

**Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und
Friedensforschung**

Nr. 50

Michael Hörter

**Das ambivalente Konfliktverhalten
islamischer Bewegungen**

Ein Vergleich

zwischen den Khudai Khidmatgars und der Hamas

**Abteilung für Internationale Beziehungen / Friedens- und Konfliktforschung
Institut für Politikwissenschaft
Eberhard-Karls-Universität Tübingen**

Adresse: Melanchthonstr. 36. D-72074 Tübingen

Telefon: +49 (0)7071 29-78372

Fax: +49 (0)7071 29-2417

E-mail: ifp.irarchive@uni-tuebingen.de

Homepage: <http://www.uni-tuebingen.de/ib>

Copyright: Michael Hörter

Tübingen 2007

ISBN 3-927604-47-X

Herausgeber: Andreas Hasenclever, Volker Rittberger

Redaktion: Thomas Rausch

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung	1
1 Religionen als Wirkungsfaktoren in Konflikten	1
1.1 Eingrenzung des Gegenstandes	3
1.2 Aufbau des Arbeitspapiers	3
2 Das Modell zum „ökumenischen Bewusstsein“	4
2.1 Kuschels „Streit um Abraham“ und der Begriff „ökumenisches Bewusstsein“	4
2.2 Ökumenisches Bewusstsein als Grundlage eines theoretischen Modells	5
3 Methodische Konkretisierung des Forschungsprojekts	6
3.1 Bestimmung der Variablen	6
3.2 Erwartete Resultate der Untersuchung	8
3.3 Fallauswahl	8
4 Die paschtunische Bewegung Khudai Khidmatgars	9
4.1 Die Paschtunen in Britisch-Indien	9
4.2 Die Entstehung der Khudai Khidmatgars	10
4.3 Führung und Kommunikation der Khudai Khidmatgars	11
4.4 Die inhaltliche Ausrichtung der Khudai Khidmatgars	12
4.4.1 Das Selbstverständnis der Khudai Khidmatgars	12
4.4.2 Die Sichtweisen zum Konfliktgegenstand und Konfliktgegner	13
4.4.3 Die Strategie des Widerstandskampfes	15
4.5 Das Konfliktverhalten der Khudai Khidmatgars	16
4.6 Ergebnis der ersten Falluntersuchung	19
5 Die palästinensische Hamas	19
5.1 Die Palästinenser unter israelischer Besatzung	19
5.2 Die Entstehung der Hamas	21
5.3 Führungsstrukturen und Kommunikation in der Hamas	22
5.4 Die inhaltliche Ausrichtung der Hamas	23
5.4.1 Das Selbstverständnis der Hamas	23
5.4.2 Die Sichtweise des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners	24
5.4.3 Die Strategie des Widerstandskampfes	26
5.5 Das Konfliktverhalten der Hamas	27
5.6 Ergebnis der zweiten Fallanalyse	29
6 Schlussbetrachtungen	30
6.1 Ergebnisse der beiden Falluntersuchungen	30
6.2 Mögliche relevante Drittvariablen	30
6.3 Das Problem eines möglichen Bewusstseinswandels	33
6.4 Theoretische und praktische Implikationen	34
Quellenverzeichnis	36

Zusammenfassung¹

Ausgangspunkt dieses Papiers ist die Frage, warum Religionen unter ähnlichen Rahmenbedingungen manchmal eskalierend und manchmal friedenswirksam auf den Konfliktaustrag ihrer Repräsentanten einwirken. Zur Beantwortung dieser Frage wird der Untersuchungsgegenstand auf islamische Bewegungen in Besetzungssituationen eingeschränkt und ein einfaches theoretisches Modell entwickelt, das auf Karl-Josef Kuschels Begriff des ökumenischen Bewusstseins aufbaut. Von diesem Modell ausgehend werden die unabhängige und die abhängige Variable näher bestimmt. Der Untersuchung liegt die Erwartung zugrunde, dass „universale“ islamische Bewegungen zu gewaltfreiem Konfliktaustrag neigen, während „exklusivistische“ zu gewaltsamen Formen des Konfliktaustrags tendieren. Die paschtunische Bewegung Khudai Khidmatgars und die palästinensische Islamische Befreiungsbewegung (Hamas) werden als Fallbeispiele herangezogen und hinsichtlich der beiden Variablen analysiert.

