Iraq also underlines the uninhibited, and on occasions openly cynical way in which important politicians deal with death on a massive scale. In reply to the question put by CBS journalist Lesley Stahl: »We have heard that a half million children have died. I mean, that's more children than died in Hiroshima. And, you know, is the price worth it?«, Albright answered quite clearly: »I think this is a very hard choice, but the price – we think the price is worth it.«<sup>104</sup>

Such comments do not refer to trivial matters but, rather, to the conscious sacrifice of hundreds of thousands of lives for what was a rather unclear objective at the time, i.e. exerting pressure on an Iraqi government which treated its own citizens in an extremely brutal manner. The former UN head of the humanitarian aid programmes in Iraq, Denis Halliday, described the consequences of this policy as »genocide«.<sup>105</sup>

There are many more examples of such unemotional and ideologically weak justifications, though most of them have attracted little public attention, with many being a mixture of cynical and ideological policy justifications. When, for example, this author spoke in 1986 to a high-ranking US Ministry of Defence official about the war in Afghanistan, which was strong-

103 Hans von Sponeck / Denis Halliday, The Hostage Nation, in: *The Guardian*, 29 November 2001, quotation here from: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,,608578,00.html>

104 CBS— 60 Minutes, 12 May 1996, quotation from: 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>; and: 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>

105 Former UN official says sanctions against Iraq amount to 'genocide', in: *Cornell Chronicle*, Cornell University, 30 September 1999, [http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.30.99/Halliday\\_talk.html](http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.30.99/Halliday_talk.html)



ly justified in the public domain on the basis of anti-communist arguments and liberating the country from Soviet troops, the official made it clear that they did not want to let the Soviet Union withdraw from Afghanistan. Instead the intention was »to nail them down and bleed them out«. »To this purpose we will fight to the last Afghan. This may sound cynical to you, and maybe it is. But this is our policy.«<sup>106</sup>

This shows the linking of ideological arguments («freedom«, anti-communism, »American jihad«, etc.) with power politics considerations of an instrumentally rational nature. Searching precisely for such combinations of ideological arguments and strategies involving power politics often proves to be enlightening, both in Western and Muslim cultures. The noble words, »moral values« and religious justifications often conceal more violent intentions. However, even though many justifications of violence can be traced back to a core of firm interests determined in a rational manner, this is not a sign of being particularly civilised. Purnaka Silva pointed out the deficiencies of such »subdued« rationalisations of violence with good reason in a different context.

»...(D)ependence on violence as a strategic and tactical means to settle conflicts and power struggles betrays a serious deficiency in the civilisational development of human socio-political formations – despite the manifold technological developments of the space age and the information age. No amount of theorizing about strategic thinking, ‘just wars’ and ‘future wars’ can take away from the barbarism and brutality of situated practices of political violence. In fact, such efforts only underline the underdeveloped character of contemporary moralities and the uncivilised aspects of contemporary human politico-economic culture and praxis.«<sup>107</sup>

The last few decades have seen a certain, albeit superficial »civilisation« of discourses, i.e. a certain turning-away from openly racist and directly imperial justifications of violence. This discourse-shifting process was

106 Author's records.

107 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, pp. 237 – 270, here: pp. 240

prompted by the experiences of the two world wars and the subsequent strengthening of international law and founding of the United Nations, later intensified by the increased self-confidence of Western countries following their victory in the Cold War. »Humanitarian« grounds for intervention, as well as the enforcement of international law and democracy came to the fore to a greater extent. This was also related to wars and major forms of political violence being seen in increasingly sceptical terms in ever-larger sections of Western societies and »morally good« arguments therefore having to be emphasised to a greater extent in contrast to imperial arguments. And since what was to be regarded as morally good had changed substantially among the populations of the West, the justifications for violence also changed in the same direction, i.e. to »humanitarian«, »peace enforcement« or »international law enforcement« grounds.

Illustrative examples in this context were the argumentation models used by the US government in relation to its response to 11 September 2001 and the Iraq War. When an appalling act of suicide terror brought down the Twin Towers of the World Trade Center, killing almost 3,000 people in full view of the media, the war against terrorism became a highly effective emotional form of argumentation. Naturally enough, Washington's policy was then indeed characterised by fighting terrorism – no government could have afforded to appear reckless in this respect after September 11. However, even after such a ghastly experience, a superpower cannot and will not reinvent its policy in all areas and suddenly subordinate its entire foreign policy to the aspect of combating terror. A superpower has many interests and does not abandon these because of a terror attack. Thus, the destruction of the World Trade Center brought about the temptation and the opportunity to justify existing interests, policies and strategies also related to terrorism to a greater or lesser degree on the basis of the »War on Terror« – thus making it difficult to attack such a policy. Who would be opposed to fighting terrorism following the massacre of 3,000 people in New York? Although the »War on Terror« was not made the centrepiece of US foreign *policy* in reality (trade policy issues, safeguarding energy supplies, relations with Russia, China and other countries, consolidating the country's own global hegemony, etc. were simply too important for this), it did become the central ele-

ment for *justifying* policy. The key to understanding this process lies in the terminology: what could have been a mere combating of terrorism (long since carried out by secret services, the police and justice departments) became a *war*, the »War on Terror«. In this way, an important fight against criminal and violent gangs was politicised and militarised, with the criminals turned, so to speak, into »war opponents«, raising them in principle to one's own level of legitimacy – an incredibly stupid thing to do as it played right into the hands of the terrorists. This effect was, however, accepted approvingly since the formula of the »war« on terror contained an important political advantage: it created preventative justification for one's own violence. If the act of terror on 11 September 2001 signalled the beginning of a war, the USA then saw itself as a country under attack which had the right to engage in violence of its own because it was now at war. This self-created political leeway was exploited immediately. In addition to attacking the al-Qaeda bases in Afghanistan, the Taliban government, which enjoyed hardly any international recognition, was also toppled and the region covered by a tight network of military bases which, after only a short time – after the Iraq War – then encircled Iran on all sides (Pakistan, Afghanistan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Qatar, Bahrain, Kuwait, then Iraq, and before that Turkey).

It was, however, Washington's war against Iraq, in particular, that revealed a rather more troubled relationship with violence in Western societies – with, for example, the resistance in »Old Europe« on the part of governments and populations demonstrating at least in part that people can learn from their own bloody histories. The war served imperial purposes, i.e. the control and political reorganisation of the world's central energy supply region. Two thirds of the global oil reserves are in the Gulf, with the region of Central Asia (north of Iran and Afghanistan) developing into the second most important energy region in the world on account of its oil and, in particular, gas reserves. Establishing the USA's own dominance in this region and »politically reorienting« the local regime where required (i.e. being able to topple governments and bring others to power at will) was a clearly recognisable objective of the war, also sometimes expressed with distinct clarity – albeit in somewhat more diplomatic terms. The war was

thus waged on »instrumentally rational« grounds, for »realistic« reasons in political terms i.e. the expansion of power. The forms of legitimisation, on the other hand, changed in quick succession, demonstrating their arbitrary nature.<sup>108</sup> The main argument put forward for the war was Iraq's alleged weapons of mass destruction – which had long since ceased to exist – in order to officially classify the campaign as being for a good cause, i.e. stepping in against the proliferation of weapons of mass destruction. Furthermore – especially after 11 September 2001 – it was claimed that Iraq had links with international terrorism and Osama bin Laden in particular, as stated by Vice-President Cheney in August 2002, for example.<sup>109</sup> Arguments of this nature were then soon withdrawn because even the CIA could not find any serious proof of this.<sup>110</sup> Eventually, they were pushed to the fore once again in the concluding phase of preparations for the war, e.g. in US Secretary of State Powell's address to the UN Security Council in February 2003, although there were still no serious indications of such a situation.<sup>111</sup> There were also attempts to combine the two arguments by justifying violence against Iraq on the grounds that it would otherwise pass on its (still non-existent) weapons of mass destruction to Islamist terrorists (with whom there was no actual link). On other occasions, Iraq's threat to its neighbours was emphasised – although they themselves did not feel threatened, with neither Syria, Iran, Saudi Arabia, Turkey, nor Jordan taking Iraq seriously as a military threat after Iraq had been bled dry for more than a decade. Furthermore, the dictatorial and brutal nature of the regime was also used as grounds for a

108 The subsequent passages come from: Jochen Hippler, *Der Weg in den Krieg – Washingtons Außenpolitik und der Irak*, in: *Friedensgutachten 2003*, ed. by Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Ulrich Rasch, Christoph Weller, for the Department of Peace and Security Politics at the University of Hamburg (ISFH), The Hessian Foundation for Peace and Conflict Research (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) and Institute for Development and Peace (INEP), June 2003, pp. 89-98

109 Cheney Says Iraqi Strike Is Justified, in: *Washington Post*, 27 August 2002; page A01

110 U.S. Not Claiming Iraqi Link To Terror, in: *Washington Post*, 10 September 2002; page A01

111 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, 5 February 2003, <http://www.time.com/time/world/printout/0,8816,419939,00.html>

confrontational policy as if neither had existed at the time when the USA was still supporting Baghdad or as if this were not also true of a number of US allies.

On occasions, US President Bush described his policy on Iraq as a »battle for the future of the Muslim world«,<sup>112</sup> while also justifying the war as a means that would lead to solving the Middle East conflict between Israel and the Palestinians and creating a »truly democratic Palestinian state«.<sup>113</sup>

Iraq's non-compliance with UN resolutions and international law was stressed repeatedly – although there are currently around 90 other resolutions being ignored by countries other than Iraq, without Washington feeling the need to initiate similar confrontations<sup>114</sup> – and without taking into account that the USA was itself causing untold harm to the UN through the war and violating international law. During the preparations for the war, President Bush stated very concisely that »We will change the Iraqi regime in the best interests of the Iraqi people.«<sup>115</sup> Finally, there was also talk of the aim of reorganising the entire Near and Middle East, with the Iraq War merely the first step in this process. Occasionally, all the reasons were bundled together, e.g. by Condoleezza Rice, President Bush's National Security Advisor at the time: »He (Saddam Hussein; JH) is an evil man who – if he is left to do so – will again inflict devastation on his own people, his neighbours and, if he maintains weapons of mass destruction and carrier systems, on us all. ... There are very powerful moral grounds for regime change. We certainly cannot afford the luxury of inaction.«<sup>116</sup>

The numerous, constantly changing arguments in favour of a policy of war against Iraq merely served to justify a predetermined policy. The *Wash-*

112 Quotation from: Bush to Cast War as Part of Regional Strategy, in: *Washington Post*, 26 February 2003, p. A19

113 Quotation from: President Details Vision for Iraq, in: *Washington Post*, 27 February 2003, p. A01

114 Stephen Zunes, The Bush Administration's Attacks on the United Nations, 14 February 2003, <http://www.presentdanger.org/commentary/2003/0302paxam.html>

115 Quotation from: Bush is Ready to Go Without UN, in: *Washington Post*, 7 March 2003, p. A01

116 Rice Lays Out Case for War In Iraq – Bush Adviser Cites 'Moral' Reasons, in: *Washington Post*, 16 August 2002; Page A01

*ington Post* quoted an official of the US Ministry of Defence back in the early autumn of 2002 as follows: »There is no debate on the need for regime change. We have been concentrating on its consequences.«<sup>117</sup>

On the fringes of and outside the Bush administration, arguments could be heard which, although they carried weight within the government, were nonetheless dealt with very discreetly. Former National Security Advisor Zbigniew Brzezinski outlined this as follows: »It is not a case of Iraq; it concerns our global role.«<sup>118</sup>

Altogether, it has to be said that the changing justifications for war were evidently of a purely opportunist nature, merely designed to »sell« a policy of war based on reasons of power politics.

The problem of such a practice lies in numerous arguments that are right being instrumentalised for a policy that is wrong, thus causing them to be undermined and discredited because of the way they are contextualised. The war on terror, efforts to stem the spread of weapons of mass destruction and promoting democracy are, of course, high objectives that could and should be shared by all in principle. However, using such objectives so crudely to serve imperial aims does them great harm. Taking the concepts of democracy and human rights as a pretext for conducting imperialist wars necessarily leads to their being weakened in the Near and Middle East, in particular, and stripping them of all credibility. This effect set in all the more when certain policy elements – e.g. the US prison camp at Guantanamo Bay, the practices of maltreatment and torture at the Abu Ghraib prison (near Baghdad), and the massive military force against the Iraqi city of Falluja – became symbols directly conflicting with claims and standards of democracy and human rights.

<sup>117</sup> More Public, but Still Private – Quiet Role in Iraq Debate Masks Powell’s Position on War, in: *Washington Post*, 17 September 2002, p. A17

<sup>118</sup> US in a Tough Position as Isolation Increases, in: *Washington Post*, 6 March 2003, p. A01

## Common and contrasting problems with political violence

Over the past few decades, it has to be said that Muslim countries and regions have been particularly affected by wars and political violence. In addition to the examples of Pakistan, Indonesia and Iraq referred to above, other countries that need to be mentioned include Somalia, Lebanon, Algeria, the Kurdish settlement areas of Turkey, the Western Sahara, Jordan (1970), Syria (1982), Libya/Chad, Sudan (in the south and west), Nigeria, Palestine, Yemen, Afghanistan, Tajikistan, Indonesia/East Timor and others. In addition to these cases in which at least thousands and sometimes hundreds of thousands or more people were killed, we also have to take account of those countries with smaller numbers of people falling victim to repressive governments, violent resistance movements or terrorists now or in the past. And when we maintain above that it is not only since the onset of the early Modern Age and via the orgies of violence in the 20<sup>th</sup> century that the West has repeatedly produced large-scale violence, it also has to be stated that Muslim countries have a similarly serious problem concerning violence.

### *Double standards*

This fact should be obvious, but is repeatedly ignored or disputed in many Arab or Muslim countries. In the same way as Japan still does not really acknowledge its war crimes in China and Korea, preferring instead to evade, play down, »overlook« or even deny its responsibility, and in the same way as the USA and Europe do not like to be made aware of their own violent acts, a culture of denial and suppression also continues to prevail among governments and most intellectuals in Muslim societies.<sup>119</sup> In Turkey, the crimes of genocide against the Armenians are still taboo and can hardly be mentioned without fear of intimidation, isolation or sanctions. In Pakistan,

119 Heitmeyer speaks here of realisation gaps and idealisation attitudes, in: Wilhelm Heitmeyer, Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; Fragen und Diskussionsanregungen zum Workshop »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Foreign Cultural Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 5

it is still almost impossible to talk openly and frankly about the atrocities committed by the country's own military in what is now Bangladesh, while in the Arab world there is still a sad tendency to overlook, deny or play down the acts of violence committed in Arab countries by their own regimes or other Arab perpetrators. Although the earlier violence of Western colonialism, the Israeli violence in Palestine and the US war in Iraq are condemned loudly and rightly, a strange silence prevails with regard to terrible crimes of violence carried out by Arab or Muslim perpetrators. Where was the storm of protest by Arab intellectuals against Sudan's brutal policy of war in the south of the country, in which hundreds of thousands of people – often Christians – were killed? Where was the protest against the expulsion, massacre and presumed genocide committed in the West Sudanese province of Darfur by the same government<sup>120</sup> – this time with Muslim victims? Why did Arab governments and intellectuals gloss over, ignore and even justify the crimes of dictator Saddam Hussein against the Iranian people, as well as the mass murder of Kurds and Arabs for so long? Why was Iraq's military invasion of Iran in 1980, which cost the lives of at least one million people – Muslims once again – accepted for tactical reasons and even co-financed, also in the good company of the West, of course?

This list of looking the other way and justifying horrendous actions could be added to almost at will. Even if we take into account that freedom of speech is very limited or sometimes non-existent in a large number of Arab (and other Muslim) countries and it is therefore difficult to express differing political opinions – the silence that prevails in relation to the violence carried out in Muslim societies is shocking. Even in private conversations, many Arabs and intellectuals from Muslim countries tend, according to political appropriateness, to play down or justify even dreadful acts of violence in their own regions – with the tacit or open sympathy for the murderer of his own people, Saddam Hussein, representing a repulsive example of this. The

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



reasons for such cases of Arabs and Muslims »overlooking« violent excesses in their own societies appear, on the one hand, to be associated with considerable political opportunism, as is also frequently the case in the West – after all, US and European governments also continued to support Saddam long after his criminal acts were known, and even after the massacres of the Kurds in 1988 using poison gas. There is, however, also a mentality of forgiving the enemy of one's own enemy everything: anyone taking up a position against Israel or the USA is excused the most horrible crimes because they are considered to be secondary in that conflict. Such a viewpoint does, however, precisely undermine the values of justice, humanity and international law that the same people want to outwardly defend. It is not only wrong in itself; in the final analysis, it also weakens one's own position since the legitimacy – for example – of resistance against Israeli or US occupation becomes questionable when one supports murderers oneself. Reference to the often ambiguous politics of Western governments does nothing to alter this. The singular vision of Arab and Muslim intellectuals and politicians on the issue of violence is often related to themselves feeling so much on the defensive in terms of power politics and political culture that they make the end justify any means. In a certain sense, it is partly the result of an intellectual and emotional siege mentality. And although the almost untold military, economic and political superiority of Western states in international relations cannot be disputed, the question does arise as to why, of all things, one's own blindness and political-moral bankruptcy should do anything to change the situation since, in the final analysis, it is simply a case of placing oneself between the hammer of external dominance and the anvil of internal repression.

It will not, however, be possible to solve the problem of violence within Muslim societies in this way: a problem first has to be admitted and acknowledged as such in order for it to be overcome. And in the same way as Western societies and their intellectuals (and governments) have the duty to recognise, acknowledge, analyse and combat violence in and by its own societies (something that is also attempted in an outline manner in this book), Muslim societies also have the same responsibility to reflect on their own violence, examine it together with its sources and causes, address it

and take steps to counter it. Only in this way is it possible to gain sufficient credibility of one's own in order to be able to successfully oppose violence, even that suffered from outside.

There is, unfortunately, hardly any evidence of this in Arab countries, in particular, where double standards are applied to a high degree, i.e. the victims of Western violence on their own side are emphasised and placed very much to the fore, sometimes exaggerated or even invented (as if there was not already enough violence in reality), while violent actions in their own societies are systematically »overlooked« – as long as they are not themselves affected by such actions. To prevent misunderstandings, it cannot, of course, be a case of accepting or ignoring the suffering of Arab or Muslim people inflicted by the West; quite the contrary. Where Muslims suffer under Western violence or that perceived to be from the West in Chechnya, the Balkans, Palestine or at the hands of US troops in Iraq or Afghanistan, they are entitled to our sympathy and support – not because they are Chechnyans, Arabs, Pashtuns or Muslims but, rather, because they are *people*. Where people are maltreated and tortured in Abu Ghraib (Iraq) or Bagram (Afghanistan), where they are shot and humiliated in Palestine, where people are displaced or massacred in Bosnia, these are outrageous crimes, irrespective of the national or religious affiliation of the victims – and, in order not to be misunderstood, also regardless of the affiliations of the perpetrators. A Christian or atheist torturer or assassin is no better than his Muslim counterpart – and no worse, either. Furthermore, Christian, Hindu, Buddhist, Muslim or atheist victims are equally deserving of protection. Defending outside victims to a lesser degree than those of one's own religious or national group, mourning them to a lesser extent and deploring the crimes of the perpetrators less vociferously contributes to further violence, justifies new violence and raises the level of violence. And such conduct is, of course, hypocritical. Criticising the West for such hypocrisy – often quite rightly – (when, for example, the 3,000 victims of the terror attack on the World Trade Center are considered more important by many people than just as many or more victims in Africa, Asia or Latin America), while at the same time being guilty of similar hypocrisy (and regarding Arab or Muslim victims as being worse than those on the Christian side), is unacceptable from a political, legal and moral standpoint.

This is not intended to deny that Muslims frequently have been and are victims of violence enacted by non-Muslims. The genocide committed against Muslim Bosniaks, the crimes against the Chechnyans, the violence carried out against Kashmiris by Indian troops, as well as the repression, human rights violations and murder suffered by the Palestinians have already been referred to as examples. Occupied countries and peoples do, of course, have the right to defend themselves, like the Afghans against the Soviet Union, the Soviet Union or France against occupation by fascist Germany, or the Palestinians against military occupation by Israel. It should not, however, be concluded from this that *any form* of armed resistance is justified. Not even repression can give anyone carte blanche for their own criminal acts. The right to resistance does not mean being able to place oneself above all laws and morals. The occupation of Afghanistan by the Soviet Union did not justify the blowing-up of orphanages or the methods of torture practised by the Mujaheddin, it is no defence for attacking crowded bazaars or buses with missiles and it could not legitimise massacres of civilians by the Mujaheddin. Violent resistance can be legitimate and legal where it is directed against military occupiers, whereas violence against women, children and other civilians is always a crime. This was true for the ANC's struggle against the South African apartheid regime, for SWAOP's fight for the liberation of Namibia, and it is also true for the struggles of the Palestinians, Iraqis and Kashmiris. However, those who use bombs against restaurants, schools, buses or other civilian targets and kill civilians in this or any other manner are committing serious crimes. This standard applies to everyone, and not only to political opponents: anyone who kills Palestinian, Israeli, Iraqi, Afghan, American, Kashmiri, Indian, Pakistani, Serbian, Kosovar or other civilians cannot invoke higher values: not international law, not national liberation, not God, not democracy – such people are murderers in any case. And this same standard applies just as much to liberation movements as it does to countries and armies. The USA must also abide by this when waging its »War on Terror«, while the Israeli and US occupying forces, as well as the resistance movements in Palestine, Afghanistan and Iraq likewise have to submit to this humanitarian precept if they do not want to sink to the level of common criminals.

## *Linked violence*

Both Muslim and Western societies have a complex problem with political violence and not only in the sense that both sides suffer from it, albeit to a differing extent; they are both also perpetrators. In history and in the present, both Western and Muslim (and other) societies – or important sections of societies, groups, organisations and state machineries – have been guilty of horrendous crimes of violence, ranging from torture and political assassination to massacres and genocide. At the same time, they share the tendency to overlook, play down or justify their own violence while that practised by others is recognised in precise terms, emphasised and sometimes also exaggerated for propaganda purposes. This selective perception of violence, which likes to see »the mote in the eye of the other« but does not notice the »beam in one's own eye«, results in it not being possible to solve the common problem of violence. In this sense, our societies in Europe, North America, and the Near and Middle East overestimate the degree of their civilised nature. Technical progress and a wealth of resources are only signs of modernity and prosperity but not of being cultured or civilised. Both sides suffer from a moral superiority complex founded on illusions about themselves, which makes it difficult to solve the common problems.

What is striking is that significant cases of political violence in both cultural areas can be observed, in particular, in two overlapping contexts:

*Political violence is used to question, secure and expand power.*<sup>121</sup> This occurs within countries, e.g. through state repression, political resistance or the imposition of power or models of power, as well as between countries and societies, e.g. through wars or international terrorism. The probability of violence is highest where (primarily illegitimate) power is either threatened or is attempting to expand.

121 See also Heitmeyer, e.g. in: Wilhelm Heitmeyer, »Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; Fragen und Diskussionsanregungen«, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Foreign Cultural Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 3

*Political violence is a phenomenon that frequently occurs within the context of »modernisation«.* In this respect, it can be used to force modernisation per se or impose a particular model of modernisation or to defend against (certain aspects of) modernisation. It can accompany successful modernisation processes (as has often been the case in Western countries) or be the result of faltering, corrupted or failed modernisation, as in a number of Third World countries, including the Near and Middle East. In addition to radical socio-economic changes, the focus in this regard is also on issues of statehood, especially its function of order, claims to power, allocation responsibilities and ideological functions.

Within the context of globalisation, issues involving power politics and modernisation processes take place in a globally networked rather than a localised manner. Although this therefore means that local and regional violence dominates, as in Northern Ireland, the Balkans, Chechnya, Kashmir, Palestine and elsewhere, international and global factors are becoming increasingly more significant. In many cases, they play an important role in triggering or causing local violence, e.g. through global economic factors. In other or similar cases, external players are directly involved in the violence, e.g. through supplying weapons or sending troops. Attempts to overcome the violence can also be undertaken or hindered from outside, which means that, all in all, factors relating to violence are closely interlinked at local, regional and international level. It is no coincidence that the same is also true for modernisation processes, even for the difficult, contradictory and often violence-laden processes of nation-building – as demonstrated by the developments in the Balkans, Somalia, Palestine, the Kurdish settlement areas, Afghanistan and elsewhere. The increasing combination of internal and external aspects in modernisation, social transformation, and nation-building (and the associated processes of violence) necessarily leads to the differing interests and policies of Western and Muslim countries clashing to a greater extent. The global dominance of Western states (especially the

122 A 33-page list of US military operations can be found in: Richard F. Grimmett, *Instances of Use of United States Armed Forces Abroad, 1798 – 2001, CRS Report for Congress*, Congressional Research Service, Order Code RL30172, updated 5 February 2002

USA)<sup>122</sup> causes these to become a central factor of a constructive or destructive nature for the regional and local intensification or resolving of conflicts (e.g. unilateral, through ad-hoc coalitions, within the context of the European Union or the UN), while the local and regional potential for conflict and violence in the Near and Middle East is the centre of attention. This link between external and internal factors of conflict exists at different levels: a) case-specific, whereby the special constellations of the players' interests are crucial; b) at the level of a general north-south conflict – also effective in the Near and Middle East – characterised by asymmetric power constellations and sometimes contradictory interests; and c) at a political-cultural level (articulated sometimes in religious or quasi-religious terms over the past few decades).

In this constellation, the fact should not be overlooked that the violence of Westerners (really »Northerners« if we consider the North-South context) and players from Muslim countries is structured very differently. Western players still mostly use violence in an imperial way, even though they often like to conceal this behind humanitarian and generally humane grounds. Furthermore, there are, however, initial signs in parts of the Western world of wanting to regulate international violence through juridification (strengthening international law mechanisms for the management of conflicts), through International Organisations (particularly the UN) and on the basis of really humanitarian criteria – a tendency regrettably called into question or rebuffed repeatedly by imperial politics, especially where precisely such measures are misused for propaganda purposes. An arduous and highly inconsistent civilisation process has taken place in Western politics over the past number of decades in this respect, though this is seriously called into question on account of the Western dominance after the end of the Cold War. It is not without cause that Schoch points out »that ... civilisation is not a process that has been completed once and for all. Relapses are still possible.«<sup>123</sup>

123 Bruno Schoch, *Demokratie, Demokratisierung und Gewalt. Die Ideologie des deutschen Sonderwegs als Lehrstück*, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Foreign Cultural Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 1

A dominant position of power has the potential to make people arrogant and ruthless, a temptation to which Western politics also appears to succumb to differing extents. It is therefore extremely important for the enlightened forces of the people in Europe and North America who are interested in a peaceful foreign policy to exert yet greater influence on their own elitist groups to refrain from »arrogance of power« (an expression used by former US Senator, William Fulbright).

In contrast, the policy of violence in the Near and Middle East often stems from the problems, weaknesses or failure of internal modernisation processes and the premises of building strong nation-states which are as homogeneous as possible internally, as well as the weakness in the international system externally. There is a tradition of rigid and poorly performing regimes which often treat their own people with disdain and ignore their needs while, at the same time, being characterised by boasts and corruption and only being able to hold onto power through revenues from oil exports or foreign assistance, using violence themselves against any opposition or even independent forces, and tending towards violence against their neighbours. The 2004 Arab Human Development Report puts its finger on the internal situations in a large number of Arab countries in the following way:

»The current situation of Arab governance, with its associated weakness in terms of effective representation of societal forces means that Arab states are facing a chronic crisis of legitimacy, often relying on inducement and intimidation in dealing with their citizens.«<sup>124</sup>

On the other hand, the conflicts resulting from such situations are often conducted in a violent manner not only by governments, but also from within the respective societies, and in both cases over the last two or three

124 United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005, p. 129

125 With regard to the political role of cultural identities and changes in it, see: Jochen Hippler, Wissen, Kultur und Identitäten: Trends und Interdependenzen, in: Development and Peace Foundation, Globale Trends 2002 – Fakten, Analysen, Prognosen, ed. by Ingomar Hauchler, Dirk Messner, Franz Nuscheler, Frankfurt 2001, pp. 135 – 155, also at: [www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle\\_Identitäten\\_Global/kulturelle\\_identitäten\\_global.html](http://www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle_Identitäten_Global/kulturelle_identitäten_global.html)

decades, they have often been justified in religious terms or on the basis of identity categories.<sup>125</sup> Thus, they become a matter of principle, making them harder to resolve. In the Near and Middle East, one's own failings, stagnation, repression and acts of violence are frequently justified in terms of the role of external powers, e.g. the Israeli policy of occupation, US dominance or the West altogether. Even if foreign hegemony and occupation and even outside support for distasteful dictatorships do represent a serious problem in the region, these arguments are often used as an excuse for one's own inability, passivity or repression – thus also further weakening the societies of the Near and Middle East. Trying to make functioning state systems and the removal of repression dependent on Israel and the USA first having to change their policies is not in the interests of the people in the region: it is precisely in situations of weakness that the undisputed goal should be to fully exhaust one's own possibilities for positive development. In this respect, however, the region of the Near and Middle East comprises structurally weak states that are failing to cope with their core responsibilities and wish to conceal this weakness through huge police, secret service and military machineries. It is particularly depressing in this regard that a blanket of silence has long since been cast over such problems due to a siege mentality being accompanied by state intimidation and paralysing free discussion. There does now seem to be some improvement in sight with increasing signs of independent thinking and free debate becoming evident in a number of countries. A shining example in this urgently needed process of intellectual and political liberation is the courageous, intelligent and influential *Arab Human Development Report* published for the third time by a group of Arab scientists for the UN development agency, UNDP.<sup>126</sup>

To summarise, we can say that the potential for violence on the part of the militarily and politically superior West, which is primarily directed outwards, and the regional potential for violence of the Near and Middle East as well as other Muslim societies are becoming interlinked in an alarming manner, sometimes strengthening each other. This link is not new. Trutz von Trotha associated this with globalisation and colonialism in explicit terms:

126 United Nations Development Program (UNDP), *Arab Human Development Report 2004*, New York 2005



»The fact is that the history of globalisation has, for the most effective part, been the history of European expansion, colonialism and imperialism. Accordingly, the process of globalisation in the present encounters historical experience in the world outside the Occident in which globalisation was, at the same time, a claim to European power and a warlike demand for subjugation. In the light of this experience, globalisation is also a process full of violence, conflict and suffering.«<sup>127</sup>

Many people in the West today feel threatened by the instability, radical changes and violence present in and coming from the Near and Middle East. Even though this is greatly over-exaggerated in most cases in objective terms, it does provide the political elites with a significant approach to repeatedly assert their own power interests in the region, including the use of violence or through the support of local dictators. The terror attacks of 11 September 2001 (plus those in Madrid and against tourists on the island of Jerba) have particularly and dramatically exacerbated the sense of threat in the West. On the other hand, many people in the Near and Middle East feel threatened, restricted and controlled by Western countries for understandable reasons, with the occupation situations in Palestine and Iraq not doing very much to allay such fears. This often leads to a hardening of the internal political situations in many countries as well as very strong anti-Western feelings in the region and tacit or open sympathy for perpetrator violence with whom people really have little in common politically. This constellation is dangerous for both sides. Breaking out of this requires more than an open eye-to-eye dialogue in which both sides do not close their eyes to the awkward issues; they must first of all focus on their own errors. What is crucial beyond the dialogues and reflection, however, is to also arrive at a change in *policy*, with the Western players finally having to take seriously their own demands for non-violence, democracy, comprehensive validity of all human rights and international law and also making these principles the

127 Trutz von Trotha, Geschichte, das »Kalaschsyndrom« und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und Lokalisierung, manuscript for the workshop on »Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften«, Institute for Foreign Cultural Relations, Malta 19 – 20 November 2004, p. 2

basis of their foreign policy. Conversely, the time is long overdue for the countries of the Near and Middle East to lower their own level of violence by finally breaking down their internal archaic structures, extending rights of political freedom and improving the economic situation of their own people. It is only on the basis of such political reforms on both sides that the dialogue between Western and Muslim countries can then also become fruitful, mutual prejudices and clichés be overcome and a situation reached in which the two sides can work together on resolving common problems.



## Brutality and civilisation – violence and terrorism?

The study by Jochen Hippler entitled »War, Repression, Terrorism« is an important publication because, in comparison to other works of this kind, it deals with the problem of »violence and terrorism« in a comprehensive, and at the same time, balanced manner. This balance is evident in several respects. We will look at the two most important aspects in this regard, i.e. the precise analysis of the mechanisms of violence and terrorism in their historical and structural dimensions, as well as the balance observed by the author in demonstrating that violence and terrorism cannot be assigned to a particular culture or religion; instead, he shows that they have manifestations in all cultures and religions when encouraged by certain factors. Furthermore, the author does not exonerate »the Modern Age« in all its theoretical, organisational and ideological forms from its role of restructuring terrorism and providing it with fresh impetus, be it through re-exporting it from the inside to the outer world or transforming it from a form of personal crime into an institution.

It is important to emphasise the author's innovative efforts at the beginning in attempting to deconstruct the terms »West«, »Islam« and »Islamic world«, although these are terms whose uncritical use has led to »division« and severe fragmentation in the discourses produced on both sides, especially in the theory of the »clash of cultures«. The deconstruction of the terms shows that »the West« is not a fixed, monolithic magnitude with an anachronistic nature situated outside of history and geography. It is likewise shown to the same extent that, rather than being fixed, unambiguous formulas understandable only in their own terms, the »Islamic world« or »Islam«, too, display a dynamic history that brings together all sorts of different and pluralistic cultures to such a degree that scholars cannot be permitted to speak of »one« Islam.

At the same time, we will discuss and criticise this distinguished work because we are convinced that this is the best way to bring about a fruitful dialogue rather than the polarising debate that characterises the usual discourses at present. Finally, we will develop our ideas of the relationship between »religion« and »violence«, which differ from the explanations given by the author. The writer of this commentary namely proceeds from the point of view that the different »interpretations« of religious writings in all religions do not construct the contents outside the writings' »sphere of meaning« but, rather »reveal« a random dimension of meaning and concentrate on this. This normally happens by way of a process which »veils« the other facets and dimensions of meaning that are undesirable in the given context. In other words, in their structure of meaning, the religious texts contain possibilities and potentials which are entirely contradictory to each other. The socio-historical interpretative context determines the perspective of the desired meaning and conceals the unwanted meaning. This can be ascribed to the fact that »the religious writings« are, in the final analysis, human-historical reports of the experience of »revelation«, reports that blend the human with the divine and embed the profane in the context of sanctity.

### **Mechanisms of violence and motives for terrorism from a historical viewpoint**

The author begins with an analysis of wars as one of the most significant emanations of violence in the history of mankind. Primitive and prehistoric wars were just as brutal as civilised wars. War is hell, regardless of whether it is waged with wooden spears or napalm. The author outlines the religious mythologies that have glorified wars by inserting them into the Holy Writings, which gives such wars a sacred aura. This is true of the Old Testament, which devotes entire books to the glorious military deeds of great kings and meticulously records their conquests with all their gory details. However, it is also true of religious mythology in India, where the Ramayana and Mahabarata epics appear as endless tales of battles and warlike conspiracies. These epics are still a vivid part of the thinking and feelings of the peoples in what is now South Asia. Although it is correct that the New Testa-

ment does not directly continue the war cry that we find in the Old Testament, this does happen in the history of the church which follows it. It delivers us a Christian agenda of the burning of witches and the Inquisition, as well as the crusades and bloody religious wars, as the author writes. We must not forget that all these wars and violent acts were legitimised by the term »Holy«.

The colonial age with the resulting genocide of the indigenous peoples began with the discovery of America, Australia and New Zealand and the white man's attempt to settle there. These campaigns of extermination were also carried out in the name of religion. In 1622, for example, the Jamestown massacre was perpetrated against the Indians in America with the justification that they had caused harm to the settlers. The extermination of the Indians subsequently became a part of the settlers' programme in New England. The Protestant Puritans openly justified their claim to the country in ideological terms through their fundamental desire to realise their political-religious, idealistic designs of establishing the »New Jerusalem« in the »New World«. Just as they saw themselves as the »New People of Israel«, they believed that the land of the Indians was their »Canaan«, given to them by God after the Exodus from Egypt. Snatching this land away from the »Canaanites« and »Edomites«, i.e. the Indians, and exterminating them with fire and the sword corresponded to their understanding of the Old Testament as the revealed will of God and His joyful message of deliverance. The influence of the prevailing conditions of settlement colonialism gave rise to the emergence in New England of the dominant Protestant-Puritan ideology, according to which the Indians were the »descendants of Satan«, which gave the settlers the right to plunder their land and destroy them with a clear conscience.

This historical analysis gains its balance through the author turning to the situation in the Third World and establishing that it was far from being peaceful. Violence was used in the most varied forms by indigenous players and on their own responsibility. The slave trade between African and Arab countries was no less brutal than its European form. Muslim and Hindu rulers did not treat their subjects any less violently. The wars of conquest waged by Afghan, Persian or Central Asian rulers in India, for example, were associated with appalling destruction and large numbers of victims.

### *The Modern Age and violence*

The author then turns his attention to the 20<sup>th</sup> century, which he considers to be the bloody century par excellence. He gives a detailed description of the new structures of violence produced by the age of colonialism and »Enlightenment«, the age that witnessed the deconstruction of sanctity and its negation in favour of »reason«. The author takes a detailed look at the question of »violence and the Modern Age« here. He criticises and refutes four positions that attempt to define the relationship between violence and the Modern Age. The first position sees the reverse of violence in the Modern Age. It declares violence to be barbaric and racist, a relic directed against the Modern Age. Violence is consequently alien to the Modern Age. The second position regards the Modern Age itself as a variety of barbarism. The third position sees violence as an inherent and thus unavoidable part of human nature. The author rejects all three of these positions and tends toward the standpoint of seeing the ambivalence of the Modern Age, with its possession of undeniably humanistic dimensions but also a huge potential for destruction.

The author takes the view that the Modern Age does not represent a breach with what went before, as claimed by some, but rather that religion and religiousness – and even religious fanaticism – are phenomena that also accompany modern societies, as the experience of the USA shows, which is itself not free of religious fanaticism despite all its manifestations of the Modern Age. Ethnic cleansing and the extermination of the Indians in the name of the Old Testament are the ideology on which sections of American society are founded. On the other hand, the author sees modern rationality as being a functional rationality based on the considerations of a cost-benefit analysis and which does not stand in contradiction to violence; he feels, rather, that excessive violence can only be founded on modern ways of thinking. The author cites evocative instances, such as the Holocaust, which required a precise system of registration and highly developed logistics that were not available in pre-modern societies. Modern society has released potential for violence that was previously inaccessible to any society, e.g. mass extermination through gas and biological weapons, with aircraft

crashing into skyscrapers, with napalm and atomic bombs, missiles and air attacks, torture using electric shocks, etc. No pre-modern society would have been able to drop an atomic bomb on Hiroshima. Put succinctly, **the Modern Age has produced highly efficient means of developing undreamt of perspectives for killing** (bold type: Abu Zaid).

However, the author does not tire of warning us against the naive notion that pre-modern societies were more humane or that violence is an »inherent character trait of the Modern Age«. The Modern Age has not only provided more efficient means for the practice of violence, **it has also brought about new possibilities of social organisation, bureaucracy, administration, division of labour and specialisation, without which large-scale murder and destruction cannot be successful** (bold type: Abu Zaid).

The most important achievement of the Modern Age is, perhaps, the juridification of violence, whereby a sadistic, criminal act giving rise to anger and contempt becomes a social, institutionalised action which is not dependent on the individuals involved since specialised, organised, bureaucratized personnel, who are all involved in the act but with none of them assuming responsibility, share the work between them. Here, the contributions to the overall action are distributed horizontally, with each player having to perform a particular, self-contained task, the result of which does not amount to any precisely determinable objective. This means that the violence, with its far-reaching complex dimensions, cannot be assigned to the individuals involved in it since it is performed through the interactive involvement of a large number of »normal« people. In this way, violence becomes »banal« and can be generalised. This has only been made possible through the forms or organisation produced by the Modern Age.

This therefore raises the question of whether the relationship between the Modern Age and violence is limited to the technical, administrative/organisational aspects of the Modern Age without extending to its body of thought. This question leads the author to demonstrate the dark, ideological side of the Modern Age, though without denying its progressive or enlightening dimensions. For the author, manifestations like Stalinism and Fascism are phenomena which undoubtedly emerged from the European Modern Age and are rooted in its modern historical-theoretical legacy.



Stalinist ideology contains a classic concept of the Enlightenment – that of »social progress«. Furthermore, Stalinism purports to be a scientific method striving in essence for the creation of a »new society« and in a manner similar to the design of a new machine by an engineer. Although Stalinism lacked all the humane forms, even the central values of tolerance, which stemmed from the age of Enlightenment, the »modern« character of that totalitarian system cannot be denied, either in its ideology or the means used. The same is true for Fascism and National Socialism, whose nature can be attributed to the Modern Age. Fascism strove to reform society, even an entire continent, in the way that a scientist creates something new in the laboratory. National Socialism tried to apply the scientific and medical principals of hygiene to the state and society. It saw itself as the practical implementation of the results of Darwinist and Mendelian research on the human genus.

The author supports this analysis by demonstrating that the racial doctrine with its distinction between different genera and races formed the core of National Socialist ideology and was an integral part of the philosophy of the Modern Age. In the mid-18<sup>th</sup> century, Linné drew a distinction between four races of people. A quarter of a century later, Blumenbach proceeded from the theory of five races (Caucasians, Tatars, Ethiopians, Americans and Malays). Although this form of racist discrimination, which assumed lower and higher races, was not an authentic or theoretical constituent of the philosophy of the Enlightenment, the distinction between different races was not only to be found, as the author emphasises, among second-rate thinkers; rather it can also be found in the work of philosophers like Voltaire, Hume and Kant and was a well-known, unquestioned component of philosophical epistemology up to the middle of the 18<sup>th</sup> century.

### *The state and violence*

Perhaps one of the greatest achievements of the political »Modern Age« is the conception of the »nation-state«, the »state governed by the rule of law« or the state of its citizens, which was able to enclose and control violence within while, at the same time, exporting it beyond the boundaries of

its society and the continent in the form of colonialism. The falling rate of violence within European societies can be interpreted as an expression of the expansion of the state's sovereignty. The political and legal functions of the state reduced violence within society by controlling and juridifying social relations. The possibilities of committing violence with impunity decreased, as did the need or usefulness of violence. This changed the attitude of broad sections of society to violence. Violence came to be seen increasingly less as a natural part of life, i.e. as a normal way of solving political and social arguments, and gradually became taboo.

These developments did not completely eradicate violence in Western Europe. The triumphant modern state produced new forms of violence of unimaginable intensity. The two world wars, the Holocaust, other forms of genocide and the chronic threat of weapons of mass destruction are, inter alia, evidence of this development. Although it was possible to preserve social peace through the advancement of the state and its monopoly on violence, the state itself transformed into an institution of violence, as shown by the Holocaust and the mass exterminations under the Stalinist system or the ethnic cleansing and massacres perpetrated in the Balkans.

In addition, we have to assume that the repression of social violence in Europe was related to the expansion of colonial conquests in Africa, Asia and Latin America, i.e. it was accompanied by the export of violence. The brutal policy of the Spanish, Portuguese, Dutch, British, German and French colonial rulers ensued in parallel with the reduction of violence within society, on the one hand, as well as the inward civilisation of European societies on the other hand. Was this really a coincidence or was it a case of exporting violence, as was virtually the case during the first »crusades«, when sections of the population classified as »superfluous« and dangerous were sent to the Near East, leading to a reduction in violence in Germany and France?

In comparing the development in Europe – a state monopoly on violence, a decrease in violence within society, the export of violence – with the events in the Third World, the author shows the distorted character of the Modern Age, which was followed by the endeavours of the Third World to chase after the engine of progress and the Modern Age. The process of building a working state organisation has generally faltered in the Third World,

with the state remaining alien to society in many cases and imposed from above. In this way, it has become an instrument of control and oppression which is less able, in comparison to Northern and Western Europe, to further social integration. This distorted Modern Age has led to resistance against parts of the state machinery or the state as a whole being regarded extensively as legitimate.

In the light of this balanced historical analysis of violence in human societies, which, in its critical observation, does not disregard the influence of the Modern Age on the intensification and export of violence as well as the creation of undreamt-of instruments for the use of violence, we can take the liberty of putting two questions to the author: Is the Modern Age directly responsible for this development or is it, rather, a case of political-instrumental exploitation of the Modern Age on the part of political systems which have apparently adapted to the Modern Age in order to use it for political, expansionist-colonialist or ethnic-racist objectives and purposes? This question is quite justified if we compare the author's analysis of the relationship between the Modern Age and violence with his analysis of the relationship between religion and violence.

### *Religion and violence*

Concerning the author's analysis of the role of religion in the context of violence, it can be said that he defines only **one** type of relationship – that created by the perpetrators of violence. He denies any structural relationship between religion and violence. In this way of looking at the situation, religion becomes a sort of apologetic ideology that makes violence possible though without such violence being inherent in it. He writes: »The violent results of religion thus stem from their socio-political rather than their religious dimensions – it is not the spiritual interpretation of man's relationship with God in itself that is a source of violence (leaving aside practices of ritual sacrifice) but, rather, the inevitable adaptation and distortion of religion when this becomes a social phenomenon. The process takes place in very different ways depending on a) the theological substance of a specific religion, b) the socio-political context of the specific society, i.e. its balances

of power, inconsistencies, problems, and c) the precise function the religion is to perform in this context, e.g. an integrative, power-safeguarding, mobilising or polarising function.«

He continues: »The Christian ideals of loving one's neighbour and even one's enemy as oneself did not stop Christianity from justifying racism and wars, and a militant interpretation of the »jihad« also led to Islam being used to serve the purposes of political violence.«

Religions, at least in their theological substance, would therefore hardly be to blame for the violence since violence in the name of religion is rooted in the misuse of religion by people. Violence springs from the distortion of religious content. This does not, however, correspond to what we infer from the author's analysis of the relationship between the Modern Age and violence. Through its functional rationality and the emerging administrative instruments and systems, the Modern Age appears to be more strongly linked with violence than religion. If our assumption is correct, we then see ourselves confronted with an inconsistency that has to be resolved. This inconsistency results from the fact that violence in the pre-Modern Age was practised on the basis of religion. This religious basis is not entirely the work of those responsible for the violence; rather it is rooted in the religious writings themselves, as we have seen in the case of the Old Testament and the religious scriptures of India. I will deal with the Koran and the bases for violence contained in its texts in the concluding section.

*The temptation to remain neutral and objective  
when exercising self-criticism*

In my view, the author has conducted a detailed analysis of the Modern Age and certainly arrived at conclusions that have to be agreed with. On the other hand, he only deals with the question of religion in passing. I see the cause of this approach in the author's fear of being associated with the assertions that reproach Islam as being the cause of terrorism in the context of the »American war against terrorism«. The temptation to remain neutral and objective has prevented the author from also applying the critical courage he summoned up when criticising the Modern Age to the criticism

of religion – not religion in the sense of a divine product in this case but, rather, as a human product in the final analysis. This will be dealt with in greater detail in the final section.

The same temptation to remain neutral and objective also prevented the author from dealing with the systematic expulsion of the Palestinian people from their homeland, which Zionist gangs carried out in the name of the same sanctity used by the Protestant communities against the Indians in America. The author gives a detailed account of the violent methods of expulsion and extermination employed in the Third World in the 20<sup>th</sup> century, referring to Indonesia, Turkey, Pakistan and Iraq, though without making any mention of the creation of the state of »Israel« at the expense of a people expelled through the use of violence. The Zionist settlement ideology in Palestine is not only similar to the ideology of the white settlers in America; it is also alike in all its details. There is complete correspondence in ideological terms, which might possibly explain the Americans being the political accomplice of Israel against the Palestinian people. Why does the author completely withhold this tragedy from the reader, a tragedy of expulsion and attempted extermination in the name of the Old Testament and the Promised Land that has to be purged of the Canaanites.

This temptation to remain neutral is tantamount to equating the violence of »al-Qaeda« with Palestinian violence. Between the two, the author only sees a difference in the form, i.e. that the terrorism practised by al-Qaeda is more global and embedded in a political context embracing the entire world. It is not bound to a real state or particular context. Although the Palestinian forms of violence are also normally organised and planned, they do, however, include subjective dimensions more closely linked to the land itself. Describing the acts of resistance as violence is correct but comparing them with the violence of al-Qaeda makes resistance an act of terror on the same level as the globalised terrorism perpetrated by al-Qaeda. The difference is merely quantitative rather than qualitative. It is precisely on this point and the preceding one – i.e. the failure to mention the tragedy of the expulsion of the Palestinian people and the equation of resistance with terrorism – that the author ignores his own call to desist from the apologetic tendency that he rightly notes in the discourse of both the Western

and the Islamic world, a tendency stemming from the inability to exercise self-criticism and which contents itself with criticising the other side. It has to be said in the author's favour that he shows rare courage in exercising self-criticism of the culture and civilisation to which he himself belongs. This courage demands a similarly bold self-critical reaction from the intellectuals of the Arab and Muslim world, since history is not, as the author rightly remarks, a buffet from which we can select and put together what we like and leave the things that do not appeal to us. It is our heritage, and it has both a dark and a bright side. However, the author's courage has not prevented him from imposing a number of »self-limitations« on himself in his discourse. This is evident in relation to two points, i.e. the caution exercised in the criticism of religion for fear of joining the prevailing discourse against »Islam« and the caution in dealing with the Palestinian tragedy. This actually causes the author's discourse – perhaps unintentionally – to become a part of the prevailing discourse: cautiousness, even extreme cautiousness, vis-à-vis Israel and subsuming the Palestinian resistance under the heading of terrorism by equating »Palestinian violence« with the violence of al-Qaeda.

### **A structural analysis of the mechanisms of violence and the motives of terrorism**

This is the second viewpoint from which we want to examine the work with regard to its comprehensive and balanced way of dealing with the question of violence and terrorism. Poverty, injustice and state repression are cited by the author as being the most important factors for explaining terrorism directed against the state or citizens, especially in the modern context. However, certain conditions have to exist for these factors to lead to the use of violence. This means that while »poverty« may exist, people can live with it as long as no feeling of injustice or inequality emerges. In the author's view, the system of government is a crucial factor for the emergence of violence, especially where the gulf between the people's expectations and reality becomes ever wider and the difference between rich and poor ever greater, i.e. where it is a case of impoverishment on one side and enor-

mous wealth on the other side. This does not mean, however, that it is »the poor« themselves that are the vehicles of violence against the state and its system of order. Although the potential for political dispute feeds on social deprivation and desperation, the organisation of it is not incumbent upon the poorest of the poor. Political clashes are led by representatives of the technical intelligentsia, by doctors and lawyers. The poorest of the poor and the marginalised are fully occupied with their individual struggle for survival. The scope required for organised and continuous political activity is for them a »luxury« that they cannot afford.

On the basis of this characterisation, the author offers the following advice: those wishing to combat political violence and terrorism as one of its ugliest forms of expression must not neglect those carrying out the violence; however, if this strategy is to be successful over the long term, the organisers and supporters of violence must be isolated within society in both political and social terms. This responsibility may not be left to the police, secret services or army; instead, it lies in generating realistic hope to produce positive development, creating jobs and social security, respecting the people, as well as guaranteeing equal opportunities, a tolerable cost of living and opportunities for involvement. Those who do not solve these problems may cut off some of the heads of the Hydra of terrorism and violence but will not be able to register sustainable successes in this battle.

### *The war against terror*

In this section, the author directs his sharp criticism against governments as well as the international world order in terms of the governments in the countries of the Third World dealing with the issues of violence and terrorism without exception as security matters that fall under the area of competence of the security authorities and, thus, the state's strongest instruments of repression. The normal result is repeated new acts terrorism. Arbitrary arrests, the imprisonment of innocent people together with terrorists in jail cells, as well as brutal and degrading treatment lead to the mobilisation of more and more new supporters of violence and turn them into time bombs full of hatred for the entire country rather than just the regime.

With his criticism of the world order, the author refers to the fact that regular wars against terrorism have failed all along the line. This concerns both the war against Afghanistan as well as that against Iraq and the subsequent occupation of that country. These fruitless wars bring about populist support for terrorism as an instrument of struggle against international hegemony and new colonialism. Al-Qaeda was not destroyed in Afghanistan; rather, the rule of the Taliban was removed and a government installed which is seen by the people as a »regime of henchmen«. In the case of Iraq, although Saddam Hussein was toppled, the cadres of the Baath Party went underground to perpetrate violence and terror against the occupation and its helpers. The term »helpers« is then defined according to ethnic, racial, religious and other characteristics. The result is that terrorism has spread throughout all areas of the world like a kraken.

This war against terror – and that is precisely what the author does not deal with because of the »self-limitations« already mentioned – has become an ideological incubator feeding Israel's state terrorism against the »Palestinian areas« – i.e. against the territory of the autonomous Palestinian government. The Jewish state conducts abduction and assassination operations, with houses destroyed, fields set on fire and an economic, political and security blockade set up, including the building of a dividing wall in an era when walls are coming down.

On the other hand, the ideology of the »war against terror« has become a mask for repressive measures in the West by requiring its citizens to forego rights in favour of the promise of being guaranteed »security and protection«. This occurs on a daily basis without it being possible to afford real security and protection (the vociferous debate surrounding the extension of the Patriot Act, which has been in force in the USA since September 2001, and the eloquent silence of the European public concerning the prisons and camps set up by the US in Europe). The author rightly remarks that »terrorism also often shows itself to be tactically superior to other forms of violence. It can be practised by smaller groups, normally at a relatively low cost, and can achieve a substantial effect measured against the effort and outlay required. It uses the tactic of surprise attacks, without any prior warning in principle, and since anyone can be the target it is difficult and often impossible to protect oneself against it.«



This ideology of the war against terror conceals interests and objectives which the author exposes with commendable clarity. If the goal really were to destroy terrorism, a very different strategy would have to be developed in order to isolate al-Qaeda within Islamic societies. This would only be possible if heed were paid to the political messages and the »ideological cloak« woven from religious concepts, which merely serves to gain the sympathy and support of the Islamic societies, not ignored. However, the entire West (with the exception of a small number of rational voices) has concentrated on the ideological »justifications«. The debate has remained entrenched in the context of the theological dispute. In other words, terrorism has been »theologised« and this has led to a growth in the numbers of sympathisers and supporters.

### *Violence and terrorism*

In drawing a distinction between »political violence« and »terrorism«, the author states that terrorism is political violence against non-combatants, especially against civilians. It is perhaps this distinction that has permitted the author to subsume Palestinian violence – resistance – under the term terrorism, i.e. violence against civilians, without paying regard to the fact that it is a reaction to Israeli violence against civilians, i.e. to the terrorism perpetrated by the Jewish State. If severe political and economic crises are, in the main, the starting point for the emergence of political violence fed by generally prevailing hopelessness and the lack of prospects, regional conflicts and disputes frequently play a symbolic role in the exacerbation of violence. In the case of the Arab and Muslim world, this symbolic role falls to Palestine and now also to Iraq. In other words, violence is fed by violence.

The distinction between violence and terrorism is not confined to this single differentiating feature. The author acknowledges that terrorism is, in the final analysis, a political act. It is therefore difficult to conceive that it might be confined to a single culture and is only a part of one single ideology: »The term originates from the time of the French Revolution, during which the actual or supposed adversaries were to be persecuted, killed or intimidated by means of terror. The revolutionary tribunal and its counter-

parts in the provinces are presumed to have executed up to 20,000 members of the nobility, political opponents and supposed traitors.«

The author continues: »Even after this period, (terrorism occurred) in very different political and cultural contexts, e.g. in Tsarist Russia and subsequently in the Soviet Union, in Germany, Italy, France and other Western countries (especially in the 1970s and 1980s) Terrorism is, in principle, a political – and not a cultural or religious – phenomenon that has occurred or can occur in just about any society.«

In being a political phenomenon, terrorism is also a form of communication in the sense of an action with a twofold message, or to put it in more precise terms, with two messages: one directed against the »enemy« and the other towards the »family« or reference group to which the active terrorists belong. It is the political-communicative side that the perpetrators are more interested in rather than murder and the destruction caused by terrorism.

In the first case, i.e. the message directed against the enemy, it can be a matter of exerting pressure, blackmail or forcing negotiations, or even the discontinuation of negotiations. Terror can, however, also represent a general message of protest in order to exert influence on a particular area of policy. The second message to the reference group, whether this is defined as ethnic or national-religious, is aimed at convincing that group that the perpetrators' organisation defends the (Arab, Islamic, Irish or whatever) »cause« in the most determined and consistent manner.

### *The legitimisation of violence*

People do not commit acts of political violence without a legitimising discourse to justify such violence. Violence is a categorical, existential, dreadful act which, rather than being self-evident in any way, contains a large number of emotional facets. People only commit acts of violence if they can justify it to themselves on important grounds. People do not find killing easy and do not feel any desire to kill – not taking account of pathological personalities. Two requirements have to be met for political violence in this respect, i.e. membership of a group or community and the existence of a

justification or pretext for the use of violence. Political and religious ideologies play the part of a link between the two requirements in this case. Without the presence of an ideology (in the broadest sense, also possibly interwoven with the structures of utilitarian thinking), the use of violence remains isolated from other areas of life and limited in duration, i.e. it has no content.

The importance of the ideology stems from the fact that that it represents, first, the subjective motive and own legitimacy of the perpetrator(s). Second, it forms the identity of the group and strengthens the link between the reference group (society, the nation) and the organisation to which the perpetrator(s) belong. And, third, rather than merely justifying the act, it incorporates its contents into the awareness of the overall group for whose sake the act was committed or purported to be committed (the nation, race, religious group, class, etc., etc.). Finally, the »ideology« draws the dividing line between the group and the other links and institutions in the society.

If violence needs justification, terrorism needs it all the more. Terrorism always needs legitimisation. It needs it because it is a shocking act of violence which, if it remains without legitimisation, is synonymous with crime. Without a minimum of »legitimation«, terrorism loses a major part of its political character. For most people, acts of violence against civilians are crimes. Terrorism perceived by people as unjustified (when peaceful means of resistance exist or because it appears unreasonable or hits the wrong targets or for other reasons) could isolate the perpetrators and give rise to abhorrence among the members of the reference group.

### *Religion and the legitimisation of terror*

The author emphasises resolutely and categorically that both the ideologically critical and the historically philosophical approach are not very helpful for understanding political violence by virtue of the different ideologies, including the secular, having been used to legitimise it and even to justify political violence up to and including genocide. In this respect, it is necessary to find the common denominator among the ideologies rather than only stressing the differing aspects. These common characteristics are not

to be found in the substance of religions and ideologies but, rather, in the openness of interpretation inherent in them depending on their social and political function. Based on this distinct assumption, ideology, both the religious and the political, becomes the pure »vehicle«, the innocent vehicle, of violence, as if Fascism, National Socialism, Zionism and Islamism – just like secularism and the Modern Age – could be »innocent« or »guilty« through interpretation according to their social or political function.

The author continues his endeavours to clear religions, in particular, of blame in order to thus shift the blame completely onto the perpetrators. It is as if ideology were an instrument that the perpetrator uses but could also ignore. As if the functional »interpretive« framework to which the author refers were merely a factor that garbs the ideology in the robe of violence or of peace and love. He writes: »It is simple, though also a simplification, to deny any link between »Islam« and terrorism since Islam is, indeed, peaceful in principle. Neither Islam nor Christianity has a positive or negative relationship with political violence per se, of course (nor with democracy). However, when a large number of perpetrators use precisely Islam to justify their deeds and commit violence in the name of God, this may be questionable in theological terms but cannot simply be ignored politically. We are reminded of the relationship of »the Modern Age« and nationalism with violence, even though the two are not violent per se ...«

Dismissing any relationship between religion and terrorism is certainly a simplification and we agree with the author on this point. However, the author also denies any positive or negative relationship between religion and political violence, stating at the same time that the link postulated by the perpetrators or terrorists themselves between religion and their actions cannot and must not be ignored in political terms.

It can be said here that the author is going around in a vicious circle of arguments: violence, as well as terrorism, needs legitimisation. This can spring from any political or religious, secular or modern ideology. The ideologies are innocent. It would be wrong to dwell on the ideas and ideologies and neglect the political dimension. Religion is innocent. The problem lies in its vulnerability to interpretation in any particular, socio-political framework. However, when terrorists justify their acts in political terms, we

should not ignore this politically, though we have to avoid a theological dispute.

In his analysis of the declaration by Osama bin Laden following the suicide attacks of 11 September, the author draws a distinction between two messages contained therein, i.e. one directed at the »enemy«– the USA and the West – and one at the reference group (the Islamic ummah). The three central points serving to justify the violence are political rather than religious in essence, even though they are concealed behind language laden with religious meanings: the presence of the Americans in Saudi Arabia, the policy of sanctions against Iraq before the war in 2003 with their disastrous effects on the civilian population, as well as the Israeli occupation of Palestinian soil and the city of Jerusalem. The starting point is therefore the political criticism, which is later placed in a religious context. The political arguments are important for the writers of such declarations and their target groups – but they are not enough. They do not want to formulate their criticism and make it an issue in their own name but, rather in the name of a higher, and even the highest, power. Although this does nothing to alter the political nature of the criticism, it does bestow a particular importance on it and makes an argument between people into an argument between man and God, finally placing it beyond human criticism.

As the author does not concern himself with the quotations from the Koran, it is the political dimension of the message that is the more important of the two in his analysis. However, this approach, in the course of which he attempts to link the political with a higher, divine power, which, in turn, places the political discourse beyond the sphere of human criticism, does not prevent him from seeing a peculiarity of the Islamic world in this respect, especially in the Near East, i.e. a peculiarity that the author traces back to the seventies and eighties of the last century when secular and national ideologies experienced a decline and Islamic ideology an upturn. He writes: »This is the reason for violence generally being justified in terms of Arab Nationalism or National Liberation in the Near and Middle East in the period between the 1950s and 1970s and increasingly in the guise of religion since the 1970/1980s: the social discourse shifted from nationalism to Islamic or Islamist forms, with the legitimisation of violence thus changing

accordingly. Only a socially accepted and dominant ideology can effectively fulfil the function of justifying violence.»

This confirms our criticism of the author seeing »ideology« merely as an instrument for justifying violence, nothing more and nothing less. This division between »violence« and the instrument of »justification« causes the author's analysis to miss the point that »ideology« can sometimes produce violence rather than only justifying it. On the other hand, however, when political violence is referred to as being in the name of nationalism or national liberation, this is only an unproven contention. The national struggle against colonialism and occupation is violence – if this description is accurate at all – that carries its justification in itself and does not require any ideology: it is a case of defending the fatherland and resisting occupation. Arab nationalism has not stated ideological grounds for violence and does not justify it as ideology. The political regimes have practised violence against their citizens. It is violence by the systems, i.e. a »despotic« violence. Violence in the name of Islam is a different story reaching back farther than the 1970s, at least in Egypt, the country in which the first Islamic organisation emerged with a military-Fascist character, both in its internal order as well as with regard to training and recruitment methods. It concerns an organisation that supports an ideology of change and which uses means derived from a particular way of reading history, a way of reading that evokes ideas such as »commanding good and forbidding bad« or »change happens with the hand or the tongue or the heart«, with the latter constituting the weakest and the first forming the highest expression of faith. It concerns the »Muslim Brothers« organisation founded by Hassan al-Bannah in 1928 and which has a history of the use of violence reaching back much further than the 1980s.

### **The mythological dimension of universal violence**

The question not dwelt on for very long by the author and which he does not subject to any detailed discussion, thus indicating that he does not consider it worthy of examination, is that of whether violence is an original part of human nature from which people cannot escape. This is a question

worthy of discussion in my view, especially as the author has proven that violence is a phenomenon that has accompanied human existence over different periods of its long history and which the Holy Scriptures have recorded in the history of the cultures. If the »Modern Age« has not been able to end the phenomenon of violence with all its humanity, from »rationality«, »equality« and »tolerance« to the formulation of the question of human rights in documents enjoying extensive international consensus, and has instead helped to provide it with new technical and administrative methods and instruments which have taken away its character of individual crime – if this is the case, and it certainly is, as the book shows – then the question of terrorism becomes a fundamental question of human nature, an essential question that takes different forms according to the respective level of human development and is tinged differently in the fabric of each culture.

In this case, the scholar should perhaps delve into the myths concerning the foundation of human consciousness in all cultures. If we examine religious mythology, the expression of which is the Old Testament and which has found its way into the »Koran«, we then find elements of universal violence – if we wish to call it such – embedded in the story of the Creation from the outset. The Biblical and Koranic history of the Creation each contain a common element of foundation, i.e. the dwelling of the first person – Adam – in Paradise with permission to enjoy all the food and drink that Paradise has to offer with the exception of one tree which he is forbidden to approach under pain of punishment. Analysing this narrative element from the anthropological viewpoint, we can say that the existence of a prevailing, despotic power which has bestowed an ambivalent existence on man is reflected by this elemental, primitive human consciousness. Man is not a weak-willed animal driven only by its biological needs, since it is this prevailing power that has given him the strength to bring things under his control. (The element of the teaching of names means the ability to call upon them and control them). On the other hand, he is not, however, a free creature whose freedom would be appropriate to this existence as a human being. He has to bow to unfounded commands which impose on him what he has to do or not do. The prohibition is deemed to be the grounds for the punishment (the choice of a particular tree embodies the idea of the for-

bidden thing that the person is to refrain from doing in order not to be punished). The ambivalence of the *conditio humana* becomes even more complex. According to the logic of religious mythology, the predominant power has determined the course of events from the beginning. It has spurred on the strength of evil to tempt man into disobedience so that he can be rightly punished.

It is not the theological contents and meanings that have been imposed on this mythology in the course of religious thinking that interest us here; what we are attempting to do, rather, is gauge the dimension of the »violence« that appears to have been rooted in the depths of human consciousness from the very beginning. Can it therefore be claimed that »violence« is a characteristic trait of human existence as an ambivalent being – by ambivalence I mean the feeling of freedom and potential that distinguishes man from all other natural beings, as well as the feeling that this freedom is curtailed by a large number of incomprehensible and unfounded elements? Can we regard the history of the development of human consciousness as a constant endeavour to detect obstacles and an attempt to free oneself from them? However, the universal »violence« experienced by human consciousness remains deeply embedded.

Was evil the source of that universal violence or is »evil« itself its creation and result? Religious mythology reveals once more that »evil« was originally »good«. In the Koranic narration, »Iblis« was one of the angels given the divine command to kneel before Adam. Once again, it was an unfounded command. The angels' objection to »a representative on Earth« was not answered convincingly (with the words: »I know what you do not know«). One of these angels – he belonged to them because he was among them – could not be convinced. He refused to kneel down and the punishment therefore followed: banishment from God's presence. »Good« was thus transformed into »evil« because it had claimed the »right to differ«, had »sinned« in religious terminology.

What is remarkable is that the structure of religious mythology, in its Koranic formulation at least, reveals »a fixed plan« that gives all subjects the status of objects. We learn, for example, how the angel »al-Harith« is transformed into »Iblis«, the Devil, by virtue of a planned act since he will be



a crucial instrument in embroiling Adam in »sin« – eating the fruit of the forbidden tree – so that he is banned from Paradise and the divine plan is completed, according to which Adam and »his companion« populate the Earth. Why did the Divinity have to resort to all these »tricks« to implement its plan? It could have carried it out without entangling anyone by simply placing Adam and his companion on the Earth without any substantial preparations, commands and disobedience, etc.<sup>1</sup>

Rather than containing any critical judgement of what is holy, the question is an attempt to delve into the depths of the human consciousness that reflects this religious mythology, i.e. the consciousness of existential ambi-

<sup>1</sup> The text from the Koran substantiating this mythology reads as follows:

»And when thy Lord said to the angels, 'I am setting in the earth a viceroy.' They said, 'What, wilt Thou set therein one who will do corruption there, and shed blood, while we proclaim Thy praise and call Thee Holy?' He said, 'Assuredly I know that you know not.'

And He taught Adam the names, all of them; then He presented them unto the angels and said, 'Now tell Me the names of these, if you speak truly.'

They said, 'Glory be to Thee! We know not save what Thou hast taught us. Surely Thou art the All-knowing, the All-wise.'

He said, 'Adam, tell them their names.' And when he had told them their names He said, 'Did I not tell you I know the unseen things of the heavens and earth? And I know what things you reveal, and what you were hiding.'

And when We said to the angels, 'Bow yourselves to Adam'; so they bowed themselves, save Iblis; he refused, and waxed proud, and so he became one of the unbelievers.

And We said, 'Adam, dwell thou, and thy wife, in the Garden, and eat thereof easefully where you desire; but draw not nigh this tree, lest you be evildoers.' Then Satan caused them to slip therefrom and brought them out of that they were in; and We said, 'Get you all down, each of you an enemy of each; and in the earth a sojourn shall be yours, and enjoyment for a time.'«

All quotations from the Koran have been taken from the following translation: Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura II, 30 – 36 (The Cow), p. 5

The commentary fills the gaps that exist in the Koran text and uses the Jewish-Christian tradition (referred to as "The Israelite stories" in Islamic thinking) to achieve this objective. Cf. the Koran commentary by at-Tabari with the title:

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

valence that stems from a compelling feeling of universal violence. It is a feeling that generates »fear«, one of the roots of the primitive religious consciousness fundamentally embodied in the attempt to »ward off« evil, even if it has to be worshiped for this. Historians of religion can say that these feelings have grown out of the violence of nature, whose laws, which have enabled man to control it at least partially, had not yet been discovered. Apart from the theological, historical and anthropological attempts at explanation, however, mythology remains the living proof of the confusion or, rather, »ambivalence« of human existence by virtue of an uncertain outward universal violence which produces a feeling of fear regardless of its origin.