In beiden Fällen lässt sich diese Erwartung bestätigen: Der Konfliktaustrag der Khudai Khidmatgars, für die ein hohes Maß an Universalität nachgewiesen werden kann, stellt sich als konsequent gewaltfrei heraus. Bei der Hamas ist hingegen ein massiver Exklusivismus erkennen und ihr Konfliktaustrag ist massiv durch Gewalthandlungen gegen Zivilisten gekennzeichnet. Trotz einiger relevanter Unterschiede zwischen den beiden Fällen erscheint eine Bedeutung der Variable ökumenisches Bewusstsein für das Konfliktverhalten religiöser Akteure durchaus wahrscheinlich; präzise Aussagen sind aber ohne weitere Untersuchungen noch nicht möglich.

1 Religionen als Wirkungsfaktoren in Konflikten

Bis Anfang der neunziger Jahre galten Religionen² in den Sozialwissenschaften weitestgehend als eine zu vernachlässigende Größe. Ereignisse wie die Revolution im Iran, die ersten Selbstmordattentate der libanesischen Hizbollah oder die Kriege auf dem Balkan der 1990er Jahre zeigten jedoch, dass Religionen politisches Handeln als Motivation, Handlungsanleitung oder Vorwand in beträchtlichem Maße beeinflussen. So wird seither mit Erstaunen eine wachsende Bedeutung von Glaubensüberzeugungen für den Verlauf und den Ausgang politischer Konflikte beobachtet und in der einschlägigen Literatur von der „Rückkehr der Religionen“

¹ Grundlage dieses Papiers ist Magisterarbeit des Autors, die im Januar 2006 an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Tübingen unter dem Titel „Das Konfliktverhalten islamischer Bewegungen in Besetzungssituationen. Ein Vergleich zwischen den paschtunischen Khudai Khidmatgars und der palästinensischen Hamas zur Erklärung der gewaltbezogenen Ambivalenz von Religionen“ vorgelegt wurde. Dieses Papier ist eine stark gekürzte und überarbeitete Fassung dieser Magisterarbeit.

² Begriffsbestimmungen des Wortes Religion sind traditionell ein schwieriges Unterfangen. In diesem Papier bezieht sich der Religionsbegriff ausschließlich auf die Religionen, denen die Vorstellung der prophetischen Vermittlung einer göttlichen Botschaft (Offenbarungsreligionen) gemeinsam ist (vgl. Kasper et al. 1998, Sp. 1001). Zu den Offenbarungsreligionen werden das Judentum, der Zoroastrismus/Parsismus, der Islam und – mit einer Sonderstellung – das Christentum gezählt (vgl. ebenda). Wenn in diesem Papier von religiösen Akteuren die Rede ist, so wird für diese ein Rückbezug zu einer göttlichen Offenbarung angenommen.

(Riesebrodt 2000) gesprochen. Insbesondere der Zusammenhang von Religion und Gewalt hat inzwischen zu einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen geführt (vgl. u.a. Kepel 1994; Huntington 1996; Bielefeldt/Heitmeyer 1998; Riesebrodt 2000; Juergensmeyer 2000). Besondere Bekanntheit erlangte dabei Huntingtons Prognose von einem „Kampf der Kulturen“, nach der religiöse Differenzen die zentralen Konfliktlinien zukünftiger Kriege im internationalen System markieren (Huntington 1996: 18f, 339).³ Daneben wurden aber auch Arbeiten vorgelegt, die dokumentierten, dass Akteure durch ihren Glauben motiviert wurden, gewaltfreien Widerstand zu leisten, zwischen Konfliktparteien zu vermitteln oder Versöhnungsprozesse in Nachkriegsgesellschaften voranzutreiben, sich also aktiv für Gewaltfreiheit und Frieden einzusetzen (vgl. u.a. Johnston/Sampson 1994; Sampson/Lederach 2000; Appleby 2000; Johnston 2003). Diese verschiedenen Wirkungsweisen stellt Appleby in seinem Buch *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation* nebeneinander: Er zeigt, dass Glaubensüberzeugungen eskalierend und Unheil stiftend, aber auch deeskalierend und aktiv friedenswirksam auf Konflikte einwirken können, wobei er aber keine Erklärung für diesen ambivalenten Befund entwickelt (vgl. Appleby 2000). Hasenclever merkt jedoch an, dass es durchaus erklärungsbedürftig sei, „(wenn) Religionen und ihre Repräsentanten unter sonst ähnlichen politischen und ökonomischen Bedingungen manchmal eskalierend (und manchmal stabilisierend) auf Konflikte wirken“ (Hasenclever 2004: 9; vgl. hierzu auch Rittberger/Hasenclever 2000: 57).

Rittberger und Hasenclever haben drei theoretische Grundpositionen zur Frage des Zusammenhangs zwischen Religionen und Gewalt identifiziert: Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus (vgl. Rittberger/Hasenclever 2000: 36ff). Darauf aufbauend zeigt Hasenclever, dass weder die Primordialisten, die Glaubensunterschiede als genuine Konfliktursache in der Politik begreifen, noch die Instrumentalisten, die auf die strategische Vereinnahmung religiöser Überlieferungen durch politische Unternehmer abheben, die friedenswirksame Seite der Religionen angemessen erfassen können. Vielmehr konzentrierten sich beide Ansätze allein auf die Gewalt treibende Seite der Religionen. Hasenclever stellt demgegenüber religiöse Bildung, religiöse Autonomie und transnationale Vernetzung als formale Merkmale vor, durch die das Instrumentalisierungsrisiko und damit auch die Wahrscheinlichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen verringert werden könne (vgl. Hasenclever 2004, S. 7 ff). Auch wenn hier nicht bestritten werden soll, dass ein Zusammenhang zwischen der Ausprägung der drei Merkmalen und der Gewaltanfälligkeit politischer Konflikte bestehen mag, so fällt doch auf, dass weder Bildung, noch Autonomie oder transnationale Vernetzung Gewaltverzicht oder gar engagiertes Friedenshandeln garantieren können; auch gut vernetzte, stark institutionalisierte und religiös gebildete religiöse Akteure wenden Gewalt an. Die von Hasenclever aufgeworfene Frage, wie die unterschiedliche Wirkung von Religion erklärt werden kann, bleibt also trotz dieser Merkmale weiter bestehen. Nicht näher geht Hasenclever auf die dritte der Positionen ein: die Konstruktivisten. Diese betrachteten die Religion als den Akteuren zugrundeliegende intersubjektive Struktur, die Konfliktverläufe positiv wie negativ beeinflussen kann, indem die Religion auf die Betrachtungsweise eines Konflikts, die Sichtweise seiner Akteure und schließlich die Strategiewahl einwirkten (vgl.

³ Einwände gegen Huntingtons Theorie werden u.a. vorgebracht in Senghaas 1998: 7ff, 135ff; Meyer 1998: 64ff; Hasenclever 2003: 73f.

Rittberger/Hasenclever 2000: 39f). Auch die Konstruktivisten bleiben aber eine umfassende Erklärung für das gestellte Forschungsproblem schuldig.⁴ Die gestellte Ausgangsfrage, warum Religionen unter ähnlichen Rahmenbedingungen manchmal eskalierend und manchmal friedenswirksam auf den Konfliktaustrag ihrer Repräsentanten einwirken, bleibt also in der bisherigen Forschung zu dieser Thematik unbeantwortet. In diesem Papier soll der Versuch unternommen werden, mit dem Begriff „ökumenisches Bewusstsein“ (Kuschel 2001) einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage zu leisten.