### *The first violence in the history of man (mythology)*

The story of Cain and Abel – the sons of Adam according to the Koran – provides a primary pattern of human violence that leads to »murder«. This violence also has its origin in a universal »injustice« that has befallen the murderer among the two brothers. God is directly responsible for the »violence« in this story by virtue of accepting the sacrifice of the one brother and rejecting the sacrifice of the other without any apparent reason.<sup>2</sup>

2 The Koranic text is as follows:

"And recite thou to them the story of the two sons of Adam truthfully, when they offered a sacrifice, and it was accepted of one of them, and not accepted of the other. 'I will surely slay thee,' said one. 'God accepts only of the godfearing,' said the other. 'Yet if thou stretchest out thy hand against me, to slay me, I will not stretch out my hand against thee, to slay thee; I fear God, the Lord of all Being. I desire that thou shouldst be laden with my sin and thy sin, and so become an inhabitant of the Fire; that is the recompense of the evildoers.' Then his soul prompted him to slay his brother, and he slew him, and became one of the losers."

Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura V, 27-30 (The Table), p. 104.

The commentators have attempted to find reasons for the rejection of the sacrifice offered by the brother and the acceptance of the sacrifice made by the brother who was killed. It is precisely this that reflects the human disquiet in attempting to understand sanctity. Cf. above-mentioned Koran commentary by at-Tabari, Vol. 10, pp. 210 – 219.

Can we claim on account of the analysis of the mythological basis for the violence deeply rooted in the consciousness of man that violence can be exercised by the despotic power (many despots have used violence in the name of sanctity) but can also arise from a feeling of injustice (the brother murders because he feels – without reason – unjustly treated on account of the rejection of his sacrifice)? I believe that the history of violence, as portrayed by the author, gives this view a certain legitimacy. People are either oppressors because they feel they are better and have a higher status (divinity) or victims of oppression who feel they are treated unjustly and resort to violence as compensation and defence.

### *Different historical context*

The historical difference between Islam and Christianity lies in Christianity having emerged at the heart of a political system, the Byzantine Empire, which at that time controlled the entire Near East with the exception of Persia, whose imperium was constantly in military-political conflict with the Byzantine Empire. The climax of these disputes came in the 7th century A.D., the century of the proclamation of Islam in Hejaz inside the Arabian Peninsula. It is only natural that, in this context, the political face of Christianity was absent in its Holy Scriptures and did not show itself until the 4<sup>th</sup> century, when it became the official religion of the empire. Islam in Mecca, i.e. before the Prophet Muhammad and his companions left for »Yathrib« (later Medina) in the year 622 A.D. on account of the persecution they were exposed to by the leaders of the Quraish tribe, from which the Prophet himself came, was an appeal to worship the One God. It was characterised by peaceableness and gentleness. It preached the values of patience and resistance in the hope of the Paradise beyond promised to the faithful by God in contrast to the torments of the inferno of Hell with which He threatened the stubborn and arrogant who fought against the proclamation and persecuted the faithful. In this context, the stories of the Old Testament – the stories of the prophets of the people of Israel – were functionalised to illustrate the struggle between »faith« and »lack of faith« and demonstrate that faith always wins over lack of faith in the end.

### *The emigration as a decisive event*

The emigration began with a renowned declaration called »The Treaty of Medina«, which regulated the relations between the »Community of the Faithful« and the other communities in Yathrib, the three Arab tribes of the Jewish faith resident there and the other polytheistic tribes. This first document makes it clear that »the Community of the Faithful« had attained an independent identity which permitted it to position itself in the tribalist-religious relations in social terms. This was the beginning of the gradual change from the position of gentleness, peaceableness and patience to, first of all, provocation and, subsequently, to military confrontation with the »Quraish«, for whom Yathrib set up a trading station which had to be passed through by the caravans with their goods on the way to Mecca. In the course of this dispute, the positions of the other forces acting in Yathrib altered, which eventually led to a change in the initial formula of coexistence in the document referred to above. A clash ensued with the Jewish tribes.

God – Allah – could not assume a neutral position in this dispute between His »Community of the Faithful« led by his messenger, the Prophet »Muhammad«, and the enemies, whether polytheists or Jews. It was only natural for the language of the revelation, which constituted part of this dispute, to change. The early scholars have recorded this change in very precise terms in their classification of the »Koranic sciences«. We are concerned here with sciences that have to be grasped and mastered before becoming involved in the process of interpreting and understanding the words of God. These sciences include the teaching of »Mecca and Medina studies«, signifying the difference in terms of content, form and language between the »Koran« received by Muhammad in Mecca and that received by him after his emigration to Medina.<sup>3</sup>

3 I have analysed the "Koranic sciences" from the historically critical viewpoint in a study that attempts to develop a contemporary idea from the character of the text of the Koran which enables us, in turn, to develop a realistic method of commentary and interpretation remote from the ideological. See:

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

## *Holy violence*

The reading of Sura, known by the name of »bara'a« (= revocation – trans.) by virtue of opening with the declaration »baraatun mina-llah wa rasulih« (»a revocation ... on the part of God and His messenger«) or also as »at-tauba« (the Repentance), which appears in the printed version of the Koran as Sura IX, reveals the concluding rules stipulated by the Koran for the Community of the Faithful in dealing with its foes, regardless of whether they were to be categorised as polytheists – idolaters – or members of other religions, particularly the Jews and Nazarenes (the People of the Book). However, this conclusion marked the climax of tensions in the relations between the »Community of the Faithful« and the other communities; in Sura »The Table« (Sura V), for example, the People of the Book (the people of Israel) are characterised as »excessive«, a description which comes after the story of the two sons of Adam, which we analysed in the previous section: »Therefore (i.e. due to this fratricide) We prescribed for the Children of Israel that whoso slays a soul not to retaliate for a soul slain, nor for corruption done in the land, shall be as if he had slain mankind altogether; and whoso gives life to a soul, shall be as if he had given life to mankind altogether. Our Messengers have already come to them with the clear signs; then many of them thereafter commit excesses in the earth.«<sup>4</sup>

Sura IX »Repentance«, already referred to, sets out the ultimate commandment: »Fight those who believe not in God and the Last Day and do not forbid what God and His Messenger have forbidden — such men as practise not the religion of truth, being of those who have been given the Book — until they pay the tribute out of hand and have been humbled«:<sup>5</sup>

»Fight them, till there is no persecution and the religion is God's entirely; then if they give over, surely God sees the things they do.«<sup>6</sup>

4 Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura V, 32 (The Table), p. 105

5 Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura IX, 29 (Repentance), p. 182

6 Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura VIII, 39 (The Spoils), p. 173

Sura XLVII »Muhammad« states: »When you meet the unbelievers, smite their necks, then, when you have made wide slaughter among them, tie fast the bonds; then set them free, either by grace or ransom, till the war lays down its loads. So it shall be; and if God had willed, He would have avenged Himself upon them; but that He may try some of you by means of others. And those who are slain in the way of God, He will not send their works astray.«<sup>7</sup>

These and similar texts from the Holy Book of the Muslims are quoted by terrorists to justify their actions – not only in fighting against idolaters and the People of the Book, but also against Muslims themselves in Islamic societies because, in their view, these societies no longer follow the rules of Islam and its law. The terror is directed not only at the rulers responsible for these societies deviating from the true law of God; no, the faithful also bear responsibility by virtue of remaining silent and not rebelling against such rulers. This means that they have lost their faith and have become »unbelievers« like their rulers. This corresponds to the ideas of Sayyid Qutb, who stigmatised all human societies as »Jahilliyah« for living according to laws inconsistent with what God has revealed and putting »human reason« in place of »divine reason« in matters concerning rule and power. This is the essence of »Jahilliyah«, which describes a non-divine order rather than an epoch.

The leap taken by al-Qaeda from fighting against Jahilliyah societies in the Islamic world to combating international Jahili is a small one. In its first declarations in 1998, Osama bin Laden made it clear that the rulers in Saudi Arabia were only puppets whose strings were being pulled by the international powers, especially America. In this respect, the war had to be directed against the actual puppeteers and not just the puppets. We should not forget in this context that the concepts of »international arrogance« and the »Great Satan« were articulated as synonyms for America in the discourse accompanying the Iranian revolution in the late 1970s. The role of the USA in Iran since the 1950s and its undisguised participation in the repression of the Iranian people in favour of the Shah should not be forgotten, either.

<sup>7</sup> Arberry, John, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press 1964, reprinted 1979, Sura XLVII, 4 (Muhammad), p. 526

### *The evocation of sanctity*

If we follow the rules of interpretation developed from the classical »science of Koranic interpretation«, it is not possible to condemn terrorism in religious terms. It remains completely true to the classical rules in its evocation of sanctity for its own justification. This is where the secret of its theological strength lies. These rules are those of the »nas-ch«, of abrogation. They signify that the later commandments of the revelation revoke, i.e. abrogate, the earlier commandments on the same question in their chronological order as sent down to the Prophet. Consequently, the »Medina« revelation on the issues of war, struggle and subjugation abrogates the »Mecca« revelations, which concern tolerance, patience and resistance. This led the Sudanese philosopher, Mahmud Mohammad Taha, who was executed in 1985 by the Islamist regime of Numeiri in Sudan as an apostate, to consider transforming the notion of »nas-ch«. In his view, »nas-ch« represented a suspension of the commandments concerned rather than complete revocation, with the Arabs in the 7<sup>th</sup> century not yet ready to adopt the message of Mecca. The message of Medina with everything it postulated in terms of statutory provisions, punishments, orders of death and measures of subjugation was – according to Taha – a temporary historical alternative corresponding to the consciousness of 7<sup>th</sup> century Arabs. Given that human consciousness had developed, it was time to rescind the suspension of the message of Mecca and return to it because it represented »the second message« – which is the title of his book – and to abrogate the first message, i.e. that of Medina.

Mahmud Mohammad Taha's suggestion, which he paid for with his life, represents an attempt to resolve the dilemma of the mixture or even fusion between »history« and »revelation«, a fusion which led to a divine dimension being bestowed on historically related decisions. It makes an apologetic ideology of the interpretation according to the classical rules in several respects.

## Conclusion

In my view, we have to read both the messages – the political message and its religious exterior – sent out simultaneously by terrorism, but employing different methods. In the case of the political message, we have to listen very closely, take it seriously and endeavour to solve the problems it raises at both local and international level. Rather than eliminate the problem, the military and security solution will, on the contrary, make it greater, more complicated and more explosive. Violence and terrorism will increase. The suicide attacks against Israel can be condemned, but only because they are directed against the civilian population. Confining oneself to condemnation without being aware that it is an act of resistance for which no weapon is available other than the human body means, however, that we regard the Palestinians as having a yearning for death. There are other cultural factors which are reinforced by the Arab media in relation to this question when they depict the »death ceremony« as heroism which deserves to be celebrated – without reaching into the hearts of the mothers, fathers, brothers and sisters who are forced to celebrate the death by the culture of political hypocrisy.

The second message, which embodies the religious exterior of violence and terrorism, also has to be treated with critical, analytical seriousness in order to uncover the dimensions of this fusion of history and the Holy Writings – not only in Islam but, rather, in all religions. This requires an enormously creative force in criticising religious dogmas in Judaism, Christianity and Islam.





Amr Hamzawy

# The globalisation of danger and the intricacies of religion, politics and violence

In his valuable study entitled »War, Repression, Terrorism – Political Violence and Civilisation in Western and Muslim Societies«, Jochen Hippler offers a coherent interpretative approach to the phenomenon of violence in today's societies in which he links the levels of cultural-philosophical observation and socio-political examination. Although I agree with the sum of his balanced conclusions, I would like to ask him and the esteemed readers to permit me to concentrate my commentary on two analytical contexts which I regard as complementary to what he presented. The first context approaches the phenomenon of violence in quite general terms, proceeding from the concept of the risk society. The second context concentrates on the Arab-Islamic societies and deals with the interconnection of religion and politics as well as their causal and justifying relationship with the phenomenon of violence.

## **The risk society: the structurality of violence and the universality of the change in value systems**

The international debates on the change in the structures of contemporary societies and value systems that form the patterns of human interaction and its relation to the phenomenon of violence can be observed in two contrastive frameworks. While one framework is linked to the course of the developments of socio-economic and political reality in the different regions of the world, the second relates to people becoming aware of these developments. If we disregard the last three decades, the interest of the modern social sciences – by which I mean primarily the disciplines of sociology, anthropology and political science – has concentrated on trying to sound

out the depths of the first framework and to give scholars' explanations of the most important stages of human history an objective or, at least, seemingly objective character. This concerns the transition from the »community« to »society« with its ever more complex structures or from the epoch of slavery and feudalism to the age of industrialisation and capitalist expansion. A range of theoretical-interpretational approaches of a functional nature have taken shape within this framework, such as the concept of modernisation or the Marxist assumptions of the class struggle and the dialectics of foundation and superstructure. All have laid claim to the ability to formulate a comprehensive understanding of the facts of human life, including violence, and of even being able to predict its future course on a scientific basis. The social sciences were thus wrapped in the cloak of objectivity up to and including the 1970s. The discourses on development and change were regarded as the embodiment of existing facts or those bound to occur.<sup>1</sup>

The context of perception and its strongly subjective worlds were mostly ignored or merely seen in a small number of studies as being dependent upon the first context, as if the role of scientists and philosophers together with their concepts and analyses were limited to passing from one stage to the next with the real changes of the times. This view was associated, especially in Western secular thinking, with the meticulous search for moments of history on which the symbolism of major breaks with history could be bestowed after which nothing more was possible or in which the »new« was in absolute contrast to what had gone before or to the »old«. On the other hand, this view was linked to what could be described as the »development mentality«, which, believing in the linear movement of humanity towards perfection and striving forwards, fostered the prejudice that the »new« – regardless of its nature – was »better«. Concepts such as progress versus backwardness, rationality versus irrationality and security versus violence have indeed attained their central importance in the explanation of the course of history by providing the »new« with (quasi-religious) redemption content and expressing a value-laden application of the content of perfec-

<sup>1</sup> See: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1988, pp. 279 – 312.

tion and upward development to social reality.<sup>2</sup> It was only natural for the structural partisanship in favour of »reality« at the expense of »perception« to lead to a hegemony of the material factors associated with the social, economic and political spheres, resulting in marginalisation of the significance of cultural value-oriented elements in explaining the development of human societies.<sup>3</sup>

The basic structures of this classic tableau of the Modern Age began to falter quite severely at the beginning of the last third of the last century<sup>4</sup> as the result of a series of decisive changes and new phenomena which could not be explained in a convincing manner by means of the traditional theoretical, functional or Marxist approaches. As Hippler writes in his remarks on the link between violence and the Modern Age, the fact that the model of Western progress (in its capitalist and socialist forms) appeared to have reached its ultimate limits, which found distinct expression in an increased tendency towards political and racist violence, in technological disasters like that in Chernobyl, in severe economic and social crises in the welfare state system of the advanced North, including the decline in growth rates and increasing unemployment in particular, as well as in the ecological threat to human existence, was a clear alarm signal which induced the cultural and political elites in the West, at least in part, to consider new strategies for steering and controlling its societies. These strategies focused primarily on

2 See: Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1973, pp. 132 – 157.

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

4 The judgmental description here refers to the fact that the evolutionary understanding of history after the two World Wars, especially after the crimes of National Socialism, was subjected to strong criticism, criticism that strived to search for theoretical alternatives to reveal the inconsistencies in the development of human societies and bring out the central importance of the non-material factors in understanding their causes and effects. The manuscripts written in this context have not been able to break down the predominance of the modernist, functional and Marxist models in the social sciences despite their epistemological aura, especially in relation to the Frankfurt School and its critical theory. See: Marx Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1997, pp. 270 – 294.

dealing with the decline in social security and stability and on handling the value-oriented dimensions of human development.<sup>5</sup>

On the other hand, the 1980s and 1990s witnessed a diminishing role of the nation-state at international level, whether on account of ethnic or confessional conflicts or because of the failure of the state modernisation process in non-Western countries. That led to the emergence of political and religious opposition forces, which perpetrated acts of violence previously unknown in their countries, representing a direct threat to the position of the nation-state and its identity. They did, however, also set an extensive process in action for reawakening traditional views of society and politics which rejects the secular Modern Age because its concepts have allegedly neutralised the cultural value-oriented element and are no longer able to present convincing formulae for dealing with the challenges of the epoch.<sup>6</sup> Just as Hippler emphasises the central role of state repression for the understanding of social counterviolence in the context of the different causes of violence, phenomena like the civil wars on the Balkans and the tensions in the Near East in turn cannot be understood independently of the hegemony of the states' repressive machinery and their long-lasting suppression of plurality in their societies.

The impending collapse of the Socialist bloc, partly brought about by violent mass protest movements, was a further factor for the development of an international state of existential uncertainty which went hand in hand with the end of the idea of borders separating individual societies brought about by the processes of globalisation. The fact that phenomena like the hole in the ozone layer, the HIV virus, the dangers of nuclear technology, unemployment, poverty and violence do not, all in all, remain confined to particular peoples or regions but, rather, extend across the entire globe has

5 See: Niklas Luhman, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1994 (5th Edition), pp. 15 – 29.

6 See: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1996 (6th Edition.), pp. 151 – 163.

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

forced the social sciences to engage in greater research activity in order to find alternative approaches capable of dealing with the changes referred to above and which are not solely confined to attempting to criticise the great concepts of the Modern Age in the form of progress, secularism and security. In other words, the question of violence became a central issue on the international agenda towards the end of the last century. Academic interest in the topic is growing considerably. This explains Hippler's confirmatory statement that international awareness of phenomena such as terrorism, ethnic cleansing and human rights violations has grown.

It is in this context that the German social scientist Ulrich Beck coined the term of the »risk society«, the theoretical background of which was formed by the radical changes towards the end of the century.

Beck completed his first book on the risk society at the beginning of the second half of the 1980s, in 1986 to be precise. The reactor disaster at Chernobyl in the same year gave his book a very real dimension. The first section of the introduction with the heading »In view of the occasion«, which was definitely equally popular among both German and Arab intellectuals, evaluates the 20th century in terms of historical destiny: »There was certainly no shortage of historical catastrophes in this century: two world wars, Auschwitz, Nagasaki, then Harrisburg und Bhopal, and now Chernobyl. This necessitates caution in choosing one's words and focuses one's view with regard to distinctive historical characteristics. All the suffering, deprivation and violence inflicted on man by man had previously only been known under the category of the »others« – Jews, blacks, women, asylum seekers, dissidents, communists, etc. There were fences, camps, urban districts and military blocs on the one hand and one's own four walls on the other hand – real and symbolic boundaries behind which those seemingly not affected could withdraw. All of this no longer exists and has not existed since Chernobyl. That is the *end of the »others«*, the end of all our intricate distancing manoeuvres, something that has become perceptible with atomic contamination. *Deprivation can be isolated, but this is no longer the case for the dangers of the atomic age.* That is where its new cultural and political strength lies. Its violence is the violence of danger, which removes all the protective zones and differentiations of the Modern Age« (italics by Ulrich Beck).<sup>7</sup>

The term »danger« describing the changes taking place in societies towards the end of the 20th century proceeds from four basic considerations: 1. The present situation represents a fundamental break with the history of the Modern Age. 2. The term »danger« is the principal driving force of contemporary social structures. 3. The Enlightenment's postulate of the »uniform destiny of mankind«, which stands in contradiction to the development of the Modern Age since the 18th century and has been shifted by it into the sphere of a symbolic act, is now becoming reality. 4. In view of the phenomena of violence and lack of security, all these changes make it urgently necessary to review the effectiveness of the international systems of values and formulate an alternative theoretical interpretative approach in order to understand the challenges of the epoch.<sup>8</sup>

So what are the social structures and value systems like at the end of the 20<sup>th</sup> century, what material and symbolic content does the moment of the breaking of the Modern Age have in the final phase of the 20<sup>th</sup> century, and how is this reflected in the examination of the phenomenon of violence? For the purpose of critical representation, a distinction can be drawn between different levels of answering these questions. *On the one hand*, it is a fact that today's societies are entering a new phase of their development which in many forms, the extent of which is not yet clear, conflicts with the reality of industrialised society as experienced by all mankind in the context of capitalist expansion since the 19th century. *On the other hand*, this change is taking place on account of the successive modernisation processes in industrial society, which can be compared to a certain extent with the change from the agricultural to the industrial society in the 19<sup>th</sup> century: »Similar to the way in the 19<sup>th</sup> century in which modernisation did away with the agricultural society, which had become fossilised in corporative terms, and

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

8 In addition to the book entitled »Risikogesellschaft«, the analysis in this study is based on Beck's statements in the following works:

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

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

*carved out the structural image of the industrial society, modernisation is today dissolving the contours of the industrial society and a different social form is emerging in the continuity of the Modern Age*« (italics by Ulrich Beck).

<sup>9</sup> In other words, the study of the phenomenon of violence must not be confined to examining the background of the political phenomenon or the effects of economic crises and the results of state repression, as is the case in the approach on which Hippler's work is based; it must, rather, view the structural changes in today's societies in the West and the Orient and relate the phenomenon of violence to these.

The fact that there is a historical similarity between the social logic leading to the industrialised society and the social logic bringing about its dissolution, i.e. the process of social changes, must not, *thirdly*, disguise a further essential element that completes this picture. While change in the 19<sup>th</sup> century primarily had to struggle with traditional structures, religious value systems and a resistive nature, which it wanted to control completely, current social changes are confronted with themselves or, to put it more precisely, with the violent results of what they have produced over the past 200 years.

*Fourthly*, the difference between the change in traditional society and that associated with the industrialised society touches on the core of the current social conflict, which produces phenomena such as violence and revolves around the search for alternatives to the traditional function of science and technology (the conquest of nature), for different forms of working conditions, personal lifestyles and the associated ideal role models for men and women and, consequently, the search for a new or modified system of values for patterns of human behaviour both in the public and private domain.

The driving force for present changes, however, is moving towards the concept of violence in this context. What is meant by this is quite simply that the structures of the industrial society and the mechanisms of its movement, especially in the areas of technology, working conditions, business, consumption and communication, have become a constant source of

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



unknown challenges while, at the same time being difficult to control within the framework of the usual monitoring and security mechanisms, such as the welfare system and social security (unemployment benefit, pensions, etc.).<sup>10</sup> The aim is thus – and here lies the heart of the conceptual and analytical contribution made by Hippler’s valuable work – to show that rather than being an accident related to the orientation of a state, repression by a system or a series of individual economic and social crises, the phenomenon of violence is more an expression of structural changes and the development of a danger which determine the movement of today’s human societies.

Before we start looking at the characteristics of the risk society that emerge from the apparel of the changes already referred to and analysing the functionality of the phenomenon of violence that has emerged within its framework, one important comment still needs to be made. It is clear that the preceding depiction as a whole and in its details stems from an analysis, the reference framework of which is the reality in the wealthy societies of the North, especially Western Europe and the USA. There, it is quite legitimate to pose the question concerning the universality of the concept of the risk society and the associated phenomenon of violence. Indeed, the literature on this concept makes hardly any detailed statements in this respect. The trend, especially after the events of 11 September 2001, has been to be content with emphasising that the risks differ according to the varying social framework and embody »the violence and religious terrorism« of an ideological nature, e.g. the real existence of what can be described as the »international risk society«.<sup>11</sup> The overstretching of the distinctive feature of the term, however, ignores two epistemological variants. First, the susceptibility of the risk society to phenomena such as violence, terrorism and the lack of security in globalisation is similar to the modernisation process over the

<sup>10</sup> See: Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts – Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1994, pp. 186 – 206.

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

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

past two centuries, even though the instruments vary. Second, the universalisation of the dangers themselves which, as already explained, cancel out the functionality of the dividing boundaries, regardless of the specific location from which the violence concerned originates.

Now let us return to the characteristics of the risk society, its structural violence and its system of values, which take shape in two successive phases that are associated with each other in functional terms despite their relative independence. The first phase is expressed in terms of social reality beginning to leave the familiar framework and an awareness of the existence of structural violence in various areas developing among the elites (in small groups). Nonetheless, the scope of the public debate, action and political discussion remains extremely remote from recognising the new character of these crises and there is a tendency to deal with them according to the model known in today's societies – as the expression of a limited and, in the final analysis, legitimate part of the dangers of the modernisation processes which can eventually be controlled completely. This illusion of control fades with the second phase, in which the limited ability of the existing social structures – social, economic and political – to control the risks in their relationship with man and nature becomes obvious by virtue of these social structures having completely exhausted their possibilities. Here, the manifestations of danger and structural violence are transformed into a matter for the centrist majorities, dominating their private domain and the area of public debate. The political forces are gradually grasping the fact that it is important to concern oneself with the harbingers of the radical changes in structural violence and are primarily endeavouring to extend the life of the most important institutions in the economy and society by means of different strategies and protect them against the danger of dissolution. This enables them to create the general feeling or the general illusion that there is scope for action and planning that still function. This supports the continued existence of the balance of power and distribution of property in society and ensures further existence of the vital conditions needed for the continuity of the political sphere and which manifest themselves in the citizens' basic conviction that the affairs of society are being controlled effectively. However, the matter becomes reversed as soon as the limited influence of

politics and its inadequately effective power, e.g. compared with powerful economic interests, become clear, which leads to politics and its symbolic figures being the main ones blamed for failure in the eyes of the frightened and intimidated majorities.

These radical changes are giving rise to a rapid increase in individualism in today's societies which is gradually taking on previously unknown forms. This, in turn, finds expression in decreased functionality of the collective identities of the Modern Age (workers, employers, other occupational groups, classes) and the emergence of individualistic value systems. This is not merely a tendency, but comes close to the symbolism of a »tailor-made culture« through the blending of their elements. Parallel to this, the scope for individual freedom and the individual's possibilities for moving around are widening. This is becoming the final authority per se for deciding what is right and wrong, what is useful or harmful and what is a right or an obligation, without recourse to higher metaphysical or secular powers. This necessitates a greater effective power of the phenomenon of individual and collective violence. The other side of this is the limited actual exercise of individual rights in the face of the dangers to human existence at different levels, as already commented on above, as well as the cruelty of a society that no longer enables the individual to seek even temporary and partial refuge under the protection of the family, clan or occupational group. These are the structural causes of the phenomenon of violence which remove the possibilities for outmanoeuvring it socially. It is thus not a case of changing the nature of the political system or dealing with particular crises or, as Hippler suggests, eliminating the link between religion and politics; it has to do, rather, with a chain of structural changes, the full expression of which is inevitable.

The definition of the term determines the place and time where the existence of a risk society can be assumed. The risk society starts at the moment »...when the systems of social norms concerning promised security fail in the face of dangers triggered by decisions«,<sup>12</sup> (Italics by Ulrich Beck). In view of its individual concepts, this concise and, from the choice of words, extremely

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

functional definition requires us to dwell on the interdependences between its principal elements for a moment. The relation between risks, violence and lack of security in today's societies forms the core of disengagement from the social modernisation narratives as we know them. The modernisation processes from the 19<sup>th</sup> century on were based on the reflexive promise of creating safe and secure living conditions for man by controlling nature and exploiting its resources, thus leading man out of the servitude of pre-modern destruction scenarios (earthquakes, volcanic eruptions, etc.) into the unlimitedness of the stable secular society. The idea of the Enlightenment took on the task in this context of sowing the seeds of doubt about the credibility of the other part of the visions of the end or, in other words, of the religious discourses concerning the threat.

What happened in the last third of the 20<sup>th</sup> century was that the modernisation processes broke away from themselves, becoming the most important cause of the risks. They accordingly lost their legitimacy, which was based on the historical promise of a secure society. Rather than being confined to the symbolism of the Chernobyl disaster or the lack of ability to control the globalised dangers of modern technologies, the concept of the absence of security reaches as far as the dissolution of the structures and value systems of today's society, the spread of violence in manifold respects and the brutality of the solitariness of man at the moment of the breach, reminiscent of the terms of anomaly in Émile Durkheim and nihilism in Nietzsche.

The term »risk society« describes the reality of the current social structures and value systems in a way that makes it possible to understand the continuity of the phenomenon of violence and which helps to recognise the boundaries of the ability of political and intellectual elites to deal with it. This term thus fills a theoretical and intellectual vacuum evident since the second half of the 1970s which emerged owing to the lack of new instruments and concepts for approaching the phenomena of the last decade of the 20<sup>th</sup> century.

Despite their inner diversity and the differences that exist between them, the debates on late capitalism and the post-industrial society have not produced any convincing interpretation of the change of the age. They have

either remained caught up in the premises of the modernisation concept itself, regarded its crises and structural violence as an expression of the normal scope of entirely solvable inconsistencies or marginalised themselves through a nihilism that merely evoked the symbolism of fear of the Modern Age and rejection of change. The concept of the risk society overcomes these methodological obstacles and offers an explanation for the transformation of today's societies from the phase of classic modernisation and relative security to the phase of the risk society in the context of a continuous Modern Age despite the fact of a radical break with its history. Conventional modernisation processes have reached their most extreme boundaries and started to rebel against their industrial societies, thus destroying the networks of relative security and creating unprecedented scope for and forms of dangers and globalised violence. Familiar social structures and orders are disintegrating and losing their credibility, while the systems of values giving them their legitimacy are showing cracks, driving individuals and communities into an unknown sphere, with violence becoming one of the strategies for dealing with these developments. The concept of the risk society thus represents an interpretative framework that complements Jochen Hippler's study and even adds a number of important analytical retouches to his examination of the causes of the universalisation of the phenomenon of violence in today's societies.

Reference still needs to be made to two additional analytical spheres in this respect when we observe the correlations between the concept of the risk society and the phenomenon of violence, i.e. the notion of opportunity and the dynamics of the globalisation of violence. Mere concentration on the symbolism of violence as a fundamental concept could, indeed, give rise to an incomplete understanding of the consequences of the modernisation processes which excludes its other face – opportunity – in structural terms. Rather than representing merely an unbroken chain of challenges and violence, today's modern technologies and the models of reason and rationality also create new, unprecedented opportunities at different levels. The decisive element in this case is the way in which the probability of violence and that of opportunity are distributed among individual and macro-communities in the society concerned as well as their dialectic relationship. It is

unquestionable that there are certain groups (formed on an occupational, geographical or ethnic basis) that are beneficiaries of the present transformations and others that suffer harm through them. In the face of a political sphere incapable of neutral action and whose main distinctive feature comprises repressive practices, as well as of a nation-state in the process of dissolution, as in the Balkans in the 1990s or in Iraq at present, questions of fairness and equal opportunity are once again becoming the focus of the public debate, playing an important role in the dialogue surrounding value systems and social consensus concerning violence and destruction.<sup>13</sup> The effects of the lack of risk and opportunity distribution between individuals and communities or of the disregard for the interests of the majority must not be ignored and the fact that the politics of the repressive state abandons its responsibility to society cannot be justified.

Theoretically, the responsibility for fighting this agenda, which prevails in various forms, falls to the leftist forces in all their shades, i.e. the old and new left, the parliamentary and extraparliamentary left, as well as the Marxist and post-Marxist left. The bond that holds them together in their relation to social development models comprises resistance against globalised capitalism and the beneficiaries (*haves*) of its financial and monetary instruments, the regaining of humane content, especially security, equality and justice, as well as the perception of the anything but rosy facts that shape the reality of the losers of the current moment (*have-nots*) from the groups of the marginalised, unskilled workers and the citizens of poor societies.

The same applies to the question of the globalisation of danger and violence. Merely emphasising the universal character of the phenomenon does not answer the central question concerning the fundamental differences with regard to the nature of the risk and violence phenomena with which rich and poor societies see themselves confronted and what follows in terms of differences at the level of changes in the social structures and their value systems. The unity of the destiny of mankind does, in fact, form a constitu-

<sup>13</sup> See: Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus Verlag 1997 (7th Edition), pp. 34 – 88.

tive element of the perception of today's situation. The gap between the perception and the action striving for a change in the reality is, however, still huge, if not, indeed, an expression of fundamental contradiction. How is it otherwise to be understood that the countries of the North manage to export their atomic waste to the South and how are we to deal with the breathtaking differences between the economic levels here and there, as well as with migration policy and many other things? Is the globalisation of the risk society not in itself an expression of the constant expansion of the capitalist market with its unjustly distributed structural inconsistencies and its inherent violence? Hippler makes a series of important references in his study in this regard which might potentially provide a clear explanation for the phenomena of chauvinism, poverty, religious terrorism and economic crises outside the advanced North as sources of the dynamics of the phenomenon of violence. It also includes emphasising that the stereotyped observation of the universality of violence and its interconnection with the different social, political and cultural levels between the West and Islamic societies is not an alternative framework that would be more suitable for describing the development of our present world.

### **The interconnection of religion, politics and violence in Arab-Islamic societies**

After dividing the causes of the phenomenon of violence into political, state repression-related and economic-social causes going hand in hand with crises of life, Jochen Hippler turns his attention in dealing with the question of violence in Arab-Islamic societies to the role of religion or, rather, of instrumentalised religious discourses for the justification of violence and develops a range of valuable analytical observations in this regard. Nevertheless, dealing with the theoretical and cultural backgrounds of the interconnection of religion, politics and violence in contemporary Arab societies – the following analysis is concerned with this – is not sufficient. A rational and circumspect approach to this topic should be based on three central questions, all of which are absent in Hippler's analysis and without which phenomena such as Islamist terrorism cannot be understood. The

three questions concern the position of religion on the social map in the context of the dualism of the public and private spheres, the role of value systems and religious perceptions in the political domain and their relative weight compared with other perceptions (where present) and, finally, the way state and non-state political and social players deal with religion at the present moment.

In order not to initiate any inappropriate or misplaced debate on secularization, it is necessary to decide quickly and establish that deliberations on the questions referred to are by no means only of significance for traditional, religious or non-secularised societies (to use a term whose sphere of meaning can cover various experiences) but can, rather, extend to all forms of relationship between religion, society and politics. Religion as a social phenomenon, a constitutive element of culture and source of morals constantly blends and crosses with the courses of development in the human society concerned, even where it is banished in some of its emanations from the public domain as a whole or only from the political sphere. The debate on the status of religious symbols in the official domain now being conducted in European countries which had achieved a functional division between religious and political institutions in earlier phases of history and the associated conflict between the logic of the ban or complete banishment (as in France) and the attempt to find conciliatory solutions (as in Germany) appears to be a clear indicator of the continuity of concern with the religious phenomenon. In some cases, it can even be said in quite general terms, despite the civil nature of the political sphere, that there is some sort of interconnection between politics and religion. This is made evident by the political party constellations with a Christian character (influential Christian-democrat or Christian-social parties throughout the Continent of Europe) as well as the growing public role and relative weight of the religious institutions and their social discourse, as in the Italian context, for example.

The difference between France, Germany, Italy and other Western societies on the one hand and the Arab-Islamic states on the other hand is perhaps related to the existence or non-existence of socially recognised institutional negotiating mechanisms helpful for developing new formulae for



consensus with regard to the relationship between religion, society and politics which respond to the change in the times and, in this context, involve the main players in a framework that takes account of the balance of power between them as well as the social importance of their world of thought and of their discourses devoted to the human community. The diversity of historical experiences in both blocs – i.e. Western and Arab-Islamic societies – should be borne in mind in this respect. Holland as a first case, for example, and Lebanon as a second each have such extensive specific experience that it is difficult for them to be compared with other countries. I am convinced that it is only possible to leave behind the language of opposites and dichotomies, which calls for an exclusive division between the religious and secular and the religious and civil domains, if we apply the historical facts for understanding social phenomena and regard the scope of continuity and change in relation to the latter in a manner that leads us away from the naïve developmental understanding of the emergence of human societies.

The secularisation of European societies took place in the framework of extensive, long-term transformation processes and meant – bearing in mind the sequence of the course of history in taking away the property of the religious institutions – changing its position on the social map in order to subsequently formulate a system of values on the basis of freedom of faith, the principle of *citoyenneté* and civil liberties, which became a determining factor for the dynamics of the public domain with its political, economic, intellectual and cultural fields. This did not happen (with the exception of brief, flashing moments, as during the initial phase of the French Revolution) on the basis of an extensive rejection or marginalisation of religion as a phenomenon. On the contrary, religion as a constitutive element remained an authentic part of the Enlightenment discourse of the Modern Age and humanist European thinking in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. It competed with a range of secular trends and ideologies for the hearts and minds of the people. The institution of religion interacted with the social transformations and its structures, perceptions and functions changed in part as a response to the requirements of a new age.<sup>14</sup> (In the literature of religious sociology, this dimension is subsumed under the term of »internal secularisation«.

What is meant by this is the secularisation of the religious phenomenon itself). The central position of the freedom of faith, notions of *citoyenneté* and civil liberties did not represent a banishment of the religious; what it did, rather, was, in the experience of the West, to take away from the religious institution the possibility of laying claim to being in possession of the absolute truth in the social domain (reflected in the term »disenchantment of the sacred«). It privatised its discourse in the sense that it became one source among others of value systems and perceptions fought over in the public sphere.<sup>15</sup> In this case, we see ourselves confronted with a historical experience that can only be explained if we emphasise the continuity of the religious phenomenon and the dynamics of its emanations and functions in the society concerned.

Modern and contemporary Arab thinking has, however, transported the idea of secularity rather than the concept of secularisation. All the philosophers of the 20<sup>th</sup> century dealt with this in an ideological way which ignored all the questions referred to above and compromised the examination of the interconnection between religion, society and politics in the concepts of »religion outside society« and »religion over society«. This approach opened the door to an unfruitful debate which merely led to covering up the totality of historical and social facts, which only recognise the formula of »religion in society«. The new concepts, like *citoyenneté*, civil liberties and rationalism, were classified in Arab thinking under the heading of the contents of the first statement, with the result that it became impossible to think about reconciliation between them and the continued existence of the religious phenomenon.<sup>16</sup> This segregating perception appears to dominate the discourses of the majority of the political and intellectual forces in our Arab world up to the present day. It constantly leads to religion being saddled with the responsibility for several destructive phenomena in our societies, such as violence and terrorism, regardless of particular social players or

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

15 Niklas Luhman, *Funktion der Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1982, pp. 9 – 20.

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

through the reproach of irrationality being brought against such players from the outset, if they are indeed named.

The examination of the position of religion on the social map and the type of role played by religious value systems and perceptions in the public domain and their relationship to violence in terms of the way in which the political and social forces deal with it thus form a primary methodological context for critical consideration of the religious phenomenon. The latter two factors are associated with a further approach which is also absent in the entire Arab literature on religion: the attempt to determine the levels and content of the continuity and change of religious perceptions and the discourses oriented towards this. The term »continuity« can be defined in formulistic terms as the actual predominance of structures, conceptional approaches and complex indicators of social reality as well as interpretative statements and a symbolic language dominating the ways of thinking on the central issues to such an extent that they are not affected by the influence of space and time. On the contrary, this predominance makes newly developing debates in the said context a reproduction of the old, perhaps using new terms or expressions at the most. The term »change« signifies the gradual turning away from these prefabricated notions, concepts and clichés and towards alternative formulas taking in the general social development and contemporary challenges in thinking. Continuity has two levels: continuity through the past-related view for explaining the present, which refers uncritically to the result of dealing with previous experiences and crises, as well as continuity in the sense of partial renewal which carries out limited transformations in the familiar ideas through a number of central, constitutive elements of the prevailing order being redefined and their internal sequence and the balance of power existing between them being redistributed. The same applies to the concept of change where we can distinguish between a partial change either through the importing of concepts and terms formulated in different intellectual frameworks or through the rediscovery of the marginalised in one's own culture so as to counteract the prevailing order and effect the change through the radical renewal of the thought components by means of fundamental criticism of what has been handed down. Perhaps this methodical effort will facilitate an ap-

proach to the dynamics of the religious phenomenon as well as the different mobility levels of views and discourses developing in this context and help to get away from a static understanding of this phenomenon, which results, of course, in a superficial perception of the interdependences of religion, politics and violence.

In the light of this, we can place Hippler's valuable comments on the instrumentalisation of religion by certain social players for the purpose of justifying violence – despite the fundamental differences between an organisation like al-Qaeda and movements such as Hamas and Hizbollah – and his correct analysis of the double standards in the Arab view on the phenomenon of terrorism, especially when we observe the details of the Israeli-Palestinian situation, in a more general context that brings out the essential difficulties of Arab thinking which, in my view, relate to the marginality of the pluralistic culture, the predominance of the narrative of the exceptional moment and the discourse of the anomaly.

On the one hand, the critical handling of discourses on violence with a religious foundation requires the hegemony of a political culture that accepts plurality. By this, I do not mean the mere recognition or acceptance of the existence of another opinion under the dictate of the »factual« but, rather, the conviction that a diversity of views, concepts and programmes is important for the public good. The true culture of plurality is based, on the one hand, on the rejection of the claim that someone taking part in the social game could possess the power to have an absolute and constant monopoly with regard to having the better answer to the current challenges – utterly regardless of the standards for this better answer. On the other hand, a true culture of plurality results from the conviction that the nature of the public good itself can only be determined by continuous dialogue between all the social forces with their different positions, a dialogue in which the scope for the »reprehensible«, the »forbidden« and the »taboo« is constantly restrained. In contrast, it is opposing tendencies that prevail in contemporary Arab situations, for which the description of »qualified pluralism« might perhaps not be too far amiss. Although there is undoubted diversity among the influential forces in Arab societies, most of them reproduce the elements of exclusion, be it through the use of religion or of other

elements of uniqueness and superiority vis-à-vis the other, with the result that serious endeavours to reach a social consensus on the content of public interest are thwarted. The perception and ideology of al-Qaeda and other religious, jihadist groups are merely a special form of the core of this exclusion in the context of using violence and are void of any moral rules. Apart from the political dimensions and the background of the relationship with the West, bin Laden, al-Zawahiri and al-Zarqaoui remain a very real product of today's Arab societies and their structures rejecting plurality.

Secondly, the debates conducted by Arab intellectuals on the problems of the present moment in the life of our contemporary Arab societies appear to be caught up in a narrative of danger with diverse content. In the discourses of change and democracy that are common nowadays, expressions such as »We are in danger«, »The Arab world finds itself at a critical turning point« or »We are going through a decisive phase«, »We are steering the ship through rough waters«, »Our culture is under threat«, »The situation does not allow any delay« and many more are repeated again and again. This conveys the general impression that our societies find themselves in an exceptional situation in their current history. Even though such phraseology was not alien to Arab political speech or to instrumentalisation by the ruling elites or different shades of opposition in former times, the generalising use of the symbolism of danger and its justifying link with the inevitable need for reform is, nonetheless, remarkable.

In my estimation, this topic raises an essential question concerning the correspondence of this narrative of danger to the conditions of change and the creative, critical handling of the phenomena presently sweeping over our societies, such as violence and terrorism. The »exceptional moments« in the history of the peoples actually fashion an introduction to the formulation (or re-formulation) of the relationship between the state – the elite in the society – and the citizen in such a totalitarian, forced manner that the scope for functional violence is widening and even being legitimised. In other words, the exceptional moment is the moment of the »saving hero«, with its theoretical foundation provided by Fascism and social engineering from above, with or without a project of modernisation. Most Arab publications on this matter vary between two opposing versions, which are organi-

cally linked to the determination of the sequence of the various conceptual levels of danger and violence and the models of their mutual relations. The nationalist version sees both of them, in principle, as being at a foreign level based on the notion that Western power politics, especially on the part of the USA since 11 September 2001, is the expression of a new colonial phase for which sovereignty and independence of the state in the Arab-Islamic world are only of limited importance and an internal level where the weakness and susceptibility of the state and society are the cause among us for dependence or submission in the face of attack by the West. The second version is a liberal one, which sees the priority as being internal in the sense of a failure by the Arabs to attain real progress, with this resulting in violence and terrorism according to this version. In this case, the foreign element is attributed the function of the power that exposes the nature of this failure, thus constituting the necessary momentum for facing up to it. The two versions result in the question of reform merely becoming a provisional, momentary strategy to guide the Arab peoples out of the current situation of danger and violence, the significance of which ends on reaching the safety of the shore. In the public awareness, reform is not justified as being the only rational way of controlling the affairs of human societies based on self-criticism and correction of the courses of historical activity.

What is more important, however, is that observation of the experiences of a range of contemporary societies in Eastern and Central Europe, Latin America and on the continent of Africa clearly shows that actual change processes and democratic change go hand in hand with a positive optimistic view of the present and future in the public domain, emphasising the possibilities of change towards a better life – not only in order to avert dangers and violence but, rather, to keep pace with the spirit of the times and in the hope of a better future. The moment at the end of the 1980s and the beginning of the 1990s in former socialist Europe, for example, was, in overall terms, not an expression of surprising rebellions by people who feared for their existence because of external factors (dispute with the West) or internal issues (extensive social stagnation); it was, rather, an expression of the dynamics of social forces and organisations striving for greater prosperity through reforming the course of their political development (civil liberties)

and their economic development (central role of the private sector). On the other hand, statements concerning danger and the exceptional moment have only produced violent, Fascist beginnings or reversions historically. Here I would like to recall the ideas of the German philosopher and jurist, Carl Schmitt (1888 – 1985), whose writings, especially »Die politische Theologie« (1922), formulated an epistemological apology for the seizing of power by the National Socialists in Germany and their coup against the democratic system of government of the Weimar Republic (1919 – 1933) in the 1930s. For Carl Schmitt, the exceptional moment is the instant of the threat to the state's existence and social order due to the disruption of the religious and value systems (determination of the meaning of the dichotomies: friend – foe, good – evil, moral – immoral, etc.). The theoretical basis of the exceptional moment is the right of the redeeming hero (»the holder of sovereignty« in Carl Schmitt's usage) to the totalitarian control of society and the dictatorial, violent re-establishment of the content of law and public good. We need to remind ourselves of the correlations at the level of discourse as well as that of political action which existed between the war in Palestine, the fire in Cairo and the coup by the Free Officers in Egypt, as well as between the accusations of treason, mass liquidations and the putsch of Saddam Hussein in Iraq, etc., etc. The mythology of danger is the mythology of totalitarian, violent beginnings or reversions, of National Fronts that force their peoples into line with the power of repression and state terror. Its formulations of the delusion of approaching destruction or a distorted perception of redemption are not the functional harbingers of reform. In this case, replacement of the constituents of democracy, pluralism and modernisation through ardent Fascism, which also lays claim to a reforming orientation, is made a very simple matter. It is thus not just a matter of invalidating and refuting the religious apology for violence, as called for by Hippler in the section of his study dealing with the relationship between violence and religion; it goes far deeper in our present Arab thinking and can therefore on no account be restricted to the jihadist currents.

Finally, the third problem is associated with one of the most discussed issues in contemporary Arab societies – the discourse of the anomaly with its historical, religious and cultural content. The observer of the current Arab

debates quickly discovers the central impetus that emphasises the unique nature of our societies in numerous contexts. On the one hand, the Arab anomaly – or the anomaly of every Arab society, come to that – represents the Trojan horse with which the power elites pit themselves against the projects for change pouring in from outside and which are accused of Western centrism and a lack of understanding for our reality, thus reducing this reality to quite general formulations which have been of no use and could even cause harm. The argument of the anomaly is functionalised by the same ruling elites in their attempt to determine, alone, the pace of change in the face of the demands by a number of social and political forces in the Arab world for general reforms, such as democratic changeover of power and constitutional modifications. The pretext is put forward in this regard that every Arab case is different, according to the logic »What is good for Morocco does not necessarily also have to be good for Syria«. In the end, there are a range of social forces organised outside the context of government that use the labels of anomaly and authenticity to provide their subjective views of the state and society with a halo, lay claim to the monopoly of absolute truth and exclude other ideas based on the assertion that they are alien and inappropriate. This is undoubtedly the practice in which the religious movements with their reductive symbolism and repeated reference to the »invariable sources« and »pure sciences« shine. The gap between this apologetic core in all these varieties and the justification of Islamic violence is, in fact, not very great at all. In other words, the phenomenon of violence of the jihadist currents has grown, been formed and won over increasing numbers of supporters and sympathisers in the shadow of a cultural environment that has emphasised chosenness and uniqueness and justified the separation of Arab societies from the narrative of the democratic age on the basis of imagined anomalies. What Hippler has done, namely to deal with the phenomenon of violence detached from this extensive milieu and only to examine its political and socio-economic causes, is therefore impermissible and violates the precept of accuracy.

The incorrectness of this apologetic perception is not related to the lack of precision of some of its individual aspects. It lies in the disregard for the common international denominator of diverse historical experiences and



the objective evaluation criteria of the latter. On top of this, these perceptions act as though they have forgotten the conditions of globalisation. Mankind's persistent striving for more freedom, equality and justice as well as the repulsion of violence can only be understood if it is perceived as a general value that we all recognise and which we have agreed on after bitter experiences in all parts of the world. Although the descriptions, models, methods and actions certainly differ in terms of space and time, thus constituting different spheres for anthropological action with their anomalies characterised by ethnic, religions and other environmental conditions, the assessment of their usefulness remains closely associated with the proximity to or distance from common, unequivocal values centred purely and simply on human rights, as established in the corresponding declarations of mankind.



## The authors

### Dr. Jochen Hippler

Fellow of the Institute for Development and Peace (INEF) at the University of Duisburg-Essen.

Jochen Hippler is a political scientist. His main focus is on the Near and Middle East, ethnic, national and religious identities, political violence, terrorism and war, intercultural dialogues, and the hegemonic structure of the international system.

#### *Selected publications:*

- Ed.: Nation-Building – a key concept for peaceful conflict management? Dietz Verlag (Bonn), One World Series from the Development and Peace Foundation, 2004

- Thomas Fues/Jochen Hippler (ed.): Globale Politik – Entwicklung und Frieden in der Weltgesellschaft, Festschrift für Franz Nuscheler, Dietz, Bonn 2003

- Jochen Hippler/Andrea Lueg (ed.): Feindbild Islam – oder Dialog der Kulturen, neue, aktualisierte und erweiterte Ausgabe des Buches »Feindbild Islam« (1993), Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2002

- 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

- Freiheitsbegriff, »Krieg gegen den Terror« und Menschenrechte in der Außenpolitik der Bush-Administration, in: Jahrbuch Menschenrechte 2006, Frankfurt 2005, p. 130 – 137

Failed States und Globalisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte , no. 28 – 29/2005, 11. July 2005, p. 3 – 5

- Vom Krieg zum Bürgerkrieg im Irak? – Probleme, Lehren und Perspektiven des Wiederaufbaus, in: Streitkräfteamt der Bundeswehr, Reader Sicherheitspolitik, Ergänzungslieferung 04/2005, no. III/1 A, p. 194 – 200

**Prof. Dr. Nasr Abu Zaid**

Ibn-Rushd Chair for Islam and Humanism at the University of Humanistics at Utrecht and Professor of Islamic Studies at Leiden University.

Nasr Hamid Abu Zaid obtained his doctorate in Arabic and Islamic Studies, with Highest Honours, from Cairo University, where he worked until 1995. He specialises in humanistic hermeneutics. Abu Zaid has suffered major religious persecution for his view on the Qur'an as a religious literary text.

In addition to 14 books in Arabic, most of which have enjoyed translation into the languages mostly spoken by Muslim readers, such as Turkish, Indonesian and Farsi, and which were also translated into European languages, the author has published countless papers in Arabic and English. The following list just gives a few examples.

*Selected Publications:*

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

### **Dr. Amr Hamzawy**

Senior Associate, Democracy and Rule of Law Project at the Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C. and Professor of Political Science at Cairo University.

Hamzawy's studies at Cairo University focused on political reform and democratisation in the Arab world, civil society, Islamism, and the cultural impacts of globalisation processes. He received his Ph.D. from the Free University of Berlin, where he worked at the Center for Middle Eastern Studies.

Amr Hamzawy is a noted Egyptian political scientist who previously taught at Cairo University and the Free University of Berlin. He has a deep knowledge of Middle East politics and specific expertise on European efforts toward political reform in the region. His research interests include the changing dynamics of political participation in the Arab world, including the role of Islamist opposition groups, with special attention both to Egypt and the Gulf countries.

#### *Selected Publications:*

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

## الدكتور عمرو حمزاوي

كبير باحثين بمؤسسة كارنغي للسلام الدولي بواشنطن وأستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

ركزت أبحاث عمرو حمزاوي في جامعة القاهرة على الإصلاح السياسي والدمقرطة في العالم العربي، المجتمع المدني، الإسلام السياسي، التأثير الثقافي لعمليات العولمة. حصل على شهادة الدكتوراة من جامعة برلين الحرة برسالة حول الاستمرارية والتغير في الفكر العربي المعاصر وعمل هناك في مركز دراسات الشرق الأوسط.

عمرو حمزاوي من الباحثين المصريين المرموقين في مجال العلوم السياسية، سبق له وأن حاضر في جامعة القاهرة وجامعة برلين الحرة. ويتمتع بمعرفة عميقة بالسياسة في الشرق الأوسط، كما أنه على دراية خاصة بالسياسات الأوروبية، الأمريكية لدعم الإصلاحات بالمنطقة. وتشمل مجالات اشتغاله الحالية أبحاثاً حول الديناميات المتغيرة للمشاركة السياسية في العالم العربي بما في ذلك دور قوى الإسلام السياسي خاصة في مصر وبلدان الخليج.

من مؤلفاته المختارة باللغات الأوروبية:

- Civil Society in the Middle East, Verlag Hans Shiler, 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

من مؤلفاته المختارة باللغة العربية:

- خبرات تدريس العلوم السياسية في العالم العربي: بين تحديات المنهج والدور المجتمعي، القاهرة: قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة
- بين الشعار والحقيقة: خطابات وبرامج الإصلاح في عالم متغير، القاهرة: مركز بحوث ودراسات الدول النامية، جامعة القاهرة
- أعمال العلامة حامد ربيع: التزام العالم ومصادقية المنهج، القاهرة: قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة

## الدكتور نصر حامد أبو زيد

كرسي ابن رشد للإسلام والإنسانيات بجامعة أوترخت للعلوم الإنسانية وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

حصل نصر حامد أبو زيد على شهادة الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية بامتياز مع مرتبة الشرف من جامعة القاهرة حيث عمل حتى عام 1995. مجال تخصصه الهرمنيوطيقا الإنسانية وعانى من الاضطهاد الديني بسبب رؤيته للقرآن باعتباره نصا أدبيا.

إضافة إلى 22 مؤلفا باللغة العربية، تُرجم العديد منها إلى لغات العالم الإسلامي المختلفة مثل التركية والإندونيسية والفارسية، بجانب ترجمتها إلى لغات أوروبية مختلفة، فقد كتب دراسات ومقالات كثيرة باللغتين العربية والإنجليزية.

### من مؤلفاته المختارة باللغة العربية:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت ط3، 1993. صدرت الطبعة الرابعة عن المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1996.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994. والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1996.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط1، دار سينما بالقاهرة 1992، ط2 مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1996.
- دوائر الخوف: دراسة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1999.

### من مؤلفاته المختارة باللغات الأوروبية:

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

## معلومات حول المؤلفين

### الدكتور يوخن هبلر

باحث في معهد التنمية والسلام (INEF) بجامعة دوسبورغ – إيسن. تخصص يوخن هبلر في العلوم السياسية. ومحور أبحاثه الأوضاع في الشرق الأوسط والأدنى، الهويات الإثنية والقومية والدينية، العنف السياسي، الإرهاب والحرب، الحوار بين الثقافات، والهيمنة كسمة للنظام العالمي.

### من مؤلفاته المختارة:

- 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, p. 130–137
- Failed States und Globalisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28–29/2005, 11. Juli 2005, p. 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, p. 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





الأحادي في إيقاع التغيير إزاء مطالبة بعض القوى الاجتماعية والسياسية في العالم العربي بإصلاحات عامة مثل التداول الديمقراطي للسلطة وتعديل الدساتير وذلك على أرضية ادعاء اختلاف كل حالة عربية عن الأخرى بمنطق "ما يصلح في المغرب قد لا يصلح في سوريا". أخيراً، يستخدم عدد من القوى المجتمعية المنتظمة خارج السياق الحكومي يافطنا الخصوصية والأصالة لإضفاء هالة من القداسة واحتكار الحقيقة المطلقة على رؤاهم الذاتية حول الدولة والمجتمع واستبعاد تصورات أخرى تتهم بغربتها وعدم ملاءمتها، وهي الممارسة التي تبرع بها ولا شك الحركات الدينية برمزياتها الاختزالية وإحالاتها المتكررة إلى "الأصول الثابتة" و"الجواهر النقية". وواقع الأمر أن المسافة الفاصلة بين الجوهر الاعتدالي على هذه المستويات مجتمعة وتبرير العنف المتأسلم ليست بالطويلة على الإطلاق. بعبارة أخرى، نمت ظاهرة عنف التيارات الجهادية وتشكلت واجتذبت أعداداً متصاعدة من الإتياع والمتعاطفين في ظل بيئة ثقافية شددت على التمييز والتفرد وبررت انفصال المجتمعات العربية عن زمانية العصر الديمقراطي استناداً إلى أصول خصوصيات متوهمة، وهي لذلك، أي ظاهرة العنف، لا يجب التعامل معها بمعزل عن هذه البيئة الشاملة والبحث فقط عن مسبباتها السياسية والاقتصادية-الاجتماعية، وهو ما يفعله هبلر، يجافي الدقة.

لا يرتبط فساد مثل هذه النظرة الاعتذارية بعدم دقة بعض جزئياتها، وإنما بتجاهلها المشترك العالمي في الخبرات التاريخية المتنوعة ومعايير التقييم الموضوعي للأخيرة فضلاً عن تناسيها مغزى ظرف العولمة. لا يمكن إدراك سعي البشرية الدؤوب نحو المزيد من الحرية والمساواة والعدالة ودرء العنف إلا باعتباره قيمة عامة تعارفنا وتوافقنا عليها جميعاً بعد تجارب مريرة في شتى بقاع الأرض. تتفاوت بالقطع المسميات والأشكال والأساليب والممارسات في الزمان والمكان مشكلة بذلك مساحات متنوعة للفعل الأنثروبولوجي بخصوصياته النابعة من العرق والدين وغيرهما من الظروف البيئية، لكن الحكم على صلاحها من عدمه يظل وثيق الصلة بالقرب من أو البعد عن معايير مشتركة غير قابلة للازدواج تتمركز ببساطة حول حقوق الإنسان كما أقرتها مواثيق البشرية.

درءاً للأخطار وللعنف فقط، بل لاحقاً بروح العصر وأملاً في التقدم. فلم تكن لحظة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات في أوروبا الاشتراكية السابقة على سبيل المثال معبرة في مجملها عن انتفاضات مفاجئة لشعوب خشيت على وجودها إن بحكم عوامل خارجية (الصراع مع الغرب) أو داخلية (الجمود المجتمعي الشامل)، بل عن دينامية قوى وتنظيمات مجتمعات رغبت في المزيد من الرقي من خلال إصلاح مسار تطورها السياسي (الحريات المدنية) والاقتصادي (مركزية القطاع الخاص). أما مقولات الخطر واللحظات الاستثنائية فلم تنتج تاريخياً إلا بدايات أو ردادات فاشية عنيفة. وأجديني هنا مستدعياً لأفكار الفيلسوف وعالم القانون الألماني كارل شميت (1888-1985) الذي شكلت كتاباته خاصة "اللاهوت السياسي" (1922) تبريراً معرفياً لوصول النازية إلى سدة الحكم في ألمانيا ثلاثينيات القرن الماضي وانقلابها على نظام جمهورية فيمار الديمقراطي (1919-1933). لحظة شميت الاستثنائية هي لحظة تهديد وجود الدولة والنظام المجتمعي على أرضية اختلال الأنساق القيمة والدينية (تحديد مضامين ثنائيات الصديق-العدو، الخير-الشر، الصالح-الفاقد، الخ) وفقهها هو حق البطل المنقذ ("مالك السيادة" في لغة شميت) في الإدارة الشمولية للمجتمع وإعادة التأسيس الديكتاتوري العنيف لمعنى القانون والصالح العام. دعونا نتذكر الترابطات على مستويي الخطاب والفعل السياسي بين حرب فلسطين وحريق القاهرة وانقلاب الضباط الأحرار في مصر، بين ادعاءات الخيانة والتصفية الجماعية وانقلاب صدام حسين في العراق، وغيرهما الكثير. ميثلولوجيا الخطر هي ميثلولوجيا البدايات أو الاسترجاعات الشمولية العنيفة والجهات الوطنية الموحدة لشعوبها بسطوة قهر وإرهاب الدولة، وليست بصياغتها لوهم الفناء القريب ولإدراك خلاصي زائف المقدمة الوظيفية للإصلاح. هنا يصير استبدال مكونات الديمقراطية والتعددية والتحديث بفاشية حامية تدعي أيضاً توجيهها إصلاحياً أمراً جد يسير. القضية إذن ليست مجرد دحض التبرير الديني للعنف وتفنيده، كما يدفع هبلر في ذلك الجزء من دراسته المعالج للعلاقة بين العنف والدين، بل هي في فكرنا العربي المعاصر أعمق من ذلك بكثير ولا ينبغي قصرها بأي حال من الأحوال على التيارات الجهادية.

أخيراً، ترتبط الإشكالية الثالثة بوحدة من القضايا الأكثر إثارة للجدل العام في المجتمعات العربية المعاصرة، ألا وهي حديث الخصوصية ذي المضامين التاريخية والدينية والثقافية. يكتشف الناظر إلى النقاشات العربية الراهنة سريعاً محورية الدفع بتفرد مجتمعاتنا في سياقات متعددة. من جهة تمثل الخصوصية العربية بل وخصوصية كل مجتمع عربي حصان طروادة في مواجهة النخب السلطوية الحاكمة لمشاريع التغيير الخارجية التي توصلت بالمركزية الغربية وعدم فهم حقائق واقعنا واختزاله في صياغات شديدة العمومية لا تنفع وقد تضر. توظف حجة الخصوصية أيضاً من جانب ذات النخب الحاكمة في محاولتها التحكم

التغيير والديمقراطية الراجحة اليوم عبارات من شاكلة "نحن في خطر"، "العالم العربي يمر بمنعطف شديد الدقة"، "نجتاز مرحلة فارقة"، "تقود السفينة في بحر هائج مليء بالأموح"، "تقافتنا مهددة"، "الوضع لا يحتمل التأجيل"، وغيرها الكثير ناقله إدراكا عاما بمرور مجتمعاتنا بلحظة استثنائية في تاريخها المعاصر. مثل هذه الصياغات وإن كانت ليست بالعربية عن القاموس السياسي العربي أو عن توظيف النخب الحاكمة والمعارضة لها في لحظات زمنية سابقة وفي ظل توجهات مختلفة، إلا أن اللافت للنظر هنا هو عمومية استخدام رمزية الخطر والربط التبريري بينها وبين حتمية الإصلاح.

وأحسب أن هذا الأمر يثير تساؤلاً رئيسياً حول مدى توافق سرديّة الخطر هذه مع شروط التغيير والتعامل النقدي الخلاق مع ظواهر مثل العنف والإرهاب تعصف بمجتمعاتنا. وواقع الأمر أن "اللحظات الاستثنائية" في تاريخ الشعوب إنما تشكل مقدمة لصياغة (أو إعادة صياغة) علاقة الدولة - النخبة بالمجتمع - المواطن على نحو شمولي قسري يزيد من مساحات العنف الوظيفية بل ويشرعنها. بعبارة بديلة، اللحظة الاستثنائية هي لحظة "البطل المنقذ" وفقهها هو الفاشية والهندسة المجتمعية من أعلى إن بمشروع تحديثي أو بدونه. وبغض النظر عن تأرجح جل الكتابات العربية في هذا الصدد بين قراءتين متناقضتين ترتبطان عضويًا بتحديد تراتبية مستويات مفهومي الخطر والعنف وأنماط علاقاتهما التبادلية؛ بين قراءة قومية ترى لهما بالأساس مستوىً خارجياً يرتكز على كون سياسات القوى الغربية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 تعبر عن مرحلة استعمارية جديدة لم تعد معها لسيادة وإستقلال الدولة في العالم العربي-الإسلامي سوى أهمية محدودة ومستوىً داخلياً يرى في ضعف ورخاوة الدولة والمجتمع لدينا سبب الانقياد أو الاستسلام أمام الهجمة الغربية، وبين قراءة ليبرالية تستند إلى أولوية الداخل بمعنى فشل العرب في إنجاز تقدم حقيقي باعتباره مولد العنف والإرهاب وتضفي على دور الخارج وظيفية القوة الكاشفة عن جوهر الفشل هذا والدافعة بالتالي إلى حتمية مواجهته، فإن النتيجة المترتبة في كلتا السياقين هي أن قضية الإصلاح تستحيل مجرد إستراتيجية لحظية-مؤقتة لخروج الشعوب العربية من حالة الخطر والعنف الراهنة تنتهي أهميتها بالوصول إلى شاطئ النجاة المزعوم ولا يؤسس لها في الوعي العام باعتبارها النهج العقلاني الوحيد لإدارة شؤون المجتمعات البشرية مستندة إلى مضامين النقد الذاتي وتصحيح مسارات الحركة التاريخية.

الأهم من ذلك أن التأمل في خبرة عدد من المجتمعات المعاصرة في شرق ووسط أوروبا وأمريكا اللاتينية والقارة الإفريقية يظهر بجلاء حقيقة تزامن بدء عمليات التغيير الفعلية والتحول الديمقراطي مع هيمنة رؤية إيجابية-تفاؤلية للحاضر والمستقبل في المجال العام المعني تركز على إمكانات التغيير لحياة أفضل، ليس

مغايرة أو عن طريق إعادة اكتشاف المهمش في ثقافة الذات لمقاومة المنظومة المهيمنة والتغير باعتماد التجديد الراديكالي لمكونات الفكر من خلال النقد الجذري للقديم. وربما مكن مثل هذا الجهد المنهجي من الاقتراب من دينامية الظاهرة الدينية ومستويات الحراك المختلفة لروى وخطابات تنهض في ارتباط بها ويساعد على البعد عن الفهم الساكن لها وما يترتب عليه من إدراك سطحي لترايبات الدين والسياسة والعنف.

في ضوء كل ذلك يمكن تأطير ملاحظات هبلر القيمة حول توظيف الدين لتبرير العنف من قبل فاعلين مجتمعيين بعينهم، وبصرف النظر عن الاختلافات الجوهرية بين تنظيم مثل القاعدة وحركات مثل حماس وحزب الله، وتحليله الصائب لازدواجية معايير النظرة العربية إلى ظاهرة الإرهاب خاصة حين النظر إلى تفاصيل الحالة الإسرائيلية الفلسطينية، في سياق أكثر عمومية يركز على إشكالات الفكر العربي المعاصر الرئيسية وأراها هنا تتمحور حول هامشية ثقافة التعددية وهيمنة سردية اللحظة الاستثنائية وحديث الخصوصية.

فمن جهة أولى، يقتضي التعامل النقدي مع خطابات العنف ذات التبرير الديني هيمنة ثقافة سياسية تقبل التعددية. ولا أعني هنا مجرد الاعتراف أو التسليم بوجود الرأي الآخر بمنطق "الأمر الواقع"، بل الإيمان بأهمية التنوع في الروى والأطروحات والبرامج بهدف تحقيق الصالح العام. فثقافة التعددية الحقة إنما تستند من جهة إلى رفض الادعاء بقدرة أي طرف من أطراف اللعبة المجتمعية على الاحتكار المطلق والدائم للإجابة الأفضل - بغض النظر عن معايير الأفضلية هذه - فيما يتعلق بالتحديات الراهنة ومن جهة أخرى إلى قناعة مؤداها أن ماهية الصالح العام ذاته إنما تتحدد في ظل حوار متواصل بين قوى المجتمع بمواقفها المختلفة تتراجع معه مساحات "المرفوض" و"الممنوع" و"المحرم" باطراد. ويظهر مجمل الأوضاع العربية المعاصرة على النقيض من ذلك غلبة لتوجهات مضادة قد لا يجافي إجمال وصفها بعبارة "التعدد المشروط" الحقيقة تماماً. فهناك بالقطع تنوع في القوى الفاعلة في المجتمعات العربية، إلا أنها معظمها يعيد إنتاج جوهر الاستبعاد إن مستخدماً للدين أو لغيره من مفردات التفرد والاستعلاء على الآخر على نحو يغيب المحاولات الجادة للوصول إلى توافق مجتمعي حول مضامين الصالح العام. رؤى وأيديولوجية القاعدة وغيرها من الجماعات الدينية الجهادية لا تعدو سوى تخصيصاً لجوهر الاستبعاد هذا في سياق ممارس للعنف وبدون أدنى ضوابط أخلاقية. بغض النظر عن الأبعاد السياسية وخلفيات العلاقة مع الغرب، يظل بن لادن والظواهري والزرقاوي بمثابة إفران صادق للمجتمعات العربية المعاصرة وبناها الراضة للتعددية.

ثانياً، تبدو نقاشات المثقفين العرب حول إشكاليات اللحظة الراهنة في حياة مجتمعاتنا العربية أسيرة لسردية خطر متعددة المضامين. تتواتر في ثنايا أحاديث

أما الفكر العربي الحديث والمعاصر فقد نقلاً بدلاً من مفهوم العلمنة فكرة العلمانية وتعامل معها جل مفكري القرن العشرين بصورة أيديولوجية تجاهلت التساؤل حول القضايا سالفة الذكر واختزلت البحث في تشابكات الدين والمجتمع والسياسة في مقولتي "الدين خارج المجتمع" و"الدين فوق المجتمع" فاتحة الباب على مصراعيه لجدل لا طائل منه إلا حجب حقائق التاريخ والمجتمع معاً التي لا تعرف إلا "الدين في المجتمع". وصنفت المفاهيم الجديدة في الفكر العربي مثل المواطنة والحريات المدنية والعقلانية في خانة مضامين المقولة الأولى على نحو جعل من التفكير في توافق بينها وبين استمرارية الظاهرة الدينية من قبيل المحال.<sup>16</sup> ويبدو مثل هذا الإدراك الحدي وكأنه مازال مهيمناً على خطابات معظم القوى السياسية والفكرية في عالمنا العربي حتى اللحظة الراهنة ويدفع باستمرار في اتجاه تحميل الدين، بمعزل عن فاعلين اجتماعيين وسياسيين بعينهم أو في سياق اتهام مسبق لهؤلاء الفاعلين باللاعقلانية إن تم تحديدهم، وزر العديد من الظواهر المدمرة في مجتمعاتنا من شاكلة العنف والإرهاب.

يشكل إذن البحث في موقع الدين في الخريطة المجتمعية وطبيعة دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسي وعلاقتها بالعنف من باب تعامل القوى السياسية والاجتماعية معها سياقاً منهجياً أولياً للتفكير النقدي في الظاهرة الدينية. ويرتبط بالعنصرين الأخيرين مدخل آخر، أيضاً مفتقد في جل الأدبيات العربية حول الدين، يعنى بمحاولة تحديد مستويات ومضامين الاستمرارية والتغير في الرؤى الدينية والخطابات المستندة إليها. ويمكن بصورة نمطية تعريف مفهوم الاستمرارية على أنه هيمنة أبنية ومداخل مفاهيمية وصور مركبة للحقيقة المجتمعية ومقولات تفسيرية ولغة رمزية موجودة بالفعل على طرق التفكير في القضايا المركزية بصورة لا تتأثر بفعل الزمان والمكان، بل وتجعل في السياق المعني من نقاشات مستحدثة مجرد إعادة إنتاج للقديم ربما فقط تحت مسميات جديدة. أما مفهوم التغير فيعني التحول التدريجي عن تلك التصورات والمفاهيم والقوالب الجاهزة إلى صياغات بديلة تستوعب التطور المجتمعي العام والتحديات الفكرية المعاصرة. وللاستمرارية مستويان هما الاستمرارية من خلال النظرة الماضية المفسرة للحاضر بالرجوع غير النقدي إلى حصيلة التعامل مع خبرات وأزمات سابقة والاستمرارية من خلال التجديد الجزئي المحدثة لتحولات محدودة في المعروف من الأفكار من خلال إعادة تعريف بعض المكونات الرئيسية للمنظومة المهيمنة وتبديل تراتبيتها الداخلية وعلاقات القوة بينها. وينطبق الأمر ذاته على مفهوم التغير والذي يمكن معه التفرقة بين التغير من خلال التجديد الجزئي الساعي إما من خلال استيراد رؤى ومفاهيم صيغت في إطارات فكرية

16 برهان غليون، نقد السياسة. الدين و الدولة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1991.

الاعتبار تنوع الخبرات التاريخية في داخل كلا الكتلتين، فهولندا في الأولى ولبنان في الثانية لديهما تجربة على درجة عالية من الخصوصية من الصعوبة مقارنتها بالحالات الأخرى - بتوفر أو غياب آليات مؤسسية وتفاوضية مقبولة مجتمعياً تساعد في تطوير صياغات توافقية جديدة للعلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة تستجيب لتحولات العصر وتشرك في هذا السياق الفاعلين الرئيسيين بصورة تأخذ في الاعتبار علاقات القوة بينها والأهمية المجتمعية لرواها الفكرية وخطاباتها المتجهة للجماعة البشرية. وقناعتي أن الخروج من لغة الأضداد أو الثنائيات المدعية الفصل الحدي بين الديني والعلمي، بين الديني والمدني لن يتأتى إلا بإعمال حقائق التاريخ في فهم الظواهر الاجتماعية وإمعان النظر في مساحات الاستمرارية والتغير بالأخيرة على نحو يباعد بيننا وبين الفهم التطوري الساذج لصيرورة المجتمعات البشرية.

فعلمنة المجتمعات الأوروبية تمت في إطار عمليات تحول شاملة طويلة الأمد وعنت - أخذاً في الاعتبار التراتبية التاريخية - تجريد المؤسسة الدينية من ممتلكاتها وتغيير وضعيتها في الخريطة المجتمعية ثم صياغة منظومة قيمية مستندة إلى حرية الاعتقاد ومبدأ المواطنة والحريات المدنية أضحت حاكمة لحركة المجال العام بفضاءاته السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. ولم يحدث كل ذلك (باستثناء ومضات زمنية قصيرة مثل الحقبة الأولى للثورة الفرنسية) على أرضية رفض شامل أو تهميش للدين كظاهرة، بل على العكس ظل المكون الديني جزءاً أصيلاً في خطاب مشروع الحداثة التنويري والفكر الأوروبي الإنساني على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين وتنافس على قلوب وعقول الأفراد مع العديد من المذاهب والأيديولوجيات الوضعية. وتفاعلت المؤسسة الدينية مع التحولات المجتمعية وتغيرت هياكلها ورواها ووظائفها جزئياً (يعالج هذا البعد في أدبيات علم اجتماع الدين تحت مسمى "العلمنة الداخلية" والمقصود بها علمنة الظاهرة الدينية ذاتها) مستجيبة لمقتضيات عصر جديد.<sup>14</sup> لم ترتب إذن مركزية حرية الاعتقاد ومفاهيم المواطنة والحريات المدنية استبعاداً للدين، بل جردت في الخبرة الغربية المؤسسة الدينية من إمكانية ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة مجتمعياً (وهو ما يعبر عنه بمصطلح نزع القداسة) وخصصت خطابها بمعنى استحالتها لمصدر من بين مصادر أخرى لمنظومات قيم وروى متنازع عليها في المجال العام.<sup>15</sup> الحال أننا أمام خبرة تاريخية لا يمكن تأويلها إلا في ظل التشديد على استمرارية الظاهرة الدينية ودينامية إرهاباتها ووظائفها في المجتمع المعني.

Daniel Bell, "Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerikas", 14

in: Heinrich Meier (ed.), Zur Diagnose der Moderne. Munich: Piper Verlag 1990, pp. 21-68.

Niklas Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, p. 9-20. 15

## تداخلات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية - الإسلامية

يتطرق يوخن هبلر في معرض حديثه عن ظاهرة العنف في المجتمعات العربية - الإسلامية، وبعد تشريح لمسببات ظاهرة العنف إلى سياسي يرتبط بقمع الدولة واقتصادي - اجتماعي يرتبط بأزمات حياتية، إلى دور الدين أو بالأحرى دور الخطابات الموظفة للدين في تبرير العنف ويطور العديد من الملاحظات التحليلية القيمة. على الرغم من ذلك جاءت المعالجة النقدية للخلفيات الفكرية والثقافية لترابطات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية المعاصرة - وحولها يدور التحليل التالي - قاصرة. فواقع الأمر أن أعمال العقل والتدبر في هذه القضايا إنما يستند إلى التطرق إلى أمور مركزية ثلاث، وهي في مجملها غابت عن تحليل هبلر ولا يمكن بدونها فهم ظواهر من شاكلة الإرهاب المتأسلم، ألا وهي: موقع الدين في الخريطة المجتمعية وذلك في سياق ثنائية العام-الخاص، طبيعته دور منظومات القيم والرؤى الدينية في المجال السياسي ووزنها النسبي مقارنة بغيرها (إن وجدت)، وأخيراً كيفية تعامل القوى السياسية - الدولانية وغير الدولانية - والاجتماعية مع الدين في اللحظة المعاصرة.

وحتى لا نبداً جدالاً حول العلمنة في غير موقعه دعونا نحسم الأمور سريعاً ونقرر أن التدبر في القضايا سالف الذكر لا تقتصر أهميته بأي حال من الأحوال على المجتمعات التقليدية أو الدينية أو غير العلمنة (لاستخدام مفهوم يتسع حقله الدلالي لاستيعاب تجارب متنوعة) وإنما يمتد ليشمل كل صياغات العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة. فالدين كظاهرة اجتماعية وكمكون للثقافة ومصدر للأخلاق يتداخل ويتقاطع دوماً مع مسارات تطور الجماعة البشرية المعنية حتى وإن استبعد في بعض إرهاباته من المجال العام ككل أو المجال السياسي فقط. ويبدو النقاش الدائر جالياً في عدد من البلدان الأوروبية التي أنجزت في مراحل تاريخية سابقة فصلاً وظيفياً بين المؤسسات الدينية والسياسية حول وضعية الرموز الدينية في الفضاء الرسمي وما أرتبط به من صراع بين منطق التحريم أو الاستبعاد الكامل (الحالة الفرنسية) أو محاولة البحث عن حلول وسط (الحالة الألمانية) مؤشراً جلي الوضوح على استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية. بل يمكن الحديث في بعض الحالات وعلى الرغم من الطابع المدني للمجال السياسي بصورة عامة عن مساحة من التداخل بين الديني والسياسي ظاهرة بوضوح إما في تشكيلات حزبية ذات طابع مسيحي (الأحزاب المسيحية الديمقراطية أو الاجتماعية الفعالة في معظم أرجاء القارة الأوروبية) أو في تعاضم الدور العام والوزن النسبي للمؤسسة الدينية وخطابها المجتمعي كما في السياق الإيطالي على سبيل المثال. وربما تعلق الفارق الرئيسي بين فرنسا وألمانيا وإيطاليا غيرها من المجتمعات الغربية من جهة والبلدان العربية-الإسلامية من جهة ثانية - ومع الأخذ في



والتفسخ.<sup>13</sup> لا ينبغي الصمت عن انعكاسات غياب عدالة توزيع المخاطر والفرص بين الأفراد والجماعات أو تجاهل مصالح الأغليات وتبرير تخلي السياسة في الدول القمعية عن مسؤوليتها تجاه المجتمع. نظريا تقع مسؤولية مواجهة مثل هذه الأجنحة المهيمنة بصياغات شتى على عاتق قوى اليسار بتنوعاتها المختلفة؛ القديمة والجديدة، البرلمانية وغير البرلمانية، الماركسية وما بعد الماركسية. والخيط الناظم لها جميعا هو مقاومة الرأسمالية المعولمة والمستفيدين (*haves*) من آلياتها المالية والنقدية واستعادة المضامين الإنسانية، خاصة الأمن والمساواة والعدالة، في علاقتها بأنماط التطور المجتمعي وإدراك الحقائق غير الوردية لواقع خاسري اللحظة الراهنة (*have-nots*) من جماعات المهمشين والعمالة البسيطة ومواطني المجتمعات الفقيرة.

وينسحب ذات الأمر على قضية عولمة الخطر والعنف. فمجرد التركيز على عالمية الظاهرة لا يجيب على التساؤل المركزي حول الفروق الجوهرية فيما يتعلق بطبيعة ظواهر الخطر والعنف التي تواجهها المجتمعات الغنية والفقيرة وما ترتبه من اختلافات على صعيد تغير أبنية المجتمع ومنظوماته القيمية. حقيق أن وحدة المصير البشري أصبحت تشكل مكونا أساسيا لإدراك الواقع الراهن، لكن المسافة بين الإدراك والفعل الساعي لتغيير الواقع ما تزال شاسعة، إن لم تكن تنم عن تناقض جذري. كيف يمكن بدون ذلك فهم إقدام العديد من دول الشمال على تصدير نفاياتها النووية إلى الجنوب وكيف نتعامل مع الفوارق المذهلة بين المستويات الاقتصادية هنا وهناك وسياسات الهجرة وغيرها؛ أو ليست عولمة مجتمع المخاطر هي في ذاتها تعبير عن التوسع المطرد للسوق الرأسمالي بتناقضاته الهيكلية وعنفه البنوي غير عادل التوزيع؟ هنا يقدم هبلر في دراسته مجموعة من الإشارات الهامة ذات القدرة التفسيرية الواضحة حول ظواهر القومية المتطرفة والفقير والإرهاب الديني والأزمات الاقتصادية خارج إطار الشمال المتقدم باعتبارها مصادر دينامية ظاهرة العنف وكذلك تشديده على أن عالمية العنف لا تعني تنميط النظر لها ولتداخل مكوناتها مع الأصدمة الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة بين الغرب والمجتمعات الإسلامية صورة بديلة أنجع في تفسير صيرورة عالمنا المعاصر.

13 راجع في هذا الصدد:

النخب السياسية والفكرية على التعامل معها. وهو بذلك يسد فراغاً نظرياً وفكرياً بدا جلياً منذ النصف الثاني من السبعينيات ونتج عن غياب أدوات ومفاهيم جديدة تستطيع الاقتراب من ظواهر العقد الأخير للقرن العشرين. فالنقاشات حول الرأسمالية المتأخرة والمجتمع ما بعد الصناعي بصرف النظر عن تنوعاتها الداخلية واختلافاتها البنينة لم تقدم قراءة مقنعة لتحويلات العصر. فهي إما ظلت أسيرة لمنطلقات الرؤية الحداثية ذاتها واعتبرت أزماتها وعنفها الهيكلي بمثابة تعبير عن الهامش المعتاد من التناقضات غير المستعصية على الحل أو حكمت على نفسها بالتهميش في ظل عدمية استدعت فقط رمزية الخوف من الحادثة ورفض التغيير. يتخطى مفهوم مجتمع المخاطر مثل هذه العقبان المنهجية ويقدم تفسيراً لانتقال مجتمعات اليوم من مرحلة التحديث التقليدي والأمن النسبي إلى مرحلة مجتمع المخاطر في سياق حادثة ممتدة رغم لحظة الانقطاع الجذرية في تاريخها. وصلت عمليات التحديث التقليدية إلى حدودها القصوى وبدأت في الانقلاب على مجتمعاتها الصناعية مغيبة لشبكات الأمن النسبي ومنتجة لمساحات وأشكال غير مسبوقة من المخاطر والعنف المعلوم. تنهاوى الأبنية والنظم المجتمعية المعروفة وتفقد مصداقيتها، تتصدع منظومات القيم التي أضفت عليها شرعيتها دافعة بالأفراد والجماعات إلى مجهول يصير العنف واحداً من إستراتيجيات التعامل معه. يشكل مفهوم مجتمع المخاطر إذن إطاراً تفسيرياً مكملًا لدراسة يوخن هبلر، وبل يضع عدداً من الرتوش التحليلية الهامة على معالجته لأسباب عالمية ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة.

تبقى الإشارة في هذا الصدد إلى مساحتين تحليليتين مكملتين حين النظر في ترابطات مفهوم مجتمع المخاطر وظاهرة العنف: مفهوم الفرصة ودينامية عولمة العنف. فالحقيقة أن مجرد التركيز على رمزية الخطر كمفهوم أساسي ربما فرض فهماً قاصراً لنتائج عمليات التحديث يستبعد هيكلية وجهها الآخر، الفرصة. لا ترتب التكنولوجيات الحديثة وأنماط العقلانية والرشادة المعاصرة سلسلة متصلة من التحديات والعنف فقط، بل تخلق فرصاً جديدة غير مسبوقة على مستويات مختلفة. العامل الحاسم هنا هو الكيفية التي تتوزع بها احتمالية العنف من جهة واحتمالية الفرص من جهة أخرى على الأفراد والجماعات الكبرى في المجتمع المعني وعلاقتها الجدلية. فالأمر الذي لا شك فيه هو أن هناك مجموعات بعينها (تتكون على أسس مهنية، جغرافية، عرقية، الخ) تستفيد وأخرى تضار من تحولات اللحظة الراهنة. وفي ظل مجال سياسي عاجز عن الفعل المحايد وتشكل الممارسات القمعية ملامحه الرئيسية ودول قومية تتفكك كما في بلقان التسعينيات وعراق اليوم تعود قضية العدالة وتكافؤ الفرص لموقع القلب من ساحة النقاش العام وتلعب دوراً هاماً في الحوار حول منظومات القيم والتوافق المجتمعي في مقابل العنف

للنافع والضار، للحق والواجب على نحو يعمق من مكنة ظاهرة العنف الفردي والجماعي. أما الوجه الآخر لهذه الحقيقة فهو من جهة محدودية الممارسة الفعلية للحريات الفردية إزاء المخاطر التي تتهدد وجود الإنسان على مستويات متعددة كما أشرنا أعلاه ومن جهة أخرى قسوة مجتمع لا يمكن الفرد من الاحتماء، ولو مؤقتاً وجزئياً، خلف ستار الأسرة أو العشيرة أو الجماعة المهنية. تلك هي الأسباب الهيكلية لظاهرة العنف والتي تنتفي معها إمكانية التحايل عليها مجتمعياً. الأمر إذن ليس مجرد تغيير طبيعة النظام السياسي أو معالجة أزمات بعينها أو، كما يقترح هبلر، فك الرابطة بين الدين والسياسة، إنما سلسلة من التغيرات البنيوية التي ستأخذ مداها لا محالة.

من ثم يأتي تعريف المفهوم ليحدد النقطة الزمنية والمكانية التي يمكن معها افتراض وجود مجتمع المخاطر: "يبدأ مجتمع المخاطر منذ اللحظة التي تعجز بها منظومات القيم المجتمعية الضامنة للأمن عن القيام بدورها إزاء الأخطار التي أطلقت عنانها اختيارات سابقة"<sup>12</sup> يقتضي مثل هذا التعريف المقتضب شديد الوظيفية من حيث مفرداته (العجز - عن - القيام - بالدور) التوقف لبرهة عند العلاقات الترابطية بين مكوناته الأساسية. فالصلة بين الأخطار والعنف وغياب الأمن في المجتمعات المعاصرة تشكل جوهر الانفصال عن زمانية التحديث المجتمعي كما عهدناها. فعمليات التحديث منذ القرن التاسع عشر استندت على الوعد العكسي بخلق ظروف حياتية آمنة للإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها بصورة تنقله من أسر سيناريوهات الدمار ما قبل الحدائية (زلازل، براكين، الخ) إلى رحابة المجتمع الدنيوي المستقر. وتولى الفكر التنويري في هذا السياق مهمة التشكيك في مصداقية الجزء الآخر من رؤى النهايات أو بعبارة أخرى خطابات الوعيد الدينية.

ما حدث في الثلث الأخير من القرن العشرين هو ارتداد عمليات التحديث على ذاتها بحيث صارت المنتج الأول للمخاطر وفقدت بالتبعية شرعيتها القائمة على أساس الوعد التاريخي بمجتمع آمن. ولا تقتصر فكرة غياب الأمن هنا على رمزية كارثة انفجار تشيرنوبيل أو انتفاء القدرة على السيطرة على الأخطار المعولمة للتكنولوجيات الحديثة، إنما تتخطاها إلى تفكك أبنية المجتمع المعاصر ومنظومة قيمه وتفشي ظاهرة العنف على مستويات متعددة وتوحش وحدة الإنسان في لحظة انقطاع تذكر بمفهوم الأنومالية لإميل دوركايم والعدمية لنيتشه.

يصف مفهوم مجتمع المخاطر واقع البنى المجتمعية ومنظومات القيم المعاصرة على نحو يمكن من فهم استمرارية ظاهرة العنف ويساعد على معرفة حدود قدرة

بخصوصية المفهوم يتجاهل إمكانيتين معرفيتين: أولاً قابلية مجتمع المخاطر وظواهر من شاكلة العنف والإرهاب وغياب الأمن للعلومة حالها في ذلك، حتى وإن اختلفت الأدوات، حال صيرورة التحديث في القرنين الماضيين وثانياً عالمية الأخطار ذاتها التي تنتفي معها، كما أوضحنا سابقاً وبصرف النظر عن الوضعية المكانية لمصدر الخطر المعني، وظيفية الحدود العازلة.

نعود إلى السمات المميزة لمجتمع المخاطر وعنفه الهيكلي ومنظومة قيمه التي تتطور في مرحلتين متتاليتين على الرغم من استقلالهما النسبي مترابطتين وظيفياً. تعبر المرحلة الأولى عن بدء مسيرة خروج الحقيقة المجتمعية عن الأطارات المعهودة وإرهاصات تشكل وعياً نخبويًا (بين جماعات محدودة) بوجود عنف هيكلي في مجالات مختلفة. على الرغم من ذلك تظل ساحة النقاش العام والفعل والصراع السياسي بعيدة عن إدراك الطابع الجديد لهذه الأزمات وتذهب للتعامل معها بالأسلوب المألوف في المجتمعات المعاصرة على أنها تعبير عن هامش محدود وفي نهاية المطاف مشروع من مخاطر عمليات التحديث يمكن السيطرة عليه بصورة تامة. يختفي وهم السيطرة هذا مع المرحلة الثانية حيث تظهر بجلاء محدودية قدرة أبنية المجتمع القائمة اجتماعية واقتصادية وسياسية بعد أن استنفذت إمكاناتها تماماً على إدارة المخاطر في علاقتها مع الطبيعة والإنسان. تتحول ظواهر الخطر والعنف الهيكلي بالتبعية إلى قضية الأغلبية المركزية وتهيمن على مجالها الخاص وساحة النقاش العام. تدريجياً تدرك القوى السياسية أهمية التعامل مع إرهابات العنف البنيوي وتسعى بالأساس من خلال استراتيجيات متعددة لإطالة عمر المؤسسات الرئيسية في المجال الاقتصادي والاجتماعي وحمايتها من خطر التفكك منتجة بذلك لشعور أو وهم عام بوجود مساحات للفعل والتخطيط السياسي مازالت فعالة. ويساعد ذلك على استقرار علاقات القوة والملكية في المجتمع ويضمن بقاء الشروط الحيوية لاستمرارية المجال السياسي والمتمثلة في قناعة المواطنين المبدئية بإدارة فاعليه لشئون المجتمع. إلا أن الأمر ما يلبث أن ينقلب إلى النقيض بعد أن تتضح محدودية تأثير السياسة وضعف فاعليتها مقارنة بالمصالح الاقتصادية الكبرى على سبيل المثال على نحو يجعل منها ومن رموزها المتهم الأول بالإخفاق في نظر الأغلبية الخائفة.

ترتب هذه التغيرات الجذرية تسارع معدلات النزعة الفردية في المجتمعات المعاصرة والتي تأخذ تدريجياً أنماطاً غير مسبوقة تتمثل في تراجع وظيفية هويات الحداثة الجمعية (العمال وأصحاب العمل، الفئات المهنية الأخرى، الطبقات) وظهور منظومات قيمية بالغة الفردية ليس فقط من حيث وجهتها بل أيضاً فيما يتعلق بتمازج مكوناتها بصورة تقترب من رمزية "الثقافة التفصيل". تتزايد على التوازي مساحات حرية الفرد وإمكانات حركته ويصبح هو في ذاته وبدون الرجوع إلى سلطات عليا ميتافيزيقية كانت أو وضعية المعيار الأخير للصواب والخطأ،

رغبت في السيطرة الشاملة عليها، تواجه التغيرات المجتمعية في اللحظة الراهنة ذاتها أو بعبارة أدق النتائج العنيفة لما رتبته في المائتي عام الماضيين. يطول هذا الاختلاف بين تحولات المجتمع التقليدي وتلك المرتبطة بالمجتمع الصناعي على صعيد رابع جوهر الصراع المجتمعي المعاصر المسبب لظواهر من شاكلة العنف والذي يتمحور حول البحث عن بدائل للوظيفة التقليدية للعلم والتكنولوجيا (غزو الطبيعة) وأشكال مغايرة لعلاقات العمل والحياة الخاصة والنماذج المثالية لأدوار الرجل والمرأة المرتبطة بها، وبالتبعية عن منظومة قيمية جديدة أو معدلة لأنماط السلوك البشري في المجالين العام والخاص. أما محرك التحولات الراهنة فيستحيل في هذا السياق مفهوم الخطر. والمعنى المقصود ببساطة هو أن بنى المجتمع الصناعي وميكانيزمات حركتها خاصة في مجال التكنولوجيا وعلاقات العمل والاقتصاد والاستهلاك والعملية الاتصالية قد أضحت مصدراً دائماً لتحديات غير مسبوقة وعنف غير معهود من جهة ويصعب إدارتها في إطار آليات السيطرة والأمن المعهودة من شاكلة نظم الرفاهة والضمانات الاجتماعية (إعانة البطالة، معاش التقاعد، الخ) من جهة أخرى.<sup>10</sup> الهدف إذن، وهنا يكمن جوهر الإضافة المفاهيمية والتحليلية لعمل هبلر القيم، هو أن ظاهرة العنف ليست عرضاً يرتبط بتوجهات دولة أو قمع نظام أو مجموعة من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية بعينها، إنما هي بمثابة تعبير عن تحولات بنيوية وصيرورة خطر تنتظم حركة المجتمعات البشرية المعاصرة.

قبيل الانتقال إلى معالجة سمات مجتمع المخاطر الخارج من عباءة التغيرات سالفة الذكر وتحليل وظيفية ظاهرة العنف في إطاره، تجدر هنا الإشارة إلى ملاحظة هامة. فمن الواضح أن العرض السابق ينطلق جملة وتفصيلاً من تحليل يشكل واقع مجتمعات الشمال الغنية خاصة الأوروبية الغربية والأمريكية الشمالية إطاره المرجعي على نحو يجعل من التساؤل عن مدى عالمية مفهوم مجتمع المخاطر وما يرتبط به من ظواهر عنف أمراً مشروعاً. والحقيقة أن الأدبيات المنشورة حول المفهوم لم تفصل كثيراً في هذا الصدد واكتفت خاصة في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 بالتأكيد على تنوع الأخطار باختلاف الأطر المجتمعية وعلى أن "العنف والإرهاب الديني" ذا الطابع الأيديولوجي يجسد على سبيل المثال واقع وجود ما يمكن تسميته "مجتمع المخاطر العالمي".<sup>11</sup> لكن الدفع

10 راجع في هذا الصدد:

Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts – Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1994, pp. 186–206.

Ulrich Beck, "The Terrorist Threat. World Risk Society Revisited", in: *Theory, Culture & Society* 19 (2002), 11

pp. 39–55. – Ulrich Beck, "The Silence of Words: On Terror and War", in: *Security Dialogue* 34 (2003), pp. 255–267.

لحظة انقطاع جذري في تاريخ الحداثة، ثانياً أن مفهوم الخطر قد أضحي المحرك الأساسي للبنى المجتمعية المعاصرة، ثالثاً أن مقولة "وحدة المصير البشري" التنويرية والتي ناقضتها مسيرة الحداثة منذ القرن الثامن عشر وجولتها إلى مساحة للفعل الرمزي تستحيل الآن إلى حقيقة واقعة، رابعاً أن جل هذه التحولات يفرض إعادة النظر في مدى فاعلية منظومات القيم العالمية في مواجهة ظواهر العنف وغياب الأمن وصياغة نسق نظري-تفسيري بديل لفهم تحديات العصر.<sup>8</sup>

كيف تبدو إذن البنى المجتمعية ومنظومات القيم مع نهايات القرن العشرين وما هي المضامين المادية والرمزية للحظة الانقطاع الحداثية في الجزء الأخير من القرن العشرين وانعكاساتها على دراسة ظاهرة العنف؟ يمكن لأغراض العرض النقدي التمييز بين مستويات متعددة للإجابة على هذين السؤالين. فهناك من جهة أولى واقع دخول المجتمعات المعاصرة في مرحلة جديدة من مراحل نموها تناقض، بأشكال مختلفة لم يتضح مداها بعد، حقائق المجتمع الصناعي كما خبرتها البشرية جمعاء في سياق التوسع الرأسمالي منذ القرن التاسع عشر. يحدث هذا التغيير من جهة ثانية بفعل عمليات التحديث المتتالية في المجتمع الصناعي وعلى نحو يمكن مقارنته بالتحول في القرن التاسع عشر من المجتمع الزراعي إلى الصناعي: "تماماً كما أدى تحديث بنى المجتمع الزراعي المتهالكة في القرن التاسع عشر إلى تفككه وبدء ظهور بنية المجتمع الصناعي، ترتب عمليات التحديث اليوم تفكيك قواعد المجتمع الصناعي. وفي سياق استمرارية الحداثة يبرز شكل ومضمون جديد للحقيقة المجتمعية"<sup>9</sup> بصياغة بديلة، لا ينبغي لدراسة ظاهرة العنف أن تقتصر، وهو الاقتراب الذي يركز عليه عمل يوخن هبلر، على مجرد البحث في خلفيات الظاهرة السياسية أو تداعيات الأزمات الاقتصادية والاجتماعية ونتائج قمع الدولة، بل لا بد لها من أن تنظر إلى التغيرات البنوية في المجتمعات المعاصرة، في الغرب والشرق، وترتبط ظاهرة العنف بها.

حقيقة التشابه التاريخي بين المنطق المجتمعي المؤدي إلى المجتمع الصناعي وذلك المفضي إلى استبداله أي صيرورة التغيرات المجتمعية لا ينبغي لها من جهة ثالثة أن تحجب جزءاً رئيسياً آخر مكملاً للصورة. ففي حين أن تغيرات القرن التاسع عشر صارت في المقام الأول بنى تقليدية ومنظومات قيم دينية وطبيعية متمرده

8 تستند هذه الدراسة في تحليلها لمقولات بك بجانب كتاب "مجتمع المخاطر" على أعماله التالية:

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

Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1996.

Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, p. 14. 9

قاصرة على شعوب أو مناطق بعينها بل تمتد إلى كل أرجاء المعمورة بحثاً متصاعداً من جانب العلم الاجتماعي للتوصل إلى أنساق بديلة قادرة على التعامل مع التغيرات سالفة الذكر لم يقف فقط عند محاولة نقد المقولات الحداثية الكبرى المتمثلة في التقدم والعلمانية والأمن. بعبارة أخرى، مع نهايات القرن الماضي أصبحت قضية العنف واحدة من القضايا الرئيسية المطروحة على الأجندة الدولية وبدأ الاهتمام الأكاديمي بها يزداد بوضوح، وهو ما يفسر ما ذهب إليه هبلر من التأكيد على نمو الوعي العالمي بظواهر من شاكلة الإرهاب والتصفية العرقية وانتهاكات حقوق الإنسان.

في هذا السياق طور عالم الاجتماع الألماني أولريش بك مفهوم مجتمع المخاطر وشكلت تقلبات الجزء الأخير من القرن العشرين خلفيته الفكرية. أنجز بك كتابه الأول عن مجتمع المخاطر في بدايات النصف الثاني من الثمانينيات، تحديداً في عام 1986. وأضفت كارثة المفاعل النووي تشيرنوبيل التي وقعت في نفس العام بعداً شديداً الواقعية على مقولات الكتاب الرئيسية. فالفقرة الأولى في المقدمة المعنونة "سبب معروف" تقيم بلغة المصير التاريخي - وهي في جميع الأحوال محببة لقلوب المفكرين الألمان والعرب - القرن العشرين: "لم يفتقر هذا القرن بأي حال من الأحوال للكوارث التاريخية: حروب عالمية، أوشفيتز، نجازاكي ثم هاريسبورج وبوبال والآن تشيرنوبيل. وتحتم هذه الحقيقة الحرس في استخدام كل كلمة وتزيد من أهمية دقة النظر في الخصوصيات التاريخية. فقد عرفت كل أشكال الشقاء والمعاناة والعنف التي سببها البشر لبعضهم البعض على الدوام مفهوم "الأخر" وتمركزت حوله - اليهود، السود، النساء، اللاجئين، المنشقين، الشيوعيين، الخ. فمن جهة وجدت باستمرار سياج فاصلة ومعسكرات للاعتقال وأحياء بعينها في المدن وكتل عسكرية، ولكن ومن جهة أخرى المسكن الخاص - حدود فعلية ورمزية مكنت أولئك الذين بدوا بعيدين عن الأحداث أن يحتموا دائماً خلفها. حقيق أن كل ذلك مازال حولنا، إلا أنه وفي نفس الوقت في طريقه إلى الاختفاء منذ تشيرنوبيل. إنها نهاية "الأخر"، نهاية قدرتنا بالغة النمو على إبعاد أنفسنا، تلك النهاية التي أضحت مع التلوث النووي خبرة حياتية. وعلى الرغم من أن إمكانية دفع شبح المعاناة بعيداً عنا ما تزال قائمة، إلا أن ذات الأمر لم يعد ينطبق على أخطار العصر النووي. هنا تكمن قوتها الثقافية والسياسية غير المسبوقة. قوتها هي قوة الخطر التي تقضي على كل مناطق الحادثة المحمية وتنويعاتها".<sup>7</sup>

ينطلق مفهوم الخطر في معرض توصيفه للتغيرات الحادثة في مجتمعات نهاية القرن العشرين من قناعات أولية أربعة هي: أولاً أن اللحظة الراهنة هي

والظواهر الجديدة التي لم تتمكن الأطارات النظرية التقليدية بشقيها الوظيفي والماركسي من تقديم تفسيرات مقنعة لها. فكما يشير يوخن هبلر في معرض حديثه عن الرابطة بين العنف والحدثة، مثلت حقيقة وصول نمط التقدم الغربي (الرأسمالي والاشتراكي) إلى حدود بدت قصوى وتبدت جلية في تصاعد تيارات العنف السياسي والعنصري وكوارث تكنولوجية من شاكلة تشيرنوبيل (Tschernobyl) وأزمات اقتصادية واجتماعية حادة لدولة الرفاهية في الشمال المتقدم كان أهمها تراجع معدلات النمو وتزايد نسبة البطالة فضلاً عن مشكلة التهديد الإيكولوجي للوجود الإنساني إشارات تحذير واضحة بدأت معها النخب السياسية والثقافية في الغرب، ولو على نحو جزئي، في التفكير في استراتيجيات جديدة لإدارة مجتمعاتها ركزت بالأساس على مواجهة تراجع معدلات الأمن والاستقرار المجتمعي والتعامل مع الأبعاد القيمة للتطور البشري.<sup>5</sup>

من جهة ثانية شهدت الثمانينيات والتسعينيات تراجعاً عالمياً لدور الدولة القومية سواء على أرضية صراعات عرقية ومذهبية أو في سياق فشل عمليات التحديث الدولانية في العديد من البلدان غير الغربية وهو الأمر الذي رتب بروز قوى سياسية ودينية معارضة مارست عنفاً غير مسبوق في بلدانها وشكلت تهديداً مباشراً لموقع الدولة القومية وهويتها وأنتجت عملية إحياء شاملة لرؤى تقليدية حول المجتمع والسياسة رفضت الحدثة العلمانية المحيدة في تصوراتها للعنصر الثقافي-القيمي والتي لم تعد قادرة على طرح صيغ مقنعة للتعاظم مع تحديات العصر.<sup>6</sup> وكما يشدد هبلر في سياق الحديث عن مسببات العنف المختلفة على مركزية قمع الدولة في فهم العنف المجتمعي المضاد، لا يمكن فهم ظواهر مثل حروب البلقان الأهلية وتوترات منطقة الشرق الأوسط بمعزل عن هيمنة أجهزة الدولة القومية وكتبها لتعددية مجتمعاتها على مدار مراحل زمنية طويلة. ثم شكل السقوط المدوي لدول المعسكر الاشتراكي جزئياً في إطار حركات احتجاج شعبية عنيفة عاملاً إضافياً في بلورة حالة عالمية من "القلق الوجودي" (existential uncertainty) تواكبت مع إجهاز عمليات العولمة على قناعة وجود حدود فاصلة بين المجتمعات. فرضت حقيقة أن ظواهر من شاكلة ثقب الأوزون ومرض الإيدز وأخطار التكنولوجيا النووية والبطالة والفقر والعنف جميعها ليست

5 راجع في هذا الصدد:

Niklas Luhman, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1994 (5th Edition), pp. 15-29.

6 راجع في هذا الصدد:

Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (6th edition), p. 151-163.

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



والتنبؤ على أسس علمية بمساراتها في المستقبل. اكتسى العلم الاجتماعي حتى سبعينيات القرن العشرين إذن برداء الموضوعية ونظر لأحداث التطور والتغير على أنها تجسيد لحقائق قائمة بالفعل أو آتية لا محالة<sup>1</sup>.

أما سياق الإدراك وعوالمه شديدة الذاتية فقد تم تجاهله في معظم الأحيان أو اعتباره فيما ندر من الدراسات مجرد تابع للسياق الأول، وكأن دور العالم-المفكر ينحصر فقط في الانتقال برواه وتحليلاته من مرحلة إلى أخرى وفقاً لتحويلات الزمن الفعلية. واقتربت هذه النظرة، خاصة في الفكر الغربي العلماني، من جهة بحث دءوب عن لحظات في التاريخ يضيف عليها رمزية الانقطاعات الكبرى (*historische Brueche*) التي يستحيل ما بعدها أو "الجديد" على علاقة تضاد مطلق مع ما سبقها أو "القديم". ومن جهة أخرى بما يمكن أن يطلق عليه "الذهنية التطورية" التي رتبت في سياق الإيمان بحركة البشرية الخطية نحو الكمال والارتقاء الحكم المسبق على "الجديد" وبغض النظر عن كينونته بأنه "الأفضل". والحقيقة أن مفاهيم مثل التقدم في مواجهة التخلف والعقلانية في مواجهة اللاعقلانية والأمن في مقابل العنف قد اكتسبت أهميتها المحورية في تفسير حركة التاريخ لكونها أضفت مضامين خلاصية (شبه دينية) على "الجديد" وعبرت عن ترجمة قيمية لجوهري الكمال والارتقاء في الواقع المجتمعي<sup>2</sup>. وكان من الطبيعي أن يرتب التحيز البنيوي "لواقع" على حساب "الإدراك" هيمنة للعوامل المادية المرتبطة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة وتهميش لوزن العوامل الثقافية - القيمة في تفسير صيرورة المجتمعات البشرية<sup>3</sup>.

بدأت أركان هذه الصورة الحداثية الكلاسيكية في الاهتزاز بشدة<sup>4</sup> مع بدايات الثلث الأخير من القرن المنصرم وجاء ذلك على وقع عدد من التغيرات الرئيسية

1 راجع في هذا الصدد:

Juergen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 279-312.

2 راجع في هذا الصدد:

Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, p. 132-157.

Talcott Parsons, "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", in: *International Journal* 3

*International Journal of Ethics* 45 (1935), pp. 282-316.

4 يشير الوصف التقييمي هنا إلى حقيقة أن الفهم التطوري للتاريخ قد تعرض في أعقاب الحربين العالميتين خاصة بعد

فظائع النازي لانتقادات عدة رامت البحث عن بدائل نظرية تكشف تناقضات صيرورة المجتمعات البشرية ومحورية العوامل

غير المادية في إدراك مسبباتها ونتائجها. إلا أن الأدبيات التي صيغت في هذا السياق وعلى الرغم من إشعاعها المعرفي،

خاصة ما ارتبط منها بمدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية، لم تتمكن من القضاء على هيمنة الأنساق الحداثية الوظيفية

والماركسية على العلم الاجتماعي. راجع في هذا الصدد:

Marx Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main:

Suhrkamp Verlag 1997, pp. 270-294.

## عولمة الخطر وتداخلات الدين والسياسة والعنف

يقدم يوخن هبلر في دراسته القيمة المعنونة "الحرب - القمع - الإرهاب: العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي" نسقاً تفسيرياً متماسكاً لظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة يربط به بين مستويات النظر الفلسفي-الثقافي والمعالجة السياسية-الاجتماعية. ومع اتفاقي مع مجمل ما ذهب إليه من استنتاجات رصينة، فليسمح لي هو والقراء الأعزاء بمحورة تعليقي هذا في سياقين تحليليين أراهما مكملين لما تقدم به: وفي حين يقترب الأول من ظاهرة العنف بصورة عامة مطوعاً لمفهوم مجتمع المخاطر، يروم السياق الثاني التركيز على المجتمعات العربية-الإسلامية معالجا لتداخلات الدين والسياسة وعلاقتها السببية والتبريرية بظاهرة العنف.

### مجتمع المخاطر: بنيوية العنف وعالمية تحولات منظومات القيم

يمكن النظر إلى النقاشات العالمية حول تغير أبنية المجتمعات المعاصرة وتحولات منظومات القيم المشكلة لأنماط التفاعلات الإنسانية وعلاقتها بظاهرة العنف في إطارين متقابلين. وفي حين يرتبط الأول بتأثير تطورات الواقع الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي في أقاليم العالم المختلفة، يتعلق الثاني بصيرورة الإدراك البشري لها. وإذا ما استثنينا العقود الثلاثة الماضية فإن جل اهتمام العلم الاجتماعي الحديث، وأعني هنا بالأساس دراسات علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة، قد انصب على محاولة سبر أغوار السياق الأول وإضفاء الطابع الموضوعي أو على الأقل مسحة منه على شروح العلماء للمحطات الكبرى في تاريخ البشرية المنتقلة إما من "الجماعة البسيطة" (*Gemeinschaft*) إلى "المجتمع المركب" (*Gesellschaft*) المتزايدة درجة تعقد بناه باستمرار أو من مراحل العبودية والإقطاع إلى مرحلة التصنيع والتوسع الرأسمالي. وتبلورت في هذا الإطار العديد من الأنساق النظرية - التفسيرية ذات الصبغة الوظيفية مثل مقولة التحديث أو الماركسية من شاكلة أفكار صراع الطبقات وجدلية البناء التحتي - الفوقي التي ادعت القدرة على صياغة فهم شامل لوقائع الحياة الإنسانية بما فيها العنف، بل

التهابها، فيتزايد العنف والإرهاب. يمكن إدانة العمليات الانتحارية ضد إسرائيل، فقط لأنها موجهة ضد المدنيين. لكن الوقوف عند الإدانة دون إدراك أنها فعل مقاوم لم يجد سلاحا سوى الجسم البشري يعني أننا نتصور أن للموت غواية عند الفلسطينيين. هناك عوامل ثقافية أخرى يرسخها الإعلام العربي في التعامل مع هذه القضية، وذلك حين يصور "الاحتفال بالموت" بوصفه بطولة تستحق الاحتفال، دون أن يدخل إلى قلب الأم والأب والاختوة، الذين تفرض عليهم ثقافة النفاق السياسي أن يحتفلوا بالموت. أما الرسالة الثانية المتمثلة في الغطاء الديني للعنف والإرهاب، فيجب أيضا أن تؤخذ بجدية تحليلية نقدية لكشف أبعاد هذا الانصهار للتاريخ في النصوص المقدسة، لا في الإسلام وحده بل في كل الأديان. وهذا يستدعي إبداع قدرة هائلة على نقد الدوجمات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام.

الدولية، أمريكا بالذات، وبالتالي لا بد أن تتجه الحرب ضد المحرك الأصلي وليس ضد الدمى اللعبة. ولا يجب أن ننسى في هذا السياق أن مفهوم "الاستكبار العالمي" و"الشیطان الأكبر"، إشارة إلى الولايات المتحدة، كان قد تردد في الخطاب الإيراني المساق للثورة الإسلامية في نهاية السبعينات. دور أمريكا في إيران منذ عام 1953 وتدخلها السافر في قمع الشعب الإيراني لمصلحة الشاه يجب ألا ينسى.

هـ - استدعاء المقدس:

إذا أخذنا بالقاعدة التأويلية التي رسخها "علم التفسير" الكلاسيكي لا يمكن أن ندين الإرهاب دينياً؛ فهو في استدعائه المقدس ليبرر ذاته مخلص للقاعدة الكلاسيكية إخلاصاً تاماً، وهذا سر قوته اللاهوتية. القاعدة تسمى "النسخ" وتعنى أن القواعد المتأخرة - من حيث النزول على النبي في الترتيب الكرونولوجي للوحي - تلغي القواعد الأقدم في نفس الموضوع، أي تنسخها. ومعنى ذلك أن الوحي "المدني" المتصل بالحرب والقتال والإخضاع قد نسخ الوحي "المكي" المتصل بالتسامح والصبر والاحتمال. وهذا هو الذي دعا المفكر السوداني "محمود محمد طه"، الذي أعدمه بتهمة الردة نظام جعفر النميري المتأسلم عام 1985، بأن يقلب مفهوم "النسخ" هذا بالقول إنه لم يكن إلغاءً تاماً، بل كان تعليقاً بسبب أن العرب في القرن السابع الهجري لم يكونوا على استعداد لقبول الرسالة المكية. كانت الرسالة المدنية - وفقاً لمحمود محمد طه - بديلاً تاريخياً مؤقتاً يناسب مستوى وعي العرب في القرن السابع بكل ما تتضمنه من تشريعات وعقوبات وأمر بالقتال والإخضاع. أما وقد تطور الوعي الإنساني، هكذا يقول طه - فقد آن الأوان لإلغاء تعليق الرسالة "المكية" والعودة إليها بوصفها "الرسالة الثانية" - وهذا عنوان الكتاب - ونسخ الرسالة الأولى "المدنية". إن اقتراح "محمود محمد طه"، الذي دفع حياته ثمناً له، يمثل محاولة للخروج من مأزق هذا التمازج إلى حد الانصهار بين "التاريخ" و"الوحي"، وهو انصهار أدى إلى منح قرارات تاريخية بعداً إلهياً، يجعل من "التأويل" وفقاً للقواعد الكلاسيكية أكثر من مجرد إيديولوجيا تبريرية.

خاتمة:

الأمر يستدعي في تقديري قراءة الرسالتين اللتين يرسلهما الإرهاب معاً: الرسالة السياسية وغطاءها الديني، بمنهجين مختلفين: الإنصات الدقيق للرسالة السياسية وأخذها بجدية والعمل على حل المشكلات التي تطرحها هذه الرسائل محلياً ودولياً. الحل الأمني والحربي لم ولن يفلح في حل المشكلة بل يفاقمها ويعقدها ويزيد

أو ما جاء في سورة "الأنفال"، السورة رقم 8:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا  
فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾

وفي سورة "محمد"، رقم 47:

فَإِذَا لَقِيْتُمْ الدِّينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ  
فَشُدُّوا أَلْوَابَهُمْ فَامَّا مَتَابِعُهُمْ فَمَا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ  
أُوزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ  
بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٤٤﴾

بهذه النصوص ومثلها يستشهد بها الإرهابيون من كتاب المسلمين المقدس ليبرروا بها أفعالهم، لا في مقاتلة المشركين وأهل الكتاب فقط، بل في مقاتلة المسلمين أنفسهم في المجتمعات المسلمة، بناء على أن هذه المجتمعات لم تعد مجتمعات محكومة بقواعد الإسلام وشريعته. ولم يعد الإرهاب موجها للحكام المسؤولين عن انحراف هذه المجتمعات عن الشريعة الحقة وحدهم، فقد شاركهم المؤمنون في ذلك بالصمت وعدم الثورة ضدهم، وبذلك فقدوا إيمانهم وصاروا "كفاراً" مثل حكامهم. كان هذا فكر "سيد قطب" الذي وصم المجتمعات الإنسانية كلها بسمه "الجاهلية"؛ لأنها تحكم بغير ما أنزل الله وتضع "العقل الإنساني" بديلاً عن "العقل الإلهي" في الحكم، وهذا هو جوهر "الجاهلية"، التي لا تشير إلى فترة زمنية بعينها بقدر ما تشير إلى منهج غير إلهي.

كانت النقطة التي أحدثتها القاعدة من محاربة المجتمعات الجاهلية في العالم الإسلامي إلى محاربة الجاهلية العالمية يسيرة؛ فأسامة بن لادن في بياناته الأولى - عام 1998 - يكشف بوضوح أن حكام السعودية مجرد دمي تحركها القوى

إن قراءة للسورة المعروفة باسم "براءة" لأنها تفتتح بهذا الإعلان "براءة من الله ورسوله" أو باسم "التوبة" - السورة رقم 9 بالمصحف - تكشف عن القواعد الأخيرة التي يؤسسها القرآن لجماعة المؤمنين للتعامل مع أعدائهم، سواء كانوا من المشركين - عبدة الأوثان - أو كانوا من أهل الأديان الأخرى، خاصة اليهود والنصارى (أهل الكتاب). لكن هذه النهاية كانت ذروة التطور لتوتر العلاقات بين "الجماعة المؤمنة" والجماعات الأخرى؛ إذ نجد في سورة المائدة مثلاً - السورة رقم 5 - وصف أهل الكتاب (بني إسرائيل) بأنهم مسرفون، وهو وصف يأتي عقب قصة ولدي آدم التي حللناها في الفقرة السابقة.

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ  
فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ  
جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَٰلِكَ فِي  
الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٢٢﴾

أما في سورة "التوبة" - السورة رقم 9 - المشار إليها من قبل؛ فيكون الحكم الأخير:

قَدِيلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ  
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا  
الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

الإسلام في مكة، أي قبل هجرة النبي محمد وأصحابه إلى "يثرب" عام 622 بسبب الاضطهاد الذي تعرضوا له من أسياذ قبيلة النبي نفسه "قريش"، كان دعوة للإله الواحد تتسم بالمسالمة والموادعة، وترسخ قيم الصبر والاحتمال أملاً في النعيم الآخروي الذي وعد الله به المؤمنين، في مقابل العذاب والجحيم الآخروي الذي توعد به المعاندين والمستكبرين، الذين يحاربون الدعوة ويضطهدون المؤمنين. في هذا السياق تم توظيف القصص الديني التوراتي - قصص أنبياء بني إسرائيل - لتجسيد الصراع بين "الإيمان" و"الكفر" وبيان أن "الانتصار النهائي" كان دائماً للإيمان على الكفر.

### ج - الهجرة واقعة فارقة:

بدأت الهجرة ببيان مشهور يسمى "صحيفة المدينة" يرسم العلاقات بين "جماعة المؤمنين" والجماعات الأخرى في يثرب، التي تمثلت في ثلاث قبائل عربية يهودية إلى جانب قبائل أخرى وثنية. هذه الوثيقة الأولى تكشف عن حقيقة أن "الجماعة المؤمنة" صارت تتمتع بهوية مستقلة تسمح لها بالتموضع الاجتماعي في العلاقات القبلية-الدينية. تلك كانت بداية التحول التدريجي من موقع الموادعة والمسالمة والصبر إلى موقع التحرش أولاً ثم الصدام العسكري مع "قريش"، التي كانت "يثرب" تمثل لها محطة تجارية لا بد أن تمر بها القوافل المحملة بالبضائع في طريقها إلى "مكة". في سياق هذا الصراع حدث تحول في مواقف القوى الفاعلة الأخرى في يثرب، الأمر الذي أفضى في النهاية إلى تغيير صيغة التعايش الأولى في الصحيفة المذكورة؛ فحدث الصدام مع القبائل اليهودية.

لم يمكن للرب - الله - أن يقف موقف الحياد في هذا الصراع بين "جماعته المؤمنة" بقيادة رسوله النبي "محمد" وبين الأعداء، سواء كانوا وثنيين أم كانوا يهوداً. وكان من الطبيعي أن يحدث تحول في لغة الوحي الذي صار منخرطاً في هذا الصراع. هذا التحول رصده العلماء الأوائل رصداً دقيقاً في تصنيفهم لـ "علوم القرآن"، وهي العلوم اللازمة للإمام بها إماماً مستوعباً قبل الانخراط في عملية التفسير والفهم لكلام الله. من بين هذه العلوم علم "المكي والمدني" ويقصد به التمييز على مستوى المضمون وعلى مستوى الشكل واللغة بين "القرآن" الذي تلقاه محمد في "مكة" قبل الهجرة، وبين القرآن الذي تلقاه في المدينة بعد الهجرة.<sup>3</sup>

3 تناولت "علوم القرآن" من منظور تحليلي تاريخي نقدي في دراسة تسعى لبلورة مفهوم معاصر لطبيعة النص القرآني يسمح بتطوير منهج واقعي للتفسير والتأويل بعيداً عن التأويلات الإيديولوجية: انظر "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، ط1، القاهرة 1990، ثم عدة طبعات متوالية عن "المركز الثقافي العربي" بيروت والدار البيضاء.

تم اكتشاف قوانينها التي مكَّنت الإنسان من السيطرة عليها ولو جزئياً فيما بعد. لكن بصرف النظر عن محاولات التفسير، اللاهوتية أو التاريخية أو الأنثروبولوجية، تبقى الميثولوجيا شاهداً حياً على ارتباك، أو بالأحرى "التباس" الوجود الإنساني بحكم قهر كوني ما خارجي، أي كان مصدره، يولد بدوره إحساساً بالرهبة.

## أ - العنف الأول في تاريخ الإنسان (ميثولوجيا):

تقدم قصة "قابيل وهابيل" - ابني آدم بالتعبير القرآني - نموذجاً أولياً للعنف الإنساني إلى حد "القتل"، وهو عنف يجد مصدره أيضاً في "ظلم" كوني تعرض له القاتل من الأخوين. الإله في هذه القصة هو المسئول مسؤولة مباشرة عن هذا "العنف"؛ لأنه تقبل قربان أحد الأخوين ورفض قربان الآخر دون سبب واضح.<sup>2</sup> هل يسمح لنا تحليل الأساس الميثولوجي للعنف المترسخ في الوعي الإنساني بالقول إن العنف يمكن أن تمارسه السلطة المستبدة (كثير من السلطات المستبدة مارست عنفها باسم "المقدس")، كما يمكن أن يتولد عن الإحساس بالظلم (الأخ القاتل لأن قربانه رفض فأحسَّ بظلم لا مبرر له)؛ أعتقد أن تاريخ العنف كما عرضه المؤلف يعطي مشروعية لوجهة النظر تلك: فالناس إما ظالمون؛ لأنهم يحسون بأنهم أعال وأفضل (ألوهية)، وإما مظلومون يحسون بالاضطهاد فيلجئون للعنف تعويضاً ودفاعاً.

## ب - السياق التاريخي الفارق:

يكنم الفارق التاريخي بين الإسلام والمسيحية في حقيقة أن المسيحية نشأت في قلب نظام سياسي، هو الإمبراطورية الرومانية التي كانت تسيطر آنذاك على الشرق الأوسط كله باستثناء "فارس" التي كانت لها إمبراطوريتها التي كانت في صراع سياسي عسكري دائم مع الإمبراطورية الرومانية وصل ذروته في القرن السابع، عصر انبثاق الإسلام في منطقة الحجاز بشبه الجزيرة العربية. من الطبيعي في هذا السياق أن يكون الوجه السياسي للمسيحية غائبا في نصوصها المقدسة، ولم يظهر إلا حين أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية في القرن الرابع.

2 النص القرآني هو: «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلك

قال إنما يتقبل الله من المتقين. لأن بسط يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تنبأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين. فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين.

(السورة 5 الآيات 27-30) يحاول المفسرون أن يجدوا سبباً لرفض قربان الأخ القاتل وقبول قربان الأخ المقتول، الأمر الذي

يعكس ذلك التوتر الإنساني في محاولته لفهم المقدس. انظر تفسير الطبري المذكور أعلاه، المجلد العاشر، ص: 202-210.



والإحساس من جهة أخرى أن هذه الحرية تعوقها عوامل كثيرة غير مفهومة وغير مبررة؟ هل يمكن النظر لتاريخ تطور الوعي الإنساني بأنه يمثل محاولات مستمرة لكشف العوائق ومحاولة التحرر منها؟ لكن يظل قارا في العمق ذلك "العنف" الكوني الذي تعرض له الوعي الإنساني.

هل كان "الشر" هو مصدر ذلك العنف الكوني، أم أن "الشر" نفسه أحد مخلوقات هذا العنف ونتيجة له؟ تكشف الميثولوجيا الدينية مرة أخرى أن "الشر" كان في أصله "خيرا"، وأن "إبليس" في القصة القرآنية كان بين الملائكة الذين صدر لهم الأمر الإلهي بالسجود لآدم. مرة أخرى كان الأمر غير مبرر، والاعتراض الذي اعترض به الملائكة على "جعل خليفة في الأرض" لم يتم الرد عليه بطريقة مقنعة (إني أعلم ما لا تعلمون). واحد من هؤلاء الملائكة - هو منهم لأنه كان موجودا بينهم - لم يقتنع ولم يسجد فكان العقاب: الطرد من الحضرة. هكذا تحول "الخير" إلى "شر" بسبب ممارسة "حق الاختلاف"، أو "المعصية" باللغة الدينية.

اللافت للانتباه أن تركيب الميثولوجيا الدينية في تعبيرها القرآني على الأقل يكشف عن "خطة مدبرة" تضع الفاعلين جميعا في موقع المفعول بهم، فها هو "الحارث" الملك يصبح "إبليس" الشيطان بفعل مدبر؛ لأنه سيكون أداة حاسمة في توريط "آدم" ليقع في "المعصية" - الأكل من الشجرة المحرمة - ليتم إخراجه من الجنة لتتحقق الخطة الإلهية بأن يسكن آدم و"زوجه" الأرض. لماذا كان على الإله أن يقوم بكل هذه "الحيل" لتحقيق خطته، وقد كان يمكن أن يحققها دون توريط أحد بأن يضع آدم وزوجه في الأرض بلا مقدمات وأوامر وعصيان ... الخ؟<sup>1</sup>

ليس في هذا السؤال محاكمة من أي نوع للمقدس بقدر ما هو محاولة لسبر أغوار الوعي الإنساني الذي تعكسه هذه الميثولوجيا الدينية: الوعي بالالتباس الوجودي الناتج عن إحساس قهري بعنف كوني، وهو إحساس يولد "الرغبة"، التي هي أحد جذور الوعي الديني البدائي المتمثل أساسا في محاولة "اتقاء" الشر ولو بعبادته. يمكن لمورخ الأديان أن يقول إن هذه الأحاسيس ولدتها قسوة الطبيعة التي لم تكن بعد قد

1 النص القرآني المؤسس لهذه الميثولوجيا هو: وإن قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإن قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. (سورة الأيات 30-36) والتفسير يملأ الفجوات الموجودة في النص القرآني، ويستعين بالتراث اليهودي المسيحي (يطلق عليه في الفكر الإسلامي اسم الإسرائيليات) لتحقيق هذه الغاية. انظر تفسير الطبري المسمى "جامع البيان عن تأويل أي القرآن"، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر 1969، المجلد الأول، ص: 455-457.

التوقف أمامه، هو سؤال: هل العنف مسألة لا فكاك منها بوصفها جزءاً أصيلاً في الطبيعة الإنسانية؟ وفي تقديري أنه سؤال يستحق المناقشة خاصة وقد أثبت المؤلف أن العنف ظاهرة لازمت الوجود الإنساني من عهود سحيقة في التاريخ سجلتها الكتب المقدسة كلها في تاريخ الثقافات. وإذا كانت "الحدائث" بكل قيمها الإنسانية من "العقلانية" و"المساواة" و"التسامح"، وصولاً إلى الصياغة العالمية لمسألة حقوق الإنسان في وثائق تتمتع بقدر هائل من الإجماع الدولي حول ضرورة وضعها موضع التطبيق الفعلي، لم تستطع أن توقف ظاهرة العنف بل ساعدت على تزويدها بأدوات ووسائل تقنية وإدارية حدائث خلعت عن العنف طابع الجريمة الفردية، إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بالفعل - والكتاب كله شاهد على ذلك - فإن أمر "الإرهاب" يصير أمراً جوهرياً في الطبيعة الإنسانية هو أمر جوهري يتشكل وفق مستويات التطور الإنساني، ويتلون وفق نسيج كل ثقافة من الثقافات.

ربما يتعين على الباحث في هذه الحالة الحفر في الميثولوجيات المؤسسة للوعي الإنساني في كل الثقافات. وإذا نظرنا إلى الميثولوجيا الدينية كما عبر عنها العهد القديم وانتقلت إلى "القرآن" فإننا نجد عناصر من العنف الكوني - إذا صح التوصيف - قارة في قصة الخلق منذ بدايتها. كل من القصتين التوراتية والقرآنية تتضمن عنصراً تأسيسياً، هو: إسمان الإنسان الأول - آدم - في الجنة والسماح له بالتمتع بكل ما تقدمه له الجنة من متع - الطعام والشراب - باستثناء شجرة واحدة عليه ألا يقربها وإلا استحق العقاب. إذا حللنا هذا العنصر السردى من منظور أنثروبولوجي يمكن القول أن الوعي الإنساني البدائي يعكس من خلال هذا العنصر وجود قوة طاغية مسيطرة منحت الإنسان وجوداً ملتبساً؛ فهو ليس الحيوان المسلوب الإرادة الذي تحركه حاجاته البيولوجية، لأن هذه القوة المسيطرة قد منحت القوة على السيطرة على الأشياء (عنصر تعليم الأسماء الذي يعني القدرة على الاستدعاء والتحكم)، لكنه من جانب آخر ليس الكائن الحريرة جديرة بهذه الإنسانية، إذ عليه أن يذعن للأوامر غير المبررة بأن يفعل أو أن يمتنع عن الفعل، التحريم بوصفه مبرراً للعقاب (اختيار شجرة بعينها لتجسد مفهوم الممنوع الذي يجب اجتنابه حتى لا يتعرض الإنسان للعقاب). ويتعد "الالتباس" في الموقف الإنساني؛ فالقوة المسيطرة قد حددت منذ البداية، طبقاً لمنطق الميثولوجيا الدينية، مسار الأحداث فسلطت قوة الشر على الإنسان لتغريه بالعصيان لكي يحق عليه العقاب.

لسنا معنيين هنا بالمعاني والدلالات اللاهوتية التي تم إضفاؤها على هذه الميثولوجيا في مسار الفكر الديني، بقدر ما نحاول الكشف عن بعد "العنف" الذي يبدو قاراً في عمق الوعي الإنساني منذ فجره. هل يمكن أن نقول بناء على ذلك أن "العنف" سمة مميزة للوجود الإنساني من حيث هو وجود ملتبس: أعني بالالتباس الإحساس بالحرية والقدرة التي تميز الإنسان عن الكائنات الطبيعية من جهة،

ولأن المؤلف لا يقف أمام الاستشهادات القرآنية يصبح البعد السياسي للرسالة هو الأكثر أهمية في التحليل. لكن هذا لا يمنع المؤلف أن يرى في هذا المسلك، الذي يحاول أن يربط السياسي بمرجعية عليا إلهية ترتفع بالخطاب السياسي فوق مستوى النقد البشري، خصيصة من خصائص العالم الإسلامي في الشرق الأوسط بصفة خاصة، خصيصة يردها المؤلف إلى السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، بعد أن انحسرت الإيديولوجيات العلمانية والقومية، وتزايدت الإيديولوجيا الإسلامية. يقول: "تبريرات العنف السياسي في مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى كانت تتحرك عادة، في الفترة الواقعة بين 1950 والسبعينات في إطار القومية العربية أو التحرر الوطني، لكنها التفتت بالغطاء الديني منذ السبعينات والثمانينات: كان الخطاب المجتمعي قد تحرك من القومية العربية إلى الأشكال الإسلامية أو الإسلامية، وبالتالي تغيرت أيضا ذرائع العنف. إن الإيديولوجية المهيمنة والمقبولة من المجتمع هي وحدها التي تصلح لأداء وظيفة التبرير الفعالة للعنف."

يتأكد هنا نقدنا للمؤلف أنه يعتبر "الإيديولوجيا" مجرد أداة لتبرير العنف لا أكثر ولا أقل، في هذا الفصل بين "العنف" وأداة "التبرير" يضع من تحليل المؤلف أن "الإيديولوجيا" قد تؤسس للعنف أحيانا ولا تبرره فقط. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالحديث عن عنف سياسي باسم القومية أو التحرر الوطني كلام مرسل، أي بلا دليل؛ فالكفاح الوطني ضد الاستعمار والاحتلال عنف - إذا صح تسميته عنف - يحمل مبرره في ذاته ولا يحتاج لإيديولوجيا: الدفاع عن الوطن ومقاومة الاحتلال. القومية العربية إيديولوجيا لم تؤسس العنف ولا تبرر العنف من حيث هي إيديولوجيا. العنف مارسه الأنظمة السياسية ضد مواطنيها؛ فهو عنف أنظمة، أي عنف "استبداد". العنف باسم الإسلام قصة أخرى أقدم من السبعينات، في مصر على الأقل البلد الذي أنشئ فيه أول تنظيم إسلامي ذي طابع عسكري فاشي من حيث التنظيم والتدريب ووسائل التجنيد، وهو تنظيم يعتمد إيديولوجيا تغييرية تستند إلى وسائل مستدعاة من قراءة للتاريخ تستعيد مفاهيم مثل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"التغيير باليد أو اللسان أو القلب" وهذا الأخير يمثل أضعف الاختيارات بينما يمثل الاختيار الأول أرقاها في درجة الإيمان. ذلك هو تنظيم "الإخوان المسلمون" الذي أنشأه "حسن البنا" عام 1928 وله تاريخ في استخدام العنف يعود إلى ما قبل الثمانينات بكثير.

### البعد الميثولوجي للعنف الكوني:

لعل السؤال الذي لم يتوقف أمامه المؤلف طويلا، بل سرعان ما استبعد مناقشته مناقشة تفصيلية، الأمر الذي يكشف اعتباره من جانب المؤلف سؤالا لا يستحق

ويواصل المؤلف مسلكه التبريئي، خصوصا للاديان، لتكون الإدانة كاملة للفاعلين؛ كأن "الإيديولوجيا" مجرد أداة، يمكن للفاعل أن يستخدمها أو يتجاهلها. وكأن الإطار الوظيفي "التأويلي" الذي أشار إليه المؤلف مجرد عامل يلبس الإيديولوجيا ثوب العنف أو ثوب السلام والمحبة. يقول: "من التبسيط نفي وجود علاقة بين "الإسلام" و الإرهاب، بدعوى أنه مبدئيا مسالم. ليس للإسلام أو للمسيحية بذاتهما علاقة إيجابية أو سلبية بالعنف السياسي (أو بالديمقراطية). ولكن عندما يستخدم العديد من الفاعلين الإسلام تبريرا لأفعالهم ويرتكبون العنف باسم الله لا يمكن تجاهل ذلك سياسيا، وإن كان لا يصح من الوجهة اللاهوتية؛ علينا أن نتذكر علاقة كل من "الحداثة" و"القومية" بالعنف دون أن يكون أيا منهما عنيفا بذاته." نفي وجود علاقة بين الدين والإرهاب تبسيط لا شك فيه نوافق المؤلف عليه، ولكن المؤلف يعود فينفي أية علاقة سلبية أو إيجابية بين الدين والعنف السياسي، في الوقت الذي يرى فيه أننا لا نستطيع، ولا يجب، أن نتجاهل سياسيا الربط الذي يقوم به الفاعلون للعنف أو الإرهاب بين الدين وأفعالهم.

هكذا يمكن القول أن المؤلف يدور في دائرة مفرغة من الإحالات المنطقية: العنف في حاجة لمشروعية، وكذلك الإرهاب. هذه المشروعية قد تكون في أية إيديولوجيا دينية أو سياسية، علمانية أو حداثة. الإيديولوجيات بريئة ومن الخطأ الانشغال بالأفكار والإيديولوجيات وتجاهل البعد السياسي. الدين برئ، وإنما تكمن المشكلة في قابليته للتأويل في سياق وظيفي اجتماعي سياسي بعينه. لكن حين يبرر الإرهابيون فعلهم بمبررات سياسية لا يجب علينا أن نغفل ذلك سياسيا، ولكن علينا ألا نقع في سجال لاهوتي.

في تحليله لرسالة "أسامة بن لادن" عقب العملية الانتحارية في 11 سبتمبر، يميز المؤلف بين الرسالتين المتضمنتين فيها، رسالة إلى "العدو" - الولايات المتحدة والغرب - ورسالة إلى الجماعة المرجعية (الأمة الإسلامية). إن النقاط المركزية الثلاث لتبرير العنف عنده تعتبر سياسية في جوهرها وغير دينية حتى وإن اختفت وراء لغة مثقلة بالدلالات الدينية: حضور الأمريكيين في السعودية، سياسة العقوبات على العراق حتى الحرب عام 2003 بنتائجها الوخيمة على المدنيين، والاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والقدس... يتمثل المنطلق إذن في النقد السياسي الذي ينفخ في ما بعد في محيط ديني. وتعتبر الحجج السياسية مهمة بالنسبة لكاتبتي مثل تلك البيانات ومجموعاتهم المستهدفة، لكنها غير كافية. فهم يستهدفون موضوعة انتقادهم وصياغته، ليس باسمهم وإنما باسم سلطة عليا بل وأعلى سلطة. ولا يغير هذا شيئا من الجوهر السياسي للنقد، لكنه يمنحه وزنا خاصا، ويحوّله من نزاع بين البشر إلى نزاع بين البشر والله، وفي نهاية الأمر يخرجنا عن دائرة النقد البشري.