1.1 Eingrenzung des Gegenstandes

Aus forschungspraktischen Gründen beschränkt sich das Papier auf das Konfliktverhalten religiöser Bewegungen. Hierunter sind soziale Bewegungen zu verstehen, deren gemeinsames Element die Rückbindung an eine Offenbarungsreligion ist. Während es weitestgehend unstrittig ist, dass die aufgezeigte gewaltbezogene Ambivalenz für sämtliche Weltreligionen beobachtet werden kann (vgl. u.a. Cox 1994; Hasenclever 2004: 9; Hildebrandt 2005: 17), wird die gegenwärtige Debatte zum Zusammenhang von Religion und Gewalt stark von der Auseinandersetzung mit dem Islam bestimmt (vgl. u.a. Esposito 1995: 3ff). Deshalb sollen zwei islamische Bewegungen miteinander verglichen werden. Um möglichst viele kausale Faktoren zu kontrollieren, ist es sinnvoll die Rahmenbedingungen ihres Konfliktverhaltens so konstant wie möglich zu halten: In diesem Papier werden zwei islamische Bewegungen untersucht, die sich einer Besatzungsmacht gegenübersehen, die das Land politisch, ökonomisch und militärisch kontrolliert. Die untersuchten Bewegungen streben die Befreiung aus dieser Fremdherrschaft an, unterscheiden sich aber in der Wahl der Mittel in ihrem Widerstandskampf. Mithilfe dieser Ausführungen kann die Leitfrage des Papiers präzisiert werden: Warum kommt es bei islamischen Bewegungen in Besatzungssituationen manchmal zu gewaltsamem und manchmal zu gewaltfreiem Konfliktaustrag?

1.2 Aufbau des Arbeitspapiers

Die Bearbeitung dieser Frage soll in vier Schritten erfolgen: Zunächst soll auf der Grundlage des von Kuschel geprägten Begriffs des ökumenischen Bewusstseins ein einfaches theoretisches Modell entwickelt werden. Der nächste Schritt widmet sich durch die Präzisierung der Untersuchungsvariablen, der Formulierung von Erwartungen sowie der Auswahl der Fälle der methodischen Konkretisierung der Untersuchung. Anschließend werden die ausgewählten Fälle eingehend analysiert. Das Papier schließt mit einer kritischen Diskussion der erhobenen Befunde und markiert

⁴ Rittberger und Hasenclever (2000) nennen Tishkov (1997) und Hopf (1998) als Vertreter dieser Position. Tishkov stellt allerdings allein die ethnische Identität ins Zentrum seiner konstruktivistischen Untersuchung. Auch Hopf führt die Bedeutung der Religion nicht detailliert aus. Dem Verfasser ist kein konstruktivistischer Ansatz bekannt, in welchem dieses Problem umfassender diskutiert oder gar zufriedenstellend erklärt würde.

eine Reihe von Forschungsdesiderata für zukünftige wissenschaftliche Arbeiten zu diesem Thema.

2 Das Modell zum „ökumenischen Bewusstsein“

2.1 Kuschels „Streit um Abraham“ und der Begriff „ökumenisches Bewusstsein“

In seinem Buch, das sich insbesondere mit den Möglichkeiten und Perspektiven einer abrahamischen Ökumene aus Juden, Christen und Muslimen beschäftigt, wendet sich Kuschel im ersten Teil Abraham als dem Urvater der drei Religionen zu. Dabei macht er eine interessante Entdeckung: In allen drei Traditionen sticht bei der Figur Abrahams in den frühen Quellen eine universale Dimension hervor, wenn Abraham in der hebräischen Bibel als „Segen für alle Völker der Erde“ (Gen 12,3), im Neuen Testament als „unser aller Vater vor Gott“ (Röm 4) und im Koran als „Vorbild für die Menschen“ (Sure 2,124) bezeichnet wird (vgl. Kuschel 2001: 44, 123, 199). Alle diese Stellen machen Abraham zu einer Figur, die weit über die Grenzen des eigenen Volkes bzw. der eigenen Religion hinaus relevant ist. Später kommt es aber in allen drei abrahamischen Religionen zu einer Einengung, indem Abraham in stärkerem Maße für die eigene religiöse Tradition vereinnahmt wird und die Universalität in den Hintergrund tritt, ohne aber vollständig aufgegeben zu werden. So wird Israel zum „Volk des Gottes Abrahams“ (Psalm 47,10), Jesus zur vor Abraham existierenden Figur (vgl. Joh 8,58), und auch der Koran kennt nach Sure 3,68 eine „sachliche Abraham-Priorität der Muslime“ (vgl. Kuschel 2001: 57, 152, 203).⁵ In dieser späteren Phase wird also in allen drei Religionen die universale Komponente jeweils negiert und eine exklusivistische betont. Dennoch – und das macht Kuschels Darstellung anschaulich klar – liegen in Bezug auf Abraham das universale und das exklusive Element gleichermaßen bereits in den Quellen der Religionen vor und setzen sich in der jeweiligen Tradition – meist mit Schlagseite zum exklusiven hin – fort.