وهكذا يتطلب العنف السياسي توفر شرطين: الأول هو الانتماء إلى مجموعة أو جماعة، والشرط الثاني هو وجود المبرر والذريعة لممارسة العنف. تقوم الإيديولوجيات السياسية والدينية بدور واسطة العقد والرابط بين الشرطين، وبدون وجود الإيديولوجيا (بأوسع معانيها مع إمكانية دمج بنى الفكر النفعي فيها) يظل استخدام العنف معزولا عن مجالات الحياة الأخرى ورهن وقته، أي بلا مغزى. وتنبع أهمية الإيديولوجيا من حقيقة أنها - أولا - تشكل الدافع الذاتي والمشروعية الذاتية للفاعل أو للفاعلين. وأنها - ثانيا - تشكل هوية المجموعة وتدعم الرابطة بين المجموعة المرجعية (المجتمع أو الأمة) وبين التنظيم الذي ينتمي إليه الفاعل أو الفاعلون. أنها - ثالثا - لا تبرر الفعل فقط، بل تدمج معنى الفعل في وعي المجموعة الكبرى التي يتم ارتكاب الفعل من أجلها، أو يزعم أنه يتم من أجلها (الأمة، العرق، الجماعة الدينية، الطبقة وغيرها). وأخيرا فإن "الإيديولوجيا" تقوم بوضع الحدود الفاصلة بين المجموعة وبين قطاعات المجتمع وتنظيماته الأخرى.

إذا كان العنف يحتاج للتبرير، فاحتياج الإرهاب له أشد. يحتاج الإرهاب دائما إلى مشروعية، يحتاج إليها بوصفه فعلا مروعا من أفعال العنف يرقى إلى مستوى الجريمة التي لا مبرر لها في غياب مشروعية ما. بدون وجود الحد الأدنى من "المشروعية" يفقد الإرهاب جزءا كبيرا من طابعه السياسي. فالهجوم العنيف على المدنيين يراه أغلب الناس جريمة، والإرهاب الذي يرى الناس أنه غير مشروع (في حالة وجود إمكانيات للمقاومة السلمية مثلا، أو لأنه يبدو مبالغا فيه، أو لأنه يصيب الأهداف الخاطئة، أو لأسباب أخرى) قد يعزل الفاعلين ويولد التقزز في نفوس أعضاء الجماعة المرجعية.

#### د - الدين ومشروعية الإرهاب:

يؤكد المؤلف بشكل حاسم وقطعي أن المدخل الإيديولوجي النقدي أو التاريخي الفكري لا يسعف إلا قليلا في فهم العنف السياسي؛ لأن الإيديولوجيات المختلفة، ومنها الإيديولوجيات العلمانية، قد استخدمت لتبريره، بل لتبرير عنف سياسي يصل إلى مستوى إبادة الشعوب. من هنا يجب البحث عن القواسم المشتركة بين الإيديولوجيات لا الوقوف عند جوانب الاختلاف فقط. هذه القواسم المشتركة لا نجدها في مضمون الأديان والإيديولوجيات بقدر ما نجدها في قابليتها للانفتاح التأويلي طبقا لوظيفتها المجتمعية والسياسية. في هذا الحسم تتحول الإيديولوجيا - سياسية كانت أم دينية - إلى مجرد "حامل" للعنف، حامل بريء؛ كأن الفاشية والنازية والصهيونية والإسلاموية - مثلها مثل العلمانية والحدائثة - يمكن بالتأويل طبقا لوظيفتها المجتمعية والسياسية أن تكون "بريئة" أو "مذنبه".

دائرة الإرهاب، بما هو عنف موجه ضد المدنيين، دون النظر إلى أنه ردٌ على العنف الإسرائيلي الموجه ضد المدنيين، أي ضد "الإرهاب" الذي تمارسه الدولة العبرية. وإذا كانت الأزمات السياسية والاقتصادية الحادة تشكل غالباً نقطة انطلاقاً لنشأة العنف السياسي؛ حيث يصبح فقدان الأفق والأمل على مستوى عريض وقوداً له؛ فإن الصراعات والنزاعات الإقليمية كثيراً ما تلعب دوراً رمزياً في تأجيج هذا العنف، في حالة العالم العربي والإسلامي يقوم بهذا الدور الرمزي فلسطين والعراق الآن. بمعنى آخر فإن العنف يغذي بعضه بعضاً.

لا يتوقف التمييز بين العنف والإرهاب عند هذا الخط الفاصل؛ فالمؤلف يدرك أن "الإرهاب" في التحليل الأخير فعل سياسي. من أجل هذا فمن الصعب تصور أنه محصور في ثقافة بعينها أو ينتمي إلى أيديولوجية بذاتها. "لقد نشأ المصطلح في فترة الثورة الفرنسية، وكان يعني ملاحقة أعداء الثورة الفعلين أو المتهمين باستخدام الأساليب الترويعية؛ فقد أعدمت محكمة الثورة وفروعها بالمحافظات ما يقرب من عشرين ألفاً من النبلاء والمعارضين السياسيين والخونة الموهومين". يواصل المؤلف: "بعد ذلك وقع الإرهاب في سياقات سياسية وثقافية متباينة: في روسيا القيصرية، ثم في الاتحاد السوفيتي، في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وفي بلدان غربية أخرى (خاصة في سبعينات وثمانينات القرن الماضي) ... الخ. يعد الإرهاب مبدئياً ظاهرة سياسية وليست دينية أو ثقافية. وهي ظاهرة حدثت وتحدثت في جميع المجتمعات."

وبما هو ظاهرة سياسية، فهو شكل من أشكال التواصل، بمعنى أنه فعل يتضمن رسالة مزدوجة، أو رسالتين إذا شئنا الدقة، رسالة إلى "العدو" وأخرى إلى الأهل، أو المجموعة المرجعية التي ينتمي إليها فاعلو الإرهاب. هذا الجانب السياسي التواصل هو الذي يهم الفاعلين أكثر من القتل والتدمير الذي يحدثه الإرهاب. في الرسالة الأولى الموجهة إلى العدو قد تكون الرسالة هي الضغط والابتزاز أو الإرغام على التفاوض أو حتى إفشال التفاوض. وقد يكون الإرهاب رسالة احتجاج عام للتأثير في مجال سياسي ما. أما في الرسالة الثانية الموجهة إلى الجماعة المرجعية، سياسية كانت أو إثنية أو قومية-دينية - تكون الرسالة محاولة للإقناع بأن تنظيم الفاعلين هو الأكثر تصميماً وإصراراً على الدفاع عن "القضية" (العربية أو الإسلامية أو الأيرلندية ... الخ).

### ج - مشروعية العنف:

لا يقترب الناس العنف السياسي دون وجود خطاب يبرره؛ فالعنف فعل قاطع ووجودي وفاحش وليس بديهياً على الإطلاق؛ بل يتضمن جوانب شعورية عدة؛ فلا يرتكب الإنسان أفعال العنف إلا لو بررها بأسباب وجيهة أمام نفسه، ولا يقتل الناس بسهولة أو للاستمتاع بالقتل، هذا إذا تركنا الشخصيات الباثولوجية جانبا.

بل تم إسقاط نظام "طالبان" والإتيان بنظام يراه الناس نظاما "عميلا". وفي حالة العراق تم إسقاط "صدام حسين"، وتحولت كوادر "البعث" إلى منظمات سرية، تمارس العنف والإرهاب ضد الاحتلال وضد أعوانه. مفهوم "الأعوان" صار خاضعا للتحديد وفق آليات إثنية وعرقية ودينية ... الخ. والنتيجة أن الإرهاب امتد كالإخطبوط في كل أنحاء المعمورة.

إن هذه الحرب ضد الإرهاب - وهذا ما لم يتناولوه المؤلف بسبب "الترصيات الضمنية الذاتية" التي أشرت إليها - صارت حاضنة إيديولوجية تغذي إرهاب الدولة الإسرائيلية ضد "الأراضي الفلسطينية" - أراضي السلطة - فانخرطت الدولة العبرية في عمليات خطف واغتيال وهدم للمباني وحرق للحقول وحصار اقتصادي وسياسي وأمني لدرجة بناء جدار عازل في عصر سقوط الجدران والأسوار. ومن جهة أخرى، صارت إيديولوجيا "الحرب ضد الإرهاب" غطاء لممارسات قمعية في الغرب تطالب المواطنين بالتخلي عن بعض حقوقهم في سبيل ضمان "الأمن والحماية"، وهو ما يحدث يوميا دون توفر أمن أو حماية، (الجدل الصاخب حول تجديد "الباتريوت أكت" الساري في الولايات المتحدة منذ سبتمبر 2001، واقتناع الرأي العام الأوروبي بالسجون والمعتقلات التي أقامتها الولايات المتحدة في أوروبا). إن الإرهاب كما يقول المؤلف بحق "يثبت تفوقه تكتيكيا على أشكال العنف الأخرى؛ فيمكن أن تمارسه مجموعات صغيرة، وغالبا بتكاليف زهيدة، ويحقق مفعولا هائلا. إنه يقع على شكل هجمة مفاجئة بلا إنذار ومن الصعب بل من المستحيل الوقاية منه."

في إيديولوجيا الحرب ضد الإرهاب تختبئ مصالح وأهداف وغايات كشف عنها المؤلف ببراعة تحمد له؛ إذ لو كان الهدف هو فعلا القضاء على الإرهاب لكان من الضروري البدء بالعمل وفق استراتيجية أخرى لعزل "القاعدة" عن محيط المجتمعات المسلمة، ولم يكن يتم ذلك إلا بالإنصات إلى الرسائل السياسية وغيض النظر عن "الغطاء الإيديولوجي" المغلف بالمفردات الدينية، وهي الرسالة الموجهة إلى المجتمعات المسلمة لكسب التعاطف والتأييد. الذي حدث في الغرب كله - باستثناء بعض الأصوات العاقلة القليلة - أنه تم التركيز على "المبررات" الإيديولوجية؛ فانحصر النقاش في إطار السجال اللاهوتي، وبعبارة أخرى تم تديين الإرهاب، وأدى هذا التديين إلى اتساع دائرة المتعاطفين والمؤيدين.

## ب - العنف والإرهاب:

في التمييز بين "العنف السياسي" وبين "الإرهاب"، يرى المؤلف أن الإرهاب عنف سياسي ضد غير المحاربين، وضد المدنيين بصفة خاصة. ولعل هذا التمييز هو الذي سمح للمؤلف بوضع العنف الفلسطيني - المقاومة ضد الاحتلال - في

تؤدي الأسباب المذكورة إلى ممارسة العنف، بمعنى أن "الفقر" قد يوجد، ولكن إذا لم يتولد عنه إحساس بالظلم، أو عدم المساواة، يمكن أن يتعايش الناس معه. إن نظام الدولة يعد في نظر المؤلف عاملاً محورياً في توليد العنف، خاصة حين تتسع المسافة بين توقعات المواطنين، وبين واقع الحال، وكذلك حين تتسع المسافة بين الفقر والغنى؛ فيصير الفقر مدقعا ويصبح الغنى فاحشا. وليس معنى ذلك أن "الفقراء" هم الذين يمارسون العنف ضد الدولة والنظام بأنفسهم: إن مقدرات الصراع السياسي تتغذى على الحاجة الاجتماعية واليأس، لكن تنظيمها لا يقع على عاتق أفقر الناس، وإنما يتولاه ممثلو الإنتلجنسيا الفنية والأطباء والمحامون؛ ذلك أن أفقر الفقراء والمهمشين يشغلهم صراعهم الشخصي للبقاء على قيد الحياة. فالقضاء اللازم للعمل السياسي التنظيمي المتواصل يعد "ترفاً" لا يقدررون عليه. بناء على هذا التوصيف تأتي نصيحة المؤلف: من يرغب إذن في محاربة العنف السياسي - والإرهاب كأحد أشكاله المقيتة - لا يجب بالطبع أن يتجاهل مرتكبي العنف، لكن النجاح بعيد المدى لمثل هذه الاستراتيجية يرتبط بعزل منظمي العنف السياسي وكوادره سياسيا واجتماعيا عن المجتمع. وهذه المهمة لا يمكن أن تضطلع بها الشرطة أو المخابرات أو الجيش، وإنما تتلخص في خلق الأمل الواقعي في التطور الإيجابي، وإيجاد أماكن للعمل وتحقيق الأمن الاجتماعي واحترام الشعوب وإمكانات الترقى وتكاليف المعيشة المحتملة وفرض المشاركة. فمن لا يجد حلا لهذه المشاكل قد يقضي على عدد من رؤوس أفعى الإرهاب والعنف دون أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام بشكل مستديم.

#### أ - الحرب ضد الإرهاب:

في هذه النصيحة يوجه المؤلف نقدا لاذعا للحكومات من جهة وللنظام العالمي من جهة أخرى: إن حكومات العالم الثالث بلا تمييز تتعامل مع قضايا العنف والإرهاب بوصفها قضايا أمنية بالأساس، يُوكَل أمر التعامل معها لأجهزة الأمن، التي هي أشد أجهزة الدولة قمعية. وتكون النتيجة إعادة توليد الإرهاب عن طريق خلق كوادر جديدة جاهزة للتجنيد، من خلال عمليات الاعتقال العشوائية، وسجن الأبرياء في نفس العنابر التي يسجن فيها الإرهابيون؛ ومعاملتهم بقسوة ووحشية تنزع عنهم آدميتهم، وتحولهم إلى قنابل موقوتة من الكراهية لا للنظام فقط، وإنما للوطن كله. أما النقد الذي يوجهه المؤلف للنظام العالمي من خلال هذه النصيحة فهو الإشارة إلى الفشل المطلق في القضاء على الإرهاب من خلال الحروب النظامية: الحرب ضد أفغانستان، الحرب في العراق ثم احتلاله. النتيجة التي أفضت إليها هذه الحروب العقيمة أنها خلقت تأييدا شعبويا للإرهاب بوصفه الأداة النضالية ضد الاستكبار العالمي والاستعمار الجديد. لم يتم القضاء على "القاعدة" في أفغانستان،



إيديولوجيا الاستيطان الصهيوني في فلسطين ليست شبيهة بإيديولوجيا المستوطنين البيض في أمريكا فحسب، بل هي هي. إنه تطابق إيديولوجي كامل قد يفسر التواطؤ السياسي الأمريكي مع إسرائيل ضد حقوق الشعب الفلسطيني. فلماذا يسكت المؤلف سكوتا تاما عن هذه المأساة: مأساة التهجير ومحاولة الإبادة باسم التوراة وأرض الميعاد التي يجب تطهيرها من الكنعانيين.

وشبيهه بغواية الحياذ تلك موازاة عنف "القاعدة" بالعنف الفلسطيني، حيث لا يرى المؤلف فارقا بينهما إلا في أن شكل إرهاب القاعدة أكثر عولمية ومنغرس في سياق سياسي يشمل العالم كله، ولا يرتبط بحالة واقعية أو بسياق بعينه. أما أشكال العنف الفلسطيني فغالبا ما تكون منظمة ومخططة أيضا لكنها تتضمن أبعادا ذاتية أكثر ارتباطا بالبلد ذاته. إن وصف فعل المقاومة بالعنف صحيح، لكن مقارنته بعنف "القاعدة" يحول المقاومة إلى فعل إرهابي على نفس مستوى الإرهاب العولمي للقاعدة، مع فارق كمي لا نوعي. هكذا يتخلى المؤلف في هذه النقطة بالذات وفيما قبلها - أعني الصمت عن مأساة التهجير الفلسطيني ووصف فعل المقاومة بالإرهاب- عن الدعوة إلى التخلي عن النزعة التبريرية التي لمسها بحق في الخطاب الصادر عن الجهتين: العالم الغربي والعالم الإسلامي. وهي نزعة مصدرها العجز عن ممارسة النقد الذاتي، والاكتفاء بممارسة النقد ضد الآخر. من الضروري الاعتراف أن المؤلف يتمتع بشجاعة نادرة في ممارسة النقد الذاتي للثقافة والحضارة التي ينتمي إليها، وهي شجاعة تتطلب من مثقفي العالم العربي والإسلامي استجابة شجاعة لممارسة النقد الذاتي؛ لأن التاريخ، كما يقول المؤلف بحق، ليس مائدة نختار منها ما نشاء ونشتهي ونترك ما نشاء ونتجاهله بل هو تراثنا بوجهه المظلم ووجهه المضيء على السواء. لكن هذه الشجاعة من جانب المؤلف لا تمنع وجود بعض "الترفضيات الضمنية الذاتية" في خطابه، تتمثل تلك الترفضيات فيما أرى في قضيتين: الحذر من نقد الدين خشية الاندماج في الخطاب السائد ضد "الإسلام"، والحذر في التعامل مع المأساة الفلسطينية، وهو حذر أدى بخطاب المؤلف إلى الاندماج - دون قصد ربما - في الخطاب السائد: الرقة - منتهى الرقة مع إسرائيل - وإدماج المقاومة في الإرهاب بهذه الموازاة بين عنف "القاعدة" و"العنف الفلسطيني".

### تحليل ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور بنيوي:

هذه هي الزاوية الثانية التي نتناول منها الكتاب من حيث صفته الشمولية وتوازنه في التعامل مع قضية العنف والإرهاب. الفقر والظلم وقمع الدولة هي الأسباب والعوامل الرئيسية في تفسير الإرهاب ضد الدولة، أو ضد المواطنين فيما يرى المؤلف خاصة في السياق الحديث. لكن ثمة شروطا لا بد من توافرها حتى

للعنف (إذا ما تركنا جانبا ممارسات التضحية الشعائرية)، وإنما هو تكييف الدين وتشويهه الحتمي عندما يصبح ظاهرة اجتماعية. ولهذه العملية مسارات غاية في الاختلاف وترتبط: أ - بالماهية اللاهوتية لدين بعينه، ب - بالسياق السسيولوجي السياسي للمجتمع المعني، أي علاقات القوة والتناقضات والمشكلات، وج - بالوظيفة التي يجب أن يلببها دين بعينه وتحديدًا في هذا السياق، وعلى سبيل المثال: وظيفة تكاملية مؤمنة للسلطة، تحريضية أو استقطابية. "ويواصل: "لم تمنع تعاليم المسيحية حول حب الآخر أو حتى حب العدو من تبرير العنصرية والحروب، واستطاع التفسير الحربي للجهاد أن يفضي إلى تسخير الإسلام لخدمة العنف السياسي".

الكلام هنا معناه براءة الأديان، في بعدها اللاهوتي على الأقل، من العنف براءة شبه تامة، وإنما يتجذر العنف باسم الدين في إساءة استخدام البشر للدين، وينبع العنف من هذا التشويه للمعنى أو المعاني الدينية. وليس هذا بالضبط ما نلمسه في تحليل المؤلف للعلاقة بين الحداثة والعنف؛ إذ تبدو الحداثة فيما تنبني عليه من عقلانية "نفعية"، وما تنتج من أدوات وتنظيمات إدارية، أكثر التصاقًا بالعنف من الدين. وإذا صح هذا الاستنتاج من جانبنا فإننا نجد نفسنا بإزاء تناقض لا بد من تفكيكه. هذا التناقض نابع من حقيقة أن العنف فيما قبل الحداثة كان يرتكب على أسس دينية، وهذه الأسس الدينية ليست من صنع مرتكبي العنف مائة بالمائة، بل إن لها جذورًا في النصوص الدينية ذاتها، كما رأينا في حالة التوراة والكتب الدينية الهندية. وسأوجّل الحديث عن القرآن وأسس العنف المتضمنة في نصوصه إلى الفقرة الأخيرة.

#### د - غواية الحياد والموضوعية في النقد الذاتي:

في تقديري أن المؤلف أسهب في تحليل الحداثة وتوصل إلى نتائج لا يملك للمرء إلا الاتفاق معها، في حين أنه مر على قضية الدين مرور الكرام، وهو أمر يفسره عندي حذر المؤلف في سياق "الحرب الأمريكية على الإرهاب"، وما ترتب عليها من إدانة الإسلام بوصفه مصدرًا له، من الانخراط في هذه الدعوى. إن غواية "الحياد" و"الموضوعية" حرمت المؤلف من ممارسة الشجاعة النقدية، التي مارسها في نقد الحداثة، في نقد الدين، لا بوصفه منتجًا إلهيًا بل بوصفه في التحليل الأخير منتجًا بشريًا. وهذه نقطة سأعود إليها في الفقرة الختامية.

غواية "الحياد" و"الموضوعية" نفسها منعت المؤلف من أن يتناول قضية طرد الشعب الفلسطيني من أرضه بطريقة منظمة، وهو الطرد الذي مارسه العصابات الصهيونية باسم نفس المقدس الذي استخدمته الجماعات البروتستانتية ضد الهنود الحمر في أمريكا. يسهب المؤلف في سرد الممارسات العنيفة للتهجير والإبادة في القرن العشرين في العالم الثالث، فيذكر إندونيسيا وتركيا وباكستان والعراق، لكن إنشاء دولة "إسرائيل" على حساب شعب تم تهجيرها بالقوة أمر لا يذكره المؤلف. إن

ويمكن بالإضافة إلى ذلك أن نفترض أن تقليص العنف المجتمعي في أوروبا قد واكبه تصدير العنف للخارج باتساع نطاق المستعمرات الأوروبية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ فسياسة العنف الوحشية لدى المستعمرين الأسبان والبرتغاليين والهولنديين والبريطانيين والألمان والفرنسيين قد حدثت بالتوازي مع انخفاض العنف المجتمعي من ناحية، ومع التحضر المجتمعي في أوروبا من ناحية أخرى. هل كانت المسألة تمثل في واقع الأمر تصديرا للعنف - كما حدث بشكل ما خلال "الحروب الصليبية" المسيحية الأولى، حيث تم إرسال قطاعات من الشعب تعتبر "فائضة" وخطرة إلى الشرق الأوسط، مما صاحبه انخفاض لمستوى العنف في ألمانيا وفرنسا، أم كان ذلك مجرد مصادفة؟

وفي مقارنة ما حدث في أوروبا - من احتكار الدولة للعنف بتقليصه داخليا وتصديره خارجيا - بما حدث في العالم الثالث، يدرك المؤلف طبيعة الحداثة المشوهة التي لحقت بمحاولات العالم الثالث للحاق بقاطرة التقدم والحداثة. لقد تعثرت إلى حد كبير عمليات تشكيل أنظمة فعالة للدولة في مجتمعات العالم الثالث عموما؛ إذ بقيت الدولة في أحيان كثيرة غريبة على المجتمع ومفروضة من أعلى، ومن ثم صارت الدولة أداة للرقابة والقمع وأقل قدرة على نشر التكافل الاجتماعي مقارنة بمثيلتها في غرب أوروبا وشمالها. أدى ذلك الوضع - وضع الحداثة المبتسرة - إلى أن تكون المقاومة الموجهة ضد جهاز من أجهزة الدولة، أو ضد الدولة، مقاومة مشروعة بدرجة كبيرة.

في هذا التحليل التاريخي المتوازن للعنف في المجتمعات الإنسانية، الذي لم يستبعد من ألقه النقدي تأثير الحداثة في بلورة العنف وتصديره وإكسابه أدوات لم يكن يحلم بها، من حقنا أن نطرح على المؤلف سؤالين: هل المسؤولية هنا مسئولية مباشرة تتحملها الحداثة، أم يتحملها الاستخدام النفعي السياسي للحداثة من جانب أنظمة سياسية تأقلمت - ظاهريا - مع الحداثة من أجل توظيفها لأغراض وأهداف سياسية توسعية استعمارية، أو عنصرية - إثنية؟ والسؤال يكتسب مشروعيته لو قارننا تحليل المؤلف لعلاقة الحداثة بالعنف بتحليله لعلاقة الدين بالعنف.

### ج - الدين والعنف:

في تحليلات المؤلف لدور الدين في العنف نجده يثبت فقط نوعا من العلاقة يخلقها الفاعلون للعنف، وينفي أية علاقة بنيوية بين الدين والعنف. وفي هذا التحليل يصبح الدين نوعا من الإيديولوجيا التبريرية التي تسوغ العنف دون أن تتضمنه. يقول: "لا تنبثق النتائج العنفية للدين من أبعاده الدينية وإنما من أبعاده المجتمعية - السياسية؛ فالتفسير الروحاني لعلاقة الإنسان بالله ليس بذاته مصدرا

على الفاشية والنازية، فقد كانت في جوهرها حداثية أيضا؛ إذ كانت تطمح إلى تشكيل المجتمع، بل تشكيل قارة بأكملها، من جديد مثلما يشكّل المهندس في المختبر كل ما هو جديد. لقد أرادت النازية أن تطبق المبادئ العلمية والطبية للصحة الوقائية على المجتمع والدولة، ورأت في نفسها التطبيق العملي لنتائج أبحاث داروين ومندل عن البشرية.

يؤكد المؤلف هذا التحليل ببيان أن التمييز بين الأجناس والأعراق، جوهر الإيديولوجية النازية، كان جزءا لا يتجزأ من فلسفة الحداثة؛ ففي أواسط القرن الثامن عشر قدم ليني Linné تمييزا بين أربعة أجناس بشرية، وبعدها بربع قرن حدد بلومنباخ Blumenbach العدد بخمسة (القوقاز، التتار، الأثيوبيين، الأمريكيين، الماليزيين). صحيح أن هذا النمط من التمييز العرقي و الخاص بمفهوم التذني العرقي لم يكن بعدا أصيلا أو مكونا فلسفيا في فلسفة التنوير، لكن التفرقة بين الأجناس المختلفة، يؤكد المؤلف، لم توجد فقط عند مفكري الدرجة الثانية وإنما وجدت لدى مفكرين من أمثال فولتير وهيوم وكانط، وكانت في منتصف القرن الثامن عشر جزءا معروفا وغير إشكالي في منظومة المعارف الفلسفية.

## ب - الدولة والعنف:

لعل من أهم إنجازات "الحداثة" السياسية هو مفهوم "الدولة القومية، دولة القانون والمواطن"، التي استطاعت أن تخفف حدة العنف وتروضه داخل المجتمع، وإن كانت قد قامت بتصديره إلى الخارج، خارج المجتمع والقارة: الاستعمار. هكذا يمكن تفسير انخفاض نسبة العنف في المجتمعات الأوروبية على أنها عملية امتداد لسيادة الدولة، حيث أدت الوظائف النظامية والقضائية للدولة إلى خفض معدل العنف المجتمعي عن طريق الرقابة على العلاقات الاجتماعية وتقنينها، كما قلصت من إمكانية ممارسة العنف دون عقاب، وقلصت في الوقت نفسه ضرورته أو فائدته. وقد أدى ذلك بالتالي إلى تغيير موقف فئات كبيرة من الشعب تجاه العنف. فقد قلت تدريجيا النظرة إليه باعتباره جزءا طبيعيا من الحياة أو الإحساس به خيارا عاديا لحل المشكلات اجتماعيا وسياسيا، وبالتدرج أصبح من المحرمات.

إن هذه التطورات لم تستأصل العنف تماما في أوروبا الغربية؛ فقد خلقت الدولة الحديثة الضائفة أشكالا جديدة من العنف تفوق حدتها التصور. تعد الحربان العالميتان، والهولوكوست وأشكال أخرى من إبادة الشعوب والتهديد الزمن الذي شكلته أسلحة الدمار الشامل، من بين الأدلة على ذلك. من الصحيح أن صعود الدولة واحتكارها القوة نجح في ضمان السلام المجتمعي، لكنها تحولت هي أيضا إلى مؤسسة للعنف: الهولوكوست والإبادة الجماعية التي ارتكبتها النظام الستاليني، أو التطهير العرقي والمذابح الجماعية في البلقان.

حصر دقيق وإلى لوجستية على درجة عالية من التطور، لم يكن أيا منها متاحا في مجتمعات ما قبل الحداثة. لقد وفر المجتمع الحديث إمكانيات للعنف كانت موصدة أمام جميع المجتمعات السابقة: القتل الجماعي بالغاز، وبمواد الحرب البيولوجية، وبالطائرات التي تطير داخل الأبنية المرتفعة، وبالنابالم والقنابل الذرية، وبالصواريخ والغارات الجوية. وهناك التعذيب بالصدمة الكهربائية ... إلخ. لم يكن في وسع مجتمع ما في فترة ما قبل الحداثة إلقاء قنبلة ذرية على هيروشيما، وباختصار أفرزت الحداثة وسائل على قدر كبير من الكفاءة بحيث اكتسب القتل أبعادا تفوق التصور. (التأكيد للمعلق) لكن المؤلف لا يفتأ يحذرنا من الوقوع في النظرة الساذجة التي قد تتصور أن المجتمعات قبل الحديثة كانت مجتمعات أكثر إنسانية، أو التي قد تتصور أن "العنف" جزء من طبيعة الحداثة. لم توفر الحداثة وسائل أكثر كفاءة للعنف فقط، بل وفرت أيضا إمكانيات جديدة للتنظيم المجتمعي والبيروقراطية والإدارة وأسلوب توزيع الأعمال والتخصص التي بدونها لا يمكن أن ينجح القتل والإبادة على مستوى عريض. (تأكيد المعلق) ولعل أهم إنجازات الحداثة في تقنين العنف، فيما يرى المؤلف، أنها حولته من فعل سادي إجرامي يثير الغضب والاحتقار إلى فعل مجتمعي مؤسسي غير تابع للأفراد المشاركين فيه وذلك من خلال توزيع الفعل بين كوادرات فنية ومتخصصين ومنظمين وبيروقراطيين يشاركون جميعا فيه دون أن يتحمل المسؤولية شخص بذاته. صار هناك توزيع أفقي وظيفي للمهمة الشاملة: كل فاعل عليه أن يقوم بعمل معين فقط مكتمل في حد ذاته يؤدي إلى نتيجة لا هدف لها محدد. وهكذا لا يمكن للعنف الذي يتسم بأبعاد ضخمة معقدة أن ينسب إلى الأفراد المشاركين فيه؛ لأنه يتحقق من خلال تفاعل بالمشاركة بين كثير من الناس "العاديين". هكذا يصبح العنف "اعتياديا" بحيث يمكن تعميمه. لم يكن هذا ممكنا إلا بواسطة أشكال التنظيم التي أفرزتها الحداثة.

ويصبح السؤال: هل تنحصر العلاقة بين الحداثة والعنف في البعد التكنولوجي والتنظيمي الإداري للحداثة دون بعدها الفكري؟ هذا سؤال يدفع المؤلف في اتجاه كشف البعد الإيديولوجي المظلم للحداثة دون إنكار بعدها التنويري. يرى المؤلف إن ظواهر مثل الستالينية والفاشية هي ظواهر نبعت بالتأكيد من الحداثة الأوروبية، وتغرس في تراثها التاريخي - الفكري الحداثي؛ إذ تتضمن الإيديولوجية الستالينية تصورا فكريا كلاسيكيا من تصورات الحداثة، هو تصور "التقدم الاجتماعي"، بل إن الستالينية تزعم أنها منهج "علمي" يهدف في جوهره إلى تشكيل "مجتمع جديد" يخلقه مهندس مثلما يخلق الآلة. صحيح أن الستالينية كانت تفتقد جميع الأشكال الإنسانية، بل وتفتقد قيم التسامح المحورية التي نادى بها عصر التنوير، لكن لا يمكن إنكار الطابع "الحداثي" لنظام البطش هذا، سواء من حيث الإيديولوجية أو من حيث الأساليب التي استخدمها. وهو الأمر الذي ينطبق

كان يتفق وفهمهم للعهد القديم باعتباره إرادة الرب المنزل وبشرى الخلاص. وتحت تأثير معطيات الاستعمار الاستيطاني السائدة، برزت الإيديولوجية البروتستانتية البيوريتانية السائدة في نيوانجلند التي اعتبرت الهنود الحمر "أبناء الشيطان" ومن حق المستوطنين الاستيلاء على أرضهم وإبادتهم وضميرهم مستريح.

يكتسب هذا التحليل التاريخي توازنه حين ينتقل المؤلف إلى الوضع في العالم الثالث فيجد أنه لم يكن سلميا على الإطلاق؛ حيث تم ارتكاب أنواع من العنف بأيدي الفاعلين المحليين ومسئوليتهم. فلم تكن تجارة العبيد بين الدول الإفريقية والعربية أقل وحشية عن مثيلتها الأوروبية، ولم تكن معاملة الحكام المسلمين والهندوس للمواطنين أقل عنفا. كانت حروب الغزو والنهب التي قام بها الحكام الأفغان أو الفرس أو حكام آسيا الوسطى في الهند مثلا مصحوبة بإبادة فاحشة وأعداد هائلة من الضحايا.

#### أ - الحداثة والعنف:

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى القرن العشرين - الذي يعتبره القرن الدموي بامتياز - فيسهب في تحليل بنى العنف الجديدة التي أنجزها عصر الاستعمار والتنوير، العصر الذي شهد تفكيك المقدس ونفيه لحساب "العقل"، وهنا يسهب المؤلف في مناقشة قضية "العنف والحداثة". يتناول المؤلف بالنقد والنقض مواقف أربعة تحاول رصد العلاقة بين الحداثة والعنف: الموقف الأول يرى الحداثة نقيضة للعنف ويفسر العنف بأنه بقايا بربرية وعنصرية ضد الحداثة، أي أن العنف غريب عن الحداثة. الموقف الثاني ينظر للحداثة ذاتها بوصفها نوعا من البربرية. الموقف الثالث يرى العنف مسألة لا فكك منها بوصفها جزءا أصيلا في الطبيعة الإنسانية. هذه مواقف يرفضها المؤلف وينحاز إلى الموقف الذي يرى في الحداثة التباسا يجعلها تتضمن أبعادا إنسانية لا يمكن إنكارها، كما تتضمن إمكانيات للتدمير في الوقت نفسه.

يرى المؤلف أن الحداثة لم تحدث انقطاعا مع ما قبلها كما يتوهم البعض؛ فالدين والتدين، بل وحتى التعصب الديني، كلها ظواهر لم تفارق المجتمعات الحديثة، كما يظهر ذلك من تجربة الولايات المتحدة التي لا تخلو من التطرف الديني رغما عن كل مظاهر الحداثة؛ فعمليات التطهير العرقي وإبادة الهنود الحمر باسم التوراة هي الإيديولوجيا التي تأسست عليها أجزاء من المجتمع الأمريكي. ومن ناحية أخرى يرى المؤلف بأن العقلانية الحداثية عقلانية نفعية، بمعنى أنها تقوم على اعتبارات الربح والخسارة والموازنات، وهي اعتبارات لا تؤدي إلى التضاد مع العنف، بل إن العنف المفرط لا يمكن أن يقوم إلا استنادا على الأساليب الحديثة في التفكير. يعطي المؤلف أمثلة دالة: لقد احتاج الهولوكوست إلى نظام

الدينية إمكانيات واحتمالات تصل إلى حد التناقض في بنيتها الدلالية، والسياق التأويلي السسيو - تاريخي هو الذي يحدد آفاق المعنى المطلوب، ويستر آفاق المعنى غير المرغوب فيه. السبب في هذا حقيقة أن "النصوص الدينية" في التحليل الأخير هي تقارير بشرية-تاريخية عن تجربة "الوحي"، وهي تقارير تدمج البشري بالإلهي، وتغرس المدنس في سياق المقدس.

### ميكانزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور تاريخي:

يبدأ المؤلف بتحليل الحروب بوصفها إحدى أهم التعبيرات العنيفة في التاريخ الإنساني؛ فالحروب البدائية وحروب ما قبل التاريخ كانت على نفس الدرجة من الوحشية مثلها مثل الحروب المتحضرة؛ فالحرب جحيم سواء أديرت بالحرب الخشبية أو بالنابالم. ويتتبع المؤلف الميثولوجيات الدينية التي احتفلت بالحروب، عن طريق تضمينها في النصوص المقدسة الأمر الذي أضفى على هذه الحروب بعدا مقدسا، سواء في "التوراة" التي تتضمن أسفارا بأكملها مخصصة لمآثر الملوك العظام الحربية وتقصي فتوحاتهم بكل ما تتضمنه من تفاصيل دامية، أو في الميثولوجيا الدينية في الهند؛ حيث تظهر ملاحم الرامايانا Ramayana والمهابهارتا Mahabharata كما لو كانت قصصا لا تنتهي حول الصراعات والمؤامرات الحربية، وهذه الملاحم لا تزال حية في وجدان ووعي شعوب جنوب آسيا المعاصر. صحيح أن الأناجيل لا تواصل ترديد صرخة الحرب التي نجدها في التوراة بشكل مباشر، لكن التاريخ اللاحق للكنيسة يفعل ذلك، حيث يمدنا بسجل مسيحي من حرق الساحرات ومحاكم التفتيش والحمالات الصليبية والحروب الدينية الدموية كما يقول المؤلف. وعلينا ألا ننسى أن كل هذه الحروب والممارسات العنيفة تم إضفاء الشرعية عليها باسم "المقدس".

كان اكتشاف أمريكا وأستراليا ونيوزلندا ومحاولة الرجل الأبيض الاستيطان في هذه الأرض الجديدة هو البداية لعصر الاستعمار بكل ما ترتب عليه من إبادة الشعوب الأصلية. وفي هذا السياق أيضا تم استدعاء المقدس لممارسة عمليات الإبادة تلك. ففي أمريكا مثلا تم ارتكاب مذبحه جيمس تاون عام 1622 ضد الهنود الحمر، بحجة أنهم أضروا بالمستعمرين. أصبح إفناؤهم بعد ذلك برنامجا للمستوطنين في نيوانجلند. وبرر البروتستانت البيوريتانيون حقهم في الأرض إيديولوجيا بصراحة، حيث كانوا يطمحون أساسا إلى تحقيق تصوراتهم المثالية السياسية-الدينية حول تأسيس "أورشليم الجديدة" في العالم الجديد. فكما كانوا يعتبرون أنفسهم "شعب إسرائيل الجديد"، كانوا ينظرون بعد "الهجرة من مصر" إلى أرض الهنود الحمر باعتبارها "أرض كنعان" التي أهداها الرب إليهم. فالاستيلاء عليها من "الكنعانيين" و"الأدوميين"، أي الهنود الحمر، وإبادتهم بالسيف والنار،

## التوحش والحضارة - العرف والإرهاب

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب شمولاً في تناول موضوع "العنف والإرهاب"، كما يعد أكثرها توازناً، وذلك من زوايا عديدة، سنتوقف عند أهم زاويتين من هذه الزوايا: الزاوية الأولى تحليله الدقيق لميكانيزم العنف ولآليات الإرهاب من منظور تاريخي من جهة، ومن منظور بنيوي من جهة أخرى. الزاوية الثانية تتمثل في التوازن الذي حرص عليه المؤلف في كشف حقيقة أن كلا من العنف والإرهاب لا يرتبط بثقافة بعينها ولا بدين بعينه، بل له تجلياته في كل الثقافات وفي كل الأديان، إذا توفرت الظروف والعوامل المنتجة له. بل إن المؤلف لا يبرئ "الحدائث" بكل تجلياتها الفكرية والتنظيمية والإيديولوجية من دورها في إعادة هيكلة "الإرهاب" وضخ دماء حدائث في عروقه، سواء بإعادة تصديره من الداخل إلى الخارج، أو بتبرئته من شكل الجريمة الشخصاني وتحويله إلى مؤسسة.

ومن المهم الكشف عن الجهد الإبداعي الذي بذله المؤلف في البداية لتفكيك مفاهيم "الغرب" و"الإسلام" أو "العالم الإسلامي"، وهي مفاهيم أفضى تداولها غير النقدي، خاصة في نظرية "صراع الحضارات"، إلى حالة من "الانقسام" والتشردم الحاد في الخطابات المنتجة هنا وهناك. بتفكيك المفاهيم يتبين أن "الغرب" ليس معطى واحداً ثابتاً ذا جوهر مفارق للتاريخ والجغرافيا، بنفس القدر الذي ينكشف به أن "العالم الإسلامي" أو "الإسلام" ليس صيغة ثابتة واضحة مفهومة بذاتها، بقدر ما هو تاريخ ديناميكي يضم ثقافات بلغت من التعدد والاختلاف حداً لا يسمح للباحث بالحديث عن "إسلام" واحد.

في مناقشتنا لهذا الكتاب الهام سندمج العرض بالنقد، إيماناً منا بأن هذه هي الطريقة المثلى في الانخراط في حوار مثمر بدلاً من الجدل السجالي الذي يسيطر على مجمل الخطابات الشائعة الآن. وسنتهي بطرح تصورنا المغاير لما طرحه المؤلف عن العلاقة بين "الدين" و"العنف"؛ إذ ينطلق كاتب هذا التعليق من حقيقة أن "التأويلات" المتباينة للنصوص الدينية في كل الأديان لا تأتي بالمعاني من خارج "المجال الدلالي" لهذه النصوص بقدر ما تقوم بعملية "كشف" لبعدها دلالي ما والتركيز عليه. ويحدث ذلك عادة عبر عملية "ستر" للجوانب والأبعاد الأخرى الدلالية غير المرغوب فيها في سياق بعينه. بعبارة أخرى، تتضمن النصوص



مشتركة معهم. وتمثل هذه التركيبة خطورة على الجانبين. والخروج منها لا يتطلب فحسب حواراً صريحاً يُجرى بنديّة، وعدم تجاهل القضايا الشائكة، وإنما أن يضع أيضاً كل جانب الأخطاء التي ارتكبها تحت دائرة الضوء. لكن الأهم من ذلك يكمن فيما يتخطى الحوار والتأمل، أي التوصل إلى تغيير لسياسة الطرفين، وأن ينفذ الفاعلون الغربيون ما يطالبون به هم أنفسهم، أي التخلي عن العنف، الديمقراطية، سيادة حقوق الإنسان والقانون الدولي سيادة شاملة؛ وأن يجعلوا من ذلك أساساً لسياستهم الخارجية. وفي المقابل، أن الأوان بالفعل لأن تعمل بلدان الشرق الأوسط والأدنى على تقليص معدلات العنف فيها، وذلك بتحطيم الجمود داخلها، وتوسيع نطاق الحريات والحقوق، وتحسين الوضع الاقتصادي لشعوبها. و فقط على أساس هذه الخلفية من الإصلاح السياسي لدى الجانبين، يمكن أن يصبح الحوار بين الغرب والبلدان والمجتمعات الإسلامية مثمراً، كما يمكن التغلب على الآراء المسبقة والصور النمطية المتبادلة، بغية الوصول إلى وضع نتمكن فيه معا من العمل على حل المشكلات المشتركة.

تصيب النقاش الحر بالشلل. لكن الأمور في طريقها إلى التحسن، ففي عديد من البلدان بدأت تلوح في الأفق بشائر الفكر المستقل والنقاش الأكثر حرية. ويتمثل أحد الأمثلة المضيئة لعملية التحرر الفكري والسياسي الملحة، في تقرير التنمية الإنسانية العربية الذي يتسم بالشجاعة والذكاء ويشير إلى الاتجاه الصحيح، وقد نشرته مجموعة من الباحثين العرب للمرة الثالثة بتكليف من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP.<sup>127</sup>

وبإيجاز، نستطيع تأكيد أن إمكانات العنف التي يمتلكها الغرب المتفوق عسكريا وسياسيا، والموجهة بالدرجة الأولى إلى الخارج، وتلك الإقليمية في الشرق الأوسط والأدنى وغيره من المجتمعات الإسلامية، تتداخل فيما بينها ويعزز كل منها الآخر بشكل مثير للخوف. لكن هذا الترابط ليس جديدا. فقد سبق ووضعه تروتس فون تروتا في سياق الاستعمار والعولمة: "الواقع إن تاريخ العولمة، على الأقل الجزء الذي تترتب عليه أoxم العواقب، كان تاريخ التوسع الأوروبي والاستعمار والإمبريالية. وبالمثل فإن عملية العولمة الراهنة تصطدم في العالم غير الغربي بتجربة تاريخية، العولمة فيها استحقاق سلطوي أوروبي ومطلب عسكري للخضوع في نفس الوقت. وفي ضوء هذه التجربة فإن العولمة هي أيضا حدث كله عنف وصراع ومعاناة."<sup>128</sup>

يشعر عديد من الناس في الغرب بالخطر من عدم الاستقرار والتحولات والعنف في الشرق الأوسط والأدنى أو القادمة منه. حتى إن كان هذا الشعور في الأغلب مبالغا فيه موضوعيا، وتحديدا بسبب التفوق الذاتي الهائل، فإنه يتيح للنخب السياسية منطلقا مهما لمراجعة فرضها لمصالحها في الهيمنة على المنطقة بالعنف مرارا وتكرارا، أو عبر إسقاط نظم الحكم المحلية المستبدة. ويمكن القول إن إرهاب الحادي عشر من سبتمبر 2001 تحديدا (والضربات في مدريد وضد السياح في جربة)، قد زادت من هذا الإحساس بالخطر لدى الغرب بشكل حاد. ومن ناحية أخرى، نجد أن كثيرا من الناس في الشرق الأوسط والأدنى - ولأسباب وجيهة - يشعرون أن البلدان الغربية تهددهم، وتسير أمورهم، بل وتتحكم في مصائرهم؛ وتسهم في ذلك أوضاع الاحتلال في فلسطين والعراق بقدر ليس بالقليل. وكثيرا ما يؤدي هذا إلى تجمد الأوضاع السياسية الداخلية في عديد من البلدان، وإلى أحاسيس طاغية معادية للغرب في المنطقة، وإلى التعاطف الصامت أو المعلن مع الإرهابيين عند استخدامهم العنف، على الرغم من عدم وجود أية قواسم سياسية

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, New York 2005 127

Trutz von Trotha, Geschichte, das "Kalaschsyndrom" und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung 128

und Lokalisierung, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und die muslimisch geprägten Gesellschaften, Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.-20. November 2004, p. 2

بازدراء وتهمل احتياجاتها، بينما تتسم بالرطانة البلاغية والفساد، ولا تستطيع الاحتفاظ بالسلطة إلا لدخلها من تصدير البترول أو الدعم الأجنبي. كما تمارس العنف ضد أي شكل من أشكال المعارضة أو حتى القوى المستقلة، أو تميل نحو استخدام العنف ضد جيرانها. ويُلخص تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004 الوضع الداخلي لعديد من البلدان العربية تلخيصاً صائباً على النحو التالي: "إن الوضع الحالي للحكم العربي، وما يتسم به من ضعف تمثيل القوى المجتمعية تمثيلاً فعالاً، يعني أن الدول العربية تواجه أزمة مزمنة في المشروعية، تعتمد فيها على الترغيب والترهيب في تعاملها مع مواطنيها."<sup>125</sup>

ومن جانب آخر، فإن النزاعات المترتبة على مثل هذه المعطيات كثيراً ما لا يقتصر تسييرها بالعنف على الحكومات، وإنما يمتد العنف إلى داخل المجتمع نفسه؛ وفي الحالتين، منذ العقدين أو الثلاثة عقود الماضية، كثيراً ما كان ذلك يجري بمصطلحات دينية أو يتم تبريره بتصنيفات للهوية،<sup>126</sup> مما يضيف عليه طابعاً مبدئياً يجعل حله أكثر صعوبة. وغالباً ما يجري تبرير النواقص الذاتية في الشرق الأوسط والأدنى – مثل التجمد الذاتي والقمع وأعمال العنف الذاتية – بدور القوى الخارجية أو سياسة الاحتلال الإسرائيلي أو هيمنة الولايات المتحدة أو الغرب بأكمله. حتى إذا كانت السيادة الأجنبية والاحتلال، وأيضا الدعم الأجنبي للأنظمة الدكتاتورية البغيضة، يمثل مشكلة حقيقية في المنطقة، فكتيراً ما تستخدم هذه الحجج كذريعة لانعدام القدرة الذاتية والسلبية والقمع الذاتي – مما يفضي إلى زيادة إضعاف مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى. فليس من مصلحة البشر في المنطقة الربط بين أنظمة الحكم السديد وإزالة القمع بالشرط القائل إن على إسرائيل والولايات المتحدة تغيير سياساتهما مسبقاً: تحديداً في مواقف الضعف يجب أن يتمثل الهدف، بلا جدال، في استغلال جميع إمكانيات التطور الإيجابي الذاتية. وعلى ذلك، يتشكل الشرق الأوسط والأدنى من دول هشة البنية تفشل في تلبية مهامها الأساسية، وتحاول تغطية هذا الفشل بأعداد هائلة من أجهزة الشرطة والمخابرات والعسكر. ومما يبعث على الحزن بالفعل أن كل هذه المشكلات قد أسدل عليها ستار الصمت لفترة طويلة، ذلك أن قمع الدولة تواجبه ذهنية الحصار التي

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, 125

New York 2005, p. 129

126 فيما يتعلق بدور الهوية الثقافية سياسياً وتغيرها انظر:

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, p. 135–155. انظر أيضاً:

[www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle\\_Identitäten\\_Global/kulturelle\\_identitäten\\_global.html](http://www.jochen-hippler.de/Aufsätze/Kulturelle_Identitäten_Global/kulturelle_identitäten_global.html)

المتحدة)، بينما تحوز الاهتمام احتمالات تفجر الصراع والعنف في الشرق الأوسط والأدنى محليا وإقليميا. ويحدث التشابك بين عوامل النزاع الخارجية والداخلية على مستويات مختلفة: (أ) في كل حالة بعينها، حيث تحسمه تركيبة مصالح الفاعلين؛ (ب) على مستوى نزاع عام له آثاره كذلك على الشرق الأوسط والأدنى، وهو النزاع بين الشمال والجنوب الذي يتسم بهياكل قوة غير متوازنة ومصالح تتناقض جزئيا؛ و(ج) مستوى سياسي - ثقافي (يعبر عن نفسه في السنوات الأخيرة بلغة دينية أو شبه دينية).

وفي إطار هذه التركيبة، لا يمكن أن نتجاهل أن العنف الذي يمارسه الفاعلون الغربيون (وبشكل أدق "الشماليون"، إذا فكرنا في سياق النزاع بين الشمال والجنوب) والفاعلون من البلدان ذات الصبغة الإسلامية يختلف من حيث بنيته. لا يزال الفاعلون الغربيون يستخدمون العنف استخداما تسلطيا في الغالب، حتى وإن كانوا يفضلون إخفاء ذلك وراء مبررات إنسانية وذات طابع إنساني عام. وبالإضافة إلى ذلك، توجد في أجزاء من العالم الغربي بوادر أولية لترويض العنف الدولي بتقنيته (تقوية الآليات القانون الدولي لتسوية النزاعات) عن طريق منظمات دولية (الأمم المتحدة في المرتبة الأولى)، وبالفعل لأسباب إنسانية - وهو ميل لا تني السياسة التسلطية تضعه موضع الشك، أو تصيبه بالانتكاس، خاصة عند استغلال هذه الآليات للدعاية. وقد شهدت العقود الأخيرة عملية تحول تحضري عويصة ومتناقضة للسياسة الغربية، لكنها مهددة بالفعل بسبب الهيمنة الغربية بعد الحرب الباردة. وليس عبثا ما يشير إليه برونو شوخ من "أن التحول الحضاري ليس عملية تصل مرة واحدة إلى نهايتها. فالنكسات ممكنة دائما"<sup>124</sup>.

إن موقع القوة المهيمن يؤدي إلى الغرور والاستهتار - وهو إغواء يبدو أن السياسة الغربية تقع فريسة له بدرجات مختلفة، لا سيما في الآونة الأخيرة. ولذلك، فمن الأهمية بمكان أن يزداد تأثير القوى المهمة بالسياسة الخارجية التنويرية والمسالمة على نخبها، أن يكفوا عن "غرور القوة" (وهو تعبير استخدمه السناتور الأمريكي السابق وليم فولبرايت).

وكثيرا ما تنبع سياسة العنف في الشرق الأوسط والأدنى عن مشاكل عمليات التحديث ونواقصها أو فشلها، أو عدم توافر شروط تأسيس دول قومية قوية وعلى قدر كبير من التجانس داخليا، أو - خارجيا - عن ضعف مكانتها في إطار النظام العالمي. فهي نظم متجمدة في تقاليدها، ضعيفة الأداء، كثيرا ما تعامل شعوبها

Bruno Schoch, Demokratie, Demokratisierung und Gewalt. Die Ideologie des deutschen Sonderwegs 124

als Lehrstück, Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.-20. November 2004, p. 1

العنف تزداد وتصل إلى أقصاها عندما تكون السلطة (وخاصة غير المشروعة) إما مهددة أو راغبة في التوسع.

• العنف السياسي ظاهرة كثيرا ما تحدث في سياق "التحديث". وهو ما يمكن تطبيقه لفرض التحديث بذاته، أو لفرض نموذج معين للتحديث، أو لمقاومة (جوانب معينة من) التحديث. وقد يواكب العنف عمليات تحديث ناجحة (كما كان الحال في كثير من بلدان الغرب) أو يصبح نتيجة للحدائث المعطلة أو المشوهة أو الفاشلة، كما هو الحال في بعض بلدان العالم الثالث، وأيضا في الشرق الأوسط والأدنى. وإلى جانب التحولات السوسولوجية - الاقتصادية فإن قضايا الدولة تحتل أهمية مركزية، وخاصة وظيفتها النظامية واستحقاقات السلطة ومهام التوزيع والوظائف الأيديولوجية.

وفي إطار العولمة لا تحدث الصراعات حول السلطة - مثلها مثل عمليات التحديث - في مكان واحد، أي محليا، وإنما تتشابك على مدار العالم. حقيقة أن العنف المحلي والإقليمي لا يزال هو السائد في أيرلندا الشمالية والبلقان والشيشان وكشمير وفلسطين وغيرها على سبيل المثال، لكن العوامل الدولية والعولمية تكتسب أهمية متزايدة، بل وتلعب، في حالات كثيرة، دورا مهما في تفجير العنف المحلي أو تتسبب فيه، على سبيل المثال عن طريق عوامل تابعة للاقتصاد العالمي. وفي حالات أخرى، أو حتى في الحالات نفسها، يشارك فاعلون من الخارج في العنف مباشرة، وعلى سبيل المثال عن طريق توريد الأسلحة أو إرسال القوات. وفي الإمكان أيضا بذل محاولات لمنع العنف أو التغلب عليه من الخارج، بحيث تتشابك جميع عوامل العنف في مجملها تشابكا محكما على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. وليس من قبيل المصادفة أن يصدق الشيء نفسه على عمليات التحديث، حتى فيما يتعلق بعمليات تأسيس الدولة القومية المعقدة والمتناقضة، والتي في أغلبها جبلى بالعنف - كما يظهر من التطورات في البلقان والصومال وفلسطين وأماكن توطن الأكراد وأفغانستان وغيرها. إن التشابك المتزايد بين الجوانب الداخلية والخارجية للتحديث، فضلا عن التحول الاجتماعي وتأسيس الدولة القومية (وعمليات العنف المرتبطة به)، يؤدي بالضرورة إلى تصادم مصالح البلدان الغربية والبلدان الإسلامية، وتصادم سياساتها المختلفة بشدة مع بعضها البعض: فالهيمنة العولمية للدول الغربية (خاصة الولايات المتحدة)،<sup>123</sup> تجعل منها عاملا محوريا بناء أو هداما في زيادة حدة النزاعات الإقليمية والمحلية أو حلها (من جانب واحد، مثلا، بواسطة تحالفات فورية في إطار الاتحاد الأوروبي أو الأمم

123 هناك قائمة طولها 33 صفحة عن التدخلات العسكرية للولايات المتحدة في التقرير التالي:

Richard F. Grimmet, 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

ذريعة - إنه دائما قاتل. ويصدق هذا المعيار على حركات التحرر الوطني، بمثل ما يصدق على الدول والجيوش. ويجب أن تلتزم الولايات المتحدة أيضا بهذا المعيار عندما تقود "حربها على الإرهاب"؛ فقوات الاحتلال الإسرائيلية أو الأمريكية، مثلها مثل حركات المقاومة في فلسطين وأفغانستان والعراق، عليها أن تخضع لهذه الفريضة الإنسانية، إن لم ترغب في السقوط إلى مستوى المجرم الدنيء.

## ترابط العنف

يمثل العنف السياسي مشكلة معقدة تواجه المجتمعات الإسلامية ونظيرتها في الغرب. ولا يقتصر الأمر على أنها ترزح تحت وطأته، فهي أيضا من مرتكبي العنف، وإن بدرجات مختلفة. وسواء في الماضي أو في الحاضر فإن المجتمعات الغربية وتلك الإسلامية (وغيرها من المجتمعات) - أو بالأحرى قطاعات مهمة ومجموعات ومنظمات وأجهزة دول تنتمي إليها - تتحمل وزر ارتكاب جرائم مروعة، بداية بالتعذيب والاعتقالات السياسية وانتهاء بالمذابح وإبادة الشعوب. كما تتقاسم، في الوقت نفسه، الميل الخاص بتجاهل العنف الذاتي وتبسيطه أو تبريره، بينما تتعرف بدقة على عنف الآخر، وتؤكد عليه، بل وحتى تبالغ فيه دعائيا. إن هذا الرؤية الانتقائية للعنف، التي كثيرا ما ترى القذى في عين الآخر لكنها لا تفتن إلى الشظية في عينها، تؤدي إلى فقدان المقدرة على إيجاد حل لمشكلة العنف المشتركة. وبهذا المعنى، تغالي مجتمعاتنا في أوروبا وأمريكا الشمالية وفي الشرق الأوسط والأدنى فيما يتعلق بدرجة تحضرها. ويمكن القول إن التقدم التقني وغنى الموارد ليسا سوى مؤشر على الحداثة أو الرخاء، لكنهما ليسا دليلا على التمدين والتحضر.

إن كلا الجانبين يعاني من عقدة تفوق أخلاقي، ترتكز على أو هام كل منهما عن ذاته، مما يعوق حل المشكلات المشتركة. ومن الملفت للنظر وقوع حالات هامة من العنف السياسي في الدائرتين الثقافيتين، لا سيما في سياقين متداخلين:

- يتم توظيف العنف السياسي للتشكيك في السلطة وتأمينها وتوسيع نطاقها.<sup>122</sup> ويحدث ذلك داخل البلدان، عن طريق القمع مثلا من جانب الدولة أو المقاومة السياسية، أو لفرض السلطة أو نماذج معينة من السلطة، لكنه يحدث أيضا بين البلدان والمجتمعات، عن طريق الحروب أو الإرهاب الدولي مثلا. لكن احتمالات

122 هذا ما عبر عنه فلهم هايتماير أيضا، مثال على ذلك في:

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, p. 3

المسيحيين والهندوس والبوذيين والمسلمين أو الملحدين يستحقون الحماية بنفس الدرجة. إن الدفاع عن الضحايا الغرباء بنسبة أقل من ضحايا المجموعة الإثنية أو الوطنية التي ننتمي إليها، فضلا عن الحزن عليهم والاحتجاج على الجرائم المرتكبة ضدهم بنسبة أقل، يساهم في زيادة حجم العنف، وتبرير تجده، والرفع من منسوبه. هذا سلوك منافق بالطبع. هناك انتقاد لهذا النفاق الغربي - وكثيرا عن حق - (وعلى سبيل المثال عند النظر إلى الثلاثة آلاف ضحية في مركز التجارة العالمي باعتبارهم أهم من نفس العدد من الضحايا أو حتى أكثر منهم في إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية). لكن هناك في الوقت نفسه ممارسة نفاق مشابه (واعتبار الضحايا العرب أو المسلمين أهم من مثيلهم من المسيحيين)، وهو الأمر المرفوض سياسيا وقانونيا وأخلاقيا.

ونحن لا نهدف من وراء ذلك إلى إنكار أن المسلمين كثيرا ما سقطوا، أو يسقطون، ضحايا لغير المسلمين. لقد سبق وأن ذكرنا كأمثلة: محاولة إبادة الشعب البوسني، الجرائم المرتكبة في حق الشيشان، عنف القوات الهندية ضد سكان كشمير، أو اضطهاد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم الأساسية وقتلهم. وبالطبع من حق البلدان والشعوب المحتلة أن تدافع عن نفسها، كما كان للأفغان هذا الحق ضد الاحتلال السوفيتي، وللإتحاد السوفيتي وفرنسا ضد ألمانيا الفاشية، وللفلسطينيين ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي. لكننا لا يجب أن نخلص من ذلك إلى أن كل ضرب من المقاومة المسلحة يُعد مشروعاً. بل وحتى الاضطهاد لا يُعد ذريعة لارتكاب الجرائم. فحق المقاومة لا يسمح بتجاوز جميع حدود القانون والأخلاق. ولا يعني احتلال الإتحاد السوفيتي لأفغانستان مشروعية تفجير بيوت اليتامى أو أساليب التعذيب من جانب المجاهدين، ولا يعني مشروعية تبرير الهجوم بالصواريخ على الأسواق المزدهمة بالناس أو على الحافلات، ولا يعني مشروعية تبرير مذابح المجاهدين ضد المدنيين العزل.

قد تكون المقاومة بالعنف مشروعاً وقانونية عند توجيهها ضد الاحتلال العسكري، لكن العنف ضد النساء والأطفال والمدنيين الآخرين يُعد دائماً جريمة. وهو ما كان يصدق على نضال المؤتمر الإفريقي الوطني (ANC) ضد نظام الأبارتهيد في جنوب إفريقيا، وعلى نضال منظمة جنوب غرب إفريقيا الشعبية لتحرير ناميبيا (SWAPO)، كما يصدق أيضاً على نضال الفلسطينيين والعراقيين والكشميريين. على أن من يقذف المطاعم والمدارس والحافلات أو الأهداف المدنية الأخرى بالقنابل، أو يقتل المدنيين بوسائل أخرى، إنما يرتكب جريمة جسيمة. ويصدق هذا المقياس على الجميع، وليس على الخصم السياسي فحسب: من يقتل مدنيين من الفلسطينيين أو الإسرائيليين أو الأفغان أو الأمريكيين أو الكشميريين أو الهنود أو الباكستانيين أو من أبناء الصرب أو كوسوفا أو غيرهم، لا يحق له أن يتخذ من القيم العليا أو القانون الدولي أو حرب التحرير الوطنية، أو الله أو الديمقراطية

إن هذه النظرة العوراء إلى مسألة العنف، التي يتسم بها المثقفون العرب أو المسلمون والساسة أيضا، كثيرا ما ترتبط كذلك بإحساسهم بأنهم يقفون في موقف جد دفاعي من حيث المقدرة السياسية وفي المجال السياسي - الثقافي، بحيث يقدسون كل وسيلة في سبيل تحقيق الهدف. وهو ما يعني أن هذه النظرة العوراء هي جزئيا نتيجة ذهنية الحصار الفكري والشعوري. بطبيعة الحال، لا يمكن إنكار مدى التفوق العسكري والاقتصادي والسياسي الهائل لدى الدول الغربية في العلاقات الدولية - لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل التعامي والإفلاس السياسي والأخلاقي الذاتي هما اللذان سيغيران ذلك؟ إن المرء بذلك لا يفعل شيئا سوى وضع نفسه بين مطرقة الهيمنة الخارجية وسندان القمع الداخلي.

إذن، لا يمكن حل مسألة العنف داخل المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية بهذه الوسيلة. على المرء أولا أن يعترف بوجود مشكلة، وعليه تعريفها حتى يستطيع التغلب عليها. وكما تظلع المجتمعات الغربية ومثقفوها (وحكوماتها) بواجب التعرف على العنف داخل مجتمعاتهم، والذي ترتكبه مجتمعاتهم، والاعتراف به وتحليله ومحاربه (هذا ما نحاوله على الأقل من حيث المبدأ في هذا الكتاب)، فإن المجتمعات المسلمة تتحمل المسؤولية نفسها، أي عليها أن تتأمل عنفها الذاتي، وتبحث فيه وفي مصادره وأسبابه، وتصرح به وتناضل ضده. وبهذه الوسيلة فقط يمكنها أن تكتسب قدرا من المصادقية الذاتية يتيح لها أن تقاوم بنجاح العنف الذي عانت منه ويمارس ضدها من الخارج.

ومن المؤسف أننا، وتحديدًا في البلدان العربية، لا نستشف شيئا من هذا القبيل. فهنا تسود ازدواجية المعايير بشكل فادح: إذ يتم التركيز على ضحايا العنف الغربي، ووضعهم في المقدمة، وأحيانا بشكل مبالغ فيه أو حتى بصورة تليفقية (كما لو أنه في الواقع لا يوجد ما يكفي منهم)، بينما يتم "غض النظر" وبشكل منهجي عن العنف داخل المجتمعات المعنية، طالما أنه لا يمس الشخص نفسه. ولتفادي سوء الفهم، لا يمكن بالطبع أن نقبل بمعاناة الإنسان العربي أو المسلم على يد الفاعلين الغربيين، ولا يمكن أن نتجاهلها. بل العكس هو الصحيح. عندما يعاني المسلمون في الشيشان أو البلقان، في فلسطين أو بسبب القوات الأمريكية في العراق أو أفغانستان، أو في بلدان أخرى من العنف الغربي أو العنف الذي يُعتبر "غريبا"، فمن حقهم أن نتعاطف معهم وندعمهم - ليس لأنهم من الشيشان أو العرب أو الباشتو أو المسلمين، وإنما لأنهم بشر. وعندما يجري تعذيب الناس في أبو غريب (العراق) أو بغرام (أفغانستان) والتنكيل بهم، وعندما يُقتلون أو يهانون في فلسطين، وعندما يشردون أو يذبحون في البوسنة، فإن كل هذه الجرائم تثير الغضب والاحتجاج، بصرف النظر عن الانتماء العرقي أو القومي للضحايا. وأقول أيضا، منعا لسوء الفهم، بصرف النظر عن انتماء الفاعلين. إن القاتل أو الجلاد المسيحي أو الملحد ليس أفضل من نظيره المسلم - لكنه ليس أسوأ كذلك. كما أن الضحايا من



دارفور غربي السودان، وتنفذه الحكومة نفسها<sup>121</sup>، هذه المرة ضد ضحايا من المسلمين؟ لماذا عمل المثقفون العرب والحكومات العربية على تجميل جرائم دكتاتورية صدام حسين ضد الشعب العراقي والمذابح الجماعية ضد الأكراد والعرب، وتجاهلوها بل وحتى برروها؟ لماذا قبلوا لأسباب تكتيكية حرب هذا البلد على إيران، وهي الحرب التي استمرت ثماني سنوات، وراح ضحيتها مليون من القتلى على الأقل – مرة أخرى من المسلمين – بل وقاموا بتمويلها كذلك، جنباً إلى جنب مع الغرب؟

ويمكننا إطالة قائمة التجاهل والتبرير هذه إلى ما لا نهاية. فالصمت عن العنف في المجتمعات المسلمة مفعج، حتى وإن راعينا أن حرية الرأي محدودة جداً، أو حتى غائبة بالكامل في عديد من البلدان العربية (وغيرها من البلدان ذات الصبغة الإسلامية)، ولذلك يصعب التعبير عن الرأي السياسي المغاير. لكن حتى في الأحاديث الخاصة، يميل عديد من المثقفين العرب أو المثقفين من البلدان ذات الصبغة الإسلامية – طبقاً للمنفعة السياسية – نحو التقليل من شأن أعمال العنف الفظيعة في منطقتهم أو تبريرها؛ ويُعد التعاطف الصريح أو الصامت مع صدام حسين، جلاذ شعبه، مثلاً مقيتاً على ذلك. ويبدو أن أسباب هذا "التجاهل" العربي أو الإسلامي لفظائع العنف في مجتمعاتهم ترجع من ناحية إلى الانتهازية السياسية الفادحة، التي تكثر في الغرب أيضاً، إذ أن الحكومة الأمريكية وحكومات أوروبية مختلفة قد قدمت الدعم لصدام لفترة طويلة بعد الكشف عن جرائمه، بل وحتى بعد الهجوم بالغازات السامة على الأكراد عام 1988. وبالإضافة إلى ذلك، توجد عقلية التسامح مع عدو العدو في كل ما يفعله: من يتخذ موقفاً ضد إسرائيل أو الولايات المتحدة، يكافأ بمسامحته على أفظع الجرائم، لأنها تعتبر ثانوية في هذا النزاع. لكن هذا المنظور يقلل من قيم العدالة والإنسانية والقانون الدولي، وهي تحديداً التي يراد الدفاع عنها أمام الخارج. ولا يقتصر الأمر على أن هذا المنظور خاطئ موضوعياً، إنه يقوض في النهاية موقف المرء نفسه، لأن مشروعية المقاومة – على سبيل المثال – ضد الاحتلال الإسرائيلي أو الأمريكي تصبح مشكلة عندما يُدعم القتل. ولن يغير من الأمر شيئاً أن نشير هنا إلى رياء السياسة التي تتبعها الحكومات الغربية.

121 انظر على سبيل المثال:

Human Rights Watch, Darfur Destroyed – Ethnic Cleansing by Government and Militia Forces in Western Sudan,

Human Rights Watch, 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, or: Scott Straus, Darfur and The

Genocide Debate, in: Foreign Affairs, Vol. 84, No. 1, January/February 2005, p. 123–133

وفلسطين، واليمن، وأفغانستان، وطاجيكستان، وإندونيسيا / تيمور الشرقية، وغيرها. وإلى جانب هذه الحالات التي كان يُقتل خلالها الآلاف بل مئات الآلاف أو أكثر، هناك أيضا تلك البلدان التي تضم أعدادا أقل من القتلى الذين ذهبوا ضحية الحكومات القمعية، أو حركات المقاومة العنيفة، أو الإرهابيين، أو لا يزالون يقعون ضحية لها. وإذا كنا قد أكدنا أعلاه أن الغرب، ليس فقط منذ بدايات العصر الحديث وعبر عريضة العنف في القرن العشرين، لا يزال يفرز حتى الآن العنف وبأحجام هائلة، علينا أن نوّكد أيضا أن البلدان ذات الصبغة الإسلامية لديها أيضا مشكلة عنف تتشابه من حيث خطورتها.

### إزدواجية المعايير

كان يجب أن تكون هذه الوقائع بادية للعيان، لكنها كثيرا ما تتعرض في عديد من البلدان العربية أو البلاد ذات الصبغة الإسلامية إما للإهمال أو الإنكار، على غرار ما فعله اليابان بعدم اعترافها عن صدق جرائم الحرب التي ارتكبتها ضد الصين وكوريا، ومحاولتها التنصل من المسؤولية، أو التقليل من شأنها أو "تناسيها" أو حتى إنكارها. وتسود بين الحكومات وأغلب المثقفين من المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية ثقافة تتسم بالإنكار والنسيان، تشبه ما يحدث في الولايات المتحدة وأوروبا، حيث لا يرغب أحد في رؤية العنف الذاتي.<sup>120</sup> ففي تركيا، لا تزال جرائم إبادة الشعب الأرمني من المحرمات، ولا يكاد يُسمح بذكرها وإلا تعرض الشخص للملاحقة والعزلة أو العقاب. وفي باكستان، يكاد يستحيل التحدث عن الجرائم البشعة التي ارتكبتها الجيش الباكستاني في بنغلادش اليوم. وفي العالم العربي، يطالعا ميل محزن يتمثل في إنكار أعمال العنف في البلدان العربية أو التهوين من شأنها، سواء ارتكبتها الحكومة أو ارتكبتها فاعلون عرب. وفي الواقع، ترتفع الأصوات عاليا، وعن حق، لشجب عنف الاستعمار الغربي، مثله مثل العنف الإسرائيلي في فلسطين أو حرب الولايات المتحدة في العراق. لكن صموتا غريبا يسود إزاء الجرائم البشعة التي يرتكبتها فاعلون من العرب أو المسلمين. أين ذهبت عاصفة الاحتجاج من جانب المثقفين العرب ضد سياسة الحرب الوحشية لحكومة السودان في الجنوب حين قتل مئات الآلاف من الناس، العديد منهم مسيحيون؟ أين الاحتجاج ضد التشريد والمذابح التي تصل غالبا إلى إبادة الشعب في محافظة

120 يتحدث فلهم هايتماير هنا عن ثغرات في الإدراك والميل نحو المثالية، في:

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, p. 5

قد أوردت ما قاله أحد الموظفين في وزارة الخارجية الأمريكية في فبراير 2002: "ليس هناك جدل حول ضرورة تغيير النظام. نحن نركز فقط على نتائج هذا التغيير."<sup>118</sup>

وعلى أطراف حكومة بوش، أو خارجها، كانت هناك حجج ذات وزن داخل الحكومة، لكنها كانت تعامل بكتمان شديد. فقد قال مثلاً المستشار الأمني السابق زيغنف بيجنسكي: "إن المسألة ليست العراق. وإنما القضية هي قضية دورنا العولمي."<sup>119</sup>

وفي الجمل، يجب أن نثبت بوضوح أن طابع تبريرات الحرب المتغيرة كان انتهازياً بحتاً، ولم يكن هدفها سوى "بيع" سياسة حرب مقررة لأسباب ترجع إلى الهيمنة السياسية.

وتكمن مشكلة مثل هذه الممارسات في أنها توظف عدداً من الحجج الصحيحة لصالح سياسة خاطئة وتفقد قيمتها ومصداقيتها بسبب السياق الذي تستخدم فيه. من البديهي أن مكافحة الإرهاب ومحاولات منع انتشار أسلحة الدمار الشامل أو التحول الديمقراطي أهداف سامية، يمكن بل ويجب أن يتفق عليها الجميع من حيث المبدأ. لكن وضعها في خدمة السياسة التسلطية بهذا الشكل الفج يصبها بضرر فادح. إن اتخاذ تصورات الديمقراطية وحقوق الإنسان ذريعة لحرب هدفها الهيمنة يؤدي بالضرورة إلى إضعافها ونزع كل مصداقية عنها، خاصة في الشرق الأوسط والأدنى. وقد ازداد تدريجياً تحقق هذا المفعول لأن عناصر بعينها من السياسة – مثل معسكر الاعتقال الأمريكي في غوانتانامو، أو التنكيل والتعذيب في سجن أبو غريب، والعنف العسكري المفرط في مدينة الفالوجا – قد أصبحت رموزاً تتناقض مباشرة ومتطلبات حقوق الإنسان والديمقراطية.

### العنف السياسي بين المشاكل المشتركة والمتباينة

علينا أن نؤكد أن البلدان والمناطق ذات الصبغة الإسلامية كانت عرضة، بشكل خاص، للحروب والعنف السياسي في العقود الأخيرة. وإلى جانب الأمثلة السابق ذكرها – أي باكستان واندونيسيا والعراق – تجدر الإشارة إلى الصومال ولبنان والجزائر، ثم إلى أماكن توطن الأكراد في تركيا، وإلى الصحراء الغربية والأردن (1970)، وسوريا (1982)، وليبيا / تشاد، والسودان (في الجنوب والغرب)، ونيجيريا،

More Public, but Still Private – Quiet Role in Iraq Debate Masks Powell's Position on War, in: 118

Washington Post, Sept. 17, 2002, p. A17

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

التأكيد على الخطر الذي يشكله العراق على جيرانه - على الرغم من أن هؤلاء الجيران لم يشعروا بهذا الخطر: فلا سوريا أو إيران أو السعودية، ولا تركيا أو الأردن كانت تأخذ العراق مأخذ الجد من حيث خطره العسكري بعد استنزاف قواه لأكثر من عقد. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك إشارات إلى الطابع الدكتاتوري الوحشي للنظام كمبرر لسياسة المواجهة، وكان الحال كان مختلفاً عندما دعمت الولايات المتحدة بغداد، أو أن هذا لا ينطبق على عدد من حلفائها الآخرين. وأحياناً كان الرئيس بوش يسمي سياسته في العراق "معركة في سبيل مستقبل العالم الإسلامي"،<sup>113</sup> ويبرر من ناحية أخرى الحرب باعتبارها وسيلة تفضي إلى حل مشكلة الشرق الأوسط بين إسرائيل والفلسطينيين وإلى قيام "دولة فلسطينية ديمقراطية بكل معنى الكلمة".<sup>114</sup>

كما كانت تتم الإشارة، مرارا وتكرارا، إلى عدم احترام العراق لقرارات الأمم المتحدة والأعراف الدولية - على الرغم من أن عدد قرارات الأمم المتحدة التي لم تفي بها حاليا دول أخرى غير العراق يصل إلى حوالي التسعين، دون أن تشعر واشنطن بضرورة الدخول في مواجهة مشابهة،<sup>115</sup> ودون مراعاة أن الولايات المتحدة بهذه الحرب قد أضرت بالأمم المتحدة ضررا فادحا وانتهكت القانون الدولي. وخلال الإعداد للحرب، لجأ الرئيس بوش إلى الصيغة البلاغية المسعفة التالية: "سوف نغير النظام العراقي بما فيه خير الشعب العراقي".<sup>116</sup> وانتهى الأمر بالحديث حول إعادة هيكلة الشرق الأوسط والأدنى بأكمله، بحيث يشكل العراق الخطوة الأولى فقط في هذا المضمار. وأحياناً ما كانت تتجمع كل التبريرات معا، كما في كلمة كوندوليزا رايس، المستشارة الأمنية للرئيس بوش في ذلك الوقت: "إنه (أي صدام حسين - هبلر) رجل شرير، ولو تركناه سوف يحيق الدمار مرة أخرى بشعبه وجيرانه، بل بنا جميعا إذا حصل على أسلحة الدمار الشامل وأنظمة حاملات الصواريخ النووية ... وهناك أسباب أخلاقية قوية لتغيير النظام. ولا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي".<sup>117</sup>

إن الحجج الكثيرة والمتغيرة باستمرار لتبرير سياسة الحرب على العراق كانت تهدف فحسب إلى تبرير سياسة تم إقرارها مسبقا. وكانت جريده واشنطن بوست

quote: Bush to Cast War as Part of Regional Strategy, in: Washington Post, February 26, 2003, p. A19 113

quote: President Details Vision for Iraq, in: Washington Post, February 27, 2003, p. A01 114

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

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

quote: Bush is ready to Go Without UN, in: Washington Post, March 7, 2003, p. A01 116

Rice Lays Out Case for War in Iraq - Bush Advisor Cites 'Moral Reasons', in: Washington Post, 117

August 16, 2002; p. A01

وتشكيلها سياسيا من جديد. يقع في منطقة الخليج ثلثا مخزون العالم من البترول، وسوف تتطور منطقة آسيا الوسطى (الواقعة شمال إيران وأفغانستان) بسبب احتياطات البترول والغاز الطبيعي فيها إلى ثاني أهم منطقة طاقة في العالم. وفي هذه المنطقة ذات الأهمية الاستراتيجية الفائقة يمكن فرض الهيمنة الذاتية وإعادة توجيه "الأنظمة المحلية سياسيا حسب الحاجة (أي إسقاط الحكومات واستبدالها بأخرى كلما احتاج الأمر)، وهو ما كان جليا كأحد أهداف الحرب، بل وتم التعبير عنه أحيانا - بصيغ دبلوماسية - بوضوح ظاهر. لقد أديرت الحرب إذن لأسباب "عقلانية نفعية"، وباستخدام تعبير من مجال العلوم السياسية نقول: لأسباب "واقعية"، ألا وهي توسيع نطاق الهيمنة. وفي المقابل، كانت التبريرات تختلف بتتابع سريع يظهر اعتباطيتها.<sup>109</sup> لقد بدأ الحديث عن أسلحة الدمار الشامل المزعومة في العراق - التي كانت قد تلاشت من الوجود منذ زمن بعيد - باعتبارها سببا من أسباب الحرب، ووضع الغزو رسميا في خدمة هدف نبيل ألا وهو مكافحة انتشار أسلحة الدمار الشامل. وبالإضافة إلى ذلك - خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001 - بدأت تتردد مزاعم بشأن وجود رابطة بين العراق والإرهاب الدولي، وبالتحديد أسامة بن لادن، كما قال نائب الرئيس تشيني في أغسطس عام 2002.<sup>110</sup> لكن هذه الحجج لم تستمر طويلا لعدم توفر أدلة جادة تثبت صحتها، حتى لدى السي.آي.إي.<sup>111</sup> وفي النهاية، في آخر مرحلة من الإعداد للحرب، برزت هذه الحجج جمعا مرة أخرى في كلمة وزير الخارجية باول أمام مجلس الأمن في فبراير 2003، على الرغم من عدم وجود أية مؤشرات جادة على ما يقال.<sup>112</sup> وعلاوة على ذلك، كانت هناك محاولات للربط بين الحجتين: العنف ضد العراق مشروع لأن هذا البلد قد يسلم أسلحة الدمار الشامل (التي لا تزال غير موجودة) إلى الإرهابيين الإسلامويين (الذين لم تربطهم به أية صلة في الواقع). وفي مناسبات أخرى، تم

109 المقاطع القادمة مأخوذة من:

- 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 für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2003, p. 89-98
- Cheney Says Iraq Strike Is Justified, in: Washington Post, August 27, 2002, p. A01 110
- U.S. Not Claiming Iraqi Link To Terror, in: Washington Post, September 10, 2002, p. A01 111
- What Powell achieved - He may not have swayed doubters, but the Secretary of State shortened 112 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>

سبتمبر بالظهور بمظهر من يتهاون في ذلك. لكن أية قوة عظمى لا تستطيع، بل ولا يجب حتى، أن تبتكر من جديد مجمل سياساتها حتى بعد مثل هذه التجربة المخيفة، وتخضع فجأة سياستها الخارجية بالكامل للحرب على الإرهاب. إن لكل قوة عظمى مصالح مختلفة، ولا يمكن أن تلغيها هجمة إرهابية. ولذلك، أدى تدمير برجى مركز التجارة العالمي إلى بروز الإغواء والإمكانات لتبرير المصالح والسياسات والاستراتيجيات الموجودة - التي لا تتعلق بالإرهاب على الإطلاق، أو على الأقل علاقتها به طفيفة - "بالحرب على الإرهاب" - وبالتالي أصبح من الصعب مهاجمتها. من بوسعه الاعتراض على "محاربة الإرهاب" بعد المذبحة التي راح ضحيتها 3000 شخص في نيويورك؟ وبذلك لم تصبح "الحرب على الإرهاب" في الواقع جوهر السياسة الخارجية الأمريكية (فالقضايا الخاصة بسياسة التجارة، وضمان توفير الطاقة، والعلاقات مع روسيا والصين وغيرها من البلدان، وتثبيت قوائم الهيمنة الذاتية، وغيرها، تتسم بقدر كبير من الأهمية)، وإنما أصبحت العنصر المركزي في تبرير السياسة. ويكمن مفتاح تفهم هذه العملية في المصطلحات: فما كان يمكن أن يستمر بوصفه مجرد مكافحة الإرهاب (وهو ما تقوم به منذ فترة طويلة أجهزة المخابرات والشرطة والقضاء)، قد أصبح حرباً، أصبح "الحرب على الإرهاب". ومن هنا تم تسييس وعسكرة نضال هام ضد عصابات إجرامية وعنيفة، وأصبح المجرمون بمعنى ما هم "الأعداء في الحرب"، مما ارتقى بهم من الأساس إلى مستوى المشروعية الذاتية. إنه غباء سياسي مفرط، صب بشكل مباشر في لعبة الإرهابيين. لكن هذه النتيجة كانت معروفة ومقبولة، إذ أن صيغة "الحرب على الإرهاب" كانت تحمل فائدة سياسية مهمة: لقد خلقت تبريراً وقائياً للعنف الذاتي. فإذا كانت الهجمة الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر 2001 هي بداية حرب فعلاً، فقد أصبحت الولايات المتحدة تعتبر نفسها بلداً هوجماً، ويحق له ممارسة العنف بدوره: فالبلد في حالة حرب. وقد تم استغلال هذا الهامش السياسي الذي خلقته الولايات المتحدة لنفسها مباشرة: فلم تهاجم قواعد القاعدة في أفغانستان فقط، وإنما أسقطت حكومة طالبان التي لم تكن تتمتع إلا بقدر يسير من الاعتراف الدولي، وشيدت شبكة محكمة من القواعد العسكرية في مجمل المنطقة، حاصرت إيران بها بعد فترة قصيرة - إثر حرب العراق - من جميع الجوانب (باكستان، أفغانستان، قرغيزستان، أوزبكستان، قطر، البحرين، الكويت، وبعدها العراق، وقبلها تركيا).

لكن حرب واشنطن على العراق قد كشفت، في المرتبة الأولى، عن العلاقة المضطربة بالعنف في المجتمعات الغربية - كما أظهرت على الأقل جزئياً مقاومة في "أوروبا القديمة" "Old Europe" من جانب بعض الحكومات والشعوب، وأن بإمكان البشر التعلم من تاريخهم الدموي. لقد كانت أهداف هذه الحرب أهدافاً تسلطية، ألا وهي السيطرة على المنطقة المحورية للطاقة العالمية بأكملها

إرجاع العديد من تبريرات العنف إلى جوهر من المصالح القوية يحكمها العقل، فإن ذلك ليس دليلاً على تحضرها بشكل خاص. وقد أشار بورناكا سيلفا في سياق آخر، وعن حق، إلى النواقص الحضارية التي تكتنف حتى تلك المحاولات "الباردة" لعقلنة العنف.

"... إن الاستناد إلى العنف كوسيلة استراتيجية وتكتيكية لحل النزاعات يكشف عن نقص فادح في التطور الحضاري للتكتلات السوسولوجية - السياسية البشرية، على الرغم من التطورات التكنولوجية المتشعبة في عصر الفضاء والمعلومات. ولا يمكن أن ينفي أي قدر من التنظير حول التفكير الاستراتيجي و"الحروب العادلة" و"الحروب المستقبلية" البربرية والتوحش اللذين تتسم بهما ممارسات العنف السياسي في كل حالة. وفي واقع الأمر، إنما تؤكد هذه المحاولات الطبيعة المتخلفة للأخلاقيات المعاصرة والزوايا غير المتحضرة للثقافة السياسية - الاقتصادية البشرية المعاصرة وتطبيقاتها العملية."<sup>108</sup>

لقد طرأ في العقود الأخيرة نوع من "التحضر" على الخطاب، أي محاولة الابتعاد عن تبريرات العنف العنصرية الواضحة أو التسلطية المباشرة. دافعية عملية تحول الخطاب هذه تكمن في خبرة الحربين العالميتين وما تلاها من تعزيز للقانون الدولي وتأسيس الأمم المتحدة. ثم ازدادت هذه العملية عمقا بعد نمو ثقة البلدان الغربية في نفسها عقب انتصارها في الحرب الباردة. ومن هنا، ظهرت تدريجيا تبريرات التدخل "الإنساني"، وفرض القانون الدولي والديمقراطية كذرائع. وارتبط ذلك بأن قطاعات متنامية من المجتمعات الغربية أصبحت تنظر بريبة إلى الحروب وأشكال العنف السياسي الكبرى. فكان يجب إذن التأكيد على حجج "سليمة أخلاقيا"، وليس على الحجج التسلطية. ونظرا للتغير الواضح الذي طرأ بين صفوف الشعوب الغربية بشأن ما يمكن اعتباره سليما أخلاقيا، تغيرت أيضا تبريرات العنف في الاتجاه نفسه، أي في اتجاه "الإنساني"، و"فرض السلام" أو ما يعزز سيادة القانون الدولي.

وتعد نماذج حجج الحكومة الأمريكية فيما يتعلق برد فعلها على أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وحرب العراق مثلا يؤكد على ذلك. فعندما أسقطت الضربة الانتحارية الإرهابية المروعة برججي مركز التجارة العالمي وقتلت أمام أنظار وسائل الإعلام ما يقرب من 3000 نسمة تقريبا، أصبحت محاربة الإرهاب نمطا من الحجج الفعالة شعوريا. بالطبع كانت سياسة واشنطن بعدها تتميز بالفعل بمحاربة الإرهاب، فلم تكن لتوجد حكومة تسمح لنفسها بعد الحادي عشر من

Purnaka L. de Silva, Post-Cold War Futures – Peacemaking, Conflict Management and 108

Humanitarian Action; in: Ronaldo Munk / Purnaka L. de Silva (Eds.), Postmodern Insurgencies – Political Violence, Identity Formation and Peacemaking in Comparative Perspective, New York 2000, p. 240

التفكير هذه. وتثنى كلمات وزيرة الخارجية مارلن أولبرايت (في فترة ولاية كلينتون)، حول العواقب الإنسانية المترتبة على العقوبات المفروضة من الأمم المتحدة على العراق على التعامل التلقائي بل و"السينيكي" لبعض الساسة المهمين مع الموت الجماعي. في حديث مع إحدى محطات التلفزيون الأمريكية عام 1996. ورداً على سؤال ليزلي ستال من محطة CBS، قالت أولبرايت: "أعتقد أنه خيار صعب جداً، لكننا نزن المردود يستحق ذلك."<sup>105</sup> *the price is worth it*

ولا تتعلق مثل هذه الأقوال بأشياء قليلة الأهمية، وإنما تعني التضحية الواعية بمئات الآلاف من الناس من أجل هدف كان ضبابياً آنذاك، ألا وهو الضغط على الحكومة العراقية التي كانت تعامل هي نفسها مواطنيها بوحشية مفرطة. وقد أطلق المدير السابق لبرامج الغوث الإنساني للأمم المتحدة في العراق، دنيس هاليداي، على نتائج هذه السياسة تعبير "إبادة الشعب".<sup>106</sup>

وفي الإمكان تقديم أمثلة أخرى لهذه التبريرات الباردة والضعيفة أيديولوجياً لسياسة العنف، لكنها غالباً ما تتعلق بحالات لا تستثير انتباه الرأي العام. وليس بالنادر الخلط بين "السينيكي" والأيديولوجي في تبريرات السياسة. عندما تحدث كاتب هذه السطور مع أحد الموظفين الكبار في وزارة الدفاع الأمريكية عام 1986 عن الحرب في أفغانستان - وهي الحرب التي كانت تبرر أمام الرأي العام بكثير من الحجج المعادية للشيوعية وبترحيل البلاد من القوات السوفيتية - أوضح هذا الموظف أنه لا توجد رغبة في ترك الاتحاد السوفيتي يسحب قواته من أفغانستان، وإنما "حبسهم فيها وتركهم ينزفون كل ما لديهم من دماء".<sup>107</sup> *"to nail them down and bleed them out"*

يتضح هنا الربط بين الحجج الأيديولوجية ("الحرية"، معاداة الشيوعية، "الجهاد الأمريكي" وغيرها) والاعتبارات العقلانية النفعية لسياسة القوة. إن البحث تحديداً عن مثل هذا التشابك، بين الحجج الأيديولوجية واستراتيجيات سياسة القوة، هو ما يمكن أن يوضح الكثير في الدائرة الثقافية الغربية، وأيضاً في الدائرة الثقافية التي تصطبغ بالإسلام. فغالباً ما تختفي وراء الكلمات الطنانة و"القيم الأخلاقية" والتبريرات الدينية نوايا ملموسة إلى حد كبير. وحتى لو أمكن

CBS - 60 Minutes, May 12, 1996; quote: Matt Welch, Iraqi death toll doesn't add up - Sanctions imposed 105

12 years ago blamed for a million fatalities, in: National Post (Canada), 10 August 2003,

<http://www.mattwelch.com/NatPostSave/Sanctions.htm>; and Matt Welch, The Politics of Dead Children - Have sanctions against Iraq murdered millions? In: ReasonOnline, March 2002, <http://reason.com/0203/fe.mw.the.html>

Former UN official says sanctions against Iraq amount to "genocide", in: Cornell Chronicle, 106

Cornell University, September 30, 1999, [http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.3099/Halliday\\_talk.html](http://www.news.cornell.edu/Chronicle/99/9.3099/Halliday_talk.html)

107 محضر من الذاكرة دونه المؤلف.



الاجتماعي أو السياسي. فالدولة القومية لا تسيطر فقط على آليات السلطة، وإنما تحد كذلك من إمكانية العنف المبرر بالإسلام، ولكن دون أن تستأصلها كلية. وقد يواصل المسلمون النضال والقتل ويموتون، لكنهم يفعلون ذلك - مع استثناءات نادرة - كأعضاء في الدولة القومية، أو في حالة الفلسطينيين أو الأذربيجانيين، كأعضاء في مجموعات إطارية umbrella groups تناضل من أجل أن تصبح دولة قومية.<sup>103</sup>

يستطيع الدين إذن، كما تستطيع الأيديولوجيات الدنيوية، الاضطلاع بدور مهم فيما يتعلق بالعنف السياسي - إذا سهلت المعطيات السياسية ذلك. ففي الإمكان تقديم أشكال من الخطاب تتيح التعبير عن النزاعات السياسية والمجتمعية أو الاقتصادية بما يخلق إجماعاً حولها. كما يمكنها التعبئة والحشد. لكن فعاليتها وأهميتها ترتبط في المرتبة الثانية فحسب ببنيتها اللاهوتية أو الفكرية، أما في المرتبة الأولى فتأتي أهليتها كي توظف لصالح أهداف سياسية. من الممكن أن نتصور أنها قد تستقل لتصبح عنصراً من عناصر العنف - حتى الأيديولوجيات الدينية منها - لكنها في هذه الحالة تقتصر فقط على ظواهر تسود لدى مجموعات صغيرة ذات أهمية سياسية ضئيلة.

### تبريرات العنف الغربية و"الحرب على الإرهاب"

يتباين التعامل مع تبريرات العنف في الثقافة الغربية، كما يتنوع ويرتبط بالسياق، ويتناقض أيضاً، مثلما هو الحال في الثقافات الأخرى. ففي عصر الاستعمار، تم توظيف وعي قومي وحضاري، وجزئياً ديني، يحمل رسالة من نوع خاص، ورغبة تلقائية في السيادة لتبرير العنف، ثم فيما بعد - في بعض البلدان - رغبة في فرض خطاب "سيادة الرجل الأبيض" أو العنصرية، ثم أيديولوجية معادية للشيوعية تبرر العنف بأنه ضروري لمقاومة تطلعات اليسار إلى السلطة. وتوجد أيضاً، منذ زمن بعيد، نماذج فكرية لتبرير العنف، بشكل مباشر أو غير مباشر، بإعلانه بديهياً أو نتيجة لموازنات عقلانية للمصالح. وقول هنري كيسنجر المأثور (مستشار الأمن وبعدها وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية سابقاً): "النفط سلعة أهم من أن نتركها بين أيدي العرب": "Oil is much too important a commodity to be left in the hands of the Arabs" كما وردت على لسان اثنين من الدبلوماسيين في الأمم المتحدة،<sup>104</sup> يدل على طريقة

103 نفس المرجع، p. 84

Hans von Sponeck / Denis Halliday, The Hostage Nation, in: The Guardian, November 29, 2001, 104

quote: <http://www.guardian.co.uk/comment/story/0,608578,00.html>

ذلك الحين، تجري صياغة العديد من خطابات القضايا السياسية والاجتماعية في المنطقة بمنظومة اصطلاحية دينية.

لقد أشرنا أعلاه إلى أن الدين، بدخوله إلى الفضاء المجتمعي، قد يتغير أيديولوجيا من جراء تركيبات هذا الفضاء ومشاكله الوضعية. ومن خلال ذلك، وهو ما يحدث كثيرا، يمكن أن يكتسب دين بعينه عناصر من أيديولوجيات أخرى – علمانية أيضا – ذات فعالية قوية في المجتمع. دليل على ذلك التمازج بين أنماط الفكر القومي والديني بحيث يسهل أن يلعب الدين دورا في سياق التحرر الوطني وفي الصراعات الإثنية – القومية أو في بناء الدولة. فكتيرا ما تلعب الأيديولوجية الدينية دورا مهما، وبالتحديد في تشكيل الهوية القومية، أو فيما يتعلق بالموقف السلبي أو الإيجابي للعديد من المواطنين تجاه الدولة القومية. ومن بين أمثلة ذلك التلاحم بين البوذية والقومية السنغالية في الحرب الأهلية في سريلانكا،<sup>101</sup> ودور المذهب البروتستانتي في تطور المستعمرات في أمريكا الشمالية حتى تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية، أو زيادة حجم الخطاب الإسلامي في صفوف المقاومة الفلسطينية ضد إسرائيل. ويؤكد بروس لورنس أيضا تضافر الخطاب الديني مع الخطاب القومي بقوله:

”يُعد الإسلام متغيرا تابعا dependent variable، علاوة على كونه متغيرا مستقلا independent variable، في إطار تركيبة مصالح الدولة القومية. فالتماسك الداخلي، وشدة البأس الإقليمية، والقدرة على النفاذ accessibility دوليا – وكلها من أركان النظام العالمي الجديد، لم تتبلور إلا في القرن العشرين، كما يرجع أغلبها إلى متطلبات الاقتصاد الرأسمالي العالمي. إن الحديث عن الإسلام باعتباره يتفاعل خارج هذا النظام وقيوده، أو مستقلا عنه، يتجاهل مستوى التغيير الذي يسود الحقة الراهنة. وقد تستثير الاستراتيجيات البلاغية دورا مستقلا لقيم الإسلام، حتى عندما تستحضر الماضي المقدس للانتصارات الإسلامية، لكن القيود البنيوية للحدثة تفرض على الإسلام دورا ثانويا في كل دولة قومية – مثله في ذلك مثل المسيحية واليهودية، البوذية والهندوسية، والكونفوشية والشنتوية.“<sup>102</sup>

وفيما يتعلق بالعنف الإسلامي، يقول:

”لم يعد الإسلام متغيرا مستقلا في المجتمعات الإسلامية، حتى وإن افترضنا أنه كان كذلك في يوم ما. وتحتل الدولة القومية رأس القائمة، سواء في الفضاء

101 يقدم الكتاب التالي قراءة ممتعة حول هذه المسألة، ويوضح التشابه المذهل بين الأديرة البوذية في سريلانكا

والأحزاب الإسلامية في الشرق الأوسط – بالرغم التباين اللاهوتي الهائل بين البوذية والإسلام:

H.L. Seneviratne, The Work of Kings – The New Buddhism in Sri Lanka, Chicago 1999

Bruce B. Lawrence, The Islamic Idiom of Violence – A View from Indonesia; in: Mark Juergensmeyer (Ed.), 102

Violence and the Sacred in the Modern World, London 1992, p. 88f

دحضها: ليس في وسع النصوص المقدسة أن تدافع عن نفسها ضد توظيفها لأغراض سياسية. إن الدور الذي يلعبه الإسلام في سياقنا هذا يتلخص، بالدرجة الأولى، في توفير الدوافع الفردية والجماعية الممكنة لمرتكبي العنف الذين لا يحاربون من أجل أنفسهم أو مجموعتهم وإنما "في سبيل الله" - مع ما يناسب ذلك من الأشكال اللاهوتية الخاصة بالثواب أو العقاب (لـ"الشهداء" مثلا). كما يلعب الإسلام أيضا دورا - طبقا للسياق - في مجال قدرته على التجنيد، أي في إمكانية الوصول إلى قاعدة اجتماعية وسياسية أعرض للسياسة والعنف على المستوى الذاتي أكثر مما لو كانت المبررات المطروحة براغماتية فحسب. ففي مجتمع أغلب أعضائه من المتدينين أو ممن يريدون الظهور كما لو كانوا متدينين، يمكن أن يقوم "الإسلام" بوظيفة التكامل السياسي أو يقوض نماذج أخرى منافسة من المشروعية - هذا، إذا ما أكد الواقع الاجتماعي والسياسي حججه أو جعلها تبدو معقولة. وإذا فصلناه عن الواقع الاجتماعي، يصبح "الإسلام" سياسيا لا شيء - لكنه كتعبير عن هذا الواقع وتلخيص له، بوصفه إطاره التفسيري، يمكنه أن يتحول إلى قوة هائلة. وبمقدور الخطاب الإسلامي في السياسة أن يقدم ما يزيد عن ذلك - مع وجود الظروف الإطارية المناسبة - بأن يعطي الأشياء دلالات خاصة، تحديدا في الأوقات المضطربة والمتوترة. كما يمكن أن يسهم أيضا في تحقيق الاستقطاب (أو التكامل) المرغوب في الجدل المجتمعي والسياسي: فالمسألة لا تكمن فحسب في حل قضايا موضوعية محددة (يمكن أن نفكر في حلول مختلفة لها)، وإنما تتمثل في اتخاذ موقف مع أو ضد الله وأحكامه. ويعد تقليص إمكانات الخيارات السياسية لتصبح الخيار بين الخير والشر - وهو شيء تمارسه واشنطن بحماس كبير - بمثابة الهدف الصريح لدى العديد من المجموعات المستعدة للعنف في البلدان الإسلامية؛ فقد كانت ضربة إسامة بن لادن في الحادي عشر من سبتمبر 2001 تهدف أيضا إلى إرغام العالم (الإسلامي) على الاختيار بين قوى الشيطان أو قوى الإسلام - وكان يظن أنه يمثل الأخيرة.

إن الدور المركزي الذي يلعبه الخطاب الإسلامي في الشرق الأوسط والأدنى اليوم لا يمكن تفسيره لاهوتيا وإنما من منظور تاريخي بحت. هناك أيضا، ولفترات طويلة وكما حدث أيضا في البلدان الغربية، استغلال للأيديولوجيات القومية والاشتراكية / الشيوعية لتبرير العنف. فحتى السبعينيات والثمانينيات، كانت أغلب عمليات خطف الطائرات والاعتيالات أو التفجيرات التي قامت بها مجموعات فلسطينية تبرر بأسباب سياسية بحتة وليس بأسباب دينية - مثلا في سياق القومية العربية أو الماركسية - اللينينية. وبعد هزيمة البلدان العربية في حرب يونيو 1967، ثم أزمة الاتحاد السوفيتي وانهاره، لم تعد هذه الأيديولوجيات صالحة لاستخدامها تبريرا. ونشأ في الشرق الأوسط والأدنى، منذ ذلك الحين، فراغ أيديولوجي، ملأته - نظرا لغياب البديل - مختلف ضروب الإسلام السياسي. ومنذ

أيدولوجيا مناهضة للسلطة أو إلى ذرائع نمطية للعنف – مما أفضى إلى مناقشات طويلة بين علماء اللاهوت من مختلف الأديان وفي مختلف الأزمنة. وعندما يشكو بعض علماء اللاهوت، ولأسباب وجيهة، من أن الدلالة "الحقيقية" للدين قد "زيفت" – وهذا عادة صحيح – علينا أن نقول بهدوء إن ذلك يحدث دائما مع جميع الأديان وجميع الفلسفات السياسية. ولذلك، فإن الانطباع الذي يفرض نفسه هو أن ذلك تحديدا قد يكون إحدى الوظائف المجتمعية لمثل هذه الأيدولوجيات. وقد نتأسف على ذلك، لكن إنكاره لن يغير من الحقيقة شيئا. ويكمن أحد أهم جوانب هذه الحقيقة في أن الدين، فيما وراء ماهيته الثيولوجية، يُعد أيضا شفرة لغوية – ثقافية لصياغة المشكلات الشخصية أو السياسية أو الاجتماعية وتفسيرها بما يمنحها الدلالة. فهو يصبغ الفكر بشكل معين، كما تفعل اللغة ذلك، لكنه في نهاية الأمر قابل للتشكيل، بحيث تصبح دلالاته مرتبطة بالسياق. "يبرر الناس عبر الدين أخوتهم وتضامنهم، كما يبررون عدوانيتهم وخيالات القتل التي تراودهم. فاللغات الرمزية الدينية مزدوجة الدلالات بشكل يثير الروع."<sup>100</sup>

وقد يتفاعل هذا الانفتاح الدلالي للغة الأديان ولاهوتها في اتجاهين: أولا، كما سبق وذكرنا، نجده يساهم في تكييف الدين مع الواقع المجتمعي والسياسي. لكنه قد يسلك طريقا "هداما" أيضا؛ فليس من المستحيل في حالات الأزمات أن يتجاوز الدين، برمزه إلى الله أو إلى المقدس، الواقع الاجتماعي أو حتى ينفصل عنه. وبالتالي، لا يقتصر الإلهي على أن يصبح تبريرا محملا بالمشاعر لمعطيات القوة الفعلية فحسب، وإنما قد ينتج عن الاستشهاد بالإلهي وضع معطيات القوة موضع التساؤل أيضا. وعلى هذا النحو، تصبح المقاومة الجذرية ممكنة في بعض السياقات المجتمعية. إذ أن هذه المقاومة في أحيان كثيرة لا تحتاج إلى الشجاعة فحسب، وإنما تشترط الانفصام عن عقليات وأيدولوجيات عميقة الجذور بل وحتى عن الإجماع السائد في المجتمع، مما قد يسهله الالتجاء إلى ما فوق الطبيعي – أي الله. فالإلهي موقعه، حسب تعريفه، أعلى من العادات الاجتماعية مهما كانت سلطتها، وعندما يسود الإحساس بأنهما متناقضان، يصبح الانفصام عن العادات مشروعا. وبهذه الوسيلة أيضا يمكن تبرير العنف، مثله مثل اللاعنف.

نعود مرة أخرى إذن إلى دور الشعور الديني في تبرير العنف السياسي. يلعب الإسلام دورا مهما في سياق العديد من النزاعات ومخزون العنف في المنطقة. لكنه لا يشكل مصدرا للعنف، وإنما قد يكون شكلا للتعبير عن النقد السياسي ومنبعا لتبرير المقاومة – حتى العنيفة منها. فأهميته لا تقع تحديدا في كونه علة العنف وإنما في قدرته على تقديم نماذج ذرائعية – مثله مثل أي دين آخر – تتخطى السياق الآني وتتضمن قدرة فائقة على الإقناع الحسي، ولا يمكن في الوقت نفسه

ويمكن القول، بمعنى آخر، إن المسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية والماركسية - اللينينية والفاشية والعقلانية النفعية الحدائية "اللاقيمية"، والعلمانية، كلها نظم قيمية و"أيديولوجيات" بالكاد يربطها في الداخل شيء. كما أن عبادة الإله الواحد أو الآلهة المتعددة أو الإلحاد أو التسامح الديني أو اللامبالاة بالدين، تتضمن جميعها تلك المرجعيات المختلفة وغيرها من المرجعيات الخاصة المتعلقة بالدين. لقد نشأت جميعها في الحقب الزمنية المختلفة للألفي وخمسائة عام الماضية، وتتضمن صوراً ضمنية وظاهرة للمجتمع والأخلاقيات، تتباين تبايناً شديداً. فلا يمكن أن تكون فكرياً وتاريخياً أكثر اختلافاً مما هي عليه بالفعل من حيث ماهية بناها الفكرية - إنه عامل يزداد قوة لأن كلا منها على حدة مليئة بالتناقضات. وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أنها لم تقدر على عرقلة أي من أفعال العنف الوحشية أو الحروب أو المذابح الجماعية، أو الإرهاب وإبادة الشعوب، بل على العكس، كانت تستخدم دوماً لتبرير مثل تلك الجرائم. ولم يكن ذلك يرتبط بمحتويات الكتب المقدسة والمراجع العلمانية الأساسية، حتى وإن كان سهل توظيفها من حين إلى آخر (بدرجات مختلفة)، وإنما يرجع إلى وظيفتها الاجتماعية التي لا تقتصر - مثلاً - على العلاقة بين الإنسان والله، وإنما كانت تتحول دائماً لتصبح نظاماً قيمية مجتمعية أو حتى أيديولوجيات للسلطة، تستغلها النخب الحاكمة لتبرير سلطتها (أو النخب المعارضة لوضعها موضع الشك). لا تنبثق إذن النتائج العنيفة للدين من أبعاده الدينية، وإنما من أبعاده المجتمعية - السياسية. فالتفسير الروحاني لعلاقة الإنسان بالله ليس بذاته مصدراً للعنف (إذا ما تركنا جانباً ممارسات التضحية الشعائرية)، وإنما هو تكييف الدين وتشويهه الحتمي، عندما يصبح ظاهرة اجتماعية. ولهذه العملية مسارات غاية في الاختلاف، وترتبط: (أ) بالماهية اللاهوتية لدين بعينه، (ب) بالسياق السوسيولوجي - السياسي للمجتمع المعني، أي علاقات القوة، والتناقضات، والمشكلات، و(ج) بالوظيفة التي يجب أن يلبىها دين بعينه وتحديدًا في هذا السياق، وعلى سبيل المثال: وظيفة تكاملية، أو داعمة للسلطة، أو تحريضية أو استقطابية.

وفي غضون هذه العملية، يكتسب الدين حتماً وظائف علمانية - دنيوية، وغير دينية، وسياسية، حتى وإن أنكر الفاعلون ذلك. وخلالها ستتغير الماهية الثيولوجية للدين المعني، وذلك بالتأكيد على عناصر أيديولوجية معينة وتعزيزها، وإهمال ما يناقضها أو تفسيره بما يتناسب والمقصد. هكذا تبلورت من ديانة السيخ السلمية نسخة "نضالية". ولم تمنع تعاليم المسيحية الداعية إلى حب الآخر أو حتى حب العدو من تبرير العنصرية والحروب، واستطاع التفسير الحربي "للجهاد" أن يفضي إلى تسخير الإسلام لخدمة العنف السياسي.

وحتى إن قبلنا بأن الإنجيل مثلاً أو القرآن هما كلام الله المنزل، فإن ذلك لم يمنع - على الأقل - من أن يحول البشر كلمته إلى أيديولوجيا تخدم السلطة، أو

وout-group. ودون وجود أيديولوجية (بأوسع معانيها، مع إمكانية دمج بنى الفكر النفعي فيها)، يظل استخدام العنف معزولا عن مجالات الحياة الأخرى ورهن وقته، أي "بلا مغزى"، ودون ذرائع دلالية. وتقع أهمية الأيديولوجية على مستويات مختلفة:

- تشكيل الدافع الذاتي والمشروعية الذاتية للفاعل أو الفاعلين؛
- تشكيل هوية داخل المجموعة in-group، ودعم الرابطة في المجموعة المرجعية والتنظيم الذي ينتمي إليه الفاعل أو الفاعلين؛
- تبرير الفعل وعرسه، من حيث معناه، في سياق المجموعة الكبرى التي يتم ارتكاب الفعل من أجلها، أو يُزعم أنه يتم من أجلها (الأمة، العرق، الجماعة الدينية، الطبقة وغيرها)، والتواصل مع المجموعة الكبرى وفيما بينها؛
- وضع الحدود في مواجهة قطاعات المجتمع والتنظيمات الأخرى. وختاما، فإن للأمر ثلاثة جوانب، ألا وهي ربط فعل العنف ذرائعيا وذهنيا من حيث التصور (أ) بوصفه سياسة مصالح، و(ب) وفيما يتعلق بالبعد السيكولوجي للفاعل أو الفاعلين ومجموعتهم المرجعية، و(ج) بصفته فعلا "غير أناني" بالنسبة لجماعة ما. ويجب أن تعمل الأيديولوجية على تيسير أفعال العنف نفسيا على مرتكبيها، وأن تشرحها باعتبارها خطوات على الطريق نحو الهدف، مع إظهارها كما لو كان طابعها يتخطى الجانب الشخصي، وأنه تعبير عن مصالح الجماعة التي يتصرف الفاعل نيابة عنها. ويمكن تلبية هذه الوظائف من خلال أيديولوجيات علمانية، دنيوية ودينية. ويرتبط نوع تبرير العنف السياسي في مجتمعات معينة بسياقات الخطاب فيها، والأيديولوجيات التي تمتلك قدرة أكبر على المصادقية والمشروعية. وهذا هو السبب في أن تبريرات العنف في الشرق الأوسط والأدنى كانت تتحرك عادة، في الفترة الواقعة بين 1950 والسبعينيات، في إطار القومية العربية أو التحرر الوطني، لكنها التفعت بالغطاء الديني منذ السبعينيات والثمانينيات: كان الخطاب المجتمعي قد تحرك من القومية إلى الأشكال الإسلامية أو الإسلامية، وبالتالي غيرت أيضا ذرائع العنف. إن الأيديولوجية المهيمنة والمقبولة من المجتمع هي وحدها التي تصلح لأداء وظيفة تبرير العنف بفعالية. ومما يلفت النظر أن المدخل الأيديولوجي - النقدي أو التاريخي - الفكري أو اللاهوتي لن يسعفنا في هذا الصدد إلا قليلا. فإذا أمكن توظيف النظم الدينية المختلفة تماما عن بعضها البعض، والأيديولوجيات العلمانية رغم اختلافاتها الجذرية، لتبرير الواقعة نفسها - أي العنف السياسي الذي يصل إلى مستوى الحرب وإيادة الشعوب - فإن المشكلة لا بد وأن تكمن في القواسم المشتركة بينها وليس في جوانب الاختلاف. ولا تنبثق هذه القواسم المشتركة من مضمون هذه الأديان والأيديولوجيات جميعا، وإنما من انفتاحها على التفسير من ناحية، ووظيفتها المجتمعية والسياسية من ناحية أخرى.

وحتى "الطريق المضيء" أيضا كان يستمد قوته من عملية تحديث مشوهة، ومن الانقطاعات الأيديولوجية في الهوية التقليدية والحديثة - وكان يستغل العنف لتأسيس هياكل سلطة بديلة.

لكننا لا يمكن أن نتجاهل أن مرتكبي العنف، سواء من الجانب الحكومي أو غير الحكومي، كانوا في أحيانا كثيرة - سواء في الماضي أو في الحاضر - يلجئون إلى الله وإلى الدين (أو قيم عليا أخرى)، بصرف النظر عن لاهوت بعينه. كيف يمكننا تفسير ذلك؟

يقع العنف السياسي في إطار من التوتر يستقطبه بين حسابات الخسارة والربح من ناحية، والمشروعية الأيديولوجية من ناحية أخرى. وتزداد الحاجة إلى المشروعية: (أ) إذا كانت النسبة بين الخسارة والربح غير جيدة، (ب) إذا كانت المخاطرة قوية، (ج) عند تكثيف العنف، (د) في حالة أشكال معينة ومهمة رمزيا من العنف، (هـ) عندما تنقص المعقولة المباشرة، (و) لإثارة الانتباه العام. فلا يتطلب معدل منخفض يبدو معقولا من العنف (في حالة الدفاع عن النفس مثلا) إلا القليل من الإفتاء والأدلة - فلا حاجة بالضرورة إلى الاستشهاد بالله أو قيم عليا أخرى للدفاع عن النفس في حالة الهجوم. وفي الحالة العكسية، تنمو الحاجة إلى الأيديولوجية.

وقد عبر أبتير عن زاوية محورية بصيغة مختصرة: "لا يقترب الناس العنف السياسي دون وجود خطاب يبرره."<sup>99</sup>

يحتاج العنف السياسي - كما سبق وأشارنا - إلى المشروعية حتى يكتسب فعالية سياسية. ففي البداية، يجب أن يبدو مشروعاً بالنسبة إلى مرتكبيه، وإلا سيصعب عليهم الإقدام على ممارسة العنف. فالعنف فعل قاطع ووجودي وفضيع وليس بديهيا على الإطلاق، ويتضمن جوانب شعورية جمّة. فلا يرتكب المرء أفعال العنف إلا إذا بررها بأسباب وجيهة أمام نفسه، ولا يقتل الناس بسهولة أو للاستمتاع بالقتل، هذا إن تركنا الشخصيات الباثولوجية جانبا. ولذلك يتطلب العنف السياسي أيضا توفر شرطين (كما لو كان ذلك لأسباب براغماتية): الانتماء إلى مجموعة أو جماعة (بمعناها المزدوج: تنظيم وجماعة تربطها الهوية السياسية - الثقافية، ونادرا ما يتطابق الاثنان)، وذرائع. وتشكل الأيديولوجيات السياسية أو الدينية حلقة الوصل بين الاثنين: فقد تستطيع في مواقف معينة أن تبرر العنف (للدفاع عن الحرية، العقيدة، حماية الأمة، العرق، دعم هدف سياسي لا يمكن التخلي عنه)، كما تستخدم لتثبيت الانتماء إلى المجموعة والإحساس بأن الفرد جزء من جماعة، ولوضع الحدود بين ما هو خارج الجماعة وما هو داخلها in-group

يبلغ النص المذكور ذروته في المناداة بالعنف ضد الولايات المتحدة الأمريكية وكل من يدعمها:

”إننا ندعو - بعون الله - جميع المسلمين المؤمنين بالله، الذين يطمحون إلى ثوابه، إلى اتباع أحكام الله بقتل الأمريكيين ونهب أموالهم، أينما وحيثما وجدوا. إننا نطالب جميع أئمة المسلمين وقادتهم وشبابهم وجنودهم بأن يبدءوا الهجوم على القوات الأمريكية الشيطانية ومعاونيها الأبالسة المتحالفين معها، وإسقاط من يقف وراءهم لتلقيهم درسا، فيه عبرة لمن يعتبر.“

إن إرهاب القاعدة يختلف جذريا عن أشكال الإرهاب الأخرى، ومنها الفلسطيني مثلا؛ إنه أكثر عولمية، كما أنه منغرس في سياق سياسي يشمل العالم كله، ولا يرتبط في الوقت نفسه الوقت بحالة واقعية، وأقل ارتباطا بسياق معين. أما أشكال العنف الفلسطيني، فغالبا ما تكون منظمة ومخططة أيضا، لكنها تتضمن أبعادا شخصية أكثر ارتباطا بالبلد ذاته.

### العنصر الديني

لقد تناولنا حتى الآن تحليل العنف السياسي تحليلا وظيفيا، وإن كنا أشرنا فيما سبق إلى ارتباطه بالتطورات الأيديولوجية والتاريخية - الفكرية فيما يتعلق بعلاقة العنف بالحدثة. وهناك مؤشرات قوية على أن العنف غالبا ما يُستخدم، سواء في المجتمعات الغربية أو في المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية، عندما يبدو مفيدا، أو عندما يكون مفيدا بالفعل، وليس لأنه ينبع من هذه الثقافة أو تلك. حتى إذا ثبت أن المجتمعات الغربية، ونظيرتها الإسلامية، كانت، ومع الأسف لا زالت، تميل بشدة نحو العنف، فإن ذلك لا يرتبط بكونها غربية أو إسلامية (كما أن أسباب العنف في المجتمعات الأخرى لا تكمن في التقاليد الثقافية البوذية أو الهندوسية أو في تدينها)، وإنما ترتبط بفوائد العنف الوظيفية التي تخدم فرض السلطة وعلاقات الحكم أو استقرارها أو وضعها موضع التساؤل. وهو ما يصدق أيضا على الفاعلين غير الحكوميين، وفي جميع المجتمعات. وقد عبر أبيمائل غوتسمان، قائد منظمة حرب العصابات والإرهاب في بيرو والتي تدعى ”الطريق المضيء“، عن التركيز على السلطة بالكلمات التالية:

تعد السلطة الأمر الأساسي بالنسبة إلى الماوية ... (ولهذا) يجب، بل وينبغي أن يتولى الحزب توجيه كل شيء على الإطلاق. كل شيء، دون استثناء.<sup>98</sup>

98 مقتبس من المرجع التالي:

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, p. 47



المجتمع، وعبر التماهي مع ضحايا ظلم الأجنبي وتركيزها عليه. إن تجربة الاضطهاد والظلم (في سياق صراعات العنف الخارجية) التي لم تعاش مباشرة قد تؤدي إلى نشوء إرهاب قد يصبح من حيث التوجه - على الرغم من القدر الشعوري اللازم توافره - "بارداً"، ومحسباً، ومخططاً ومنظماً، كما يظهر في شبكة القاعدة التي تنشط دولياً<sup>97</sup>. كما أن العقلانية النفعية الحداثية، والبنية التحتية الحديثة، علاوة على التخطيط بعيد المدى للضربات، تعد أشياء بديهية، كما تعتبر الخلفية الاجتماعية للفاعلين - الدراسة الجامعية - بمثابة القاعدة وليس الاستثناء.

إن النقاط المركزية الثلاث لتبرير العنف عند بن لادن تعتبر سياسية في جوهرها وغير دينية، حتى وإن اختفت وراء لغة مثقلة بالدلالات الدينية: حضور الجنود الأمريكيين في السعودية، سياسة العقوبات المفروضة على العراق حتى الحرب عام 2003 بنتائجها الوخيمة على المدنيين، والاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والقدس - هذه كلها نقاط انتقاد سياسية في المقام الأول، وليست دينية. وتحتوي الجملة الأولى من النداء على اقتباس من القرآن يراد به تبرير العنف، ليتطرق في الجملة الثانية مباشرة إلى "الصليبيين" (الولايات المتحدة وجنودها) ويقارنهم "بالجراد" الذي داهم الجزيرة العربية. يتمثل المنطلق إذن في النقد السياسي الذي ينغرس فيما بعد في محيط ديني. وتعتبر الحجج السياسية مهمة بالنسبة لكاتبتي مثل تلك البيانات ومجموعاتهم المستهدفة، لكنها غير كافية. فهم يستهدفون إضفاء هالة أخلاقية على انتقاداتهم وصياغته، ليس باسمهم وإنما باسم سلطة عليا، بل وأعلى سلطة: "كل هذه الجرائم والمعاصي التي يرتكبها الأمريكيون هي إعلان صريح للحرب على الله ورسوله والمسلمين جميعاً".

وبهذه الوسيلة تتم أدلجة النزاعات السياسية وإضفاء هالة دينية عليها. وبالتالي لا تصبح سياسة بعينها خاطئة فحسب، وإنما تشكل قطيعة مع المبادئ الأخلاقية، كما تشكل في خطوة ثالثة معصية ضد إرادة الله وأحكامه، موجّهة إذن ضد الذات الإلهية بعينها. ولا يغير هذا شيئاً من الجوهر السياسي للنقد، لكنه يمنحه وزناً خاصاً، ويحوّله من نزاع بين البشر إلى نزاع بين البشر والله، وفي نهاية الأمر يخرجها عن دائرة النقد البشري. فإذا كانت سياسة الولايات المتحدة وإسرائيل هي بالفعل "إعلان الحرب على الله"، فإن "المدافعين" عن الله منزّهون عن كل نقد لسياساتهم الذاتية والعنف الذي يمارسونه. وإذا كان العنف المؤمن عبارة عن تنفيذ لمشئته الله - فكيف يجروا المسلمون على انتقاد هذا العنف دون الوقوع في تناقض مع الله؟

وتهدف الأدلجة الدينية للممارسات السياسية الذاتية بوجه عام - ثم للعنف الذاتي الذي قد يصل إلى الإرهاب بوجه خاص - إلى جعل تلك الممارسات منزّهة عن النقد وترقيتها لتصبح الصراط الأخلاقي للآخرين.

97 انظر على سبيل المثال:

الأمريكية والإسرائيلية والفرنسية في لبنان عام 1983، لاتضح سريعا أنها أسهمت مساهمة حاسمة في طرد القوات العسكرية الغربية خارج البلاد - وهو ما كان يحدث في حالة الهجمات العسكرية الصريحة، لأن ميزان القوى كان متبائنا إلى أقصى الحدود. وبهذا المعنى، يمكننا فهم الإرهاب وأفعال العنف المشابهة غير الموجهة ضد المدنيين باعتبارها سلاح الضعفاء في مواجهة عدو قوي إلى أبعد الحدود. بيد أننا يجب أن نشير إلى ما يلي: ليس كل هجوم بوسائل غير تقليدية يُعتبر إرهابيا، وليست كل ضربة انتحارية تُعتبر إرهابية - فإذا كانت أعمال العنف هذه موجهة ضد جنود قوى خارجية أو قوى مسلحة أخرى في سياق صراع عنف، وليست موجهة ضد مدنيين، فإنها تحمل عندئذ طابعا عسكريا أو شبه عسكري.

### السياسة والدين عند أسامة بن لادن: مثال ذو دلالة

يشكل أسامة بن لادن، وتنظيم القاعدة العالمي للإرهاب، مثالا مأساويا على الخلط بين الإسلام والعنف. ويمكن القول إن تنظيم القاعدة يُعد، بشكل ما، تنظيما غير نمطي على الإطلاق مقارنة بالمجموعات الإسلامية المستعدة للعنف. إن مستواه التقني وتشابكه العالمي وأفق تخطيطه وطريقة عمله وبنيته وأسلوب تفسيره للإسلام يفرق بين هذا التنظيم وبين التنظيمات الأخرى تفرقة مبدئية، حتى بالنظر إلى المجموعات الراديكالية في المنطقة. وعلى الرغم من ذلك، هناك عناصر بعينها تتسم بدلالة كبرى في سياق تبريرات العنف وتعليقه.

فإذا نظرنا مثلا إلى البيان المعروف الذي أعلنه بن لادن ومجموعة من المتطرفين من مصر وباكستان وبنغلادش في فبراير 1998 تظهر أمامنا الصورة المصغرة التالية. ذكر هذا البيان ثلاثة اتهامات جسيمة:

- احتلال البلدان الإسلامية، وتحديدًا "أقدس الأماكن" في الجزيرة العربية، "لنهب ثرواتها وإملاء الأوامر على حكامها" ("dictating to its rulers") وأهداف أخرى لدى الولايات المتحدة الأمريكية؛
  - نتائج السياسة الأمريكية (الحلف الصليبي - الصهيوني the Crusader-Zionist Alliance)، وحرب الخليج والحصار القائم منذ ذلك الحين ضد الشعب العراقي "بعدد يفوق المليون من القتلى"؛
  - "احتلال القدس واغتيال المسلمين" من جانب إسرائيل والدعم الأمريكي لها.<sup>96</sup>
- يُعد هذا التعداد مثلا مهما على القدرة على الحشد العابر للحدود في النزاعات الإقليمية الرمزية، وذلك لاستثارة العنف الكامن المتراكم بسبب النزاعات داخل

الإيجابي بين الدعم الشعبي للأعمال الانتحارية، وعدد الحواجز الإسرائيلية التي يتحتم على الفلسطينيين التوقف عندها بانتظام لقضاء حاجاتهم اليومية والوقت الذي يتطلبه اجتيازها (قد يستغرق ذلك ساعات بطولها عند كل حاجز من الحواجز العديدة، والتي قد يُغلق أيا منها اعتباطاً في أي وقت لمنع المرور). تعد المهانة والثأر مشاعر راسخة يعبر عنها المجندون وأنصارهم، وإن كانوا يعبرون عنها بوصفها مشاعر جماعية وليست مشاعر شخصية.<sup>93</sup>

ومن جانب آخر، أي بالإضافة إلى العوامل النفسية، لا يمكن فهم الإرهاب – باستثناء إرهاب الدولة – إلا باعتباره أداة سياسية تتسق عقلانياً والهدف، أو يستخدمها الطرف الأضعف في بنية النزاع. ويتيح الإرهاب – مقارنة بأشكال النضال الأخرى – مميزات تكتيكية حاسمة، تعززها بشدة حالة الإرهاب الانتحاري: عنصر المفاجأة، عنصر الهجوم على أهداف غير متوقعة وعادة بلا حماية كافية، بل وليس في الإمكان حمايتها إلا لماماً، وحيث من المحال أن ينجح الهجوم العسكري التقليدي.

”... تفضي الهجمات الانتحارية، بوجه عام، إلى زيادة متوسط عدد الإصابات مقارنة بالأشكال الأخرى من الضربات الإرهابية. ففي الفترة الواقعة بين عامي 1980 و 2001، شكلت الهجمات الانتحارية 3% فقط من مجمل الضربات الإرهابية، لكنها تسببت في إحداث 48% من الخسائر في الأرواح. وإذا نظرنا إلى الهجمات الفلسطينية بين عامي 2000 و 2002 فحسب، نجد أن الضربات الانتحارية لا تشكل سوى 1% من مجمل عدد الضربات، لكنها تسببت في حوالي 44% من الإصابات الإسرائيلية.”<sup>94</sup> وتثبت هذه الأرقام فعالية العمليات الانتحارية مقارنة بالإرهاب “العادي”. وهو الأمر الذي تؤكد بشدة ضربة الحادي عشر من سبتمبر 2001 الفارقة: فقد وصل عدد القتلى إلى 3000 تقريباً، وتقدر الخسائر الاقتصادية بحوالي 83 بليون دولار.<sup>95</sup> وبالتأكيد ما كان هذا الكم من التدمير والخسائر ليحدث في حال استخدام أساليب المقاومة أو العنف التقليدية. ويؤكد ذلك عدد من الضربات الانتحارية “الكلاسيكية”. فلو تذكرنا مثلاً الضربات الموجهة ضد مقار القيادة العامة للقوات

Scott Atran, Mishandling Suicide Terrorism, in: The Washington Quarterly, Vol. 27, No. 3, 2004, p. 81, 93

quote according to: [http://www.twq.com/04summer/docs/04summer\\_atran.pdf](http://www.twq.com/04summer/docs/04summer_atran.pdf)

Audrey Kurth Cronin, Terrorists and Suicide Attacks; in: CRS Report for Congress, Wahsington, 94

Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 9;

quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

Raphael Pearl, Terrorism, the Future, and U.S. Foreign Policy; in: Issue Brief for Congress, 95

Congressional Research Service, The Library of Congress, Updated April 11, 2003, p. 1,

<http://www.fas.org/irp/crs/IB95112.pdf>

تحقيق أهداف محددة على الأرض، يتمثل أغلبها في انسحاب القوات العسكرية للدولة المستهدفة من الأراضي التي يعتبرها الإرهابيون ووطنهم القومي. فمن لبنان إلى إسرائيل وسريلانكا وكشمير والشيشان، قامت مجموعات إرهابية، تهدف أساساً إلى تحقيق تقرير المصير أو الحفاظ عليه في وطنها، بإرغام العدو على الانسحاب، بتنفيذ جميع الحملات الانتحارية الإرهابية بين عامي 1980 و2001<sup>90</sup>.

ويشير جوزيف كرواترو كذلك إلى هذه الرابطة:  
"إن الاضطهاد التعسفي للأقليات الإثنية، فضلاً عن تفشي الأوضاع الإنسانية المزرية، قد أدى في عديد من البلدان الإسلامية إلى توفير التربة الخصبة لانتشار الضربات الانتحارية التي بدأت في حوالي منتصف التسعينيات. إن جميع من يضحون بأنفسهم، سواء في الجزائر أو كشمير أو الشيشان، يخوضون في الوقت نفسه حرب تحرير وطنية ضد عدو يتفوق عليهم عسكرياً بمراحل، حتى وإن اعتبروا أنفسهم في الأساس مجاهدين في سبيل الله."<sup>91</sup>  
ومن الأهمية بمكان، في مثل هذا السياق السياسي، أن نحلل الإرهاب وأشكاله الانتحارية من بعدين متناقضين: أولاً من منطلق نفسي فردي، ومن منطلق نفسي جماعي، فبدونهما ما كان يوجد فاعلون على الإطلاق.<sup>92</sup>  
ومن هنا تظهر بالفعل أهمية تجارب المهانة المتكررة التي لا يمكن التغلب عليها، علاوة على تجارب فقدان الأصدقاء والأقارب. ويصوغ أتران هذه الوقائع كما يلي:

"يرتبط لدى الفلسطينيين الشعور بالظلم التاريخي مع الخسارة الشخصية والمذلة على أيدي المحتل الإسرائيلي، مما يغذي الاستشهاد الفردي، ويزيد من الدعم الشعبي لعمليات الاستشهاد. يقول صالح إن أغلبية منفذي العمليات الانتحارية من الفلسطينيين لديهم تاريخ سابق من الاعتقال أو الإصابة من جانب الجيش الإسرائيلي، ولدى عديد من أصغر الانتحاريين سناً أقارب أو أصدقاء لهم نفس التاريخ. لقد جمع الشقاقي بيانات إحصائية تمهيدية توحى بإمكانية الربط

Robert A. Pape, The Strategic Logic of Suicide Terrorism; in: American Political Science Review, Vol. 97, 90

No. 3, August 2003, p. 2

Joseph Croitoru, Der Märtyrer als Waffe – Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats; 91

München 2003, p. 213

92 فيما يتعلق بالجوانب النفسية للعنف انظر:

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 والمراجع المذكورة به

وتشير أودري كرونين إلى مثال آخر:

”لا تنحصر العمليات الانتحارية، كتكتيك إرهابي، داخل نطاق أتباع دين بعينه أو أبناء ثقافة بعينها: فبعد اختراع الديناميت في القرن التاسع عشر، أصبح استخدام القنابل في الهجمات الإرهابية منجها مفضلا بوجه عام، وينطبق ذلك أيضا على التكتيكات الانتحارية. وعلى سبيل المثال: كان الراديكاليون الروس، في نهاية القرن التاسع عشر، يقتربون من الهدف اقترابا كبيرا لضمان نجاح العملية، أي كانوا يجازفون بحياتهم عن وعي. كان الاقتراب مهما للنجاح في استهداف الضحية نظرا لبدائية المواد المتفجرة. وفي الحوادث التي بقي فيها الإرهابيون على قيد الحياة، وألقي القبض عليهم، كثيرا ما كانوا يرفضون الرأفة، ويفضلون الإعدام. فالموت في سبيل القضية كان مصيرا يحظى بتقدير واسع، كما كان مصدرا لمشروعيتها وعملا مهما لحشد المجندين في المستقبل. بيد أن ذلك لم يكن، من جانب آخر، استراتيجية فعالة، في هذه الحالة، على المدى البعيد: فقد نجح النظام الروسي في استئصال مجموعات معروفة مثل Narodnaya Volya (إرادة الشعب) قبل الثورة الروسية بفترة، ولم تنل إعجاب البلاشفة”<sup>89</sup>

حتى إن لم تكن الضربات الانتحارية شيئا شرق أوسطيا أو إسلاميا من حيث المبدأ، فإننا نستطيع أن نثبت أنها في حدثت في السنوات الأخيرة في تلك المنطقة أساسا، أو ارتكبتها مجموعات من الفاعلين قادمة من الشرق الأوسط – إن تغاضينا عن منظمة التاميل (LTTE). وإذا نظرنا إلى مختلف المناطق والسياقات، نجد أنه من الملفت للنظر – باستثناء القاعدة – أن الضربات الانتحارية تكاد أن تحدث دائما أثناء النزاعات التي تشمل عنصر التحرر الوطني أو تأسيس الدولة المأمول أو الاحتلال العسكري من جانب سلطة غريبة (أو يسود الإحساس بأنها غريبة). ومن أهم الأمثلة على ذلك، نضال حزب العمال الكردي في تركيا في النصف الثاني من التسعينيات، وحرب الاستقلال التاميلية في سريلانكا بقيادة منظمة LTTE، ومقاومة المناضلين الشيشان ضد الاحتلال الروسي، ومقاومة الفلسطينيين ضد الاحتلال الإسرائيلي، أو الهجوم على القوات الأمريكية في العراق و وحدات الشرطة والجيش المرتبطة بها. وبصرف النظر عن السياق الثقافي – الديني والأيديولوجيات المحددة للمقاومة، يبدو أن الإرهاب بوجه عام وأشكاله الخاصة – أي العمليات الانتحارية – يزدهر أكثر ما يزدهر في الحالات التي يُمنع فيها تقرير المصير القومي، أو في حالات الاحتلال العسكري (أو في حالة تربط بين الحالتين). ”وبشكل عام، تهدف الحملات الإرهابية الانتحارية إلى

Audrey Kurth Cronin, *Terrorists and Suicide Attacks*; CRS Report for Congress, Washington, 89

Congressional Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 4;

quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

انخفض خلال تلك الفترة، من ذروته عام 1987 (666 هجمة) إلى 274 عام 1998، ثم وصل عام 2001 إلى 348 حادثة.<sup>84</sup>

ومنذ ذلك الوقت، وعدد الضربات الانتحارية يرتفع ارتفاعا ملحوظا، مما يمكن أن نرجعه تحديدا إلى فشل عملية السلام في الشرق الأوسط وإلى حرب العراق. فمنذ عام 2003، تم تنفيذ أكبر عدد من الضربات الانتحارية في العراق، وبعدها - حتى استلام الرئيس محمود عباس السلطة - في فلسطين وإسرائيل. "منذ عام 1993 (حتى شهر أغسطس 2003 - هبلر) هاجم 303 من الانتحاريين الفلسطينيين أهدافا إسرائيلية. ومن هذا العدد الإجمالي، وقعت 242 حادثة - أو 80% - منذ شهر سبتمبر 2000، طبقا للبيانات التي أعلنتها مصادر أمنية هذا الأسبوع."<sup>85</sup> ومن بين هذه الضربات، نفذت حماس 89 والجهاد الإسلامي 59 (أي حزبان دينيان في الأساس)، ثم 58 نفذتها فتح و 8 قامت بها الجبهة الشعبية، أي تنظيمان علمانيان في المرتبة الأولى.<sup>86</sup> ويشير ذلك بوضوح إلى أن هذا الشكل من النضال لم يقتصر استخدامه على المجموعات الدينية فحسب، ولا يقتصر عليها حاليا.

ويذكر كرواترو هجمات انتحارية قامت بها كوريا الجنوبية في حرب كوريا، ووحدات انتحارية في جيش كوريا الشمالية، كما يومي أيضا إلى أن أول هجمة انتحارية فلسطينية قام بتنفيذها أعضاء في الجيش الأحمر الياباني في مطار تل أبيب عام 1972.<sup>87</sup> ويذكر أن أول عملية انتحارية فلسطينية (عام 1974، في كريات شمونة) لم تقم بها مجموعات دينية وإنما المجموعة العلمانية المسماة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - القيادة العامة. وفي السنة نفسها، ومرة أخرى عام 1978، حدثت عدة عمليات انتحارية أخرى، قامت بها إجمالا ثلاث منظمات فلسطينية صغيرة وغير دينية في إسرائيل. وفي عام 1982، حدثت أول ضربة انتحارية لتنظيم حزب الله الشيعي في لبنان، وكانت موجهة ضد القيادة العامة للقوات الإسرائيلية في صور بجنوب لبنان. وكذلك حزب العمال الكردستاني، وهو ليس تنظيما دينيا على الإطلاق، قام بين عامي 1995 و 1999 بحوالي 15 عملية انتحارية.<sup>88</sup>

84 نفس المرجع

Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, Well Educated; 85

MERED, 14 Aug 2003, [http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC\\_ID=132&Forum\\_ID=1&CAT\\_ID=1&Title=News&Topic\\_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated](http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=132&Forum_ID=1&CAT_ID=1&Title=News&Topic_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated)

ID=1&Title=News&Topic\_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2C+Well+Educated

86 نفس المرجع

Joseph Croitoru, Der Märtyrer als Waffe - Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats; 87

München 2003, p. 71-75

88 نفس المرجع، p. 213, p. 122, p. 82f.

ثمانينيات القرن الماضي. يتضح أن تلك الظاهرة ليست ظاهرة خاصة بالتدين المتطرف فقط، وإنما هي بمثابة وسيلة كفاح سياسية لجأت إليها مجموعات غير مسلمة وأخرى علمانية.<sup>81</sup>

استخدمت، في العصور الحديثة، أنواع مختلفة من المجموعات الهجمات الانتحارية، منها منظمات مسلمة (شيعة وسنية على السواء)، ومسيحية، وهندوسية، ومن السيخ، ويهودية، وعلمانية، بصفة خاصة في الشرق الأوسط، وفي أماكن أخرى متعددة من العالم كذلك. إن قائمة جزئية للمجموعات الإرهابية التي تستخدم بالفعل الهجمات الانتحارية تضم: حماس، منظمة الجهاد الإسلامي الفلسطينية، كتائب شهداء الأقصى التابعة لحركة فتح لمؤسسها ياسر عرفات، المجاهدين الأنصار في الشيشان، منظمة الجهاد الإسلامي المصرية (EIJ)، حزب الله، لاشكاري طيبة (Lashkar-e-Taiba) في باكستان / كشمير، الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) في الجزائر، بربر خالصة الدولية الهندية (Barbar Khalsa International – BKI)، نور التحرير في تامليل إيلام (LTTE) أو (Tamil Tigers) بسريلانكا، حزب العمال الكردستاني (PKK) في تركيا، والقاعدة.<sup>82</sup>

ويصل روبرت بيب إلى النتيجة نفسها التي أثبتتها التجارب العملية: "أولا حتى لو فرض أن للدوافع الدينية دورا، فإن الإرهاب الانتحاري الحديث لا يقتصر على الأصولية الإسلامية. تحصل المجموعات الإسلامية على أكبر انتباه في الإعلام الغربي، لكن قادة العالم في مجال الإرهاب الانتحاري الدولي هم بالفعل نور تامليل إيلام (LTTE)، وهي مجموعة تجند أفرادها من بين سكان شمال وشرق سريلانكا وغالبيتهم من التامليل الهندوس، وتتضمن أيديولوجيتها عناصر من الماركسية اللينينية. إن منظمة LTTE وحدها مسؤولة عن 75 من مجمل 186 هجمة انتحارية منذ عام 1980 إلى عام 2001. وحتى بالنسبة إلى الهجمات الانتحارية الإسلامية، نجد أن ثلثها نفذته مجموعات ذات توجه علماني."<sup>83</sup>

ويذكر الأرقام التالية الخاصة بعدد الضربات الانتحارية: "ارتفعت النسبة من 31 في الثمانينيات إلى 104 في التسعينيات، ثم وصلت إلى 53 هجمة في الفترة من 2000 إلى 2001. ويثير ارتفاع معدل الإرهاب الانتحاري الدولي الانتباه بشكل خاص، لأن العدد الإجمالي للحوادث الإرهابية على مدار العالم قد

81 نذكر هنا أن كلمة "علماني" لا تعني "معاد للدين" وإنما تشير إلى آراء تنظر إلى الدين والدولة باعتبارهما فضاءتين مستقلتين ومنفصلين عن بعضهما البعض.

Audrey Kurth Cronin, Terrorists and Suicide Attacks; CRS Report for Congress, Washington, Congressional

Research Service, The Library of Congress, August 28, 2003, p. 5; quote: <http://www.fas.org/irp/crs/RL32058.pdf>

Robert A. Pape, The Strategic Logic of Suicide Terrorism; in: American Political Science Review, Vol. 97, No. 3, 83

August 2003, p. 1, quote: <http://www.danieldrezner.com/research/guest/Pape1.pdf>

إن انعدام إمكانية تفسير العمليات الانتحارية بالنواقص النفسية لمرتكبيها لا يعني أنها تخلو من الزوايا الفردية والنفسية. وفي واقع الأمر، هناك دلائل جادة تشير إلى أن مرتكبي العمليات الانتحارية تدفعهم تجارب شخصية بجانب الأسباب السياسية الأخرى، مثل فقدان أعضاء من الأسرة أو الشعور بالهانة. ويمكن القول أن باسم الزبيدي محق في الإشارة إلى ذلك. "طبقاً لما يقوله إياد السراج، مؤسس ومدير برنامج الصحة النفسية الاجتماعي في غزة، فإن من يقومون بعمليات انتحارية اليوم هم في الغالب أبناء الانتفاضة الأولى (1987). وتبين الدراسات أن 55% من الأطفال شاهدوا آباءهم يهانون أو يضربون على يد الجنود الإسرائيليين. ... وعندما لا تصبح الحياة سوى ذل مستمر، فمن السهل اعتبار الموت مصدر الكرامة الوحيد. ففي عام 1996، كان أغلب الفلسطينيين، إن لم يكن جميعهم، ضد "العمليات الاستشهادية". لكن الحال لم يعد كذلك. الآن، يشعر الجميع أنهم لا يستطيعون تحمل الوضع كما هو عليه؛ ويشعرون ببساطة أنهم ينفجرون تحت وطأة هذه المذلة. إنه اليأس عندما يصبح الموت لا يختلف عن الحياة"<sup>79</sup>

وعلى الرغم من أن بإمكاننا تكرار الربط بين العمليات الانتحارية والهانة في السياق الفلسطيني، فإن الفرضية القائلة إن الفاعلين هم في المرتبة الأولى أشخاص غير متعلمين، وبلا أفق شخصي وفقراء، تنفيها النتائج التجريبية. فإذا نظرنا مثلاً إلى مستوى التعليم بين الانتحاريين الفلسطينيين المائة والثمانية وستين في الأعوام 2000 – 2003، تطالعنا الصورة التالية: أنهى 25 منهم مرحلة التعليم الأساسي فقط، والتحق 78 بالمدرسة الثانوية، وكان 63 طلبة بالجامعات – وهو أمر ليس بديهياً في فلسطين.<sup>80</sup> إن هذا النموذج ينطبق على غيره إلى حد بعيد: فكما ذكرنا ليس أفقر من في المجتمع، وليست فئات الشعب المسحوقة هي التي تقوم بالأعمال الإرهابية – أو بالأشكال المدنية للمعارضة السياسية – وإنما قطاعات معينة من الطبقة الوسطى. وعادة ما لا تكون أكثر قطاعات المجتمع تخلفاً ثقافياً وإنما هي "حدائية".

وقبل أن نعالج هذه المسألة عن كثب، من المفيد أن نتطرق إلى بدايات العمليات الانتحارية الحديثة، وإلى أهم مجموعات الفاعلين وارتفاع عددها منذ بداية

Basem Ezbidi, An Anatomy of Suicide Bombing: The Case of Israel and Palestine, 79

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19.–20. November 2004, p. 3

Middle East Resource Exchange Database (MERED); Data Shows Suicide Bombers Young, well Educated; 80

MERED, 14 Aug 2003, [http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC\\_ID=1&CAT\\_ID=1&Forum\\_Title=News](http://www.mered.org/topic.asp?TOPIC_ID=1&CAT_ID=1&Forum_Title=News)

&Topic\_Title=Data+Shows+Suicide+Bombers+Young%2+Well+Educated



## الإرهاب والضربات الانتحارية

يظن بعض المراقبين السياسيين أنه بالإمكان تفسير الإهاب عامة، وخاصة العمليات الانتحارية، بعوامل نفسية مثل التعصب واللاعقلانية وما يشابهها. وقد يبدو ذلك معقولا على مستوى ما من التجريد: كيف يمكن أن يقتل إنسان متزن وعاقل نفسه؟ كيف يمكن لإمرئ أن يضحي بحياته في سبيل تفجير حافلة أو مطعم أو مخفر شرطة إن لم يكن متعصبا ولا عقلانيا؟ ألا يجب أن يكون من يرتكب أفعالا إرهابية، أو تحديدا عمليات انتحارية، دنيء الأخلاق، مشوه الشخصية ومضطرب شعوريا؟

”وفقا لكلمات الجنرال وزلي كلارك، فإن الإرهابيين الإسلامويين الحاليين هم ببساطة متخلفون وديميون على عكس الإرهابيين الروس في القرن التاسع عشر الذين كانوا يستهدفون الإطاحة بالقيصر: ”إنهم يريدون تدمير الحضارة الغربية والعودة إلى الإسلام كما كان في القرن السابع الميلادي.“ وقد أكد السناتور جون وارنر، من ريتشموند / فرجينيا، ضرورة اتباع مبادئ جديدة للأمن الوقائي لأن ”من ينتحر في هجماته ضد العالم الحر يعد لاعقلانيا“. ويقول نائب الرئيس الأمريكي، رتشارد تشيني، إن من نفذوا هجمة الحادي عشر من سبتمبر، ومن ينحوا نحوهم من الإرهابيين، ”يفتقدون الحس الأخلاقي.“<sup>76</sup>

ويعلق سكوت أتران على هذه التقييمات بحذر: ”في الواقع أن الإرهابيين الانتحاريين، في مجملهم، لا تظهر عليهم أية أعراض نفسية مرضية تذكر، وغالبا ما يلتزمون بما يؤمنون أنه مبادئ أخلاقية مخلص.“<sup>77</sup>

ثم يواصل قائلاً: ”من التصورات السائدة في الإدارة الأمريكية وتلفيقات الإعلام حول الحرب على الإرهاب أن الانتحاريين أشرار مزللون، أو قتلة خارجون عن المجتمع، يترعرعون في الفقر والجهل والفوضى. لكن هذا الوصف يولد إحساسا باليأس تجاه أية محاولة لمعالجة الأسباب الجذرية، إذ سوف يوجد دائما بعض الأفراد اليائسين أو المضطربين الذين يقومون بهجمات إرهابية. وعلى الرغم من ذلك، وحتى لو بدا سطحيا أن مقولة الفقر يولد الإرهاب صحيحة، أثبتت الدراسات أن الانتحاريين ومؤيديهم نادرا ما يكونون من الجهلة أو الفقراء. كما أنهم ليسوا بالمجانين أو الجبناء أو اليائسين أو الخارجين عن المجتمع. إن هذا التصور السائد الخاطيء يستخف بالدور المركزي للعوامل التنظيمية التي تزيد من جاذبية الشبكات الإرهابية.“<sup>78</sup>

Scott Atran, Mishandling Suicide Terrorism, in: The Washington Quarterly, Vol. 27, No. 3, 2004, pp. 67–90, 76

see p. 73, quote according to: [http://www.twq.com/04summer/docs/04summer\\_atran.pdf](http://www.twq.com/04summer/docs/04summer_atran.pdf)

77 نفس المرجع

78 نفس المرجع، p. 73

أيضا. ففي الحالة الأولى، قد تكون النوايا المرتبطة به تتمثل في بناء صرح من الضغط والابتزاز، أو الإرغام على التفاوض، أو إفشاله. وقد يكمن الهدف في التعبير عن الاحتجاج العام أو استهداف مجال سياسي بعينه للتأثير عليه. لكن الإرهاب قد ينشد سياسيا، في المرتبة الأولى، التأثير على المجموعة المرجعية الذاتية، سواء كانت سياسية أو إثنية أو قومية أو دينية، حتى وإن كان التدمير موجها ضد طرف ثالث: فهو يريد إبراز أن تنظيم الفاعلين أكثر إصرارا وتصميما على الدفاع عن "القضية الذاتية" (مثلا: العربية أو الإسلامية أو الأيرلندية أو القومية أو التاميلية، وغيرها) من التنظيمات المنافسة. كما يرمي إلى تحقيق التحام المجموعة الذاتية، إن كانت تعرف سياسيا أو إثنيا أو قوميا أو دينيا أو بأي شكل آخر، ويسعى إلى تحقيق تجانسها وتمييزها عن الآخرين. ونادرا ما يوجد ما هو أنسب لوضع الحدود وتشكيل الهوية مثل العنف السياسي، لأنه بالكاد ما يمكن إهماله وإنما يطالب باتخاذ موقف. إن الإرهاب - مثله مثل العنف السياسي في مجمله - يعمل على الاستقطاب. وإمكانه أن يعيد هيكلة وضع سياسي كان مبهما من قبل، وذلك بالتفرقة وتفارقة واضحة بين الفاعل والضحية، والصديق والعدو.

تناولنا إذن بعض "المنافع" السياسية للتكتيكات الإرهابية - مقارنة مثلا بالمظاهرات السلمية والعرائض والتعبير عن الرأي بالكلام فقط وغيرها - لكن الإرهاب يثبت تفوقه تكتيكيا حتى على أشكال العنف الأخرى. فيمكن أن تمارسه مجموعات صغيرة، وغالبا بتكاليف زهيدة: كما يستطيع، مقارنة بالجهد المبذول، أن يحقق مفعولا هائلا. فهو يقع على شكل هجمة مفاجئة، مبدئيا بلا إنذار. وبما أن أي شخص قد يكون هدفا له، فمن الصعب بل من المستحيل أحيانا، الوقاية منه، وفي الإمكان حماية أهداف معينة من الهجمات، وإنما ليس المجتمع ككل. يمتلك الإرهاب إذن في بعض السياقات مميزات تكتيكية مقارنة بأشكال النضال الأخرى - وإن لم يصح ذلك دائما وفي كل مكان. فالهجوم العنيف على المدنيين يُعتبر جريمة، ويراه أغلب الناس كذلك. والإرهاب الذي يرى الناس أنه غير مشروع (أي مثلا في وجود إمكانيات للمقاومة السلمية، أو لأنه يبدو "مبالغا فيه" أو يصيب الأهداف "الخاطئة"، أو لأسباب أخرى)، قد يعزل الفاعلين، ويولد التقزز في صفوفهم. ولذلك أيضا، نجده غالبا ما يرتبط بمجازفة شخصية كبيرة. وفي نهاية الأمر، لا يمكن استغلال الإمكانيات التكتيكية بشكل دائم إلا إذا أحست غالبية المجموعة الذاتية، ومن يتعاطف معها، أن الإرهاب (ومرة أخرى: العنف السياسي في مجمله) مشروع. وسوف نتطرق إلى ذلك فيما بعد. ودون وجود الحد الأدنى من المشروعية، يفقد الإرهاب جزءا كبيرا من طابعه السياسي، عندئذ لا يستطيع إذن أن يفي بوظيفته، ومن ثم ينحدر إلى مستوى العصابات الإجرامية.

المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية وتلك المتأثرة بالغرب. ومن اليسير، وإن كان من التبسيط أيضا، نفي وجود علاقة بين "الإسلام" والإرهاب، بدعوى أنه مبدئيا مسالم. بطبيعة الحال، ليس للإسلام أو المسيحية بذاتهما علاقة إيجابية أو سلبية بالعنف السياسي (أو بالديمقراطية).<sup>74</sup> ولكن: عندما يستخدم العديد من الفاعلين الإسلام تبريرا لأفعالهم ويرتكبون العنف باسم الله، لا يمكن ببساطة تجاهل ذلك من الناحية السياسية، حتى وإن كان غير صحيح من حيث المفهوم اللاهوتي. إننا نتذكر علاقة "الحداثة" والقومية بالعنف: حتى وإن لم يكن كل منهما عنيفا بذاته، فهناك ارتباط وثيق بينهما لا يجب أن نتغاضى عنه.

نود أن نفهم الإرهاب هنا بوصفه عنفا سياسيا مبيتا ضد غير المحاربين (وخاصة المدنيين). ومن الجلي أن الإرهاب في حد ذاته لا يرتبط بأيديولوجية معينة أو دين بعينه، ولا حتى بالإسلام. لقد نشأ المصطلح في فترة الثورة الفرنسية، حيث كانت النية تتمثل في ملاحقة أعدائها الفعليين أو المزعومين، وذلك باستخدام الأساليب الإرهابية وقتلهم أو ترويعهم. "ويرجح أن محكمة الثورة، وما شابهها في المحافظات، أهدمت ما يقرب من 20 ألف من النبلاء والمعارضين السياسيين والخونة المزعومين."<sup>75</sup>

وبعد تلك الفترة، وحتى اليوم، لم يكن الإرهاب ظاهرة دينية أو إسلامية بشكل خاص، وإنما حدث في سياقات سياسية وثقافية متباينة تماما: في روسيا القيصرية وبعدها في الاتحاد السوفيتي، في ألمانيا، وإيطاليا وفرنسا وبلدان غربية أخرى (خاصة في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي)، في اليابان، في كولومبيا وبلدان أخرى في أمريكا اللاتينية، في الهند وسريلانكا، بل وأيضا في العديد من المجتمعات الإسلامية مثل تركيا ولبنان والجزائر ومصر وباكستان أو العراق. الإرهاب إذن - مبدئيا - ظاهرة سياسية، وليست دينية أو ثقافية، حدثت أو قد تحدث في جميع المجتمعات.

كما يُعد الإرهاب شكلا من أشكال العنف والجريمة. لكنه، في الوقت نفسه، نوع من أنواع السياسة وشكل من أشكال التواصل. وغالبا ما يهيم هذا الجانب الفاعلين أكثر من التدمير الذي يحدثه الإرهاب. ويمكن أن يُعبر العنف الإرهابي عن التصميم والإصرار، ويوحى بعداوة مبدئية وليست تكتيكية (على الرغم من أنها كثيرا ما تتبع أهدافا تكتيكية). وقد يكون وسيلة لإبراز الشجاعة الشخصية فحسب، أو قد يرمي إلى التذليل على الأهمية الذاتية والقدرة على الفعل. إن هذه النوايا التواصلية وغيرها قد تكون موجّهة إلى العدو، لكنها قد تتجه إلى الجانب الذاتي

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

Demokratisierung der Machtlosigkeit - Politische Herrschaft in der Dritten Welt, Hamburg 1994, p. 169ff

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod; Münster 2003, p. 51 75

عريضة من الشعب، أكثر فقرا وأقل بلاغة سياسيا، يوفر استقطابها والتأثير عليها الوزن السياسي اللازم للكوادر التي كثيرا ما تكون نخوية.

- آلية أيديولوجية فعالة لتبرير مشروعية العنف السياسي، لا ترجع فقط إلى المصالح الذاتية الضيقة المهددة وإنما تقول بطريقة مؤثرة شعوريا أنها تعزز الصالح العام عن طريق أعمال العنف. هذه الأيديولوجية قد تكون قومية أو دينية أو عنصرية أو تتخذ شكلا آخر، طالما أنها تدمج تجربة الأزمة الواقعية في سياق "العمل الصالح" الذي لا جدال فيه. وسوف نتطرق إلى هذا الجانب فيما بعد.

بتعبير آخر: في محور تفهم العنف السياسي، تقع الضفيرة بين الاستحقاقات السلطوية وال طول المحددة للمشاكل (كمطلب أو كواقع) والنضال من أجل المشروعية بين نخب السلطة الحاكمة وفئة معارضة في المجتمع. أو بكلمات ديفيد أبت: "يخل العنف السياسي بالنظام صراحة لغاية محددة تهدف إلى إعادة تشكيل النظام: الإطاحة بنظام استبدادي، إعادة تعريف العدالة والمساواة وتحقيقهما، الحصول على الاستقلال أو الحكم الذاتي على الأرض، فرض المعتقدات الدينية أو العقائدية الذاتية. ويسير تحطيم الحدود خطوة بخطوة مع إعادة رسمها. وكما توجد أسباب لدى الدولة، توجد أيضا أسباب ضد الدولة anti-state. وفي واقع الأمر، نجد أن الأسباب المضادة للدولة هي التي تعطي الحركة الاجتماعية أساسا منطقيا بوصفها "جماعة الخطاب discourse community". فمفتاح العنف السياسي هو مشروعيته.<sup>73</sup>

### الإرهاب بوصفه نمطا خاصا من أنماط العنف السياسي

وفي السنوات الأخيرة، وتحديدا منذ ضربات الحادي عشر من سبتمبر 2001، سيطرت قضية الإرهاب الدولي كثيرا على النقاش العالمي، وخاصة الإرهاب المصطبغ بالإسلام. ولم يكن من النادر أن تشكل ظاهرة الضربات الانتحارية محور النقاش. لقد تركت شبكات الإرهاب الدولية، مثل القاعدة، آثارا دموية بضرباتها الوحشية والملفتة - كما حدث في نيروبي، ودار السلام، ونيويورك، ومدريد، واستنبول، وتونس، والشرق الأوسط والأدنى - بينما أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية "الحرب على الإرهاب" بما يتخطى حدود مكافحة الإرهاب بمسافات بعيدة. لقد استتارت قضية الإرهاب ورد فعل الولايات المتحدة عليه المشاعر في العالم كله، كما طرحت، بشكل مباشر أو غير مباشر، أسئلة على جدول الأعمال حول مدى ارتباط الإرهاب الجديد بالتطرف الإسلامي، وكيفية تغييره للعلاقة بين

David E. Apter, Political Violence in Analytical Perspective; in: David E. Apter (Ed.), The Legitimization of 73

Violence, New York 1997, p. 5

وأفغانستان). ولهذه النزاعات تأثير شعوري وتعبوي قوي، إذ أنها تمثل اضطهاد شعوب بأكملها. وعندما يتراكم مخزون العنف السياسي، فإن تجربة فقدان الأمل مجتمعيًا والإحباط في داخل المجتمع المعني كثيرًا ما ترتبط بالجيشان السياسي للمشاعر، والذي تسببه نزاعات خارجية عنيفة ذات دلالة رمزية – ومثال على ذلك حرب فيتنام ودورها بالنسبة لقطاعات الحركة الطلابية الأوروبية وتوجهها نحو الراديكالية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، وسياسة الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين ودورها الأساسي لدى عدة أجيال من النشطاء العرب. في الحالة الفلسطينية تحديدًا يتم الحشد على أساس قومي (الفلسطينيون عرب) وعلى أساس شبه ديني (الفلسطينيون غالبيتهم من المسلمين)، وبالتالي يمكن أن تنبع التعبئة من التماهي مع المضطهدين.

ونستطيع أن نثبت إجمالاً أن العنف السياسي، رغم تنوع أشكاله الظاهرية، يضم سلسلة من العناصر المشتركة:

- الشرط الأساسي أزمة سوسيو – سياسية، تعبر عن نفسها في جوانب مجتمعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية، أو تستطيع أن تعبر عن نفسها كذلك. ودون هذه الشروط، لا يتعدى العنف السياسي مستوى الأفعال العشوائية إلا نادرًا.
- النظر إلى عوامل الأزمة، في قطاعات مهمة من المجتمع، باعتبارها غير مقبولة و"مجحفة"، وباعتبار أن مسؤوليتها تقع على عاتق مجموعات أخرى. وفي هذا السياق، تعد الفجوة محورية بين التوقعات والواقع وإضفاء المسؤولية على الوضع الذي يُعتبر غير محتمل، وليس على قسوة الوضع نفسه.
- الصعوبة أو الاستحالة، الحقيقية أو المتخيلة، في تحسين الوضع خلال مدة قصيرة بالطرق السلمية، والاحتقان السياسي الذي يعيق المشاركة أو الإصلاح هي العناصر الأساسية هنا، لكن – مرة أخرى – رؤية الاحتقان والشعور به أهم من الاحتقان نفسه. ففي سياق اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، أشارت بيكارد إلى مشاكل التحولات السوسيو – اقتصادية السابقة، وقالت: "كان من الممكن حل التوترات بأشكال "مدنية" من الأفعال الاجتماعية مثل المظاهرات والتفاوض مع النقابات والمعارك السياسية على المستوى الوطني، كما نلاحظ في مجتمعات أخرى. لكن اللجوء إلى العنف السياسي كان في لبنان نتيجة لحالة من الاحتقان، أي العجز من جانب العملية السياسية عن معالجة المطالب الاجتماعية."<sup>72</sup>
- التفاعل السياسي بين المنظمين النشطين للعنف السياسي (عادة ما تتكفل به كوادرات من الطبقات الوسطى، يزيد مستوى تعليمهم عن المتوسط) وقطاعات

Elizabeth Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence in Lebanon*; in: David E. Apter (Ed.), 72

*The Legitimization of Violence*, New York 1997, pp. 189–233, here: p. 197

والمضطهدة أو المهمشة، والطبقات الوسطى، والرأي العام إجمالاً. وقد تنشأ خلال هذه العملية رابطة أيديولوجية أو سياسية بين عناصر معينة من الطبقات الوسطى أو حتى العليا تنحو نحو الراديكالية - بكل ما تملك من إمكانيات التعليم والتعبير ومن موارد مالية أيضا - وبين الطبقات الدنيا العريضة التي غالبا ما تواجه الإقصاء إلى أطراف المجتمع، ونادرا ما تستطيع وحدها أن تصبح فعالة على نحو سياسي مستديم. وقد تؤثر عوامل ثقافية بعينها على استقطابها وحشدها، لكن ذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بما إذا كان النظام السائد يمدها بأفق حياتي إيجابي وبأمل في تحسين وضعها المعيشي. من يرغب إذن في محاربة العنف السياسي - والإرهاب كأحد أشكاله المقيتة - لا يجب بالطبع أن يتجاهل مرتكبي العنف، لكن النجاح بعيد المدى لمثل هذه الاستراتيجية يرتبط بعزل منظمي العنف السياسي وكوادره سياسيا واجتماعيا عن المجتمع. إن النجاح في هذه المهمة هو الذي سمح لإيطاليا وألمانيا بالتغلب على الإرهاب في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي: فقد أمكن عزل الفاعلين الذين سلموا أنفسهم أو ألقى القبض عليهم. وهذه المهمة - مهمة عزل الفاعلين سياسيا - لا يمكن أن تضطلع بها الشرطة أو المخابرات أو الجيش، وإنما تتلخص في خلق الأمل الواقعي في التطور الإيجابي، وخلق فرص عمل، وتحقيق الأمن الاجتماعي، واحترام الشعب، وتوفير فرص للمشاركة والترقي، وجعل تكاليف المعيشة محتملة. فمن لا يجد حلا لهذه المشاكل قد يقضي على عدد من رؤوس أفعى الإرهاب والعنف، ولكن دون أن يستطيع أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام.

### خلاصة الحالات النمطية

بإمكاننا أن نخلص إلى أن الأزمة السياسية والاقتصادية الحادة هي التي تشكل في الأغلب نقطة انطلاق لنشأة العنف السياسي، وعندها يصبح فقدان الأفق والأمل على مستو عريض وقودا له، ويتمكن نشطاء السياسة من استغلاله في ظل ظروف معينة.

وهناك عنصر ثان كثيرا ما يلعب دور العامل المساعد لتحويل النزاع الكامن إلى عنف سياسي: رمزية النزاعات الإقليمية السياسية. وبالنسبة إلى الدائرة الثقافية المسلمة، تعبر فلسطين - أولا وقبل كل شيء - عن مثل هذه الرمزية، كما تتزايد رمزية الصراع في العراق يوما بعد يوم،<sup>71</sup> وبدرجة أقل كشمير (تحديدا في باكستان

71 للاطلاع على تأثير النزاعات في فلسطين والعراق على الشعب انظر أيضا:

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004,

New York 2005, p. 30ff and 33ff

والمحامون. ذلك أن أفقر الفقراء والمهمشين يشغلهم صراعهم الشخصي للبقاء على قيد الحياة، فالفضاء اللازم للعمل السياسي التنظيمي المتواصل يُعد "ترفاً" لا يقدرون عليه. وفي واقع الأمر، قد يصبح الفقراء أيضاً من صانعي العنف السياسي، على سبيل المثال في الانتفاضات العفوية (مثل الهبات المناهضة لصدوق النقد الدولي وثورات الجوع)، أو يصبحون وقوداً يشعل نيران الحرب خلال الصراعات العرقية أو العرق - دينية. لكن الفقراء الحقيقيين، أو البروليتاريا الرثة، لا يصلحون للقيام بدور المخطط والمنظم إلا في حالات استثنائية نادرة، ذلك أنهم لا يملكون مثلاً تقنيات الثقافة وعناصر التعليم السياسية الضرورية (أو على الأقل المفيدة). فلا يصلح الأميون أو من لا يجيدون استخدام الكمبيوتر للقيام بأدوار المنظمين السياسيين اليوم. والعكس صحيح أيضاً، فالنشاط السياسي - فضلاً عن العنف السياسي أو الإرهابي، في ظل ظروف بعينها - يُعد بالنسبة إلى قطاعات من الطبقة الوسطى أكثر واقعية، بل ويُعد أيضاً استراتيجية محتملة للصعود السياسي. وفي كثير من الأحيان، تتطلب إذن أشكال العنف المفرط والمستديم وجود، أولاً، معاناة مؤلمة وحادة لدى قطاعات واسعة من الشعب، وثانياً وجود مشاكل خاصة تعاني منها أجزاء من الطبقات الوسطى، حتى تتشكل بينهما رابطة سياسة فعالة تتمكن من خلالها هذه المجموعات من الطبقات الوسطى المتعلمة من تبرير كفاحها بمعاناة المجتمع بأكمله. وإذا غابت، في هذا السياق، الآليات السياسية غير العنيفة للمعارضة والتغيير، قد يصبح العنف سلاحاً فعالاً على نطاق واسع.

ولا يمكن فهم السياق المعقد بين أسباب الصراع في العمق من ناحية ودور كوادرات التطرف السياسي والعنف الكامن من ناحية أخرى، إلا إذا أدمجنا قطاعات الشعب التي تعاني أساساً من الأزمة السوسيو - سياسية بوصفها عنصراً ثالثاً. فكثيراً ما يشهد كوادرات العنف السياسي ومنظموه الأيديولوجيون - مثلهم مثل كوادرات ومنظمي المقاومة المدنية - بأدنى فئات المجتمع وأكثرها معاناة، حتى وإن لم ينتموا إليها، وهم يحصلون من معاناتها على جزء مهم من دافعيتهم ومشروعيتهم. وفي الوقت نفسه، نجدهم يحتاجون إليها (أو إلى جزء منها على الأقل) بوصفها قاعدة اجتماعية. فالعنف السياسي لا يصيب ضحاياهم الحقيقيين ولا يستهدف التدمير فحسب، وإنما يشكل فعلاً تواصلية رمزية، يرمي إلى إحداث تأثير سياسي وينشد الحصول على إعجاب بعض قطاعات الشعب وكسب تعاطفهم، فضلاً عن تخويف البعض الآخر. كما يسعى إلى تحريك المتعاطفين المحتملين وتعبئتهم، والتأثير على الرأي العام، من حيث استعراض فشل الحكومة أو جرها إلى ردود أفعال مبالغ فيها لإضعافها داخل المجتمع وتقويض مصداقيتها. وبهذا المعنى، يمكن القول إن منظمي العنف السياسي لا يمثلون المشكلة الرئيسية التي تكمن في التأثير السياسي لأعمال العنف على قطاعات الشعب المظلومة

يتمثل أحد أهم العناصر التي تفضي إلى تكوين قدرات العنف في وجود فجوة بالفعل بين توقعات جزء كبير من الشعب وآماله، وبين الواقع الاجتماعي. ويمكن القول إن الفقر بين صفوف الشعب، أو غياب الديمقراطية، لا يؤدي في حد ذاته مباشرة أو تلقائيا إلى العنف السياسي، فحتى المجتمعات التي تعاني من الفقر الشديد قد تكون مسالمة على نحو ملحوظ. ولكن عندما لا تجد أوضاع الدكتاتورية أو الفقر قبولاً من قطاعات عريضة من الشعب - لأن الناس يطمحون إلى مستوى أعلى من الرخاء والحرية ويرونه ممكناً، لكن مطالبهم تواجه بالرفض - عندئذ يزداد مخزون الصراع الذي قد ينطوي على عناصر من العنف.

وإذا طبقنا هذه الملاحظات العامة على منطقة الشرق الأوسط والأدنى، يمكننا إثبات أن الحكومات الفاسدة وغير الكفاء ترفض إعطاء الشعوب حقوقاً سياسية أساسية، كما لا تقدر في الوقت نفسه على منحهم آفاقاً مستقبلية اقتصادية. ويمكن تحديد بعض مؤشرات الإنذار على النحو التالي: ارتفاع هائل في نسبة البطالة بين الشباب، انقسام فاضح في المجتمع بين الفقراء والأغنياء (والفئة الأخيرة تظهر عادة دعمها الواضح للغرب)، وانفصام جلي بين القيم والمعايير المعلنة في المجتمع والواقع المجتمعي. ويمكن القول إن المملكة العربية السعودية تحديداً هي مثال فاحش على ذلك، إذ تتعارض القيم الرسمية - الدينية تعارضاً تاماً مع الوقائع السياسية والشخصية. وعلى العكس من ذلك، يتضح أن الأوضاع المسالمة داخلياً في غرب أوروبا، بعد الحرب العالمية الثانية، لم تنتج ما يسمى "القيم الغربية" أو غيرها من العوامل الثقافية أو الدينية، وإنما أنتجت أنظمة سياسية واجتماعية تفي بوظائفها، قد منحت أغلبية الناس آفاقاً اقتصادية لحياتهم، ومن ثم وفرت الأساس اللازم للأداء والقيم الملائمة. إن هذه المعطيات المجتمعية والسياسية الإيجابية تدعم، بوجه خاص، تشكل المواقف والعقليات المسالمة. لكننا نجد الوضع معكوساً تماماً في عديد من بلدان الشرق الأوسط والأدنى، أي وجود أزمات مزمنة داخل مختلف المجتمعات، فضلاً عن تنامي الإحباط والغضب.

### صانعو العنف في المجتمع: التعبئة والتجنيد

إن منظمي التطرف السياسي المتولد في المجتمع (وما قد يفرزه من ممارسات عنيفة)، كثيراً ما يأتون من قطاعات الطبقات الوسطى، مثل أبناء الأسر الريفية الذين يحصلون على مقومات تعليمية جديدة في المدن الكبيرة أو حتى في الخارج (وخاصة في الجامعات)، ولا يجدون بعد ذلك أماكن للعمل أو وظائف مناسبة، كما لا يرغبون في الوقت نفسه في العودة إلى قراهم أو لا يستطيعون ذلك. إن مخزون الصراع السياسي يتغذى على الحاجة الاجتماعية واليأس، لكن الاستفاده منه وتنظيمه لا يقع على عاتق أفقر الناس، بل يتولاه ممثلو الانتلجنسيا الفنية والأطباء



العربية الحديثة، من حيث المغزى السياسي، من هذا النموذج، إذ يشبه جهازها التنفيذي "فجوة سوداء" تحول البيئة الاجتماعية المحيطة به إلى منظومة لا يتحرك فيها شيء ولا ينفذ من خلالها شيء، مثلها مثل الفجوة السوداء الفلكية، حيث يتكور هذا الجهاز حول نفسه ليشكل كرة محكمة، يكون الفضاء من حولها محصورا بما يشل كل حركة.<sup>69</sup>

وتركز مثل هذه الأنظمة كل قواها على ضمان السيطرة الاجتماعية والسياسية بحيث تفشل في تنفيذ مهامها الأساسية كدولة (مثل التنمية والأمن القانوني والمشاركة السياسية والشفافية)، بل وحتى لا تحاول إطلاقا أن تشرع في تنفيذها. وقد تتمكن هذه الدكتاتوريات، أو أنصاف أو أشباه الديمقراطيات، من قمع الإرهاب وما يماثله من أشكال العنف لسنوات طويلة عبر نظم التجسس والقمع المتاحة لها، لكنها تفرز في نهاية المطاف مخزونا من الصراعات قد ينفجر بخطورة أكبر فيما بعد.

### دور الإدراك

لقد بحث نيل كريسل في الشروط النفسية للعنف السياسي، وتحديد عوامل الكراهية والغضب والإحباط، وهو يقول في هذا الصدد:  
"قد يؤدي الحرمان الاقتصادي والاضطهاد والأوبئة والهزائم العسكرية والمشاكل الأخرى إلى توليد الإحباط على المستوى الاجتماعي. لكن الأوضاع القاسية وحدها لا تقضي مباشرة أو بالضرورة إلى احتدام الإحباط والغضب. ففي العديد من البلدان، يتحمل الناس هذه الأوضاع برباطة جأش. وعلى النقيض، فإن غياب الحرمان الواضح قلما يكفل للناس عدم شعورهم بالإحباط. ذلك أن عزيمة الناس تضعف عندما لا يتوافق ما يحصلون عليه من الحياة مع توقعاتهم. وبذلك تسهم التوقعات المتنامية أو المرتفعة بشكل غير واقعي في الإحباط العام مثلها مثل الحرمان الحقيقي.  
وقياسا على ذلك، ليس من الضروري أن يتحول المجتمع المحيط إلى مجتمع غاضب تلقائيا. فالغضب لن يسود إلا عندما يشعر الناس بأن أوضاعهم غير مقبولة ونتاجة عن الإجحاف. وعندما يشعر العديد من الناس في مجتمع ما أنهم يعانون معاناة يصعب احتمالها بسبب الاضطهاد أو التنكيل، فإن خطر الكراهية الجماعية يرتفع ارتفاعا ملموسا. ولتجارب الظلم الحقيقي أهمية الصدارة في بعض الدوافع الهدامة، لكن الإحساس بالجور لا ينبع بالضرورة من الظلم الأنّي، أو من الأفعال التي ترتكبها الأهداف المحتملة للعنف."<sup>70</sup>

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004, 69

New York 2005, p. 126

Neil J. Kressel, Mass Hate – The Global Rise of Genocide and Terror; New York, 2nd ed., 2002, p. 214 70

وتركيا واندونيسيا نظاما انتخابيا، ويتمتع كل بلد منها بقدر من الديمقراطية، لكنه يعاني أو كان يعاني من العنف السياسي على نطاق واسع. ويمكن أن تفرز الدول الديمقراطية الإرهاب، طبقا لخبرة ألمانيا وإيطاليا في سبعينيات القرن العشرين. وعلى العكس من ذلك، هناك أنظمة سلطوية عديدة أو دكتاتوريات في إمكانها الحفاظ على معدل منخفض نسبيا من العنف في الداخل والخارج. وبالفعل، بإمكان الديمقراطية وسيادة القانون والحريات الديمقراطية أن تحول دون الفصل في النزاعات باستخدام العنف أو العنف الإرهابي، وذلك بأن تستبعد أسبابا معينة للمقاومة، وتتيح في الوقت نفسه آليات سياسية تسمح بتسوية النزاعات سلميا. وهو ما يصدق مبدئيا، وإن كان على المدى البعيد فحسب. أما على المدى القصير، فقد تستثير عملية الديمقراطية العنف الكامن بأضعاف أدوات تجنب العنف القمعية قبل أن تتطور الأدوات التوافقية بما يكفي، أو قد يطرأ العنف في مرحلة من عدم الاستقرار تؤدي خلالها التحولات إلى اختلال موازين القوى. وعلى الرغم من هذه التحفظات، يمكننا أن نثبت أن المجتمعات الديمقراطية المتطورة القائمة بوظائفها (وليس بالضرورة الديمقراطية "الجديدة")، وتحديدًا فيما يتعلق بالعنف الإرهابي، تكون من حيث التوجه أقل تعرضًا للتأثر، حتى وإن ظهر الإرهاب فيها، لأنه يبقى معزولا على الصعيد المجتمعي إلى حد كبير. ومن جانب آخر، نجد أن الدكتاتوريات المتعسفة، التي لا تقبل آليات حل النزاعات المدنية، قد تفرز مع الوقت مقاومة عنيفة أو حتى إرهابية - لكن ذلك لا يحدث دوماً، وليس بناءً على طابعها الدكتاتوري فحسب، بل لأن هذا العامل يرتبط بعوامل أخرى اقتصادية واجتماعية ودينية وسياسية. ولذلك، فإن طبيعة نظام الدولة تشكل أهمية مركزية بالنسبة إلى مسألة العنف. ويقدم تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004 التعريف التالي للأنظمة العربية:

إن "السمات العامة لهذا النموذج العربي، الذي أسماه البعض "الدولة السلطوية" (...) والتي وصفتها بالتفصيل العديد من الدراسات (...), يلتقطها أحد الصحفيين والنشطاء العرب في تعليق حديث العهد له. فهو يصف الحكم في بلده باعتباره نظاما يفتقد إلى الانتخابات البرلمانية الحرة والشفافة، مما يسفر عن وجود برلمان "أحادي اللون monochrome". وفي هذا النظام بعينه، نجد أن حرية الصحافة مقيدة أيضا، مثلها مثل النشاط السياسي وحقوق الإنسان، ويجري استغلال القضاء للتمثيل بالمعارضين، مع ترسيخ الدستور لنظام "لا يحدده زمن ولا يخضع لرقابة البرلمان أو القضاء". في مثل هذا النظام، يصبح حتى الحزب الحاكم مجرد جزء من الجهاز الإداري الذي يديره "موظفون حكوميون لا يتحلون بروح المبادرة أو الفعالية" (...). وهو النموذج الذي نطلق عليه "دولة الفجوة السوداء"، تشبها بالظاهرة الفلكية للنجوم الخافية التي تتجمع على شكل كرة وتتحول إلى حقول مغناطيسية ضخمة لا يستطيع حتى الضوء أن ينفذ من خلالها. وتقترب الدولة

أشياء، أو حرب أهلية أو إرهاب؟ كل ذلك يحدده السياق المعين ومجرى الصراع، كما يحدده التاريخ والثقافة، فضلا عن الظروف الاقتصادية والسياسية الإطارية السائدة في بلد ما.

## القمع وطبيعة الدولة

ويصدق ذلك على عامل "القمع السياسي". فقد يتحول منع حقوق الحرية والمشاركة مع القمع إلى عوامل شديدة القوة تستثير المقاومة السياسية وتفضي، في نهاية المطاف، إلى أشكال عنيفة تعبر بها عن نفسها. ففي كثير من الأحيان، تمتلك الأنظمة الدكتاتورية حوافز أقل من تلك الديمقراطية للإحجام عن استخدام العنف في معالجة الأزمات.<sup>67</sup>

وفي هذا الصدد، يقول توبياس دبيل: "يُعد التهديد المستديم للهوية الثقافية تحديا، عن طريق القمع من جانب الدولة أو فئة مهيمنة من فئات الشعب، أحد أسباب العنف البنيوية وأحد قضايا النزاع الأساسية. فإذا ارتبطت ظروف معينة بالشعور العام بالظلم أو القمع مع القدرة على التنظيم لدى المجموعات المعنية، فليس هناك مفر تقريبا من نشوب نزاعات عنيفة. وهذه الظروف هي: الإقصاء عن ممارسة السلطة على مستوى الدولة المركزية، الرفض العنيد للحكم الذاتي الإقليمي وحق تقرير المصير محليا، وفي نهاية الأمر تقليص فرص التطور الفردي والجماعي."<sup>68</sup>

وقد توجد علاقة بين العنف السياسي - والإرهابي - والاضطهاد وغياب الديمقراطية، لكنها علاقة معقدة وغير مباشرة. فهناك العديد من الدكتاتوريات التي تحقق نجاحا على الرغم من ضآلة حجم العنف السياسي الذي تمارسه، وهو الأمر الذي يلفت الأنظار، بينما - على العكس من ذلك - قد يوجد في بعض الأنظمة الديمقراطية أو شبه الديمقراطية قدر هائل من العنف السياسي - مثل حالة الهند وباكستان (في تسعينيات القرن الماضي) بكل ما فيهما من نزاعات داخلية، سواء إثنية أو دينية، وما بينهما من تصارع حول كشمير. وفي المقابل، نجد في كولومبيا

67 فيما يتعلق بحالة الحريات السياسية والقمع في البلدان العربية انظر:

United Nations Development Program (UNDP), Arab Human Development Report 2004. New York 2005,

p. 81ff and 125ff

Tobias Debiel, Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der "Faktor Kultur", 68

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich:

Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften" Institut für Auslandsbeziehungen, Malta,

19.-20. November 2004, p. 6f

الفردية للبقاء على الحياة، لكن ذلك ليس حتمياً على الإطلاق. يرتبط عامل الفقر إذن بعوامل أخرى. ويشير بول براس إلى الرابطة بين عدم المساواة وفرص التنافس غير المتساوية، والتشردم الإثني في مواقف التحديث، وأهميتها بالنسبة للتحريض القومي وما يمتلكه من مخزون للعنف الكامن:

”ليست عدم المساواة في حد ذاتها، أو الحرمان النسبي أو الفوارق الاجتماعية، هي التي تُوَجِّع الشعور القومي لدى المجموعات الإثنية، وإنما التوزيع النسبي للمجموعات العرقية في مجال التنافس حول الموارد والفرص الثمينة، وفي مجال توزيع الأعمال في المجتمعات التي تمر بمراحل التعبئة الاجتماعية والتصنيع والتبقرت bureaucratization<sup>65</sup>“

يجب أن يتزامن كل من عدم المساواة والفقر، وما يرتبط بهما من مشكلات سوسيو-اقتصادية، مع أوضاع التحول الجذري العامة في المجتمع كله، فضلاً عن المنافسة داخل المجتمع والأيدولوجيات المناسبة حتى تصبح على شفا الانفجار سياسياً.

لا يُمثل الفقر إذن وفروقه المتغيرة سوى المادة الأولية لتطور العنف، لا أكثر ولا أقل؛ لكنها لا تفضي تلقائياً إلى العنف، وقد ينشأ العنف بدونها. وعلى الرغم من ذلك، فإن التغييرات في بنى الفقر – (مثل إفقار الطبقات الوسطى، النمو الهائل أو الانخفاض الهائل في تدرج الفقر أو حتى مجرد الخطر الذي قد يتهدد القطاعات الاجتماعية المميزة بأن تنحدر إلى الفقر وتتخلف عن الآخرين) – قد تمثل تحدياً عوامل مهمة لدينامية العنف في المجتمع.

”كثيراً ما يُعد التغيير الحاد للمعطيات الاقتصادية الإطارية بمثابة العامل المساعد في هذا السياق، حينما تتخطى هذه المعطيات قدرة المجتمعات النامية، وتلك التي في مرحلة التحول، على التكيف. وفي ظل مثل هذه الظروف، ينشأ في كثير من الأحيان مناخ اجتماعي متوتر تصبح فيه الفئات الاجتماعية المهددة بالانحدار، أو التي تشعر أنها في هذا الوضع، قابلة للاستجابة لاستحقاقات السلطة التي تطرحها النخب السياسية.“<sup>66</sup>

هل يتم بالفعل تخطي حاجز العنف في هذه الحالات، وهل يحدث ذلك بشكل متفرق أو متواصل، تلقائياً أو منظم، بواسطة مجموعات صغيرة، أم على أساس حركة اجتماعية عريضة، بواسطة الدولة أو فاعلين غير حكوميين، على شكل تدمير

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

Tobias Debiel, *Politische Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und der "Faktor Kultur"*, 66

Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich:

Der Westen und muslimisch geprägte Gesellschaften" Institut für Auslandsbeziehungen, Malta,

19.–20 November 2004, p. 7

سواء في حالة العنف الهجومي أو الدفاعي.<sup>63</sup> ويشير ارتفاع معدل العنف إلى أزمة سوسيولوجية – سياسية أو اقتصادية، كامنة أو ظاهرة، تجري محاولات تجاوزها بالعنف.

ويمكننا أن نتخيل مثل هذا الشرط المبدئي في حالات العنف المفرطة أو المستديمة من جانب الفاعلين غير التابعين للدولة: سواء حركات التحرر والنضال في سبيل الاستقلال، أو الأحزاب والحركات السياسية، أو المنظمات الإرهابية، أو المجموعات الإثنية أو الدينية.

#### الفقر والتفرقة الاجتماعية ومشاكل التنمية<sup>64</sup>

كثيرا ما يقال إن الفقر يُعد سببا أساسيا للعنف السياسي بشكل عام وللإرهاب بشكل خاص. وتبدو هذه الرابطة مقنعة وغير مغلوطة من حيث المبدأ – لكن فاعليتها غير مباشرة وتتطلب اتخاذ عدد من الخطوات الوسيطة. إن الفقر في حد ذاته فظيع، لكنه ليس بالضرورة دافعا للعنف أو سببا له. إذا كان كافة أفراد مجتمع ما على المستوى نفسه من الفقر، فلا تكاد توجد حوافز لاستخدام العنف. أما في حالة وجود فروق شاسعة في الفقر، إي إذا كان المجتمع منقسما على نفسه من حيث الفقر والغنى، فإن العنف الكامن ينمو حتى وإن لم ينفجر بالضرورة. ويصبح الوضع حرجا عندما تبدأ الفروق في حالة الفقر تتغير بوضوح، أي تنخفض أو ترتفع. عندئذ تنمو احتمالات العنف إلى حد كبير. كما أن زيادة المسافة أو نقصانها بين الفقير والغني تسفر دوما عن رابحين وخاسرين، وقد تجعلهم يتغلبون بسهولة على عوائق العنف داخلهم. ففي ظل ظروف معينة، يمكن أن ينتج الفقر ضغطا مؤلما يتحول إلى ردود أفعال عنيفة إن واكبته عناصر أخرى، كما أنه قد يصب في اليأس أو كراهية الذات أو الإجرام أو غياب التسييس أو الاستراتيجيات

63 هذه ظاهرة نستطيع أن نلاحظها في فترات ما بعد الحرب كما يصفها نزار صاغية في لبنان منذ عام 1989:

نزار صاغية، أشكال العنف في لبنان: الماضي المحمي والمستقبل المنسي، مخطوط قدم باللغة العربية لورشة عمل "العنف السياسي في مقارنة بين الثقافات: الغرب والمجتمعات ذات الصبغة الإسلامية" في 19 و 20 نوفمبر 2004 في مالطة، بتنظيم من معهد العلاقات الخارجية.

64 المقاطع التالية سبق كتابتها بشكل مختلف بعض الشيء في المقالة التالية:

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 für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Bonn International Center for Conversion (BICC) und Institut für

Entwicklung und Frieden (INEF), Juni 2002, p. 52–60

لدرء خطر فقدان السلطة وقائماً ونهائياً. وفي مثل تلك السياقات، لا يتضح دائماً ما إذا كانت المجموعة الحاكمة مهددة بالفعل، أم أنها تحس بذلك فقط، أم تريد الحماية من تهديد بعيد المدى؛ وعلى سبيل المثال تلك المذبحة التي ارتكبت في مدينة حلب بسوريا عام 1982 وراح ضحيتها الإسلاميون وفئات من أخرى من السكان. وقد يحدث في سياقات شبيهة ألا يقتصر العنف على من يشكلون التهديد المباشر أو غير المباشر للسلطة والمجموعات المرتبطة بها، وإنما يمتد ليشمل فئات أخرى من الشعب لا تقوم بأي دور في الصراع على السلطة، ويحولها كبش فداء. كما نلاحظ وجود اتجاه لتصفية حسابات قديمة قد تكون أسبابها غير سياسية إطلاقاً. ويمكننا اعتبار المذبحة الكبرى في إندونيسيا، التي ذكرناها سابقاً، مثالا على ذلك.

وقد يكون أحد أنواع العنف السياسي هجوماً عندما يرغب نظام ما في توسيع سلطته إلى خارج حدود بلاده (عن طريق الحرب)، كما كان حال العراق عامي 1980 و 1991 عندما هاجم صدام حسين إيران والكويت، أو في حالة هجوم الولايات المتحدة على العراق عام 2003. ولا يندر أن يرتبط مثل هذا العدوان بالقمع الداخلي للقضاء على المعارضة السياسية في الوقت ذاته. وقد يكتسب العنف طابعاً هجوماً أيضاً، إذا كان ذلك النظام لديه تصور حول تغيير وجه المجتمع سياسياً أو إثنياً أو قومياً أو عنصرياً، وبالتالي يسعى إلى تهميش فئات بأكملها وتشييدها أو إبادةها. ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك، يمكننا بالطبع الإشارة إلى إبادة اليهود الأوروبيين على يد الفاشيين الألمان، أو إبادة طبقة "الكولاك" في أوكرانيا من جانب الستالينية، أو "التطهير" العرقي وإبادة الشعب في البلقان على يد القوميين المنادين بصربيا الكبرى، أو إبادة شعب الأرمن بواسطة تركيا الفتاة. وحتى إذا كانت هناك دائماً محاولات بلاغية لتبرير مثل هذه المذابح الجماعية باعتبارها "دفاعية" - نجد أنها تمثل ممارسات تهدف إلى "تنظيف" المجتمع المعني، وإلى تحقيق تجانسه، وإعادة تشكيله من الأساس، مع إبادة كل العناصر التي تعتبر متطفلة.

بين هذين القطبين من العنف السياسي، بأهدافهما الهجومية أو الدفاعية، تقع سياسة العنف "العادية" للحكام الذين يحكمون على حساب شعوبهم ودون موافقتهم. ويؤدي العنف في هذه الحالة دوراً وظيفياً فحسب، وذلك عبر الإقصاء الانتقائي للمعارضين وإرهاب الشعب. وفي الدكتاتوريات الناجحة، يمكن أن يستمر معدل استخدام العنف منخفضاً إلى حد يثير التعجب، لأن الشعب من ناحية قد أصابه الشلل من جراء التهديد بالعنف، ولأن هذه الاستراتيجية ترتبط، من ناحية أخرى، بحوافز إيجابية معينة تكافئ حسن السلوك.

وإذا تركنا جانباً ممارسة العنف "الروتينية" التي تستخدمها دكتاتوريات ما أو نظام سلطوي بعينه، يمكن القول إن هناك مؤشرات عديدة تدل على خلل في التوازنات المجتمعية أو حتى الإقليمية، أو تقلبات يستهدف العنف القضاء عليها،

وسائل العنف المركزة على شكل أسلحة وقوات وحرس وسجون. وتستخدم أغلب الحكومات هذه الوسائل على نطاق واسع للحفاظ على ما يسميه حكامها النظام العام. وبالإضافة إلى ذلك، يستخدم بعض الحكام، في جميع أشكال الحكم، العنف أيضا لتكريس سلطتهم والفوائد المادية التي يجنونها. وعندما يقع العنف الجماعي على نطاق واسع، فإن قوات الحكومة عادة ما تقوم بشكل أو آخر بدور حاسم فيه، بوصفها المهاجم، أو هدف الهجوم، أو المنافس، أو بوصفها عاملا وسيطا. وليست الحروب العالمية ببساطة سوى حالات قصوى - لكنها تعد إجمالا أشد أنواع التدخل الحكومي فتكا.<sup>62</sup>

لقد كان فرض التجانس السياسي أو العرقي - الديني، في الحالات سالفة الذكر، وسيلة لتحقيق غاية، ألا وهي القضاء على المعارضة الحقيقية أو المفترضة، والتساوي الفعال في المجتمع، وتشكيل جماعة الفعلة بواسطة الفعل المشترك، وخلق مناخ من سيطرة الدولة على المجتمع. لقد كان ذلك كله إجراميا بالتأكيد، لكنه لم يكن مجهولا - خاصة لدى الأوروبيين.

### أسباب العنف السياسي وبناءه الهيكلية الأساسية

لا يلجأ الناس بسهولة أو بديهية إلى العنف السياسي. فالعوائق النفسية القائمة والقيود السياسية والمخاطر الشخصية تجعلهم يحجمون عن ذلك. صحيح أن العراقيل أمام استخدام العنف في السياقات السياسية والمجتمعية المتباينة وفي الأزمنة التاريخية المختلفة تختلف في فعاليتها، لكننا يمكننا التقليل من شأنها أو تجاوزها مبدئيا. وفي أغلب الحالات يُعد العنف السياسي مؤشرا على الأزمات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، التي كثيرا ما تعكس نفسها على شكل تحولات أيديولوجية أو روحية عميقة.

وعندما يُستخدم العنف من جانب نخب السلطة السياسية أو الحكومات ومؤسساتها المسلحة، نجد أن أهدافه تكون هجومية أو دفاعية: فقد تحاول حكومة ما لا يدعمها الشعب، أو نظام دولة مهدد بفقدان السلطة أو حتى السقوط، مقاومة ذلك بالعنف، كما أوضحت أعلاه حالة باكستان. ومن هنا، تزداد احتمالات أن يصبح من يشكلون تهديدا مباشرا، أي المعارضة، هدفا للعنف. بيد أنه في كثير من الأحوال، وإلى جانب الكوادر النشطة والسياسية التي قد تشكل خطرا على الحكام، يصيب العنف أيضا مجموعات تنتسب إليهم، مثل: المنظمات والأحزاب والحركات السياسية، والمجموعات الدينية أو الثقافية أو الإثنية أو القومية. وبالتأكيد تنتمي إبادة الشعب في رواندا إلى هذا النوع الخاص من تطبيق العنف السياسي الشامل

العنف إلى حد كبير، مثلهم في ذلك مثل ضحايا حالات العنف الغربي. فأحيانا ما كانوا من الأقليات القومية، وأحيانا أخرى من الأقليات الدينية. وأيضاً، فإن المجموعات التي شكلت الأغلبية لم تنج من القمع والإبادة. وكما يطالعا في أوروبا المسيحيون ضحايا للمسيحيين (والملاحدون ضحايا للملحدين)، فإن ضحايا المسلمين في الشرق الأوسط والأدنى غالباً ما كانوا من المسلمين. وحتى إن كان تبرير العنف يقوم على أساس ديني، فإن الانتماء للعقيدة أو الطائفة "الصحيحة" لم يشكل أية حماية إلا نادراً، وتحديداً إذا ما تعارض مع الاعتبارات السياسية.

لقد بدا واضحاً أن الحالات التي وصفناها من القتل الجماعي الذي يصل عدد ضحاياه أحيانا إلى الملايين، لا تشير إلى أسباب أو منابع دينية، وإنما تشير عادة إلى عمليات دنيوية خالصة: فكما أن جنود الاستعمار الفرنسي أو الألماني أو الهولندي أو جنود المارينز في فيتنام لم يرتكبوا المذابح لأسباب دينية، فإن رجال التعذيب وعصابات القتل التابعة لصدام حسين والمردية الزي العسكري، أو قتلة الشعب من جنود تركيا الفتاة، أو الجنود الباكستانيين أو الإندونيسيين، أو أمراء الحرب في الصومال، لم يحملوا رسالة دينية وإنما سياسية. إن الحالات التي وصفناها قد حدثت جميعاً في سياق مشروعات لبناء الدولة القومية أو حمايتها أو تثبيت دعائمها - أي خلال عملية "التحديث" في البلدان المعنية - بهدف التوصل إلى تحقيق التجانس السياسي أو العرقي أو الديني، أو بهدف بسط السيطرة. ومن هذا المنطلق، كان مجرى هذه المذابح الجماعية مشابهاً تماماً لنظيره في أوروبا: تحطيم المقاومة بلا قيد أو شرط، وفرض التساوي الإثني أو القومي أو غيره، التطهير العرقي وحملات الإبادة - وكل ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر بهدف فرض السلطة المركزية في الدولة، وتركيزها في يد قلائل، أو احتكارها. لقد استخدم الغربيون، مثلهم مثل المسلمين، التبريرات الدينية، وقد يكون البعض منهم قد آمن بهذه التبريرات التي اخترعوها بأنفسهم - بيد أن تلك الجرائم لم تكن في معظمها جرائم دينية وإنما سياسية. ففي تركيا الجديدة، وفي باكستان وإندونيسيا والعراق، كانت القضية تتمثل في فرض مشروعات بعينها لتأسيس الدولة القومية ذات السلطة المركزية، أي تحقيق محاولات تحديث لاحقة باستخدام العنف. وبالفعل، نجد أن الدولة في المجتمعات الإسلامية (وليس الدين أو الثقافة) تقع، سواء سلباً أو إيجاباً، في مركز قضية العنف - مثلما كان الوضع في التاريخ الأوروبي.

وقد عبر تيللي عن هذا الارتباط بين العنف والدولة بوجه عام بقوله:

"إن العلاقة بين العنف والحكومة علاقة تثير الغثيان. فحيثما كانت أو تكون الحكومة ضعيفة، ينتشر العنف الشخصي بين السكان في ظل السلطة القانونية الاسمية لهذه الحكومة. وعندما تقوى شوكة الحكومات، يتقلص عادة حجم العنف بين المدنيين. وكثيراً ما يدعو الساسة وفلاسفة السياسة إلى الحكم القوي السديد باعتباره ممراساً ضد ظلم العنف. لكن الحكومات جميعها تحتفظ بالسيطرة على



وبالإضافة إلى مجموعات الضحايا سالفة الذكر، والتي لا يمكن استكمال قائمتها هنا، واجهت جميع قوى المعارضة الحقيقية أو المفترضة ملاحقات وحشية، سقط خلالها عدد من القتلى يصل إلى حوالي 50 ألف (ومن ضمنهم الشيوعيون واليساريون وأعضاء حزب البعث المنشقون وغيرهم). ومن يسافر إلى العراق اليوم، نادرا ما يجد أسرة واحدة لا تحكي قصصا مروعة عما تعرض له بعض أفرادها من أشكال التعذيب أو التنكيل أو التشريد بالقوة أو القتل. وتنتشر القبور الجماعية الصغيرة والكبيرة في جميع أنحاء البلد، وتحديدا في الشمال والجنوب.

”وقد أمكن العثور على مقابر جماعية، شمالا بالقرب من الموصل، وجنوبا بالقرب من البصرة، وهناك تقدير بأن بعض المواقع تضم الآلاف من ضحايا الإعدام دون أحكام قضائية. كما أمكن العثور على مقابر لبعض الضحايا الأفراد في المدافن التي تقع بالقرب من السجون أو على أراضي مقار أجهزة الأمن في جميع أنحاء العراق. إن أغلب المقابر التي أمكن الكشف عليها حتى الآن تضم ضحايا عراقيين، لكن بعضها قد يضم بقايا الجنود الكويتيين أو الإيرانيين الذين أعدموا خلال الأسر العراقي.“<sup>61</sup>

وفي المجمل، وبناء على ما قيل، يمكننا إثبات أن دكتاتورية صدام حسين وحزب البعث تعد المحاولة الدموية الخارقة لتحقيق الاستقرار عن طريق القمع الوحشي لشعبها وفرض بناء دولة قومية تستخدم فيما بعد لغزو البلدان المجاورة. ويعد هذا النظام بالتأكيد من أبشع أنظمة القمع في الخمسين سنة الأخيرة، حيث تسبب في ترويع الشعب العراقي بشكل غير مسبوق.

### خلاصة الحالات النمطية

لقد رأينا أن المجتمعات الإسلامية قد أفرزت بدورها فورات حادة من العنف، لا تقل عما أفرزته المجتمعات الغربية فيما يخص ازدراء الإنسان والوحشية الممنهجة. هذا، على الرغم من أننا لم نلتقط سوى أربع حالات من العنف السياسي المروع شارك فيها أفراد من البلدان ذات الصبغة الإسلامية في القرن العشرين. لم يكن القتلة – المسلمون – في الإمبراطورية العثمانية وإندونيسيا وباكستان والعراق أو غيرها أفضل أو أسوأ من نظرائهم الأوروبيين: فعندما كان من مصلحتهم ارتكاب جريمة إبادة الشعوب أو المذابح الجماعية، ولم تكبح جماحهم أية حدود داخلية أو خارجية، قاموا بارتكاب مذابح جماعية وعمليات إبادة مثيلة لما ارتكبه السفاحون من المسيحيين أو الغنوصيين أو الملحدين. وتتباين حالة ضحايا هذا

وبالإضافة إلى عمليات القتل، نظمت الحكومة العراقية حملة تعريب في مدينة كركوك الغنية بالبترول وفي ضواحيها، تم خلالها طرد حوالي 120 ألفاً من الأكراد والتركمان والآشوريين حتى عام 1991 وإحلال عرب من الجنوب محلهم. وهناك فئات أخرى من الشعب راحت ضحية الدكتاتورية أيضاً.

”أثناء السنوات الأولى من الحرب بين العراق وإيران، اعتقلت الحكومة العراقية الآلاف من المسلمين الشيعة بتهمة دعم ثورة 1979 في إيران. وقد ”أختفى“ العديد منهم، أو لا يُعرف مصيره؛ وراح آخرون ضحية التعذيب أو الإعدام. وتلى هذه الحملة الطرد التعسفي لأكثر من نصف مليون شيعي إلى إيران خلال الثمانينيات، بعد فصل العديد من الذكور عن أسرهم. ويُقدر عدد هؤلاء الرجال والصبيان بحوالي خمسين إلى سبعين ألف شخص، تم إلقاء القبض عليهم واعتقالهم لفترات طويلة ودون تهمة محددة؛ ولا يُعرف مصير أغلبهم حتى الآن.

وبعد حرب الخليج، ثارت مجموعات من الأغلبية الشيعية في جنوب العراق ضد القيادة العراقية. وفي رد الفعل على ذلك تم اعتقال آلاف من الشيعة، بما فيهم مئات من علماء الدين وتلاميذهم، دون تهمة محددة، أو أنهم ”أختفوا“ في معتقلات الدولة، كما تم إعدام المئات جماعياً. وقامت قوات الحكومة بتدمير العديد من الأماكن المقدسة والمؤسسات الشيعية. وبعد أن لجأ عشرات الآلاف من المدنيين المسلمين من الشيعة والهاربين من الجيش والثوار، وأغلبهم من مدن البصرة والعمرة والناصرية، إلى مناطق الأغوار النائية في جنوب شرق البلاد بالقرب من حدود إيران بحثاً عن حماية غير مضمونة، شرعت قوات الجيش والمخابرات العراقية في الهجوم المسلح عليهم وقصفهم بالقنابل. وقد أرغمت هذه الغارات الآلاف ممن يسمون ”عرب الأغوار“ على الهرب إلى إيران، أو التشرّد داخل العراق نفسه. ويُعتبر عديد من هذه الهجمات الموجهة ضد الشيعة من الجرائم ضد الإنسانية.<sup>59</sup>

”وبالإضافة إلى الجرائم المقتربة في حق الأكراد والشيعة، عانى الشعب العراقي في ظل حكم صدام حسين من نمط متكرر من الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان المعترف بها دولياً، بما في ذلك الاعتقال السياسي والتعذيب والإعدام الجماعي التعسفي. وعلاوة على ذلك، قمعت شبكة كثيفة من أجهزة الأمن والمخابرات المنتشرة في كل مكان، المؤسسات المدنية المستقلة، وروعت الشعب العراقي، وحكمت عليه بالصمت المطبق. وتضمنت أساليب التعذيب التعليق والضرب والاعتصاب وحرق المشتبه فيهم أحياء، مما أدى إلى مصرع آلاف من السجناء السياسيين العراقيين تحت وطأة التعذيب.“<sup>60</sup>

59 نفس المرجع

60 نفس المرجع

ضحيتها ما يتراوح بين مليون ومليون ونصف قتيل، وهناك تقديرات بأن ثلثيهم من إيران. وفي عام 1990، احتل العراق الكويت - البلد المجاور الصغير الثري - ليحل مشكلة مديونته الخارجية (التي سببتها الحرب ضد إيران) بأن يستولي على البترول الكويتي، مما أدى إلى شن الحرب على بغداد بقيادة الولايات المتحدة والتحالف ضد العراق الذي أضفت الأمم المتحدة عليه الشرعية، وانتهت الحرب بطرده من الكويت. ومنذ ذلك الحين والبلد يعاني من العقوبات الاقتصادية التي فرضتها الأمم المتحدة وأدت إلى تدمير اقتصاده المتهدم من الحرب تدميرا تاما، كما عرقلت إعادة تعميره وأدت إلى زيادة نسبة الفقر في صفوف الشعب، فضلا عن أنها أودت بالعديد من الضحايا المدنيين، على سبيل المثال بسبب تضاعف نسبة وفيات الأطفال.

لقد كان نظام صدام حسين فتاكا في الداخل كما في الخارج. ووجهت جميع أشكال المعارضة بقمع وحشي، لكن الشيعة والأكراد تحديدا عانوا من القمع بشكل خاص. وطبقا لبيانات منظمة "مراقبة حقوق الإنسان" Human Rights Watch، يُعد النظام مسئولاً خلال 35 سنة من الدكتاتورية عن "اختفاء" ما يتراوح بين 250 و 290 ألف شخص، ومن شبه المؤكد أنهم قتلوا.

"لقد كان عدوان الحكومة المروع ضد الأكراد العراقيين يأتي على فترات متقطعة. فقد شهدت الفترة الواقعة بين عامي 1977 و 1987 تدمير ما يتراوح بين 4500 و 5000 قرية كردية تدميرا منهجيا، وتشريد سكانها وإرغامهم على الإقامة فيما سمي "معسكرات إعادة التوطين". كما بدأ في ربيع عام 1987 قتل آلاف الأكراد العراقيين خلال الغارات التي استخدمت فيها الغازات الكيميائية والأسلحة التقليدية. وشرعت الحكومة العراقية، خلال الفترة الواقعة بين فبراير وسبتمبر 1988، في ما أسمته رسميا "حملة الأنفال"، حيث غزت القوات العراقية مرتفعات كردستان العراق، وحاصرت كل من بقي في ما أعلنته الحكومة "المناطق المحرمة". كما تم نقل أكثر من مائة ألف كردي، أغلبهم من الرجال والصبيان، على شاحنات إلى مناطق نائية، ثم تم إعدامهم. ووصل استخدام الأسلحة الكيميائية ذروته في مارس 1988؛ حيث وصل عدد ضحايا الأسلحة الكيميائية في مدينة حلبجة وحدها 3200 شخص، موثقة أسماؤهم، بينما قيل إن العدد الحقيقي يتعدى الخمسة آلاف. وتعتبر هذه المذابح أفعال إبادة جماعية genocide، كما تعد أعمال القتل، وتهجير الشعب عنوة وبشكل عشوائي، والهجوم بالأسلحة الكيماوية، جرائم ضد الإنسانية".<sup>58</sup>

Human Rights Watch, Justice for Iraq, December 2002, see: 58

<http://www.hrw.org/background/mena/iraq1217bg.htm>

القتل.<sup>56</sup> وأفضى الانقلاب والمذبحة إلى صعود دكتاتورية سوهارتو، واستمرارها في الحكم لسنوات طويلة، إلى أن سقطت عام 1998. وأنهى هذا النظام الدكتاتوري ثلاثة عقود من عدم الاستقرار، وأبرز في السبعينيات والثمانينيات تطورا ديناميا في الاقتصاد، واكبه في نفس الوقت شلل سياسي، بل وجزئيا شلل اجتماعي داخل المجتمع.

## الحكم الاستبدادي بقيادة صدام حسين

كان العراق أيضا بعد الاستقلال يفتقد التجانس والاستقرار، فقد كان في الواقع – كما صرح أحد حكامه من الملوك – دولة لا يمكن أن تحكم.<sup>57</sup> لكن ثورة عام 1958 (على شكل انقلاب عسكري) وضعت نهاية لهذه الأوضاع التي اتسمت بالمفارقة الزمنية في المجتمع والسياسة، وإن تلاها عقد من القلاقل المتزايدة، شهد سلسلة متعاقبة من الانقلابات العسكرية. ثم تغيرت الأوضاع عام 1968 عندما استولى حزب البعث القومي العربي على السلطة ولم يتنازل عنها حتى حرب عام 2003. لقد كان نموذج السياسي – على الأقل حتى العقد الثامن من القرن الماضي – يتمثل في استغلال موارد البترول، التي كانت تتدفق بغزارة منذ السبعينيات، في التنمية الاقتصادية والتفنية والاجتماعية (والتسليح)، علاوة على ربط هذه التنمية بالقمع الوحشي بهدف فرض الاستقرار من خلال هذا الخليط من سياسة التهريب والترغيب، وجعل العراق عنصر قوة مهم في منطقة الخليج العربي – الفارسي. وقد عبر أحد الدبلوماسيين العراقيين عن العقلية التي سادت في بلده في بداية التسعينيات في حديث له مع المؤلف قائلا: "نحن على أتم استعداد للتضحية بجيل أو جيلين من العراقيين لكي نحول العراق إلى دولة قوية." وتشير هذه المقولة، ومثلها كثير، إلى تحول في أيديولوجية حزب البعث التي بدأت بتوجه قومي عربي عام، ثم شرعت أكثر فأكثر في التركيز على التوجه القومي العراقي. كانت سياسة القوة التي انتهجتها السلطة الدكتاتورية (منذ عام 1979 بقيادة صدام حسين رسميا) موجهة إلى الداخل والخارج. في عام 1980 هاجم العراق – بتشجيع من الغرب – جارته إيران التي كانت "الثورة الإسلامية" أضعفتها عسكريا، وذلك حتى يفرض سيطرته على منطقة الخليج. لقد امتدت الحرب حتى عام 1988، وراح

56 فتح أرشيف الأمن القومي عام 2001 للرأي العام عددا كبيرا من الوثائق الأمريكية. أنظر:

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, www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSABB52/, see: p. 379, 380

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

سبتمبر أنها استولت على السلطة لإفشال انقلاب ضد الرئيس تخطط له مجموعة من الجنرالات. وخلال تلك الفترة، بدأ الجنرال سوهارتو، قائد الجيش الاحتياطي الاستراتيجي، في تشديد قبضة يده على مقاليد السلطة. وحتى المساء كان قد انتزع زمام المبادرة من المتآمريين. وكان الحزب الشيوعي الإندونيسي PKI يعتبر الانقلاب شأنًا من شؤون الجيش الداخلية. أما قيادة الجيش فقد أصرت على اعتباره جزءًا من مؤامرة حاكها الحزب الشيوعي للاستيلاء على الحكم...<sup>54</sup>

استغل الجنرال سوهارتو اللحظة المواتية، من ناحية لكي ينحى الرئيس سوكارنو تدريجياً عن الحكم (ويقبله تماماً فيما بعد)، ومن ناحية أخرى ليكيل ضربة دامية إلى الحزب الشيوعي وكل المتعاطفين معه سواء عن حق أو عن غير حق. وشاركت بعض المنظمات المسلمة الجيش في حملات مطاردة الناس.

"اندلعت مظاهرات عارمة مضادة للشيوعية في جاكرتا وباقي أنحاء جاوة، وشرع الغوغاء والجيش في ذبح الشيوعيين أينما وجدوهم. وعندما تراجع المذابح كان مئات الآلاف قد لقوا مصرعهم. وكان من بين القتلى غالبية قادة الحزب الشيوعي الإندونيسي. لقد كان عدد أعضاء الحزب يبلغ 3 ملايين عضواً، وبدأ الجيش بشكل منهجي في مطاردة جميع كوادره وإطلاق النار عليهم. لكن أغلب من قتلوا كانوا من الفلاحين، ولم يكن لدى العديد منهم أية علاقة بالحزب الشيوعي، وإنما سقطوا ضحايا العداوات المحلية. وشكل العدد الغفير من الأجساد التي قذفت في الأنهار مشكلة صحية فادحة. ففي منطقة معينة تقع غرب جاوة، كان المشتبه فيهم يقتلون بالمقصلة وتكوم رؤوسهم في القرى عبدة للآخرين ولإدخال الرهبة إلى قلوبهم. وكان من بين الضحايا عدد كبير من الصينيين (تقول إحدى الإحصائيات المتاحة أنه بلغ 20 ألفاً)، وهاجم الرعاع السفارة الصينية.

ولا يزال هناك جدال حول عدد القتلى. إذ تقول الأرقام الرسمية التي نشرتها الحكومة أنهم 80 ألفاً، بينما اعترف القادة المسلمون، الذين قام أتباعهم بأغلب عمليات القتل، بوقوع خمسمائة ألف ضحية. وهناك تقديرات أخرى يصل العدد فيها إلى المليون. لكن متوسط العدد التقديري يبلغ أربعمائة ألف قتيل.<sup>55</sup>

دعمت الحكومة الأمريكية المذبحة الكبرى في الخفاء، كما تثبت أقوال الشهود ووثائق السفارة الأمريكية والأجهزة الأمريكية الأخرى في خلال ذلك. ومن بين هذا الدعم تمويل إحدى منظمات الجناة المدنية (منظمة "Kap Gestapu" التي أشاد السفير الأمريكي بـ "عملها الناجح") بمبلغ وقدره 50 مليون روبية. كما استخدمت قائمة بأسماء الكوادر الشيوعية سلمتها السفارة الأمريكية إلى الجيش في جرائم

”أنزل القصاص بمن تعاونوا. وقد تشكلت مليشيات محلية عُرفت باسم رزاقِر Razakars، وتسمت فرق بنغالية منها باسم ”البدِر”، وأخرى باسم ”الشمس”، وجُنِدَ فيها من ينطقون بلغة الأوردو. كان اسمهم ما زال البهاريون Biharis، على الرغم من أن أغلبهم وُلدوا في المنطقة التي يعيشون فيها. وبدأت عملية قصاص مخيف، قام خلالها قادر صديقي بمهمة الجِداد العام، واضطر البهاريون إلى الهرب إلى مقاطعات مغلقة شعروا فيها بالحماية لكثرة أعدادهم، لكن كثيرين منهم لاقوا حتفهم قتلا. ثم نقل مئآت الألاف من البهاريين إلى معسكرات مكتظة باللاجئين، حيث استمروا عقودا بأكملها ينتظرون الهجرة إلى باكستان.”<sup>52</sup>

### المذبحة الكبرى: إندونيسيا 1965<sup>53</sup>

بعد استقلال إندونيسيا عن هولندا (تم إعلان الاستقلال عام 1945، واعترفت به هولندا عام 1949)، اتسمت السياسة الداخلية فيها بعدم الاستقرار. فقد كان البلد ولا يزال غير متجانس إثنيا ولغويا (كان يضم ما يقرب من 300 مجموعة إثنية تتحدث 250 لغة مختلفة)، وإن كان هناك تداخل بين العديد من الإثنيات. كما كانت إندونيسيا ولا تزال شديدة التأثر بالإسلام (إن بلغت نسبة المسلمين حوالي 88% من الشعب)، رغم وجود مؤثرات ثقافية واضحة من الهندوسية والبوذية، أما غالبية الأقلية الصينية الصغيرة الثرية فتعتنق الديانة الكونفوشية والبوذية. كما أن هناك جماعات مسيحية متفرقة (حوالي 8%). من الناحية السياسية كان المجتمع الإندونيسي في خمسينيات وحتى منتصف ستينيات القرن الماضي يتشكل من ثلاثة معسكرات كبيرة: الأحزاب المسلمة ذات النفوذ والتي وتضم أعدادا غفيرة من الأعضاء، والحزب القومي، و الشيوعيين الذين شارف عدد أعضاء حزبهم على 3 ملايين. ومن ناحية أخرى، قد نستطيع أن نصف التركيبة السياسية الأساسية في ذلك الوقت أفضل وصف بالقول بوجود مركزين للقوى: الجيش والحزب الشيوعي، وكان سوكارنو، رئيس الجمهورية في ذلك الحين، هو الذي يحفظ التوازن بينهما حتى يستطيع الاحتفاظ بالسلطة، ويوسع من حرية حركته السياسية. وشهد البلد حتى عام 1965 تغييرا متتاليا للحكومة، فضلا عن القلاقل الاجتماعية.

”وفي ليلة الثلاثين من سبتمبر عام 1965 اختطفت مجموعة من المتأمرين في الجيش ستة جنرالات واغتالهم... وفي الصباح التالي، أعلنت حركة الثلاثين من

Hugh Russell Tinker, "Article Bangladesh, History", in Encyclopaedia Britannica, CD-ROM edition 2004 52

53 انظر على سبيل المثال:

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, p. 236ff

يصعب تحديد عدد الضحايا، لكنه يصل بالتأكيد إلى أكثر من المليون. ويتحدث رونق جهان عن 3 ملايين من القتلى.<sup>49</sup> إضافة إلى ذلك، هرب ما يتراوح ما بين 3 إلى 10 ملايين شخص، أو 7 ملايين (من حوالي 75 مليوناً) وفق إحصائية للأمم المتحدة، من سكان باكستان الشرقية عبر الحدود الهندية.

“إننا نشعر، أولاً وقبل كل شيء، بهزة شديدة من حجم الخسائر الإنسانية التي فاقت كل تصور خلال 267 يوماً فقط. وطبقاً لإحصاءات غير مكتملة، أي من خمس مناطق فقط من بين 18 منطقة إدارية نشرت صحف بنغلادش أخبارها أو استقيناها من لجنة التحقيق، قتل الجيش الباكستاني 100 ألف بنغالي في دكا، و 150 ألفاً في خلنة، و 75 ألفاً في جاسور، و 95 ألفاً في كومبلا، و 100 ألف في شيتاكونغ. ويصل عدد القتلى الإجمالي بالمناطق الإدارية الثماني عشرة إلى مليون و 274 ألفاً، وهو تعداد غير مكتمل. وحتى اليوم لا يعرف أحد حصيلة الرعب الحقيقية. فبعض تقديرات “القتل بأمر الدولة” أقل كثيراً – إذ تطرح إحداها وجود 300 ألف قتيل، على حين يتراوح أغلبها بين مليون وثلاثة ملايين. وقد زعم دافيد فروست في حوار تليفزيوني أن الشيخ مجيب نفسه قال إن عدد القتلى بلغ 3 ملايين. وانطلاقاً من هذه الأرقام، وغيرها من التقديرات يمكننا القول إن العدد يتراوح بين 300 ألف وثلاثة ملايين من القتلى من الرجال والنساء والأطفال، والاحتمال الأكبر أنه يبلغ مليون ونصف.

وكما يوضح الجدول 1/13 حول معدلات “القتل بأمر الدولة” (لدى رامل، في موضع آخر – هبلر)، قتل الجيش الباكستاني ووحدات المليشيا شبه العسكرية المرتبطة مواطنين بين كل واحد وستين من سكان كل باكستان، ومواطني بين كل خمسة وعشرين من البنغال والهندوس وغيرهم من سكان باكستان الشرقية. وإذا قسنا معدل القتل على عموم باكستان خلال فترة حكم يحيى<sup>50</sup> العسكري (من مارس 1969 إلى ديسمبر 1971) فإننا نصل إلى نتيجة مفادها أن عدد قتلى هذا النظام كان أكبر من عدد ضحايا الشيوعيين في الاتحاد السوفيتي والصين، أو حتى ضحايا الجيش الياباني (خلال الحرب العالمية الثانية).<sup>51</sup>

ولقد وقعت خلال الحرب، بل وحتى بعد أن انتهت، مذابح ثأرية ارتكبتها البنغال ضد كل من ظنوا – عن حق أو عن غير حق – أنه يتعاطف مع باكستان (الغريبة) أو أتى منها. ويقدر عدد ضحايا أعمال العنف هذه بحوالي 150 ألفاً. وتصف “الموسوعة البريطانية” هذه الأحداث كما يلي:

Rounaq Jahan, Genocide in Bangladesh, in: Samuel Totten/William S. Parsons/Israel W. Charny (Eds.), 49

Century of Genocide – Eyewitness Accounts and Critical Views, New York/London 1997, p. 291

50 تم هنا تصحيح خطأ في الترجمة الألمانية لكتاب رامل.

Rummel, Rudolph J.: Demozid – der befohlene Tod. Massenmorde im 20. Jahrhundert, 51

Münster 2003, p. 281

تأسست باكستان عام 1948 أيديولوجياً على أساس "نظرية الأمتين"، وبوصفها "بلد مسلمي الهند". وطبقا لهذه النظرية، تضم الهند "أمتين" مختلفتين، هما الجماعة المسلمة والجماعة الهندوسية، ومن حق كل منهما إقامة دولة منفصلة عن الدولة الأخرى؛ وهو ما حدث عندما انسحبت بريطانيا من الهند، مستعمرة التاج البريطانية. لكن دولة باكستان الجديدة لم تكن متجانسة على الإطلاق، وإنما تضمنت مجموعات إثنية أو قومية مختلفة، كان عليها عندئذ أن تتعايش مع بعضها البعض. كما فرض نفسه مركزا للقوة تحالف غير رسمي بين النخبة التقليدية من الإقطاعيين في الجزء البنجابي من باكستان والبيروقراطية المدنية والعسكرية التي كان يسيطر عليها في السنوات الأولى قادة من "المهاجرين" ("لاجئين" من شمال الهند ووسطها). وقد هيمنت هذه النخب الجديدة على المجموعات الأخرى بوضوح (في المرتبة الأولى البشتون والسند والبلوش والبنغال). وكانت النظرة إلى الدولة المركزية من هذا المنطلق - وغالبا عن حق - أنها سلطة البنجابيين على بقية البلد. ومما زاد الوضع تعقيدا بشكل خاص أن باكستان الجديدة كانت مقسمة إلى جناح شرقي وجناح غربي (حاليا باكستان وبنغلادش) وبينهما حوالي 1500 كم من أراضي الهند. وتم إعلان الأوردو لغة رسمية، ولم يكن يجيدها بطلاقة سوى أغلبية المهاجرين بوصفها لغتهم الأم. وكانت باكستان الغربية، في حد ذاتها، شديدة التنوع لغويا وإثنيا. أما شرق باكستان، فكاد أن يكون بنغاليا بالكامل وقد شكل أغلبية طفيفة من إجمالي السكان. أحست باكستان الشرقية أن العلاقة بالدولة المركزية قد تحولت تدريجيا إلى علاقة كولونيالية، تتسم بالإهمال والتبعية والاستغلال الاقتصادي والقهر الثقافي. وفي انتخابات عام 1970 فازت رابطة عوامي في باكستان الشرقية بأغلبية المقاعد في جزئها من البلاد، وبأغلبية المقاعد في برلمان عموم باكستان، مما جعل في وسعها تشكيل الحكومة. لكن النخب في غرب باكستان منعتها، وعلى رأسها الجيش الذي قاد حملة شرسة ودموية لقمع رابطة عوامي، أفضت بسرعة إلى مقاومة عنيفة. وعندما تدخلت الهند، التي كانت قد دعمت الرابطة في السابق، في هذه الحرب الأهلية، فإن الوحدات العسكرية الباكستانية البعيدة عن غرب باكستان سرعان ما منيت بالهزيمة، وما كان حتى ذلك الوقت يُسمى باكستان الشرقية أعلن استقلاله وأصبح بنغلادش.

لقد أثبتت الحرب الأهلية الباكستانية أن شعار "أمة إسلامية واحدة" قد فشل: كان الشعور القومي البنغالي الذي غذاه الاغتراب والقهر أقوى من رابطة الدين المشتركة. وكان أغلب ضحايا الحرب والمذابح على الجانبين من المسلمين، وإن كانت الأقلية الهندوسية قد عانت كثيرا أيضا على أيدي القوات الباكستانية. وقد



لكننا في المجلد لا يجب أن نبالغ، في سياقنا هذا، في قيمة الأعمال الفردية سواء كانت إنسانية أو وحشية: فإبادة الشعب لم ترتكز على جرائم شخصية، وإنما على سياسة منهجية منظمة من الدولة هدفها التشريد والإبادة. وهي تختلف اختلافا واضحا عن المذابح الجماعية ضد الأرمن خلال فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني الذي حاول، من بين أمور أخرى، أن يعيد للإمبراطورية العثمانية قوتها السابقة على أساس من وحدة الدين - الإسلام السني في هذه الحالة - وطارده الأرمن المسيحيين لهذا السبب. لكن الأتراك المنتمين إلى تركيا الفتاة لم يكن لديهم أي اهتمام بالشؤون الدينية، وإن كانت هناك حالات من الإرغام على اعتناق الإسلام في سياق ملاحقة الأرمن (اعتناق الإسلام أو الموت). لقد انصب اهتمامهم على بناء دولة قومية حديثة على أساس تركي - قومي. وهنا انضوت إبادة الشعب الأرمني في سياق تحويل الدولة متعددة الشعوب، المؤسسة على الدين والسلالة الحاكمة، إلى دولة قومية حديثة على غرار النموذج الأوروبي. كان دور العنف يتمثل في "تنظيف" تركيا الجديدة وجعلها متجانسة. وقد شرحت مهران دباغ في مقال لامع العلاقة بين أيديولوجية الدولة القومية والتحديث وإبادة الشعب في الإمبراطورية العثمانية.

"لم تكن إبادة الشعب الأرمني عملية مرحلية في طريق التطور من الإمبراطورية العثمانية إلى الدولة القومية التركية الحديثة، بل كانت عملية تحول اجتماعي قائمة بذاتها، خلفت تغيرات بعيدة المدى عبر الأجيال. ولم يكن هذا التحول تحولا اجتماعيا عشوائيا، وإنما تطورا، انطلاقا من رؤى المساواة والحرية والمشاركة والتقدم. كما واكب تحقيق هذه الرؤية تعريف جديد للتاريخ والهوية، تعريف يرتكز على معطيات مقبولة والقطيعة مع معطيات أخرى، ويستخدم مصطلحات ذات طابع مؤدلج وخطابات خاصة. وبداية، وفيما يتعلق بإبادة الشعب الأرمني فحسب، يمكننا القول إن هذا العنف المبيد، بما يسفر عنه من عمليات قتل جذرية، لم يكن على الإطلاق نتيجة جانبية أفرزتها حالة قمعية خلال لحظة مجتمعية معينة، بل وحتى لم ينشأ أصلا كفعل ارتكبه نظام سياسي بعينه. يظهر عنف إبادة الشعب - مثله مثل الجشطات السياسية لحركة تركيا الفتاة وأفعالها السياسية - جزءا لا يتجزأ من تصورات مستشرقة للمستقبل، أو يبدو مكرسا لهذه التصورات، التي طمحت إلى تحقيق هذه الرؤية المستقبلية للمجتمع التركي؛ أي إلى تحقيق التقدم وفكرة الأمة والحداثة خلال جيل واحد."<sup>48</sup>

Mihran Dibag, Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern; in: 48

Mihran Dibag/Kristin Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt

im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 203

”الترحيل تعبير جمعي ذرائعي يصف أحداثا بشعة. كان تنفيذ الإجراءات متشابها في كل مكان تقريبا: بداية تمت مطالبة أعيان الأرمن في مدينة ما، أحيانا بين 400 و 500 شخص، بالمثل أمام السلطات، إما عن طريق إعلان أو بواسطة المنادي، وبعدها كانوا يُعتقلون، وكثيرا ما يُخضعون للتعذيب، وبعد أيام يُقادون إلى خارج المدينة في منطقة نائية حيث يُقتلون ضربا أو بالسناكي. وفي الأيام التالية يتم ترحيل النساء والأطفال والشيوخ، هذا إن لم يذهبوا ضحية المذابح والفظائع قبلها. وغالبا ما يضطر المرحلون إلى السير على الأقدام وبدون مؤن لمسافات طويلة حتى يصلوا إلى صحراء ما بين النهرين أو الصحراء السورية، وكثيرا ما كانوا يعانون من سوء معاملة السكان المسلمين – في الأغلب من الأكراد والقوات المرافقة – وتهجمهم عليهم. كما تتعرض النساء والأطفال للاغتصاب والتشريد واعتناق الإسلام بالإكراه.”<sup>45</sup>

لقد كانت، في واقع الأمر، سياسة إبادة منهجية، يجري تنفيذها بهمجية وإصرار بالغ. ورغم أن عدد الضحايا غير مؤكد، ولا يمكن إلا تقديره، فهو يتراوح في الأغلب بين مليون ومليون ونصف قتيل.

”في خريف عام 1915، صرح طلعت – وزير الداخلية التركي وأهم مُنظم للجريمة – أمام صديق تركيا الألماني إرنست بيك Jaekh بأن عدد الضحايا بلغ 300 ألف، لكن السفارة الألمانية (لتي كان حضورها ضخما في الأناضول بوصفها حليفاً للإمبراطورية العثمانية – هيلر) قدمت تقديرا لعدد الضحايا يبلغ مليوناً ونصفاً. ومما لا شك فيه، أن الشعب الأرمني قد مُحي من الوجود بعد ارتكاب هذه الفظائع في أماكن إقامته، لا سيما بوسط الأناضول وشرقه.”<sup>46</sup>

تضمنت إبادة الشعب الأرمني جوانب مختلفة. شارك فيها الأكراد إما بسبب الطمع في الغنيمة أو كجنود مرتزقة في جيش السلطات العثمانية، وظن عدد من النخب المحلية أنه سيستفيد منها. وفي حالات منفردة قدم أفراد أو مجموعات صغيرة من الأكراد أو الأتراك المساعدة للأرمن الملاحقين، وبذلك نجوا من المذابح. وأمر اللواء التركي وهيب باشا – رغم المقاومة الشديدة التي أبدتها وزير الداخلية طلعت – بإعدام ضابطين من الشرطة كانوا قد أمروا بإعدام 2000 من جنوده الأرمن. وحاول المحافظ العثماني على سعاد بك، في المدينة الصحراوية دير الزور، أن يقدم الرعاية الإنسانية إلى 15 ألفا من الأرمن المرحلين إليها، “وعندما علمت الحكومة بذلك نقلته من منصبه.”<sup>47</sup>

Tessa Hofmann, Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und 1922, in: 45

Tessa Hofmann (Hrsg.), Armenier und Armenien – Heimat und Exil, Reinbek 1994, p. 25

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

47 نفس المرجع، p. 18, 57

مجمّلها طابع إبادة الشعب.<sup>42</sup> لكن العنف المفرط في ذلك العام لم يحل فجأة وبلا مقدمات، بل في سياق القهر المستمر والاعتبالات للأرمن في العقود التي سبقت ذلك. ففي عهد السلطان "الأحمر" (الدموي) عبد الحميد الثاني في تسعينيات القرن التاسع عشر حدثت مذابح عديدة راح ضحيتها على الأرجح ما يزيد عن 200 ألف شخص. وفي شهر أبريل عام 1909 حدثت مذبحة كبرى في مدينة أضنة قتل فيها حوالي 25 ألف أرمني. وبلغ العنف ذروته عام 1915 من جانب الحكومة التي كانت حركة تركيا الفتاة تسيطر عليها.

"لقد تم تنفيذ برنامج إبادة الشعب، وهو البرنامج الذي تخفى تحت اسم "إعادة التوطين"، على أربعة مراحل: شهدت المرحلة الأولى ترحيل الأرمن في نهاية مارس 1915 من كليكية، وخاصة من المناطق التي كانت معروفة بروح المقاومة مثل زيتون ودرتبول. واستمرت الترحيلات من كليكية حتى نهاية مايو 1915. ثم تلاها، من مايو وحتى نهاية يونيو 1915، ترحيل الشعب الأرمني في الغرب من أقاليم أضروروم وسيواس وشربرد أو مأمورية العزيز ودياربكر وبتليس وطرابزون. وبعدها تم ترحيل الأرمن من الأناضول الغربي ومتصرف إزمير في أغسطس وسبتمبر من العام نفسه، وأيضا من محافظات بورصة وقسطمون وأنقرة وقونية. وفي نهاية خريف عام 1915، تبعهم الأرمن من مدن ما بين النهرين وشمال سوريا؛ وكان الأرمن من سكان بغداد قد تم ترحيلهم إلى الموصل في نهاية صيف 1915.<sup>43</sup>

ولا ينكر التاريخ التركي والسياسة التركية هذا التشريد، وإن كانا يبررانه بأسباب دفاعية في المرتبة الأولى: لم يكن الأرمن أوفياء للإمبراطورية العثمانية، وإنما كانوا عملاء لقوى أجنبية (روسيا بالدرجة الأولى). وعلى الرغم من أن ذلك كان يصدق على بعض قطاعات منفردة وقليلة من الشعب الأرمني، فإنها تظل حالات استثنائية، ولا تفسر سبب إعدام وحدات أرمنية كاملة في الجيش العثماني بإطلاق الرصاص عليها. وقد برر هذا التشريد بعض المدافعين عن إبادة الشعب الأرمني باعتباره إجراءات "لحماية" الأرمن، هذا تبسيط مستهتر وجد طريقه حتى إلى المراجع الغربية.<sup>44</sup>

42 للحصول على عرض عام انظر من بين المراجع المتوفرة:

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, p. 41ff

Tessa Hofmann, Verfolgung und Völkermord – Armenien zwischen 1877 und, in: Tessa Hofmann (Hrsg.), 43

Armenier und Armenien – Heimat und Exil, Reinbek 1994, p. 15–32, here: p. 24f

44 كمثل على ذلك انظر:

Stanford J. Shaw/Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II: Reform, Revolution and Republic, 1st edition Cambridge 1977, p. 315

مثل الرخاء وسيادة القانون في مختلف المجتمعات، بل أمكن أيضا دعم قدراتها على التدمير والعنف. وأدت زيادة الفعالية المجتمعية إلى زيادة كفاءة العنف وحجمه. وفي النهاية، أفرز التحديث أيضا نماذج أيديولوجية يمكن استخدامها - بل وتم استخدامها - لتبرير العنف المفرط الذي يصل إلى درجة إبادة الشعوب. ولا يعني ذلك كله أن الحداثة أو التحديث يتضمنان بذاتهما مبدئيا نزعات إفتائية، لكننا على أية حال لا نستطيع أن نتوقع منهما بالضرورة تقليص مستوى العنف. لقد حدث نمو هائل في حجم العنف على مستوى العالم، كما كان عليه الحال، وفق البيانات التجريبية، خلال استعمار العالم الثالث، ثم عبر القرن العشرين. ويلخص باومان هذا التشخيص كما يلي:

”إن الحداثة لا تجعل الناس أكثر وحشية، لكنها اخترعت فحسب وسائل يمكن أن ترتكب من خلالها أشياء وحشية على يد بشر غير وحشيين. فلم يعد الشر، تحت راية الحداثة، بحاجة إلى الإنسان الشرير. إن البشر الذين يتصرفون بعقلانية، الرجال والنساء الذين يتمتعون بوجود راسخ في شبكات المنظمات اللاشخصية واللاقامية الحديثة، يصبحون أدوات تنفيذ بامتياز.“<sup>41</sup>

### وماذا عن الشرق الأوسط والأدنى؟

لم نتحدث حتى الآن إلا بالكاد عن بلدان الشرق الأدنى والشرق الأوسط أو عن المجتمعات المتأثرة في غالبيتها بالإسلام، وإنما تحدثنا فقط عن العنف في المجتمعات الغربية، وبصرف النظر عن الخصوصيات الثقافية أو الدينية، على رغم أن العنف لم يدخل تلك المنطقة في السنوات الأخيرة من الخارج فحسب، وإنما نبع أيضا من داخل المجتمعات نفسها. لم تثبت المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية في الماضي أنها أقل عنفا من نظيرتها الغربية، بل أنها كانت تميل نحو تجاهل العنف الخاص بها أو رفضه، مثلها مثل المجتمعات في اليابان وأوروبا أو أمريكا الشمالية مثلا.

### تركيا وإبادة الشعب الأرمني

في سياق الحرب العالمية الأولى التي شاركت فيها الإمبراطورية العثمانية كليفة للرايخ الألماني والنمسا، شهد عام 1915 عملية تشريد منهجية ومذابح جماعية وعمليات اغتصاب وجرائم أخرى في حق الشعب الأرمني، اكتسبت في

Zygmunt Baumann, Das Jahrhundert der Lager?; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 41

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 88

وقد تتبع غيزن في مقال ممتاز تطور الاتجاهات المختلفة للفكر العنصري والنزعة العنصرية من كونهما إجماعا بين المثقفين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى كونهما أيديولوجية إبادة، وبالتالي يمكننا أن نستغني هنا عن تقديم وصف تفصيلي لهذه العملية. ويصف غيزن إحدى أهم نقاط التحول على النحو التالي:

”في منتصف القرن التاسع عشر، ترسخت التفرقة بين الأجناس باعتبارها محورا مركزيا ليس فقط في الأنثروبولوجيا العلمية بل أثرت أيضا على علم التاريخ. ولم يعد استخدام نموذج العرق يقتصر، كما في العنصرية العلمية، على أهداف وصفية بحتة لتصنيف مختلف أنواع الناس، بل أصبح محملا أيضا ببعد زمني ودينامي: فقد اتسعت الآفاق الزمنية للماضي والمستقبل اتساعا واضحا في القرن التاسع عشر، وزادت المعارف عن الماضي وتمايزت العلوم التاريخية، فتأسست المتاحف وافتتحت المعالم الأثرية للزيارة، وتم اقتباس الفنون المعمارية من الماضي، لكن آفاق التخطيط والتصورات الطوباوية والتفاؤل بالتقدم قد زاد أيضا. ولم تكن هذه الآفاق الزمنية المفتوحة معنية بالتغلب على المسافات المكانية البعيدة فحسب، وإنما اهتمت أيضا برؤية أكثر حدة للحاضر باعتباره لحظة تعبر عن أزمة وقرارات تاريخية. فالماضي والمستقبل يصطدمان في الحاضر، ويتطلبان اتخاذ القرار مباشرة. وعلى أساس هذه الخلفية، بدأ استخدام مصطلح العرق أكثر ارتباطا بالصورة المجازية للصراع والفناء.”<sup>40</sup>

وحتى إذا غابت هنا بعض المراحل الانتقالية، فلا تزال توجد أهم نقاط الارتباط التي استطاعت أيديولوجيات الإبادة والفاشية الألمانية الاعتماد عليها بعد ذلك. كما يظهر أيضا أن عنصرية النازيين لم تكن حدثا بلا سوابق في التاريخ الأوروبي الفكري أو الحقيقي، وإنما تطور من أحد فروع الفكر الغربي الأوروبي والحداثي.

## محصلة ما سبق

لقد ثبت ضلال الأمل في أن يحقق التحديث رفع المستوى الحضاري للمجتمعات التقليدية وخفض معدلات العنف. فقد أفرزت عملية التحديث إمكانات جديدة وهائلة للقوة، كانت ستزيد من مقدرات العنف وعدد الضحايا زيادة هائلة حتى وإن بقيت على ما هي عليه من حيث الكم. وفي الوقت نفسه خلق التحديث أشكالا تنظيمية جديدة، من البيروقراطيات ذات الكفاءة عبر المؤسسات الإدارية، إلى الدولة القومية كشكل للتنظيم السياسي. ولم يعد ممكنا دعم التوجهات الحضارية فحسب،

ومظهرها "رومانسية" وماضوية وما قبل حداثية (فبعض الاتجاهات المتفرعة كانت تحمل بالفعل هذا الطابع)، فإنها في جوهرها ظاهرة حداثية أيضا، إذ كانت تطمح إلى تشكيل المجتمع، بل وتشكيل قارة بأكملها، من جديد مثلما يشكل المهندس في المختبر كل ما هو جديد. لقد أرادت النازية أن تطبق المبادئ العلمية والطبية للصحة الوقائية على المجتمع والدولة، ورأت في نفسها التطبيق العملي لنتائج أبحاث داروين ومندل عن البشرية. لم تكن عنصرية النازية من حيث ادعائها تنميئا إثنيا بغیضا، وإنما نتيجة للعلم الحديث. ويعبر ليبش عن ذلك بقوله:

"بينما يصف هوبس الفرد الذي يرى في بقاء الذات مطلبا أساسيا - على اعتبار أن ما يحركه هو الخوف من الآخر بوصفه قاتله المحتمل، ولذلك فإن انعدام الثقة به يبرر، إن دعت الضرورة، العنف الوقائي - فقد كان في الإمكان الاستنتاج من نظرية التطور أن تاريخ الشعوب يجب أن يفهم بالتوازي. لقد ظهر التاريخ كما لو كان عليه أن يتبع قانونا معيناً يرى أن الشعوب تهتم بالدرجة الأولى ببقائها، وذلك تحت تأثير الخوف من خضوعها لشعوب أخرى. وبقدر ما بدا أن نظرية التطور قد اكتشفت "قانونا طبيعياً" يتغلغل في تاريخ النوع، بقدر ما أصبح ممكناً التفكير في تنفيذ هذا القانون تنفيذاً وقائياً وتحكمياً، دون انتظار حكم التاريخ."<sup>38</sup>

بعد هذا العدد الغفير من المذابح وعمليات إبادة الشعوب والتطهير العرقي والهولوكوست، أصبحنا ننظر اليوم إلى العنصرية بوصفها شيئاً بغیضا إلى أبعد الحدود - وهذا صحيح بالطبع - ونعتبرها لاعقلانية، أي غير حداثية. لكننا يجب ألا ننسى أن العنصرية بضرورها المختلفة ظلت لفترة طويلة لا تلقى إجماعاً في المجتمع فحسب، وإنما تعتبر نتيجة علمية منطقية، قبل أن يشوه الفاشيون الألمان المصطلح. ولا يقتصر الأمر على ذلك.

"في أواسط القرن الثامن عشر، قدم ليني Linné تمييزاً بين أربعة أجناس بشرية، وبعدها بربع قرن حدد بلومباخ العدد بخمسة (هم القوقاز والتتار والأثيوبيين والأمريكيين والماليزيين). ولا يتبوأ هذا النموذج الخاص بالتدني العرقي مكانة برنامجية مرموقة في فلسفة التنوير، لكن التفرقة بين الأجناس المختلفة لا توجد لدى المفكرين من الدرجة الثانية فحسب، وإنما توجد أيضاً لدى فولتير وهيوم وكانط، إذ أنها كانت في منتصف القرن الثامن عشر جزءاً معروفاً وغير إشكالي من المعارف الفلسفية."<sup>39</sup>

38 نفس المرجع، p. 50.

Bernhard Giesen, Antisemitismus und Rassismus; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 39

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 208f

التاريخية في القرون الأخيرة أن زيادة قدرات العنف والإبادة من حيث التوجه (أي ليس بالضرورة في كل حالة من الحالات) تتزامن ونهوض الدولة القومية بوصفها شكلا تنظيميا "حدثيا" يميز المجتمعات.

"لا جدال في أن فكر الدولة القومية الحديث قد غذى الرغبات التوتاليتارية، وكان في متناول أدوات توتاليتارية يستخدمها. لقد أدى التحديث التقني إلى توفير وسائل تفوق التصور لتحقيق الرغبة القديمة، رغبة إبادة الآخر، التي أصبحت نزعة مخططة للتجريد من الصفات الإنسانية "an engineered dehumanization" لا يحتاج الفاعل أن يلطخ يديه فيها إلا لماما، وهي نزعة لم تكن ممكنة إلا في أيامنا هذه.<sup>37</sup>

وقد طرح السؤال التالي: هل كانت الحداثة بذاتها، أي إذا كانت قدراتها التقنية أو شكلها التنظيمي السائد في الدولة القومية، هي التي تتحمل المسؤولية المركزية عن العنف؛ أم أن قدرات العنف تنبع من عناصر أخرى؟ يمكن القول نظريا إنها لا تنتج بالدرجة الأولى من روافد الحداثة المادية والتنظيمية، وإنما هي نتاج لأيديولوجياتها وذهنياتها، مما قد يثير التعجب في البداية؛ ذلك أننا في نهاية الأمر نربط عادة بالحداثة قيم التنوير والتسامح والعقلانية. وحينذاك كثيرا ما يغيب شئ عن البال، وهو أن التطور الأيديولوجي للحداثة ينطوي على جانب مظلم أيضا، إذ أن ظواهر مثل الستالينية والفاشية قد نبعت بالتأكيد من الحداثة الأوروبية أيضا، وتضرب بجذورها في تراث تاريخي - فكري حداثي الطابع. وإذا نظرنا إلى الأيديولوجية الستالينية (حتى في شكلها اللينيني المبكر)، نجد استبعادا للعناصر التحررية والإنسانية للماركسية وإحلال فكر مشعوذ محلها، فكر لا يضم سوى الأبيض والأسود، ويبرر جميع الوسائل للوصول إلى الهدف - لكن حتى هذا البناء الفكري الفج قد وضع "التقدم" الاجتماعي والتقني في محوره، أي كان تصورا فكريا كلاسيكيا من تصورات الحداثة، وكثيرا ما زعم أنه منهج "علمي" يهدف في جوهره إلى تشكيل "مجتمع جديد"، يصممه مهندس مثلما يصمم الآلة. صحيح أن الستالينية كانت تفتقد جميع أشكال الإنسانية، بل وتفتقد قيم التسامح المحورية التي نادى بها عصر التنوير، لكننا لا يمكن أن ننكر الطابع "الحداثي" لنظام البطش هذا، سواء من حيث الأيديولوجية أو من حيث الأساليب التي استخدمها.

يتشابه الوضع بالنسبة للفاشية الأوروبية، على سبيل المثال في شكلها المسمى "النازية" الألمانية. وحتى إذا بدت للوهلة الأولى عناصر كثيرة من أيديولوجيتها

Burkhard Liebsch, Vom Versprechen, das wir sind - Versuch einer Annäherung an das Thema 37

"Genozid und Moderne"; in: Mihan Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1:

Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 39-80, here: p. 45;

Yves Ternon, Der verbrecherische Staat - Völkermord im 20. Jahrhundert, Hamburg 1996, p. 83f. أنظر أيضا:

ثانيا: هناك توزيع أفقي وظيفي للمهمة الشاملة: على كل فاعل أن يقوم بعمل معين ومكتمل في حد ذاته فحسب، وأن ينتج شيئا دون هدف محدد له. وسوف يكتسب هذا المؤشر أهمية في عدد من المسائل المطروحة على بساط البحث، بحيث لا تبدو أن مساهمة فردية معينة هي التي "تحدد" النتيجة النهائية للإجراء، وأغلب تلك المساهمات لا يشير إلا تلميحا إلى رابطة منطقية مع النتيجة النهائية - رابطة يستطيع المشاركون القول، وبضمير مستريح، إنها لا تظهر إلا في النهاية.

ثالثا: قلما تتضح "أهداف" الإجراءات المتخذة. فالبشر الذين يقصدهم مخطط الفعل أو يمسه مصادفة، قلما يظهرون بوضوح للفاعلين باعتبارهم "كائنات بشرية"، أي موضوع المسؤولية المعنوية، أو أنهم هم أنفسهم فاعلون أخلاقيون. أو كما لاحظ مايكل شلوتر ودافيد لي بفكاهة لائقة أنه من الضروري "للانتماء إلى مستوى أعلى أن يتشظى الفرد إلى قطع صغيرة ويقذف بأغلبية هذه القطع الشخصية جانبا". أما بالنسبة إلى الاتجاه نحو التساوي، الذي يتلو لا محالة هذا التشظي، فإنهما يقولان: "إن مؤسسات الجماعة الكبرى mega-community تتعامل بحذق أكبر مع القدرات التي يتساوى فيها جميع الناس، أكثر منها مع القدرات التي تميز الفرد بوصفه فردا وتجعله متفردا". ونتيجة لذلك، يمكننا إثبات أن أغلبية الفاعلين في منظمات بعينها لا تتعامل مع كائنات بشرية وإنما مع جوانب وصفات ومميزات مصنفة إحصائيا؛ بينما الأفراد من البشر هم فقط حملة الحقائق الأخلاقية المطلقة"<sup>35</sup>

لا يمكن للعنف الذي يتسم بأبعاد ضخمة أن يجعل من نفسه تابعا لعنف الأفراد المشاركين فيه، وإنما يجب أن يكون منظما على نحو يجعله مؤثرا من خلال التفاعل بين عدد غير من الناس "العاديين". ولا يمكن تعميم العنف إلا إذا أصبح "اعتياديا" banal. ولم يكن هذا ممكنا على مستوى عال قبل أشكال التنظيم التي أفرزتها الحداثة - لكن ذلك لا يعني في المقابل أن كل منظمة حديثة يجب أن تكون قاتلة.

لقد تحدثنا حتى الآن عن "الحداثة" بوجه عام، وربطنا بذلك حزمة من العناصر الفكرية التاريخية والذهنية والتقنية والتنظيمية. لكننا انطلقا من سؤالنا علينا أن نؤكد على شكل من الأشكال التي عبرت الحداثة عن نفسها من خلاله، لأنه يتسم بأهمية مركزية؛ ونعني الدولة القومية التي سادت بشكل عام في مناطق مختلفة من العالم بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، وإن كانت هذه العملية - عملية تكوين الدولة القومية - لم تبلغ نهايتها بعد في مناطق عديدة.<sup>36</sup> وتبرز التجربة

35 نفس المرجع، p. 85f

36 انظر فيما يتعلق بعملية تأسيس الدولة القومية "الكلاسيكية" في أوروبا:

Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge 1992



وفي واقع الأمر فإن المجتمع الحديث فتح أبواباً أمام العنف كانت موصدة في جميع المجتمعات السابقة عليه: القتل الجماعي بالغاز، وبمواد الحرب البيولوجية، وبالطائرات التي تطير إلى داخل الأبنية المرتفعة، وبالنابالم والقنابل الذرية، وبالصواريخ والغارات الجوية - يمكننا أن نطيل هذه القائمة إلى ما لا نهاية. وهناك التعذيب بالصدمة الكهربائية، وسجناء "يختفون"، ويرمى بهم من الطائرات على ارتفاع عال في البحر، والتجارب الطبية على البشر التي وقع ضحيتها سجناء معسكرات التصفية - يبدو أن خيال الإنسان الحديث لا يعرف حدوداً فيما يخترعه من فظائع. وقد كانت منتجات العلم والتقنية الحديثة والطب، ولا تزال، أدوات مساعدة حاسمة. لم يكن في وسع مجتمع ما في فترة ما قبل الحداثة إلقاء قنابل ذرية على هيروشيما، ليس لأن تلك المجتمعات كانت "أكثر إنسانية" أو عرضة لتأنيب الضمير، وإنما لأنها لم تكن تمتلكها، ولم يكن في وسعها أن تمتلكها. كما أن القتل الجماعي المنظم على نموذج نظام المصانع الحديثة الذي راح ضحيته ملايين من الناس لم يكن يحدث في المجتمعات القبلية، لأن عدد سكانها كان أقل كثيراً، ولأنها لم تكن تمتلك المعرفة التقنية ولا القدرات الإدارية واللوجستية. هل يعني ذلك تلقائياً أن طبيعة "الحداثة" تتمثل في القتل الجماعي للشعوب؟ بالتأكيد لا، وإنما يعني بالدرجة الأولى أنها أفرزت وسائل على قدر كبير من الكفاءة، بحيث اكتسب القتل أبعاداً تفوق التصور. إننا لا نتحدث هنا فقط، أو أساساً، عن أنظمة التسليح وأدوات التعذيب الحديثة، وإنما أيضاً، وتحديداً، عن الإمكانيات الجديدة للتنظيم المجتمعي والبيروقراطية والإدارة وأسلوب توزيع الأعمال والتخصص التي لا يمكن بدونها أن ينجح القتل والإبادة على مستوى واسع. ولا نعني كذلك الجوانب الفنية المحددة لتنظيم العنف، وإنما نعني تداعياتها النفسية: لم يعد من الضروري أن يكون العنف تعبيراً عن الشر أو السادية أو لذة القتل، أو التعصب الفردي، وإنما يمكن أن يصبح مهمة إدارية متزنة تحددها القواعد البيروقراطية والتوزيع الكفاء للأعمال، لا دوافع العنف والتدمير، وهو ما يقوض من التفسيرات الأنثروبولوجية لفعل العنف. وقد كانت إبادة الشعوب في القرن العشرين، بوجه خاص، في كثير من الحالات منظمة بيروقراطياً، ولم تكن في حاجة، من خلال توزيع الأعمال، إلى فاعلين متوحشين، بل إلى كوادر فنية ومتخصصين ومنظمين وبيروقراطيين.

"في بادئ الأمر: إن كل عمل يقوم به الفرد بنفسه في أي منظمة حديثة هو عبارة عن فعل غير مباشر؛ كل فاعل تواجهه - طبقاً لستانلي ميلغرام - "حالة فعل"، agentic state: وقلما يوجد فاعل تتاح له الفرصة لتطوير "مسئوليته" عن الفعل إلى النتيجة النهائية لإجراء ما، لأن كل فاعل ليس إلا منفذاً لأمر، ومطالباً الآخرين بتنفيذ أمر؛ إنه ليس المؤلف، بل مترجم نوايا شخص آخر. فبين الفكرة التي دفعت إلى اتخاذ إجراء ونتيجتها النهائية سلسلة طويلة من المنفذين؛ ولبن نتمكن من أن نحدد بشكل صريح واحداً منهم بصفته حلقة الوصل الرئيسية بين التخطيط والمنتج.

وفي سياق التحدث عن العلاقة بين العنف الديني والسياسة، صاغ فون بريدو رأيه على النحو التالي:

”قد يظن البعض أنه لا توجد خطوط تداخل وارتباط ثابتة بين الدين والسياسة في بعض المجتمعات (الحديثة، الأوروبية – هبلر)، يعني مثلا في المجتمع الذي نعيش فيه، أي أن العنف لمبررات دينية كان ظاهرة طبيعية من ظواهر القرون الوسطى، وخاصة في فترة ما بعد حركة الإصلاح الديني، وقد أصبحت العلاقة بين الدين والسياسة فاترة في إطار عملية العلمنة الشاملة، أي أصبحت خالية من العنف، وتآقلم الدين مع علاقات القوى السياسية، بينما تطورت تلك القوى طبقا لدوافع أخرى إزاء انخفاض التأثير الديني عليها شيئا فشيئا.“<sup>33</sup>

مثل هذا الانطباع أكثر من تضليلي. فمن ناحية، نجد أن بعض نماذج التفكير والعقليات التي يقال إنها غير متوافقة زمنيا لا تتعارض إطلاقا والحادثة، وإنما تنسجم معها بشكل كبير أو نبعت منها لأول مرة: يتلاءم الدين والتدين، وحتى التعصب الديني، مع المجتمعات الحديثة، كما يظهر من تجربة الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تخلو من التطرف الديني رغم كل مظاهر الحداثة. ويمكن القول إن أيديولوجيات القومية والعنصرية تحديدا ليست سوى بنى فكرية ”حداثية“ الطابع من حيث جوهرها، نشأت في سياق التحديث المجتمعي، حتى وإن كانت بذورها أقدم من ذلك. ومن جانب آخر، علينا التذكير بأن العقلانية النفعية الحداثية، أي اعتبارات الربح والخسارة والموازنات المتزنة، لا تتفاعل بذاتها ضد إمكانيات العنف، بل على العكس: لا يمكن تنظيم العنف ذي الأبعاد المفرطة إلا بمساعدة هذه الأساليب الحديثة في التفكير. لقد اقتضى الهولوكوست وجود نظام حصر متزن ولوجستية على درجة عالية من التطور، لم يكن أي منها متاحا في مجتمعات ما قبل الحداثة.

ويصيح زغمونت باومان العبرة من هذه الحقيقة كما يلي:

”لقد تعلمنا في هذا القرن أن الحداثة لا تعني فحسب إنتاجا أكبر ورحلات أسرع وثراء أوفر والحركة بحرية أوسع. الحداثة تعني أيضا – بل وكانت دائما تعني – طريقة القتل ذات التقنية الرفيعة والأسرع والأكثر فعالية وكفاءة؛ القتل لإبادة شعب على نحو مخطط ومُسير علميا، باعتباره فنا استخدمته الحداثة بتوسع لتحقيق أهدافها الحداثية الخاصة بها، بينما وضعت هذا الفن تحت تصرف كل نزعات الخوف المرضي من الآخر، سواء كانت مرتبطة بالقبيلة أو الطبقة، بالعنصرية أو الإثنية أو غيرها، مما كان يُعد مندثرا وينتمي إلى عصور“ ما قبل الحداثة.“<sup>34</sup>

Wilfried von Bredow, Religion, Politik, Gewalt; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. Januar 2005, p. 8 33

Zygmunt Baumann, Das Jahrhundert der Lager?; in: Mihran Dabag/Kristin Platt (Hrsg.), 34

Genozid und Moderne, Bd. 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p: 81–99, here: p. 82

واستندنا مبدئياً إلى التراث الفكري التاريخي. وحتى في هذه الحالة، فإننا نواجه مصاعب جمة، سوف نتطرق إليها فيما بعد. إن الفهم القائل بأن الحادثة عملية تحضر بلا انقطاع هو فهم تواجهه أمثلة تاريخية – تجريبية وفكرية تاريخية تناقضه، مما يفقده مصداقيته، غير أن ذلك لا يناقض هذه الفرضية مبدئياً، بل يجعلها غير محتملة. ففي نهاية الأمر، وعلى الرغم من التاريخ في مجمله، من الممكن مبدئياً أن تكون كل تجارب العنف "استثناءات"، سواء الاستعمار أو الفاشية أو الستالينية وعدة سياقات أخرى ليست على نفس المستوى من الأساسوية، استثناءات من القاعدة التي تقول إن الحادثة قد دعمت المسالمة، حتى وإن أنك ذلك خيالنا إلى أبعد حدوده.

أما الفرضية العكسية التي تفيد أن الحادثة مشكلة في حد ذاتها ونوع في نهاية الأمر من أنواع البربرية العنيفة، فترتكز أيضاً على أسس واهية؛ وهناك أمثلة عديدة حول خفض معدلات العنف خلال عملية التحديث تناقض ذلك، مثلما تناقضه أيضاً خبرات العنف المفرط في مجتمعات ما قبل الحادثة، والتي كثيراً ما كانت على القدر نفسه من الوحشية مثل القرون الأخيرة، لكن العنف كان أكثر "إرهاقاً" فحسب لغياب أنواع كثيرة من أساليب الدمار البشري حينذاك.

وهناك، في النهاية، تلك الفرضية التي تنادي بأن العنف مصير أنثروبولوجي محدد مسبقاً ولا فرار منه. وقد تبعت هذه الفرضية على الاقتناع على مستوى ما من التجريد، لكنها لا تفسر التآرجح الشاسع في مستويات العنف داخل المجتمعات نفسها، وبين بعضها البعض. إنها تنزع عن العنف صبغته السياسية، وتخرجه عن سياقه، ولا تكاد تعطي أدوات تحليلية لفهمه.

فلنحاول أن نلقي نظرة أخرى على العلاقة بين الحادثة والعنف. يظن كثيرون أن بإمكانهم تفسير العنف بالإشارة إلى المشاعر أو العقلية المعنية التي تظهر للمواطن "الحدائي" كما لو كانت بقايا من عصور غابرة، وعلى أية حال من عصور ما "قبل الحادثة"<sup>32</sup>، وعلى هذا الأساس، يثير العنف السياسي تداعيات مثل التعصب والغضب الأعمى والتفكير القبلي والشوفينية والإثنية والعنصرية والهوس الديني والشراسة وفقدان السيطرة على النفس والغريزية – بينما تتسم الحادثة بالعقلانية النفعية والموازنة الهادئة والعقل واعتبارات الربح والخسارة والتسامح تجاه التعدد. ولهذا السبب، ينظر عديدون بالفعل إلى العنف والمذابح والقتل باعتبارها مفارقات زمانية من العصور الغابرة، لم يتم في الواقع التغلب عليها، لكن تطوير الحادثة بإصرار ومثابرة سيجعلها غير ملائمة حتى تندثر تماماً. وتعتبر طفرات العنف الهائلة حتى ذلك الوقت حالات استثنائية، وتقهقرا إلى مستوى بدائي من الحضارة، يجب أن ينخفض في مجرى التاريخ اللاحق.

عملية التحديث - التي أفرزت في نهاية الأمر شيئاً يمكن أن نسميه "الحدائثة" - قد نتج عنها في الوقت نفسه عناصر تحضر السلوك المجتمعي وقدرة أكبر على المسالمة من ناحية، وجرائم العنف الوحشية بما يفوق أي تصور من ناحية أخرى؛ وعندما نفكر في القرن العشرين - القرن الدموي - نتساءل هل توجد علاقة بين الحدائثة والعنف المتنامي؟ لقد صاغ فيلهلم هايتماير هذا السؤال عن حق بالشكل التالي:

"يفهم العديد من المحللين حقبة الحدائثة باعتبارها قفزة حضارية، ويفسرون العنف بصفته ظاهرة من فترة ما قبل الحدائثة (أي من العصور المبكرة على سبيل المثال)؛ ولذلك يظهر العنف في القرن العشرين في مؤلفاتهم كما لو كان ظاهرة عرضية. ويبدو لأول وهلة أن الرأي المعارض (Hobsbawn) لا يتسق مع هذا المنظور. الجدل يدور هنا حول العلاقة بين الحدائثة والهمجية."<sup>30</sup>

ويضم النقاش العلمي، كما تضم الصحف - طبقاً لهايتماير - أربعة منطلقات فكرية مختلفة تعالج هذه الإشكالية:

"يفسر الموقف الأول العنف باعتباره تشوهاً وقتياً يمكن "تسويته" مع مكاسب الحضارة (الأمن مثلاً)، بحيث يصب في رصيد إيجابي للتطور.

ويُعد الموقف الثاني نقيض الأول تماماً. إذ لا يضع نواقص الحدائثة، وإنما "نجاحها الوظيفي"، في محور تفكيره بحيث تظهر الحدائثة وما أفرزته من تحضر باعتبارها متوحشة من حيث جوهرها.

ويؤكد الموقف الثالث الالتباس بين إنجازات الحدائثة وتشبعها بالعنف، أي أن هذا الموقف ينطلق من ارتفاع قدرات الإنسانية وإمكانات التدمير في الوقت نفسه. وفي النهاية، هناك الموقف الرابع الذي ينكر تماماً العلاقة بين الحضارة وموجات العنف في القرن العشرين، لأنه ينكر الروابط الخاصة بذلك والمنطلقات التي ترتكز عليها. وعلى هذا الأساس الأنثروبولوجي، يظهر العنف كما لو كان مصيراً محتوماً للنوع البشري (سوفسكي)."<sup>31</sup>

وقد يصعب منهجياً، بل ويستحيل، أن نقرر في هذه المسائل طبقاً للتجارب التاريخية فحسب، وإن كان يمكن أن تظهر بعض الفرضيات المعقولة أو الأقل معقولة على أساس من تلك التجارب. إن النظر إلى عملية التحديث باعتبارها قلصت مبدئياً من معدلات العنف لا تثير الاقتناع من حيث التاريخ، إلا إذا أهملنا تصدير العنف من داخل الدول "الحديثة" أو التي تمضي في طريق التحديث،

Wilhelm Heitmeyer, Politische Gewalt in westlichen und muslimisch geprägten Gesellschaften; 30

Fragen und Diskussionsanregungen. Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen und die muslimisch geprägten Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, am 19.-20. November 2004, p. 3

31 نفس المرجع، p. 4

بواجبها المتمثل في فرض السلام عبر التقنين، وبناء أنظمة قضائية وبوليسية تؤدي وظيفتها وتفرضها إلى استتباب احتكار الدولة للعنف، مما جعلها تتراجع حقبة تاريخية بأكملها إلى الوراء. وعندما بدأت هذه العمليات في الحدوث، فإنها تمت في ظل ظروف شوهتها المعطيات الاستعمارية: إذ تأسس في عدد من البلدان جهاز الدولة الحديث خلال الفترة الاستعمارية وفي ظل الظروف الكولونيالية، أو على الأقل في ظروف الهيمنة الخارجية. وبالتالي، بقيت الدولة في أحيان كثيرة غريبة على المجتمع، مفروضة عليه من أعلى، كما اتضح بجلاء أنها ليست أداة لفرض السلام المجتمعي، وإنما للرقابة الخارجية والقمع. لقد حقق جهاز الدولة المتأثر بالاستعمار - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - وظيفته التي أنجزها مثيله في أوروبا بأسلوب منقوص، أو كثيرا ما كان عنصرا حاسما في إشعال العنف الداخلي، ولم يتمكن من فرض شرعيته على الشعب. ولا تصدق هذه الملاحظة على جميع البلدان وفي جميع الفترات الزمنية بالقدر نفسه: فالظروف الخارجية مثلا في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر (التي اعتبرتها المنطقة تدريجيا إمبراطورية استعمارية) تختلف عن ظروف ليبيا في ظل الاستعمار الإيطالي. لكن تأثير هذه الظروف الخارجية ازداد زيادة ملموسة في كل مكان تقريبا من خلال استتباب الهيمنة الأوروبية والاستعمار. وفي أغلب الحالات إذن بقيت أجهزة الدولة في الشرق الأوسط والأدنى أكثر قمعاً في الداخل وأقل قدرة على نشر التكافل الاجتماعي مقارنة بمثيلتها في غرب أوروبا وشمالها، وكثيرا ما أصبحت فريسة لنخب بعينها تحتفظ بالسلطة بمساعدة القوى الأوروبية وضد إرادة قطاعات واسعة من شعبها، كما أن فعالية هذه الأجهزة كانت منخفضة من حيث سيادة القانون والمشاركة. وبهذا الشكل، استحوذت المقاومة الموجهة ضد جهاز بعينه من أجهزة الدولة، أو الدولة بمجملها، على قدر أكبر من المشروعية.

## العنف والحادثة

لقد أشرنا أعلاه إلى أن جهاز الدولة في أوروبا لم يكن أهم أداة لاستتباب السلام المجتمعي فحسب، بل كان أيضا أبشع فاعل محتمل للعنف. فالدول الأوروبية لم تتوصل إلى تقليص هائل لمعدلات العنف في داخلها فقط وإنما أفرزت أيضا القتل الجماعي الستاليني والهولوكوست والاستعمار وحربين عالميتين. ولهذا السبب، فإن السؤال الذي يطرح نفسه يتمثل في كيفية إنتاج دائرة ثقافية والفلسفة الإنسانية والتنوير والتسامح المجتمعي والثقافة المتطورة والعلوم المتقدمة والتصورات حول حقوق الإنسان، مع تمكنها في الوقت نفسه من شن حروب عالمية فظيعة وانتهاج سياسات التطهير العرقي والإبادة الإثنية، مثل الهولوكوست والسياسة الاستعمارية المتوحشة والدموية. أو بمعنى آخر، كيف يمكننا تفسير أن

سكان البلدان الغربية الغنية قد لاحظوا الكثير مما حدث. لقد نجحوا في أغلب الأحيان في تصدير عنفهم أو شخصنته، إذا غضضنا البصر عن حربين عالميتين مدمرتين.<sup>29</sup>

فسياسة العنف الوحشية لدى المستعمرين الإسبان والبرتغاليين والهولنديين والبريطانيين والألمان والفرنسيين قد حدثت في نهاية الأمر بالتوازي مع انخفاض العنف من ناحية، والتحضر المجتمعي في أوروبا من ناحية أخرى. القتل الجماعي البريطاني عن طريق السياسة الضرائبية، وتجويع بلاد البنغال بعد غزوها، وتجارة العبيد من إفريقيا إلى أمريكا، والإبادة الجزئية للسكان الأصليين في شمال أمريكا وجنوبها، وغيرها من فظائع العنف الكولونيالي الأوروبي - هل كانت جميعها ذات علاقة بعملية التحضر في أوروبا التي جرت بلا شك في العصر الحديث المبكر والمتأخر أيضا؟ هل كانت المسألة تمثل في واقع الأمر تصديرا للعنف - كما حدث بشكل ما خلال "الحروب الصليبية" المسيحية الأولى، حيث تم إرسال قطاعات من الشعب تعتبر "فائضة" وخطرة إلى الشرق الأوسط - مما صاحبه انخفاض لمستوى العنف في ألمانيا وفرنسا؟ أم كان كل ذلك مجرد مصادفة؟

ومن غير الممكن تقريبا تقديم إجابات حاسمة على تلك الأسئلة تستند على تجارب عملية، ولا يمكن أن تعوضنا معقولية هذه الفرضية عن وجود الدليل على الربط السببي بين الاثنين. لكن انخفاض العنف في المجتمعات الأوروبية قد نتج إجمالا، كما يغلب الظن، عن الربط بين تعزيز دور الدولة في الداخل وتصدير العنف الكامن إلى الخارج. وهناك بالتأكيد أمثلة عكسية تتناقض مع ذلك، مثل حالة الدول الاسكندنافية، لكن نقض هذه الفرضية مستحيل، كما يستحيل التحقق من صحتها لاحقا.

فلنأخذ إذن بكلا العنصرين - تغلغل سيادة الدولة داخل المجتمعات، مع تقنين العلاقات الاجتماعية وتصدير العنف (من خلال الحروب ضد الجيران أو في المستعمرات). وعندئذ، يطرح السؤال التالي نفسه: هل حدثت عمليات مشابهة في العالم الثالث بشكل عام، أو في المناطق ذات الصبغة الإسلامية في الشرق الأوسط والأدنى، تسببت في تقليص نسبة العنف المجتمعي؟ إن طرح السؤال بهذه الصيغة يوحي ضمنا بالإجابة: لم يكن تصدير العنف إلى الخارج غريبا على هذه المجتمعات، بل على العكس نجد أن الحروب وغزوات السلب والنهب والاحتلال القسري لأراضي الجوار كانت منذ زمن طويل جزءا من الواقع السياسي. لكن هذه الإمكانية تلاشت تدريجيا من خلال استعمار هذه البلاد والهيمنة الأوروبية عليها، هذا إن تغاضينا عن استخدام العنف الكامن في العالم الثالث كرافد لقوى الاستعمار. وفي الوقت نفسه، تعثر تشكيل أنظمة فعالة للدولة، تقوم في الداخل

2. انتقلت ذخيرة النزاعات من القصاص المباشر إلى مظاهر غير عنيفة من مقدرات السياسة (...).

3. شرع الناس العاديون في اللجوء إلى المحاكم والشرطة لحمايتهم من التحرشات الصغيرة ضد الأفراد وفي المحيط الشخصي (...).

4. بدلا من مواجهة بعضها البعض على شكل شبه عسكري، بدأت السلطات المحلية (بما فيها الشرطة تحديدا) بالتفاوض للتوصل إلى اتفاقيات حول الاستخدامات السياسية غير العنيفة للفضاء العام (...).<sup>27</sup>

لقد أثبتت التجارب العملية وجود اتجاه نحو الخفض الهائل من نسبة العنف في غرب أوروبا حتى العقد السادس من القرن العشرين (وبعدها، بدءا من العقد التاسع من القرن نفسه)، وهو اتجاه لا يفسر سوى جانب واحد من الواقع، وإن كان جانبا مهما. يشير راف - ومن اللافت للانتباه أنه فعل ذلك في المقطع الأخير من كتابه فقط - إلى ما يلي:

إن هذه التطورات التي تعود إلى العصر الحديث المبكر لم تستأصل العنف تماما في أوروبا الغربية. فقد خلقت بالفعل الدولة الحديثة الظاهرة أشكالاً جديدة من العنف تفوق حدتها التصور، هي أشكال أدت إلى تدمير القارة. وتعد الحربان العالميتان، والهولوكوست، وأشكال أخرى من إبادة الشعوب، والتهديد المزمّن الذي شكلته أسلحة الدمار الشامل، من بين الأدلة على ذلك. لكن الأوروبيين الغربيين، كما أشرنا في المقدمة فيما يتعلق بخطر العنف اليومي، هم بعيدون تماما عن أن يعيشوا أسوأ مراحلهم.<sup>28</sup>

وما من شك في أن هذه الملاحظات ليست ضرورية وصحيحة فحسب، وإنما هي أمثلة مختارة على قدر كبير من الدلالة: فمن الصحيح أن صعود الدولة واحتكارها للقوة إلى أبعد حد كان ينجح عادة في ضمان السلام المجتمعي، إن لم تصبح هي كدولة مؤسسة للعنف في سياق الهولوكوست مثلا، أو الإبادة الجماعية التي ارتكبتها النظام الستاليني (أو التطهير العرقي والمذابح الجماعية في البلقان)، وكمؤسسة للعنف فإنها تفوق بمراحل كل ما سبقها من أشكال العنف الكامن لدى الأفراد. ومما يلفت النظر أيضا في أقوال راف تركيزه على الظروف الحياتية لدى الأوروبيين الغربيين: إذ قد نستطيع أن نفترض أن تقليص العنف المجتمعي في أوروبا قد واكبه تصدير لهذا العنف إلى الخارج - وعلى سبيل المثال في الفترة الزمنية التي عالجناها والخاصة باتساع نطاق المستعمرات الأوروبية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. كذلك يوحى تيللي بمثل هذا التساؤل عندما يقول: "باستثناء هزة رأس في بعض الأحيان أو التعجب من وحشية الآخرين، لا يبدو أن

Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*; Cambridge p. 60 27

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

لكن العالم الغربي قد شهد في المجمل انخفاضا ملحوظا في العنف المجتمعي على مدار الـ 1500 سنة الأخيرة. ولا توجد أعداد مماثلة تخص مجتمعات الشرق الأوسط والأدنى، ولذلك يصعب عقد مقارنة بين هذه البلدان وبين أوروبا في تلك الفترة الزمنية.

تعكس أسباب هذا الانخفاض الهائل في العنف خلال السنوات التي تقع بين 1500 و 1800 جوانب مهمة من عملية التحديث في تلك القرون، مما قد يفسر انخفاضاها بدايةً في بلدان مثل إنكلترا وهولندا وفرنسا، وعدم انخفاضها في إيطاليا إلا متأخراً. لقد اكتسبت أجهزة الدولة في شمال غرب أوروبا أهمية أكبر في مجتمعاتها قبل غيرها، حيث قامت بتنظيم جنودها أولاً، وتعزيز أنظمتها البوليسية التي اكتسبت ثقة أكبر بعد أن كانت بدائية في مستهل حقبة تأسيسها. وبالتالي، أصبح القصاص الشخصي أقل ضرورة، وانزلق تدريجياً إلى عدم المشروعية. وفرضت الدول - أيما استطاعت - احتكارها للعنف، كما طورت آليات للمحافظة على النظام المجتمعي. وعلى التوازي، تطورت ذهنيات مجتمعية فقدت تدريجياً استعدادها لتقبل العنف والوحشية بوصفهما أشياء بديهية، وتزايد رفضها للعنف "غير الضروري" أو "الظالم" أو "المفرط". وبمعنى آخر، يمكن تفسير انخفاض نسبة العنف في المجتمعات الأوروبية على أنها عملية امتداد لسيادة الدولة، حيث أدت الوظائف النظامية والقضائية للدولة إلى خفض معدل العنف المجتمعي عن طريق الرقابة على العلاقات الاجتماعية وتقنينها، كما قلصت من إمكانية ممارسة العنف دون عقاب، وخفضت في الوقت نفسه ضرورته أو فائدته. وفي خطوة تالية، أدى ذلك إلى تغيير موقف فئات كبيرة من الشعب تجاه العنف: إذ قلت تدريجياً النظرة إليه باعتباره جزءاً طبيعياً من الحياة، أو الإحساس به خياراً عادياً لحل المشكلات اجتماعياً وسياسياً. وبالتدريج أصبح العنف من المحرمات. وعلى الرغم من أن "احتكار العنف" الذي نفذته الدولة على خطوات لم يكن مطلقاً أبداً، إذ كانت توجد دائماً مجموعات وأفراد يستخدمون العنف في مواقف بعينها على الأقل مخالفين بذلك المعايير السائدة، إلا أنه أدى إلى القضاء على العنف تقريباً بالكامل في العلاقات الاجتماعية، أو على الأقل مقارنة بالعصور المبكرة. ويؤكد تيللي هذا التشخيص، ويورد أربعة أسباب:

"إننا نشهد بداية من القرن الثامن عشر فصاعداً حدوث تهدئة واسعة للعنف الداخلي. فقد أدت قدرة الحكومة المتنامية والدمقرطة إلى تغيير أوضاع العنف الجماعي في الداخل تغييراً عميقاً. وقد ظهرت أربعة تيارات تصب في الاتجاه نفسه:

1. الدول التي تأسست عبر الاستعداد للحرب، بدأت تنزع السلاح عن سكانها المدنيين، وتفرض رقابة أدق على الحياة الاجتماعية اليومية، كما أنشأت جهاز شرطة خاصة للحد من النشاط الإجرامي والعنف بين الناس على نطاق ضيق (...).



## تأسيس الدولة والتقنين: ترويض العنف داخل المجتمع

كان للعنف دائما تجليات شديدة الاختلاف. فهناك العنف السياسي الذي يمارسه الحكام، أو العنف بصفته مقاومة ضد السلطة، وهناك العنف كعنصر من عناصر الحروب أو الحروب الأهلية، وهناك العنف في المحيط الشخصي - في داخل الأسرة مثلا - وهناك العنف العفوي لأسباب شعورية؛ هذه هي بعض الأصناف العامة. ولا نبغي هنا محاولة تقديم تصنيف منهجي للعنف، بل التمييز بين العنف داخل المجتمع والعنف الموجه إلى الخارج. ولندرس الآن النوع الأول، حيث يتضح وجود تغيرات حاسمة حدثت في العصور الأخيرة فيما يتعلق بهذا النوع من العنف.

تتفق الأبحاث الخاصة بتاريخ العنف على أن نسبته في أوروبا الغربية، وتحديدا في بلدان مثل إنكلترا وفرنسا وهولندا وألمانيا وإسبانيا، قد انخفضت انخفاضا ملحوظا في باكورة العصر الحديث (حوالي 1500 إلى 1800). ويثبت جوليوس ر. راف بشكل يثير الإعجاب وجود هذا الاتجاه الذي استمر حتى ستينيات القرن العشرين، حيث اتخذ بعدها اتجاها عكسيا لفترة تصل إلى ثلاثة عقود - دون أن يصل مستوى العنف إلى أفعال العنف المفرطة في باكورة العصر الحديث. وهناك أشكال للعنف تراجعت بشكل واضح، مثل العنف الأسري وجرائم القتل والقتل العمد، والعنف الذي يمارسه الجنود المرتزقة أو الفارين من الجيش خارج إطار الحرب، وعنف الشعائر لدى مجموعات بعينها، والعنف الكامن في الاحتجاجات العلنية، أو في الجريمة المنظمة، وأيضا الأحكام القضائية الوحشية في بدايات استقلال القضاء، وإن لم يتزامن حدوث ذلك في كل مكان. وفي بداية العصر الحديث المبكر، كانت جرائم القتل (على خلاف قتل الأطفال حديثي الولادة) تتراوح بين 10 حالات و 60 حالة سنويا بين كل 100 ألف نسمة. وقد تقلصت هذه المعدلات في شمال غرب أوروبا وبلغت حالة أو حالة ونصف في الفترة بين 1929 - 1931<sup>25</sup>، ثم تراجعت مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية. وحدث هذا الانخفاض في بعض دول البحر المتوسط (في إيطاليا مثلا) في فترة متأخرة جدا (حيث تراوح المعدل من 40 إلى 60 جريمة قتل بين كل 100 ألف نسمة في جنوب إيطاليا، أو مدينة بالرمو تحديدا التي لم يبدأ معدلها في الانخفاض إلا منذ العقد الثامن من القرن التاسع عشر وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، ليصل إلى المعدل السائد في شمال غرب أوروبا منذ وقت طويل، أي حوالي حالة واحدة). لم يكن هذا الاتجاه واضحا على هذا النحو في جميع البلدان، فقد بلغ معدل جرائم القتل في الولايات المتحدة على سبيل المثال 10,1 عام 1980 و 6,3 عام 1998<sup>26</sup>.

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

26 نفس المرجع، p. 120.

وهو شعب الهيريرو Hereros في جنوب غرب إفريقيا (نامبيا اليوم) الذي راح ضحية مذبح، ثم تشرّد من تبقى منه ليموت في الصحراء جوعاً وعطشاً. وقضى الاستعمار الإيطالي على ثلث الشعب الليبي تقريبا. وعندما غزت إيطاليا أثيوبيا عام 1935 شنت غارات دورية بالقنابل ضد المدنيين، واستخدمت فيها الغازات السامة. وحتما لم يتحسن الوضع بعد الحرب العالمية الثانية:

إن "بعض البلدان التي كانت هي نفسها ضحية لحكم النازي الغاشم، شرعت في استخدام أشكال من العنف قد تكون أكثر وحشية من أشكال عنف ما قبل الحرب. فقد قتلت القوات الفرنسية ما يقرب من 40 ألف جزائري بعد ثورة ستيف في مايو عام 1945، وتسببت في مدغشقر في مصرع أكثر من 100 ألف شخص."<sup>24</sup>

ويمكننا إطالة هذه القائمة كيفما شئنا. فالاستعمار لم يكن عنيفا فحسب، بل كان يعبر عن نفسه على التتابع في مذابح وعمليات إبادة الشعوب وأفعال وحشية أخرى تفوق التصور. جميع القوى الاستعمارية أذنبت بارتكابها مثل هذه الفظائع، وبالكاد توجد مستعمرة نجت من ذلك. وحتى إن تصرفت النظم السلطوية والدكتاتورية والفاشية بوحشية زائدة، فإن البلدان التي كانت تحكمها نظم ديمقراطية قد ارتكبت فظائع مشابهة كذلك. ويمكن القول إن الدول الديمقراطية لا تقود الحروب ضد بعضها البعض، لكن الواضح للعيان أنها ليست سلمية من حيث المبدأ.

إن وقوع مجتمعات ما سُمي لاحقا بالعالم الثالث - بما في ذلك الشرق الأوسط والأدنى - ضحية للعنف المنهجي الذي مارسه القوى الاستعمارية، لا يعني بأية حال أن هذه البلدان والمناطق لم تشهد عنفا سياسيا أو حربيا. بل على العكس من ذلك، لم يكن الوضع في العالم الثالث أيضا سلميا على الإطلاق، والمسؤولية هنا تقع على عاتق الفاعلين المحليين. فتجارة العبيد بين الدول الإفريقية والعربية لم تقل وحشية عن مثيلتها الأوروبية، ومعاملة الحكام المسلمين والهندوس للمواطنين لم تكن أقل عنفا كذلك. كما أن حروب الغزو والنهب، التي قام بها الحكام الأفغان أو الأتراك أو الفرس أو حكام آسيا الوسطى في الهند مثلا، صاحبته إبادة فاحشة وخلفت أعدادا هائلة من الضحايا، وكثيرا ما كان سلاطين الهند أو أباطرة المغول يحكمون بالعنف الوحشي، ولم تكن ممارساتهم بأقل فظاعة من ممارسات المستعمرين الأوروبيين أو الغزاة الآخرين. أما المذابح وعمليات القتل الجماعي ضد المعارضة الداخلية فكانت شيئا يوميا معتادا. غير أن الفرص المتاحة لارتكاب مثل تلك الفظائع كانت تتقلص بشكل متطرد، وبقدر ما أدت الهيمنة الغربية إلى تقليل قدرة الحكام المسلمين على الفعل.

”كان البيوريتانيون يعتبرون الخمر وسيلة ناجعة منحها الله لهم لإبادة الهنود الحمر. ففي عام 1749 أعرب بنيامين فرانكلين عن خواطره، بعد جلسة لشرب الروم (rum) تلت مفاوضات تجارية مع الهنود الحمر في بنسلفانيا، قائلاً: إذا كانت العناية الإلهية تريد بالفعل إبادة هؤلاء المتوحشين، ليحتل مكانهم المزارعون (الحقيقيون) لهذه الأرض، فلا نستبعد أن مشروب الروم هو الأداة المختارة. فلقد سبق وقضى على جميع القبائل في منطقة الساحل (الشرقي). وفيما بعد، استشهد شارلز دايلك في كتابه ”بريطانيا الأعظم“ (1867) بجملة قالها أحد الأمريكيين: ”في مقدرتنا إبادتهم بالحرب أو القضاء عليهم تدريجياً بالويسكي. لكن هذه العملية التدريجية مقيتة لبطنها“. وحددت جميع المستعمرات الأمريكية في فترات مختلفة مكافآت لمن يحصل على فروة رأس أحد الهنود الحمر، حتى النساء والأطفال منهم.“<sup>22</sup>

وكانت هناك نزعات مشابهة لإبادة السكان الأصليين في المستعمرات الاستيطانية الأخرى، على سبيل المثال في أستراليا وتاسمانيا وسيبيريا. وقد يرى البعض أن فئات الاستعمار قد ظهرت تحديداً في حقبة المبكرة، عندما عانت شركات التجارة الخاصة وفرق من المستوطنين والمغامرين فساداً في الأرض، دون رقابة من جانب الدولة القومية الأوروبية تقريباً. وبالمقارنة، نظمت الحكومات الأوروبية العصور اللاحقة للاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين وكانت تحت رقابتها. وإضافة إلى ذلك، قد يُفترض أن عصر التنوير الذي ساد أوروبا في تلك الأثناء كان له تأثير حضاري ملطف للعنف في المستعمرات من جانب الدولة القومية، مما يجعلنا نتوقع تقلص نسبة العنف والوحشية فيها. لكننا لا نستطيع أن نزعم أن نسبة ممارسة العنف في العالم الثالث من جانب الأسياد المستعمرين الأوروبيين قد انخفضت بعد عصر التنوير أو بناء على رقابة الدولة في البلد الأم. لقد تعزز السبق الأوروبي والأمريكي الشمالي في تقنيات الأسلحة بصورة هائلة، وعبر عن نفسه في أعداد الضحايا. ففي حرب المتابيلي Metabele، أباد 50 جندياً بريطانياً - يحملون أربع بنادق رشاشة فحسب - عدداً من الأفارقة يبلغ 3000 في ساعات قليلة. وفي السودان، لم يفقد البريطانيون سوى 40 جندياً، بينما قتل 11 ألفاً من جماعة المهدي. وخلال فئات الكونغو في مطلع القرن الماضي، قضى المستعمرون من بلجيكا على مئات الآلاف من مواطني ذلك البلد، بل وطرح بعض التقديرات أن عدد الضحايا يتراوح بين 5 إلى 8 ملايين. وكانت المذابح وأعمال التشويه والسلب من بين الأحداث المعتادة التي تكاد تقع يومياً.<sup>23</sup> وقد كان المستعمرون الألمان الأسياد أول من ارتكب جريمة إبادة شعب في القرن العشرين،

22 نفس المرجع، p. 142f.

23 نفس المرجع، pp. 147, 145.

”لقد كان التغيير الذي حدث في السياسة، من ”الترويض“ السلمي للهنود الحمر وإعلان تحولهم بداية إلى أوروبيين وإرغامهم على اعتناق الديانة المسيحية وصولاً إلى إقصائهم وإبادتهم، قد اتضحت معالمه بعد مذبحة جيمس تاون عام 1622. بعد هذه الحملة الثأرية ضد الهنود الحمر، بحجة أنهم أضروا بالمستعمرين، أصبح ”إفنائهم“ برنامجاً للمستوطنين في نيوإنكلاند. واستخدم البروتستانت البيوريتانيون الأيديولوجية لتبرير حقهم في الأرض تبريراً صريحاً، حيث كانوا يطمحون أساساً إلى تحقيق تصوراتهم المثالية السياسية – الدينية حول تأسيس ”أورشليم الجديدة“ في العالم الجديد. فكما كانوا يعتبرون أنفسهم ”شعب إسرائيل الجديد“، كانوا ينظرون، بعد ”الهجرة من مصر“، إلى أرض الهنود الحمر باعتبارها ”أرض كنعان“ التي وهبها الرب إليهم. فالاستيلاء عليها من ”الكنعانيين“ و”الأدوميين“، أي الهنود الحمر، وإبادتهم بالسيف والنار، كان يتفق وفهمهم للعهد القديم باعتباره إرادة الرب المنزلة وبشرى الخلاص. وتحت تأثير معطيات الاستعمار الاستيطاني السائدة، برزت الأيديولوجية البروتستانتية البيوريتانية في نيوإنكلاند التي اعتبرت الهنود الحمر ”أبناء الشيطان“، وأن من حق المستوطنين الاستيلاء على أرضهم وإبادتهم بضمير مستريح.<sup>20</sup>

ومما يلفت النظر في سياسة المستوطنين تجاه السكان الأصليين، وجود رابطة وثيقة بين المصالح الواقعية الملموسة (نهب الأرض والاستيطان) ومبرراتها الأيديولوجية لذلك العصر والتي كانت عادة ما تتخذ شكلاً مسيحياً بناءً على تدين المستوطنين (كثيراً ما كانوا لاجئين لأسباب دينية).

و”في الانشقاق الثنائي السائد في فكرهم، بين الله والشيطان والملاعين والمختارين، وجد البيوريتانيون إطاراً تفسيريّاً ملائماً للحروب التي قادوها ضد الهنود الحمر بهدف إزالة العوائق أمام استعمارهم الاستيطاني. ومباشرة في أول حرب من هذا النوع – حرب البيكوت Pequot عام 1637 – تمكنوا بمساعدة الهنود الحمر المتحالفين معهم (النارنغستس Narangansetts والموهيغانس Mohegans) من إبادة منطقة سكنية بأكملها بالقرب من مونفورت ميستيك في كانتيكيت. ففي أقل من ساعة قتل ما يتراوح بين 500 إلى 600 رجل وامرأة وطفل في مذبحة لم يقع ضحية لها سوى اثنين من الجانب الإنكليزي. ومن تبقى بعد حرب البيكوت تم سبيهم، أي أن النساء والأطفال أصبحوا عبيداً للبيوريتانيين والهنود الحمر المتحالفين معهم، أما الرجال فقد بيعوا إلى منطقة الكاريبي. وبعد عام أعلن القضاء على أمة البيكوت بأكملها.<sup>21</sup>

20 نفس المرجع، p. 139f.

21 نفس المرجع، p. 140.

وفي واقع الأمر، كانت ممارسات المستعمر تختلف باختلاف هدفه – إذا ما كان يرغب في استغلال المنطقة اقتصاديا فحسب، أم يطمح إلى التوطن فيها. وكثيرا ما كان تنفيذ الهدفين يتم بوحشية مفرطة، وإن اختلفت أهدافها ووسائلها. لكن الهدف الأساسي، حتى في مناطق مثل المستعمرات الإسبانية والبرتغالية في وسط أمريكا اللاتينية وجنوبها، كان يكمن في استغلال القوى المحلية العاملة (مثل عمال المناجم أو المزارع)، مما أسفر عن ارتفاع مروع في أعداد القتلى.

”إذا انطلقنا من الأرقام فحسب، فسنجد أنها تؤكد الفرضية القائلة إن فتح أمريكا اللاتينية conquista كان أكبر إبادة جماعية في التاريخ. وبناء على ما توصل إليه البحث العلمي حتى الآن، تراجع عدد السكان الأصليين في أمريكا بين عامي 1500 و 1600 من حوالي 70 مليوناً إلى ما يقرب من 10 ملايين. كما تراجع العدد في المكسيك ووسط أمريكا وبيرو بنسبة 90%، على حين انقرض سكان الكاريبي بما يشبه الانقراض الكامل بعد سنوات قليلة. لكن الأرقام المذكورة تتأرجح إلى حد كبير. فالحد الأدنى للتقديرات – أول إحصاء سكاني كان في عام 1574 – يفيد تراجعاً يبلغ ثلثي عدد السكان من الهنود الحمر مقارنة بعددهم قبل الاتصال (بالمستعمر). ... أما استعباد الهنود الحمر في البداية ونقلهم بالقوة إلى مناطق سكنية جديدة ومعاملتهم الوحشية في إطار نظامي Encomienda و Mita<sup>18</sup> فقد تجاوز بالتأكيد القوى الطبيعية لعدد منهم. ويضاف إلى ذلك الضرب المبرح الذي كان يفرض في حالات كثيرة إلى الموت، والعقوبات الجماعية وما نتج عنها من أعداد كبيرة من الضحايا. وكان تكرار الغارات التوسعية، بوجه خاص، يتم بوحشية تفوق التصور.”<sup>19</sup>

وقد كان ارتفاع أعداد الضحايا بين صفوف الإنديوس Indios في وسط أمريكا وجنوبها نتيجة لعنف الغزاة، كما نتج إلى حد كبير مما جلبوه معهم من أمراض جديدة من أوروبا، ورغم أنها أمراض غير خطيرة، إلا أن الشعب – ضحية الغزاة – لم يكن يمتلك القدرة على مقاومتها، مما أدى إلى تحول أفرادِهِ إلى ضحايا لأوبئة جسيمة.

لكن الوضع في المستعمرات الاستيطانية بأمريكا الشمالية وأستراليا كان مختلفاً، حيث كان من المخطط تشريد السكان الأصليين أو إفنائهم على نحو منهجي.

18 أدخل المستعمرون الإسبان هذا النظام تحت أسماء مختلفة إلى وسط وجنوب أمريكا في نهاية القرن الخامس عشر،

وإن شكل في نهاية الأمر نوعاً من السخرة خضعت له فئات مختلفة من الشعوب الأصلية. وفي بداية القرن السادس عشر أضيف إليه نظام Encomienda بقصد التخفيف من مساوئ النظام الأول، لكنه تطور سريعاً ليصبح نظام عبودية فعلية. – هبلر.

Horst Günther, Genozid oder Zwangsmodernisierung? – Der moderne Kolonialismus in 19

universalgeschichtlicher Perspektive; in: Mihran Dabag / Kristian Platt (Hrsg.), Genozid und Moderne, Bd. 1:

Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert, Opladen 1998, p. 136

”المقدسة” أو حرب الثلاثين عاما المدمرة (1618 – 1648). بل وحتى في عصر التنوير ظل العنف قائما. لكن علاقة أوروبا بجيرانها تغيرت تغيرا جذريا في الفترة المبكرة من التاريخ الحديث. فبينما كانت علاقات القوى بين أهم مناطق العالم، حتى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، متأرجحة دون أن تختلف أسس القوة الاقتصادية والتقنية بينها إلا لماما، نجحت أوروبا – أو بعض بلدان هذه القارة – المتأثرة آنذاك بالديانة المسيحية في تحقيق سبق دائم في القوة ناتج عن التطورات التقنية (كما هو الحال في مجال بناء السفن مثلا)، لكنها كانت سباقة أساسا في مجال تقنيات الأسلحة. وهو ما كان بمثابة الشرط المبدئي لبزوغ عصر الاستعمار الأوروبي الذي استمر أربعة قرون ونصف، وأغرق العالم في موجات متجددة من العنف. لا يعني ذلك أن الأوروبيين أو المسيحيين في حد ذاتهم أكثر عنفا من ضحاياهم – لكن السبق الجديد في القوة، والذي كان يزداد عمقا ورسوخا، أسفر عن زيادة حدة العنف الذي يمارسونه وازدياد قدرته على التدمير. وبالتالي، كان من الضروري أن يسفر العنف الذي تمارسه قارة ودايرة ثقافية تستعمر العالم بأكمله وتسيطر عليه تدريجيا عن نتائج أفضح، وحجم أضخم من العنف الذي تمارسه المجتمعات الأخرى الأضعف التي تزداد تبعيتها يوما بعد يوم.

”في القرون الخمسة الماضية، أفرز الاستعمار بالدرجة الأولى عمليات الإبادة الجماعية، إذ أنه أدى إلى تغيير علاقات الملكية، فالمستعمر – بصفته غازيا أو مستوطنا – كان يعتبر سكان البلد الذي يطعم فيه سكانا متوحشين غير قادرين على التكيف مع الحضارة. وبالتالي، كان يعتبر من حقه أن يستولي على الأرض من السكان الأصليين، دون أن يصطدم ذلك مع قيمه الأخلاقية، ثم يستغلهم على هواه باعتبارهم بشرا من مستو أدنى منه، أو حتى يقتلهم. وغالبا ما كانت المذابح الجماعية تعتبر غير مجدية وغير عقلانية. فقتل السكان الأصليين كان سيؤدي إلى انهيار الاقتصاد الاستعماري. ومن هذا المنظور، أدى الاستغلال إلى عرقلة إبادة الشعوب، وهو ما حدث بشكل أو بآخر في إفريقيا وآسيا.

لكن اكتشاف أمريكا وأوقيانوسيا ترتب عليه، على العكس من ذلك، إبادة السكان الأصليين. وفي الحقيقة، كانت ذهنية المستعمر واحدة في جميع القارات، لكن المعطيات الجغرافية اختلفت. فكلما كان الإقليم منعزلا، كان الإفناء أكثر شمولا وجذرية؛ وبالتالي سقط سكان أستراليا وتسمانيا الأصليين ضحية له. وفي وسط أمريكا اللاتينية وجنوبها، نجح الغزاة الإسبان في قلب النظم السياسية المحلية رأسا على عقب بقتلهم بداية الحكام، ثم القضاء على الشعوب قضاء يكاد يصل إلى حد الإبادة. وقد استمرت هذه الممارسات، التي كان دافعها الأساسي التعطش إلى الربح، لمدة تزيد على ثلاثة قرون.<sup>17</sup>

”وبقدر ما يمكننا الاعتماد على البيانات المتوفرة – مع العلم بأن هذه الأرقام لا تشكل في أفضل الحالات سوى أرقام تقريبية غير دقيقة – فمن الثابت أن المغول ومن تلاهم في السلطة وأولياء العهد قد ذبحوا ما يزيد عن 30 مليوناً من الفرس والعرب والهندوس والروس والصينيين والأوروبيين، إضافة إلى العديد من الرجال والنساء والأطفال من جنسيات أخرى.”<sup>15</sup>

وحتى لو بدا هذا الرقم مبالغاً فيه، نظراً لقلّة عدد السكان، فما من شك في أن الغزوات وحملات الذهب والسلب المغولية، بدءاً بالصين والهند وانتهاءً بأوروبا، كانت دموية إلى أقصى الحدود.

”ولا يجب أن نتغاضى عن ذكر الحروب الصليبية في القرون الوسطى. فعند اجتياح القدس عام 1099، طارد الصليبيون اليهود الناجين الذين فروا إلى داخل أحد معابدهم، وحرقوهم أحياء. هذا بالإضافة إلى الأربعة أو السبعين ألفاً من المسلمين الذين ذبحوهم قبل ذلك. ومن الغريب، نظراً للمذابح الجماعية التي ارتكبتها المغول أو الصينيون، أن المذابح التي راح ضحيتها المسلمون واليهود العزل “كانت تعتبر لفترة طويلة أكبر جريمة في تاريخ الإنسانية.” وفي عام 1209 قتل الصليبيون ما يتراوح بين 15 و 60 ألفاً من فئة الألبغنز (طائفة دينية) بمدينة بيزيه الفرنسية، ثم نهبوا المدينة وأحرقوها. ويقال إن الفرسان الصليبيين دهسوا بأحصنتهم 3000 يهودي حتى الموت، لأنهم قاوموا تنصيرهم بالقوة في أنجو وبواتو.”<sup>16</sup>

وهناك ما يشابه ذلك في المجتمعات الإسلامية أيضاً. فالتوسع الذي شهدته الإمبراطورية الإسلامية من الجزيرة العربية إلى إسبانيا والهند منذ القرن السابع الميلادي لم يكن سلمياً، بل نتيجة غزوات ناجحة إلى أبعد الحدود. كما أن تأسيس الإمبراطورية العثمانية، وامتدادها إلى شمال إفريقيا والخليج الفارسي وصولاً إلى أبواب فيينا، كان نتيجة فتوحات عنيفة، مثلها مثل غارات الحكام المسلمين من فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى في الهند، والتي بلغت ذروتها بسيادة قيصر المغول بابر على شبه القارة الهندية فيما بعد.

## بنى العنف الجديدة: الاستعمار

لم تغير الحقبة المبكرة في العصر الحديث من التاريخ شيئاً، في ظل وجود العنف وتعاضل حجمه في كل مكان، وإن غيرت من تركيبته. لقد استمر مستوى العنف مرتفعاً في أوروبا، كما يظهر من حرق “الساحرات” الذي راحت ضحيته على الأرجح عشرات الآلاف (بلغ ذروته بين عامي 1560 و 1680)، فضلاً عن محاكم التفتيش

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod; Münster 2003, p. 46 15

16 نفس المرجع، p. 50

والحروب الدينية الدموية. والحرب جزء من جلال الميثولوجيا في الهند؛ فالملاحم العظيمة – مثل الرامايانا Ramayana والمهابهاراتا Mahabharata – تظهر كما لو كانت قصصا لا تنتهي حول الصراعات والمؤامرات الحربية. إن هذه الملاحم، وليست شعائر الفيديا Vedic rituals بالدرجة الأولى، هي التي تطرح تعريفا للثقافة الهندوسية اللاحقة. فاسم الهند الأصيل، بهاراتا Bharata، مأخوذ من هذا الملاحم، مثله مثل اسم سريلانكا الذي أعطاه شعبها لسيلان بعد الاستقلال. ولا تزال هذه الملاحم حية في جنوب آسيا المعاصر. ... حتى الثقافات التي لا تهتم اهتماما خاصا بالقرابين تتضمن صوراً متكررة عن الحرب الدينية. ففي سريلانكا، على سبيل المثال، نجد أن التاريخ الأسطوري السينغالي، كما سجلته حوليات بالي Pali والديبافسما Dipavasma والمهافسما Mahavasma، والتي اكتسبت مكانة شبه مقدسة في المجتمع السريلانكي – يتكون من سجل للانتصارات الباهرة التي أحرزها ملوك بوذيون أسطوريون في معارك عظيمة.<sup>14</sup>

إن كافة المجتمعات والنظم السياسية قد عايشت في الغالب عمليات غزو وأنظمة حكم غاشمة وحروباً، مع اختلاف مداها وشكلها، ليس على أساس اختلاف سياقها الثقافي والديني، بل بناء على اختلاف سياقاتها السياسية. وقد كان بعض الملوك المسيحيين والبوذيين، أو السلاطين المسلمين والمهراجات الهندوسيين، يتبعون سياسات ذكية ومستنيرة وحكيمة، لكنهم هم أنفسهم، أو غيرهم من الدائرة الثقافية نفسها، كانوا يتحملون في الوقت ذاته مسؤولية أعمال العنف البشعة.

لقد أتاحت المعطيات السياسية وعلاقات القوة المتغيرة فرصاً كبيرة للغزوات وتأسيس الممالك أو الإمبراطوريات الكبرى. وفي بعض الأحيان تم استغلال هذه الفرص، وفي أحيان أخرى كانت تضيع، لكنها نادراً ما مرت دون عنف. وبعد ذلك تبدأ جولة جديدة من العمليات المشابهة عندما تتغير علاقات القوى، ثم جولة أخرى من عمليات التدهور والغزو. وبالتأكيد لم تكن القرون الوسطى من الفترات التي شهدت تراجعاً في الحروب والعنف، بل على العكس. فقد كان مستوى العنف مرتفعاً في إجماله، سواء في داخل المجتمعات أو فيما بينها، بحيث وصل في بعض الأحيان إلى أبعاد مأساوية. كما سادت عمليات اغتيال الأقارب في الأسر المالكة لضمان الحفاظ على السلطة، سواء في الغرب المسيحي، أو في الشرق الأوسط أو الأقصى المسلم، أو في آسيا. فالمذابح التي ارتكبتها ملك الفرنجة "شارلمان العظيم" ضد سكان سكسونيا ليعتقوا الديانة المسيحية، والحروب الصليبية التي غالباً ما صاحبها مذابح جماعية دموية ضد اليهود أو الأقليات المسيحية، لم تكن حالات منفردة. غير أن اتساع نطاق العنف لم يكن حكراً على المسيحية.



انطوت الحروب البدائية على قدر كبير من الفعالية فيما تسببت به من أضرار وتدمير للممتلكات، وخاصة ما يتعلق بوسائل الإنتاج والمأوى، كما كانت تثير الرعب باتباعها أسلوب القتل المبالغ وتشويه الضحايا. وكان سلب السلع الثمينة شائعا، كما كان القتل البدائي فعلا أيضا من حيث الاستيلاء على أراض إضافية، حتى وإن كان ذلك نادرا ما يمثل هدفه المعلن.<sup>127</sup> ثم يواصل قائلاً:

”لم يكن القتال البدائي شكلا صبيانيا أو منقوصا من أشكال فن إدارة الحروب، بل كان حربا مختزلة من حيث أساسياتها: قتل الأعداء بأقل مجازفة ممكنة، وحرمانهم من وسائل الحياة عن طريق النهب والتخريب العشوائي (بما في ذلك وسائل الإنجاب، عبر خطف النساء والأطفال)، وترويع الأعداء، بحيث يضطرون إما إلى التنازل عن أراضيهم أو التوقف عن الهجوم والعدوان.<sup>137</sup>

وبالتأكيد يمكننا الجدال، ولأسباب وجيهة، حول ما إذا كان فن الحرب الحديث بوسائل الإبادة الفعالة التي يمتلكها، أقل وحشية وعنفا من سوابقه التاريخية، وفي المقابل أكثر ”تحضراً“. لكننا لا نعني بذلك التقليل من وحشية الحروب في عصور ما قبل التاريخ وطابعها الإفنائي. صحيح أن عدد الضحايا لا يشكل سوى جزء بسيط، مقارنة بالقرن العشرين، لكن عدد السكان كان ضئيلاً جداً مقارنة بمثيله اليوم. ولا يمكننا تحديد فروق مبدئية في مدى عنف بلاد أو مناطق أو دوائر ثقافية بعينها فيما يتعلق بالحروب والمذابح وأنواع العنف السياسي الأخرى خلال الألف أو الألفي سنة الأخيرة: صحيح أن موجات العنف لم تتزامن تاريخياً في جميع المناطق، بل حدثت في فترات مختلفة وبتجليات متمايضة، لكن أوروبا وآسيا وأمريكا وإفريقيا، فضلاً عن المجتمعات المتأثرة بالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية وغيرها، تشتمل جميعها على خبرات هائلة من العنف السياسي والحروب والمذابح الجماعية والتشريد والقتل.

و بهذا المعنى، يؤكد يورغنسمير أن الحكام الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة لم يتقاسموا إدارة الحروب الشاملة والوحشية فحسب. لقد تغلغل ذلك تحديداً في عمق الأساطير والأديان لدى مختلف الثقافات والشعوب:

”كان القتال في الحقب المبكرة شائعا مثله على الأقل مثل شيوع شعائر تقديم القرابين الدينية؛ بل وربما أكثر من ذلك. فهناك أسفار بأكملها من العهد القديم مخصصة لمآثر الملوك العظام الحربية، وهي تقص فتوحاتهم بكل ما تتضمنه من تفاصيل دامية. ولا يواصل العهد الجديد صرخة الحرب مباشرة، لكن التاريخ اللاحق للكنيسة يفعل ذلك، حيث يمدنا بسجل مسيحي من الحملات الصليبية

Lawrence Keely, War before Civilization; Oxford/New York 1996, p. 175 12

13 نفس المرجع، p. 175

وبالإضافة إلى ذلك، يجب ألا ننسى أن القرن العشرين لم يكن حقبة للمذابح وإبادة الشعوب فحسب، وإنما كان أيضا حقبة للحروب. وقد أعرب تيللي بإيجاز عن هذا الجانب بقوله:

”فيما يتعلق بالأرقام المطلقة، وغالبا بالنسبة إلى الفرد أيضا، نجد أن القرن العشرين قد أصاب العالم بعنف جماعي يفوق ما شهدته العشرة آلاف سنة السابقة. وعلى الرغم من أن المؤرخين يصفون، عن حق، حقبة الدول المتحاربة في الصين وغزوات سركون الأكادية وحروب التتار التوسعية وحرب الثلاثين عاما في أوروبا باعتبارها فترات من الدمار الرهيب، فإن الحروب السابقة لم تزود أطرافها بمثل هذا القدر من الأسلحة الفتاكة، ولم تتسبب في إبادة المدنيين بدعم من الدول، بقدر ما فعلت ذلك نزاعات القرن العشرين. ففي الفترة الواقعة بين عامي 1900 و 1990 شهد العالم ما يقرب من 250 حربا جديدة، سواء عالمية أو أهلية، وبلغ متوسط عدد القتلى في المعارك على الأقل ألف قتيل سنويا. وهو ما يعني خوض ما يتراوح بين حربين وثلاثة حروب كبرى جديدة كل عام، أسفرت عن حوالي مليون قتيل كل سنة.“<sup>11</sup>

### العنف في التاريخ: أمثلة مبكرة

قد يمثل القرن العشرون حقبة دموية بشكل خاص، لكن الألف سنة الأخيرة، أو الخمسة آلاف سنة التي سبقتها، كثيرا ما كانت تتسم بفترات من العنف المفرط. وهو ما يصدق أيضا على المجتمعات التقليدية التي خاضت ”حروبا“ قبل نشوء الدولة بزمان طويل.

ويؤكد كيلي بإصرار في كتابه ”الحرب قبل الحضارة“ على كثرة الحروب والعنف وطبيعتهما المروعة حتى في مجتمعات ما قبل تأسيس الدول: ”إن الوقائع التي كشف عنها علماء الإثنولوجيا والحفريات تدل بما لا يدع مجالا للشك على أن الحروب البدائية وحروب ما قبل التاريخ كانت على نفس درجة الوحشية والفعالية مثل الحروب التاريخية والمتحضرة. فالحرب جحيم، سواء أديرت بالحرب الخشبية أو بالنابالم. ونادرا ما كانت مجتمعات ما قبل تأسيس الدولة مسالمة؛ فقد كانت الحروب بينها كثيرة، وشارك أغلب البالغين من رجال تلك المجموعات أكثر من مرة في القتال خلال فترات حياتهم. ... أما (ال)غزوات القاتلة والأكمنة والهجمات المفاجئة على أماكن الاستقرار، فقد كانت تمثل أشكال القتال المفضلة لدى محاربي القبائل، مقارنة بالمعارك الأقل فتكا والأكثر تعقيدا التي شهدتها الحروب الحديثة. وفي واقع الأمر، كانت الحروب البدائية أشد فتكا من الحروب بين الدول المتحضرة، وذلك لتواتر المعارك وقسوة أسلوب إدارتها. لقد

أرقام، هبلر)، مثل الدول الشيوعية: أفغانستان وأنغولا وألبانيا ورومانيا وأثيوبيا، علاوة على الدول ذات الأنظمة السلطوية مثل المجر وبوروندي وكرواتيا (1941-1944) وتشيكوسلوفاكيا (1945-1946) وإندونيسيا والعراق وروسيا وأوغندا. ويجب أن تحتل الولايات المتحدة أيضا مكانا في هذه القائمة، نظرا لهجماتها العشوائية بالقنابل ضد المدنيين في اليابان وألمانيا. إن هؤلاء، وبعض القتل الأخيرين "خفيفي الوزن"، يضيفون ما قد يصل إلى 15 مليون قتيل إلى عمليات إبادة الشعوب التي تمت بأمر من الحكومات في قرننا هذا (القرن العشرين، هبلر).<sup>8</sup>

ويجب أن نوكد مجددا أن هذه القائمة لا تضم من قتلى الحرب من الجنود إلا من لقي مصرعه كأسير حرب أو قتل عمدا خارج سياق المعارك الحربية. وبالإضافة إلى ذلك، يشير رامل إلى أن أرقامه لا تضم بأي حال الحد الأقصى لأعداد الضحايا. ففي كتابه "إحصائيات الإبادة والقتل الجماعي منذ 1900" يتحدث المؤلف عن عدد يصل إلى 300 مليون قتيل،<sup>9</sup> مع الإشارة إلى وجود ما يشارف 360 مليون قتيل في القرن العشرين.<sup>10</sup> وإذا اعتمدنا على هذه التقديرات، يمكننا القول إن عدد القتلى خلال الفترة الزمنية تحت الدراسة يتراوح في المتوسط من مليوني إلى أربعة ملايين قتيل في العام. ولا يواسينا، إلا بقدر قليل، أن العقد والنصف الماضي لم يصل إلى هذه المعدلات من ضحايا إرهاب الدولة. لقد ظل القرن العشرين قرنا دمويا إلى حد فظيع، بل لقد كان حقبة من البربرية رغم كل التقدم العلمي والتقني المتحقق خلاله.

وإذا قمنا بتصنيف لبيانات رامل حسب المناطق التي حدثت فيها أكبر المذاب الجماعية وعمليات إبادة الشعوب في القرن العشرين (حتى عام 1987)، فستتكون أمامنا الصورة التالية:

المنطقة	عدد الضحايا بالمليون
أوروبا (بما فيها الاتحاد السوفيتي)	88,137
آسيا (دون إحصاء البلدان التي تضم أغلبية مسلمة من السكان)	61,027
البلدان بغالبية مسلمة من السكان	4,993
أمريكا	1,417
إفريقيا	—
المجموع	155,574

8 نفس المرجع، 6، p.

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

Rudolph J. Rummel, Demozid - der befohlene Tod, Münster 2003, p. 8 10

عدد الضحايا (بالمليون)	البلد، المنطقة (الفترة الزمنية)
61,911	الاتحاد السوفيتي (1917 – 1987)
35,236	الصين الشعبية (1949 – 1987)
20,946	ألمانيا النازية (1933 – 1945)
10,075	الصين الوطنية/الكومينتنغ (1928 – 1949)
5,964	اليابان (1936 – 1945)
3,466	الصين، العصابات الماوية (1923 – 1949)
2,035	كمبوديا (1975 – 1979)
1,883	تركيا، الإمبراطورية العثمانية (1909 – 1918)
1,678	فيتنام (1945 – 1987)
1,585	بولندا (1945 – 1948)
1,503	باكستان (1958 – 1987)
1,072	يوغسلافيا (1944 – 1987)
0,910	الصين ("أمراء الحرب")، (1917 – 1949)
0,878	تركيا (أتاتورك)، (1913 – 1923)
0,816	بريطانيا العظمى (1900 – 1987)
0,741	البرتغال (الدكتاتورية)، (1926 – 1987)
0,729	إندونيسيا (1965 – 1987)
1,663	كوريا الشمالية (1948 – 1987) بيانات غير مؤكدة
1,417	المكسيك (1900 – 1920) بيانات غير مؤكدة
1,066	روسيا (1900 – 1917) بيانات غير مؤكدة

هذه الأرقام لا تتضمن حجم الخسائر من الجنود في عديد من حروب القرن العشرين. وعلى الرغم من أن هذه الأرقام لا تمثل في أغلب الحالات سوى تقديرات لها ما يبررها (وعادة على قدر كبير من الحذر)، فإنها مروعة. وهو ما يعني أن عدد ضحايا المذابح الجماعية، بوصفها نوعا من أنواع العنف السياسي في القرن العشرين، يكاد يصل إلى 170 مليون نسمة – رغم أننا لم ندرج هنا إلا أكثر الحالات عدداً؛ وبالتالي فإن هذه الأرقام لا تشمل إلا عمليات إبادة الشعوب والمذابح الجماعية التي يفوق عدد ضحاياها 700 000 قتيل. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن رامل لم يأخذ في حسبانها سوى الأرقام التي تصل إلى عام 1987، وبالتالي لا تدرج المذابح الجماعية أو إبادة الشعوب بعد هذا التاريخ في تلك الأرقام (وعلى سبيل المثال: 800 000 قتيل في رواندا عام 1994).

ويستطرد رامل قائلاً: "هناك بعض القتلة" خفيفي الوزن" الذين يقل عدد ضحاياهم عن ذلك (سواء من الدول أو الأنظمة التي يصل عدد ضحاياها إلى ستة

للفكر والشعور، وإنما على العكس تماماً؛ لقد تشكلت عبر سلسلة من الصدمات العنيفة بين أنظمة جديدة متعارضة بالكامل. وفي خضم البحث عن أوروبا التي لا تقتصر على التصور الجغرافي، بل تمتد لتشمل ما أطلق عليه فيديريكو شابو تعبير "الفردانية التاريخية والأخلاقية"، فإننا سنكتشف أن أوروبا هذه لم تكن موجودة خلال الجزء الأكبر من قرننا.<sup>6</sup>

وكما أن العالم العربي أو الإسلامي لا يستطيع أن يتصرف ببساطة كما لو لم تكن له علاقة إطلاقاً بسفاحين من أمثال أسامة بن لادن أو صدام حسين، هكذا لا يستطيع الغرب في المقابل أن يتنصل من تاريخه بكل جرائمه الاستعمارية واحتقاره للبشرية وإفرازه لشخصيات مثل هتلر وستالين. إن إعلان إنجازاتنا الحضارية بوصفها ناموساً، وجرائمنا بوصفها استثناءً، ثم تطبيق الإجراء العكسي على المجتمعات المسلمة، لا ينم عن مجرد خداع مغرور للنفس، وإنما يؤدي إلى تحويل أي حوار مع الآخرين إلى مهمة مستحيلة. والمنهج نفسه يُطبقه عديد من المثقفين المسلمين، بإعلانهم أن "الإسلام" بذاته مسالم وخير، وبالتالي لا ينتمي أسامة بن لادن أو صدام حسين إلى المسلمين، بل كثيراً ما يُنظر إليهما باعتبارهما عميلين للغرب بشكل أو بآخر. إن هذا الخداع للنفس قد يثلج القلب أحياناً، لكنه لا يساعد أيّاً من الجانبين على التقدم للأمام، بصرف النظر عما هو العالم الغربي أو الإسلامي؛ فلنستطيع التعامل مع ذواتنا علينا أن نقبل وجود تناقضات داخلية لدى كل جانب، بالإضافة إلى وجود جوانب مضيئة وجوانب قاتمة. وهو الأمر الذي يصدق، بوجه خاص، على قضية العنف.

## القرن العشرون - القرن الدموي

إن تاريخ البشر لم يخل من العنف إلا نادراً. لكن القرن العشرين - بغض النظر عن كل ما أحدثه من تقدم اقتصادي وتطور في مجالات العلوم والتقنية، فضلاً عن الخطوات الثقافية الواسعة التي خطاها - قد أثبت أنه أكثر حقب تاريخ الإنسان دموية. ورغم عدم توفر أرقام دقيقة حول عدد الضحايا في كثير من الحالات، إذ ليس بين أيدينا سوى تقديرات، فإن تلك التقديرات تعد في حد ذاتها مفرجة بما فيه الكفاية.

في كتابه "الموت بأمر الدولة" (الأصل الإنجليزي بعنوان "Death by Government"، 1995)، يسرد رامل الدول والأنظمة التي تحملت مسؤولية أكبر المذابح الجماعية (بما في ذلك إبادة الشعوب) في القرن العشرين:<sup>7</sup>

6 نفس المرجع، p. 560f.

Rudolph J. Rummel, Demozid - Der befohlene Tod, Münster 2003, p. 4. 7

وشخصيات أخرى عديدة، ينتمون بوضوح إلى "الغرب"، ويصعب تحديد المصطلح من حيث المضمون تحديدا أدق من ذلك، إذا لم نرغب في إسقاط أفضلياتنا الأيديولوجية الشخصية على المصطلح.

والمشكلة الثانية ترتبط بالنقطة الأولى: إذا أردنا تعريف الغرب - وهو ما يحدث كثيراً - عبر قيمه ونقط ارتكازه الإيجابية مثل التنوير وحقوق الإنسان والديمقراطية والعلمانية والتسامح، فإننا نغطي بذلك على جانبه المظلم. إن ثمار المسيحية لم تكن المستشفيات وحب الآخر والأشياء المفرحة فقط، بل أيضا محاكم التفتيش وذرائع العنصرية والحروب. كما أن الاتجاهات العلمانية وغير الدينية في تاريخ الفكر الأوروبي والسياسة الأوروبية لم تفرز الطيب فقط، إذ يمكن بالفعل تبرير المجازر الجماعية والإبادة دون الارتكان إلى الله، إن تذكرنا مثلا تاريخ الستالينية أو الفاشية. وعلى الرغم من أن تعريف "الغرب" بوصفه تجسيدا لقيم الإنسانية قد يكون تعريفا مغريا بالنسبة لنا، فإننا لا نستطيع أن ننظر إلى التاريخ الغربي بهذا المنظور المغلوط؛ إذ ليس بإمكاننا أن نشكل تاريخنا كما لو كنا أمام "بوفيه" نأخذ منه ما يعجبنا، بل يجب أن نعترف أن تاريخنا يضم التسامح الديمقراطي والهولوكست في أن واحد.

تقول هنه آرنت: "لم يعد في وسعنا أن نأخذ ما كان جيدا في الماضي ونعلنه ببساطة تراثا لنا، بهدف التخلص مما نعتبره سيئا، ومما ننظر إليه كأثقال نزيحها جانبا على أمل أن يطويها الزمن في غياهب النسيان."<sup>5</sup>

إن فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة، وغيرها من معاقل الحضارة الغربية لم تفرز خلال السنوات المائة الأخيرة أفعالا لوجه الإنسانية فحسب، وإنما أفرزت كذلك - وبدرجات مختلفة - أفعالا تتخذ أشكالا من البربرية تفوق التصور.

وعن هذا الارتباط يعبر عالم التاريخ البريطاني ماتسوفر بقوله: "يبدو أن أحد ردود الفعل على معارك هذا القرن الدموية (يقصد القرن العشرين - هبلر) كان إنكار طبيعته القتالة: ذلك أن أحد الجانبين يمثل، كما يقال، أوروبا الحقيقية - أو أوروبا الأوروبية، باستخدام مصطلح غونزاغ دي رينو المعبر - بينما يستبعد الجانب الآخر باعتباره جانب المغتصبين والمتوحشين. إن التراث الفكري الأوروبي الذي يساوي بين أوروبا والدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان يمتد عبر عصور طويلة سابقة. لكننا عندما نعترف أمام أنفسنا بأن الديمقراطية الليبرالية قد باءت بالفشل في فترة ما بين الحربين، وعندما نفر بأن كلا من الشيوعية والفاشية والنازية تمثل أيضا جزءا من التراث السياسي للقارة، فإننا بالكاد نستطيع أن ننكر أن أوروبا لم تتشكل في هذا القرن عبر التقارب التدريجي

5 الجملة مقتبسة من المرجع التالي:

Mark Matzower, Der dunkle Kontinent - Europa im 20. Jahrhundert; Frankfurt 2002, p. 11.

نعني، ومن نعني عندما نتحدث عن "العالم الإسلامي"؟ من نقصد بذلك؟ لا يمكن اعتبار هذا المصطلح تعريفا دينيا، إذ أننا نستبعد به الأقليات الدينية (مثال على ذلك: المسيحيون في مصر وفلسطين ولبنان، أو الهندوس في ماليزيا) مثلها مثل النزعات العلمانية أو الغنوصية أو الإلحادية. وندعم في هذه الحالة الضغط الممارس كي يسود التجانس في بعض مجتمعات الشرق الأوسط.

وعلاوة على ذلك، عندما نتحدث عن "العالم الإسلامي" (أو الثقافة والحضارة وغيرهما)، فإننا ننظر إلى مجتمعات على درجة كبيرة من التباين كما لو كانت فئة واحدة، وإن كانت موضوعيا وذاتيا لا تكاد ترتبط ببعضها البعض. فقد تكون مجتمعات الجزائر واليمن وباكستان قد تأثرت بشكل أو بآخر بالإسلام، لكن هناك قطاعات جوهرية في هذه المجتمعات تستعصي على المقارنة. ومن هنا، فإنه من المضلل أن نضمها اصطلاحيا لمجموعة واحدة، وهو ما يؤكد سمة معينة لا يتحتم أن تكون دائما حاسمة في فهمنا لتلك المجتمعات. وكثيرا ما يبدي المثقفون المسلمون والعرب، ولأسباب وجيهة، مقاومة كبيرة تجاه نظرة المراقبين في الغرب إليهم باعتبارهم مسلمين أولا وقبل كل شيء، وليس باعتبارهم عربا أو مثقفين، أو، على سبيل المثال، مصريين أو مغاربة في المرتبة الأولى. عندما نستخدم إذن مصطلحات تعميمية - مثل "العالم الإسلامي" - علينا أن نضع نصب أعيننا بدقة أنها لا تتفق وتنوع الواقع الاجتماعي والعنقوي والأيدولوجي والديني والسياسي وتناقضاته الفعلية. ويصدق ذلك بشكل خاص عندما نتحدث عن إمكانات العنف الكامن في المجتمعات الإسلامية. فإذا رفضنا أن نقصر كلامنا على الإكليسيات، علينا أن نتحفظ كثيرا في التلطف بمقولات حول سلمية المجتمعات الإسلامية - أو الغربية - أو قابليتها للعنف.

وبطبيعة الحال، تبرز مشكلة التعميم نفسها عند استخدام مصطلحات مثل "الغرب" أو "المجتمعات الغربية". ويبدو "الغرب"، في هذه الحالة، كما لو كان تسمية جغرافية، إلا أنه يعني نمطا من الثقافة السياسية التي تطورت - حسب الرأي الغالب - من العصر الإغريقي عبر أوروبا المسيحية في القرون الوسطى وعصر التنوير وصولا إلى المجتمعات "الغربية" الحديثة. وهناك في واقع الأمر بعد جغرافي واسع، فالعالم الغربي بهذا المفهوم كان منشأ أوروبا، ثم امتد ليشمل مناطق أخرى من العالم (مثل أمريكا الشمالية أو أستراليا / نيوزلندا)، لكنه يتمحور حول تركيبة معينة من الفلسفة والقيم السياسية - الثقافية والآليات المجتمعية. وهنا يبرز مستويان للمشكلة: فمن ناحية يبقى الغرب مبهما ومتناقضا وغير متجانس، مثله مثل نظيره المقابل "العالم الإسلامي". حليقو الرووس، والتقاليع الشبابية الجديدة، وموظفو البنوك في لندن، والفاتيكان، وهارماس وجورج بوش وغوته وبريتني سبيرس، وقسس لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، والعنصريون في الولايات المتحدة، والملحدون الأوروبيون - هؤلاء جميعا، علاوة على قوى

"الإسلام" العنيفة: ألم تُرتكب المذبحة الجماعية في مركز التجارة العالمي باسم الإسلام؟ ومن ناحية أخرى، ذهب كثيرون في الدوائر الثقافية الإسلامية، حتى من غير المتدينين، إلى أن رد فعل الولايات المتحدة وحلفائها - أي الحرب ضد أفغانستان، وتأسيس سلسلة من القواعد العسكرية في المنطقة برمتها (في أفغانستان وباكستان وأوزبكستان وقرغيزستان، والخليج الفارسي - العربي، والعراق فيما بعد)، والحرب ضد العراق، وسياسة الاحتلال بوحشيتها في بعض من الحالات - تؤكد شكوكهم حول رغبة "الغرب" بالدرجة الأولى في السيطرة على مخزون النفط والغاز في الشرق الأوسط وقلب آسيا، فضلاً عن إضعاف "المسلمين".

لقد شهد العقدان والنصف بعد انتهاء الحرب الباردة مواجهة حادة - ليست بين "الغرب ككل" و"الإسلام ككل"، وإنما بالتأكيد بين قوى سياسية قوية في شمال أمريكا وأوروبا من جانب، ومثيلتها في الشرق الأدنى والأوسط، بل وحتى الشرق الأقصى، لكن من الواضح أنها أضعف كثيراً من الأولى. وقد تركت هذه المواجهة آثاراً ضخمة على تفكير الرأي العام وأحاسيسه في المنطقتين، وتحديداً على شكل تصورات تهديدية متبادلة. وقد كانت قضية العنف ولا تزال، وخاصة العنف السياسي، تقع في مركز الجدل المرتبط بتلك المواجهة. ففي الغرب برزت شكوك عامة حول استعداد المسلمين جميعهم للعنف، أو أنهم على أهبة الاستعداد لاستخدامه - صور الحادي عشر من سبتمبر التي أثارت المشاعر ترتبط بالفعل "بالإسلام" في شعور العديد من الأمريكيين والأوروبيين - بينما اعتبرت القوى الدينية والعلمانية<sup>4</sup> في الشرق الأدنى والأوسط على السواء، أن على الولايات المتحدة أو "الغرب" أن يتحمل مسؤولية إلقاء القنابل على حفلات العرس وقتل النساء والأطفال في أفغانستان والعراق، والتحرش بالمعتقلين بل وحتى تعذيبهم، وإجمالاً ضخامة أعداد الضحايا نتيجة الحروب والاحتلال. ومنذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 تتمحور السياسة الدولية حول مسألة التعامل مع العنف السياسي، أي حول الإرهاب والحرب، وهي القضية التي تستقطب المشاعر وتثيرها. إن من يدعو اليوم إلى التوصل إلى فهم أفضل وتحسين للعلاقات بين البلدان الغربية وتلك الإسلامية، لا يستطيع أن يتجنب هذه المسألة أو يتجاهلها، كما لا يمكن أن يتفادها الحوار، بل عليه أن يضعها في مركز النقاش، إذا أردنا ألا يظهر الحوار منذ البداية كما لو كان مجرد مناورة إيديولوجية.

وعندما نتحدث عن العنف "الغربي" أو "الإسلامي"، فإن المشكلة التي تطرح نفسها مباشرة هي من معني بالتحديد باستخدامنا هذه المصطلحات. إننا نتجه نحو فرض المصطلحات التعميمية عند وصفنا للجانب الآخر، على الرغم من أننا نعلم تماماً أننا نتمتع بالتنوع الكبير ونمتلك هياكل على قدر كبير من التمايز. ماذا

4 علماني و"العلمانية" لا تعني في هذا النص موقفاً معادياً للدين، وإنما الفصل بين الدولة والدين، أي الموقف الذي يسعى إلى



التدخل العسكري في الصومال - فسر العديد من المراقبين ذلك باعتباره مخاضاً لميلاد نظام عالمي جديد يسوده السلام: فقد شنت حرب الخليج رسمياً ضد معتد (غزو صدام حسين للكويت) بهدف إعادة القانون الدولي إلى نصابه؛ واستهدف التدخل العسكري في الصومال تفادي كارثة إنسانية. ولكن، لا يكاد يتبقى لدينا اليوم شيء من هذه الأوهام. فالحروب والمذابح في البلقان، والإبادة الجماعية في رواندا، فضلاً عن العدد الغفير من النزاعات الوحشية الأخرى، توضح أن حقبة ما بعد الحرب الباردة لن تكون أكثر سلاماً من العقود التي سبقتها. وأصبح الحديث يدور كثيراً حول حقبة من "الحروب الجديدة" و"الصراعات الإثنية" و"التهديدات الجديدة" التي قد تصبح أخطر من النزاع الواضح المعالم بين الشرق والغرب. وسرعان ما بدأت محاولات لتفسير هذا الوضع الجديد، لكن مختلف التفسيرات اعتمدت في بعض الأحيان على إكليسيهات وتنميطات قديمة. فساد الظن بوجود نزاعات "عرقية" في كل مكان تقريباً، حتى وإن نتج عن ذلك في حالات كثيرة توسيع المصطلح وتحميله أكثر مما يحتمل.

لقد أدت "الضبابية الجديدة" (هابرماس) والحاجة إلى صور عدائية واضحة بالغرب، حتى في التسعينيات، إلى أدلجة العلاقة على نحو سلبي مع المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية، لكن ذلك لم يقتصر على تلك المجتمعات. ويعتبر تصور صمويل هنتنغتون حول "صدام الحضارات"<sup>3</sup> أكثر هذه التصورات شهرة، حيث أعلن أن المجتمعات الإسلامية تمثل تهديداً مركزياً للسياسة الغربية، كما استنبط مواجهة جديدة أكثر عمومية صاغها على النحو التالي: "The West against the Rest". لقد خرج "الغرب"، في واقع الأمر، منتصراً من الحرب الباردة، بيد أن بعض الأيديولوجيين في الغرب بذلوا كل ما في وسعهم لتقديم أنفسهم بوصفهم يعانون من حالة حصار ثقافي وروحي وسياسي وعسكري. كما تصور بعض المراقبين أنهم يتعرفون على "الإسلام بصفته الشيوعية الجديدة" - تصورات سخيفة، وإن كانت في أحيان غير قليلة قد وجدت تربة خصبة لها، ولذا استقبلتها دول الشرق الأدنى والأوسط باهتمام وقلق. ولم يكن نادراً أن يخلص المثقفون والسياسة هناك إلى أن "الغرب" مبدئياً معاد للعرب أو معاد للإسلام، بل واتخذوا هم أنفسهم مواقف معادية للغرب على نحو متزايد. وبالقدر نفسه، التجأت تلك المواقف إلى أقدم مخزون للإكليسيهات والصور العدائية القديمة، المماثلة لانعكاساتها الغربية، ولذلك اتسمت بالفعالية السياسية نفسها.

وعندما نفذ تنظيم القاعدة في 11 سبتمبر 2001 ضربته الإرهابية غير المسبوقة في نيويورك، أحس المحرضون الأيديولوجيون من الجانبين أنهم على حق. وبالتالي، تأكدت لدى كثيرين في أمريكا الشمالية وأوروبا تصوراتهم حول طبيعة

## الحرب - القمع - الإرهاب

العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي

### المقدمة

على عكس هنة آرنت<sup>1</sup> التي تعتبر العنف والسلطة متعارضين، فإن تروتس فون تروتا يعرف العنف باعتباره "شكلا من أشكال السلطة"، ومن مقدرة الإنسان على إثبات نفسه في مواجهة القوى الخارجية (بوتس 1999). وتتمثل أشكال العنف الأساسية في القتل وإحداث الإصابات والتدمير والنهب والتشريد. كما أن جميع أشكال سلطة الفعل العنيف ليست سوى بدائل وصيغ مختلطة لتلك الأشكال الخمسة الأساسية. العنف إذن هو سلطة العنف وأفعال ضد الآخر بالدرجة الأولى، تركز على القدرة الجسدية والمادية على إحداث إصابات، فضلا عن قابلية الإنسان للإصابة، وتحدد بتجاوز علاقة العنف الإنسانية لحدودها.<sup>2</sup> ومنذ أن بدأ الوعي بالذاكرة التاريخية للبشر والمجتمعات، كانت خبرات العنف، على اختلاف تجلياتها، هي العنصر الحاسم في تشكيل تلك الذاكرة.

بعد انتهاء الحرب الباردة راود الكثيرين حلم تقليص حجم العنف العالمي، حلم "ثمار السلام"؛ وساد توقع بإمكانية نزع السلاح بوجه عام بعد انقضاء فترة المواجهة بين القطبين الشرقي والغربي، وأن نظاما عالميا أكثر سلمية سيطرق الباب بعد أجيال من الحروب والنزاعات العنيفة. لقد بدا تقليص العنف في العالم ممكنا بعد حربين عالميتين طاحتين في النصف الأول من القرن العشرين، وجيلين من "الحرب الباردة" هددت خلالها كل قوة من القوتين العظميين الأخرى بالفناء الذري، بينما قادتا "الحروب البديلة" في العالم الثالث. وعلى الرغم من الشروع، مباشرة تقريبا، في حروب وتدخلات عسكرية جديدة - حرب الخليج عام 1991 ثم

1 "لا يكفي من الناحية السياسية أن نقول إن السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه. هناك تضاد بين السلطة والعنف:

فإذا سيطرت إحداها سيطرة مطلقة، نجد الثانية تختفي. ويظهر العنف على الساحة حينما تصبح السلطة

مهدة بالخطر؛ فإذا تركنا الأمر لقوانينه الكامنة فيه، تصبح الغاية النهائية، غايته ومنتهاه، اختفاء السلطة." انظر:

Hannah Arendt, Macht und Gewalt; München 1970, p. 57

2 Trutz von Throtha, Geschichte, das "Kalaschsyndrom" und Konfliktregulierung zwischen Globalisierung und

Lokalisierung; Manuskript zum Workshop "Politische Gewalt im interkulturellen Vergleich: Der Westen

und muslimisch geprägte Gesellschaften", Institut für Auslandsbeziehungen, Malta, 19-20. November 2004, p. 1



أود أن أتوجه بالشكر إلى كل من يوخن هبلر ونصر حامد أبو زيد وعمرو حمزاوي على ما قدموه من تحليلات. كما أود أن أتوجه بالشكر أيضا إلى باربرا كونرت وفريق عملها لطاقاتهم في دفع هذا المشروع قدما. وأخيرا وليس آخرا، أتوجه بشكري إلى كل من أولريكه كنوتس وفولكمار فنتسل من وزارة الخارجية الألمانية، والمسؤولين عن الحوار الثقافي الأوروبي - الإسلامي، على ما قاما به من مراجعة ناقدة وما قدماه من اقتراحات قيمة.

لقد ساهم المشاركون في النقاش بمعارفهم عن جوانب الموضوع المختلفة انطلاقاً من تخصصاتهم العلمية المتعددة. فتم تشخيص القواسم المشتركة والاختلافات الهيكلية لكي نفهم بشكل أفضل أسباب العنف المختلفة وتبيراتها، فضلاً عن التفكير في كيفية تطوير استراتيجيات مشتركة للتغلب على العنف تتخطى التركيز الآني والقاصر على قضية الإرهاب. وقد ضمت هذه الدراسة نتائج النقاش والإرشادات والمقترحات.

كان المعهد قد سبق وأن طلب في عام 2003، من ستة مثقفين من البلدان الإسلامية طرح رؤيتهم حول العوائق القائمة في طريق التعايش السلمي، مما صب في تقرير بعنوان "الغرب والعالم الإسلامي - نظرة إسلامية". في الدراسة الحالية سلطنا سبيلاً معاكساً: أعد يوخن هبلر باعتباره باحثاً غربياً الدراسة، ثم علق على تحليله اثنان من المثقفين لرأيهما قيمته في العالم العربي. ومن دواعي سرورنا أننا نجحنا في كسب الأستاذ الدكتور نصر حامد أبو زيد من جامعة العلوم الإنسانية في أوترخت ولايدن، والأستاذ الدكتور عمرو حمزاوي من مؤسسة كارنغي للسلام الدولي في واشنطن.

محصلة دراسة هبلر هي: إن أرادت الحكومات في الغرب وفي الشرق الأوسط والأدنى أن تكبح جماح العنف في المستقبل أو على الأقل أن تنجح في تقليص معدلاته، على الجانبين أن يغيرا من سياستهما، بجانب التفكير المشترك والحوار. على الغرب أن يأخذ مطالبه الخاصة بنبذ العنف وغرس الديمقراطية وحقوق الإنسان والقانون الدولي مأخذاً جدياً ويجعلها أساساً لسياسته الخارجية أيضاً. وعلى الجانب الآخر، يجب أن تعمل بلدان الشرق الأوسط والأدنى على تقليص نسبة العنف بها؛ وذلك بكسر الجمود الداخلي، وتوسيع رقعة الحقوق السياسية، وتحسين الوضع الاقتصادي لشعوبها. ولا يمكن إلا بناء على هذه الإصلاحات أن يصبح الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي مثمراً، مع إمكانية التغلب على الصور النمطية والكليشيات، والوصول إلى وضع يتيح العمل على حل المشاكل المشتركة.

ونظراً إلى أن شعار معهد العلاقات الخارجية يتمثل في "الربط بين الثقافات"، ويحدد مهامه الرئيسية بالتبادل في مجال الفنون الجميلة والحوار بين المجتمعات المدنية، فإنني أود استكمال ما توصل إليه هبلر بأن أقول: إن السياسة عندما تثبت قدرتها على الإصلاح، عندئذ فقط سيعود الحوار بين الدائرتين الثقافتين إلى ما كان عليه في فترة ازدهاره: تبادلًا للأفكار والاختراعات والمهندسين المعماريين والفنانين والأدباء.

## تمهيد

الإرهاب، الحرب، الاحتلال: نسمع يوميا في نشرات الأخبار أن العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي تعاني من أزمة خطيرة. حقيقة أن العلاقة بين الدائرتين الثقافيتين لم تكن يسيرة على الإطلاق حتى في الماضي. هناك فترات من التبادل الكثيف المثمر، تتلوها حقب من المواجهة: الحروب الصليبية، حصار الجيوش العثمانية لمدينة فيينا، الاستعمار. لكن تحديدا بعد الحادي عشر من سبتمبر، يهيمن الخوف من الإرهاب والعنف في الغرب على الموقف من "الإسلام". ومن جانب آخر، أدت حرب العراق إلى تأجيج خوف البلدان الإسلامية من هيمنة الغرب. لقد أسفر هذا التاريخ المتقلب في الدائرتين الثقافيتين عن عدد كبير من الضحايا منذ مئات السنين - ضحايا الاستبداد والحروب، الملاحقة العرقية والإبادة، والاستعمار أو التعصب الديني.

حان الوقت كي نتأمل في الجوانب المشتركة والمتباينة في سياق العنف السياسي وتلخيص النتائج في دراسة، وخاصة مع عدم وجود تحليل من هذا النوع حتى الآن - في حدود علمنا. كلف معهد العلاقات الخارجية يوخن هبلر، الباحث في معهد التنمية والسلام (INEF) بجامعة دوسبورغ - إيسن بالقيام بهذه الدراسة. كان هبلر قد سبق وأن خطط مع المعهد لمنثدى الحوار والتفاهم، وهو مشروع في إطار الحوار الثقافي الإسلامي - الأوروبي لوزارة الخارجية، تنضوي هذه الدراسة تحته.

وقد سبقت هذا ورشة عمل عُقدت في مالطة حاول فيها المعهد ifa برئاسة المسؤولين عن المشروع، باربرا كونرت و يوخن هبلر، الشروع في تجربة فكرية: دائرة مصغرة من المشاركين من خلفيات علمية متباينة تماما، تلقي الضوء في سياق ثقافي بيني على مجال العنف السياسي المركب. وقد ضم الحضور مشاركين من ألمانيا ومن بلدان عربية مختلفة: الدكتور توماس ديبيل (معهد التنمية والسلام بجامعة دوسبورغ)، الأستاذ الدكتور فلهلم هايتماير (معهد أبحاث العنف متعددة التخصصات والنزاعات بجامعة بيليفلد)، الدكتور برونو شوخ (مؤسسة أبحاث السلام والنزاعات في ولاية هيسن)، الأستاذ الدكتور تروتس فون تروتا (جامعة زيغن)، الدكتور كلاوس فال (معهد دراسات الشباب، ميونيخ)، الدكتور أوات أسعدي (علوم سياسية، بون)، الأستاذ الدكتور محمد السعدني (جامعة الإسكندرية / مصر)، الأستاذ الدكتور باسم الزبيدي (جامعة بير زيت / فلسطين)، السيد نزار صاغية (محام وباحث، من بيروت / لبنان).

كورت - يورغن ماس  
الأمين العام لمعهد العلاقات الخارجية

د. نصر حامد أبو زيد

101	الوحشية والحضارة - العنف والإرهاب
102	ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور تاريخي
103	الحداثة والعنف
105	الدولة والعنف
106	الدين والعنف
107	غواية الحياد والموضوعية في النقد الذاتي
108	تحليل ميكانيزمات العنف وآليات الإرهاب من منظور بنيوي
109	الحرب ضد الإرهاب
110	العنف والإرهاب
111	مشروعية العنف
112	الدين ومشروعية الإرهاب
114	البعد الميثولوجي للعنف الكوني
117	العنف الأول في تاريخ الإنسان (ميثولوجيا)
117	السياق التاريخي الفارق
118	الهجرة واقعة فارقة
118	العنف المقدس
121	استدعاء المقدس
121	خاتمة

د. عمرو حمزاوي

123	عولمة الخطر وتداخلات الدين والسياسة والعنف
123	مجتمع المخاطر: بنيوية العنف وعالمية تحولات منظومات القيم
	تداخلات الدين والسياسة والعنف في المجتمعات العربية -
133	الإسلامية
141	معلومات حول المؤلفين
3	النص الألماني
187	النص الإنجليزي
361	قائمة المراجع



## فهرس المحتويات

7	تمهيد
	يوخن هبلر
	الحرب، القمع، الإرهاب - العنف السياسي والحضارة في المجتمعات الغربية والإسلامية
11	المقدمة
16	القرن العشرون - القرن الدموي
19	العنف في التاريخ: أمثلة مبكرة
22	بنى العنف الجديدة: الاستعمار
28	تأسيس الدولة والتقنين: ترويض العنف داخل المجتمع
32	العنف والحادثة
40	محصلة ما سبق
41	وماذا عن الشرق الأوسط والأدنى؟
41	تركيا وإبادة الشعب الأرمني
45	تقسيم باكستان 1971/1970
47	المذبحة الكبرى: إندونيسيا 1965
49	الحكم الاستبدادي بقيادة صدام حسين
52	خلاصة الحالات النمطية
54	أسباب العنف السياسي وبناء الهيكلية الأساسية
57	الفقر والتفرقة الاجتماعية ومشاكل التنمية
58	القمع وطبيعة الدولة
60	دور الإدراك
61	صانعو العنف في المجتمع: التعبئة والتجنيد
63	محصلة أسباب العنف
65	الإرهاب باعتباره نمطا خاصا من أنماط العنف السياسي
68	الإرهاب والضربات الانتحارية
75	مثال ذو دلالة: السياسة والدين عند أسامة بن لادن
77	العنصر الديني
84	تبريرات العنف الغربية و"الحرب على الإرهاب"
90	العنف السياسي بين المشاكل المشتركة والمتباينة
91	ازدواجية المعايير
95	ترابط العنف

الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي

# الحرب القمع الإرهاب

العنف السياسي والحضارة في مجتمعات الغرب والعالم الإسلامي

دراسة  
بقلم يوخن هبلر  
التعليق  
نصر حامد أبو زيد  
عمرو حمزاوي



الحرب  
القمع  
الإرهاب

الحوار الثقافي بين الغرب والعالم الإسلامي

# الحرب القمع الارهاب

Eine Studie von A study by  
Jochen Höpple 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