Nach Kuschel lässt sich diese Entwicklung auch im Islam nachvollziehen (vgl. Kuschel 2001: 176ff), und zwar anhand der beiden Offenbarungsperioden des Korans: Demnach stehe Islam in der mekkanischen Periode für eine religiöse Grundhaltung des Menschen (ebenda: 187f), während mit Beginn der „medinischen Phase“ ein „Prozess verstärkter Arabisierung der prophetischen Botschaft“ (ebenda: 191) einsetze.⁶ Seit der Umsiedlung nach Medina sei – durch politische Streitigkeiten verursacht – eine stärkere Abgrenzung der islamischen Botschaft von Judentum und Christentum zu beobachten und es komme zu ersten kriegerischen Auseinandersetzungen. Diese hier bei Kuschel ausgeführte Veränderung ist auch von Islamwissenschaftlern vielfach dokumentiert (vgl. Paret 1980:117ff; Watt/Welch 1980: 118ff; Endreß 1991: 40ff; Khoury 2002: 16ff).

⁵ Auch wenn der Koran die Muslime nie zu exklusiven Abrahamskindern mache, sind für Kuschel die „monopolisierenden, exklusivierenden Tendenzen in Mohammeds Umgang mit Abraham“ (Kuschel 2001: 202) nicht zu übersehen.

⁶ Trotz sichtbarer Zeichen für diese „Arabisierung“ – etwa die neue Rolle Ismaels und die neue Rolle der Ka'ba – dürfe Kuschel zufolge die Universalität des Koran aber nicht aus dem Blick verloren werden.

Im zweiten Teil seines Buches entwickelt Kuschel die Perspektiven einer abrahamischen Ökumene, wobei er zunächst den Begriff des „ökumenischen Bewusstseins“ erläutert. Unter diesem Begriff versteht er:

„ein Denken in globaler Verflechtung mit anderen Kulturen und Religionen, in gegenseitiger Verantwortung innerhalb der einen Weltgemeinschaft. Wer ökumenisch denkt, denkt also in universalen Zusammenhängen, denkt menscheitsgeschichtlich, menscheitsverantwortlich. Wer ökumenisch denkt, dem ist nicht nur seine Region, Nation oder Religion wichtig, sondern das Geschick aller Religionen, die Zukunft der Menschheit als ganzer“ (Kuschel 2001: 214).

Die Entwicklung von ökumenischem Bewusstsein führt die abrahamischen Offenbarungsreligionen zurück zu ihren Wurzeln: Es ist das Ziel der wiederentdeckten Ökumene, den Exklusivismus zugunsten eines Universalismus zu überwinden, in dem sich die Gläubigen in ihrem Handeln allen Religionen und allen Menschen verpflichtet fühlen.

Für den Erwerb von ökumenischem Bewusstsein nennt Kuschel mehrere Voraussetzungen: Als erste Voraussetzung bezeichnet er einen „neue(n) Welthorizont“ (ebenda: 214), wobei er die Wahrnehmung einer immer engeren und miteinander verflochtenen Völkerwelt, die Notwendigkeit der Förderung von Einheit und Liebe unter den Völkern und das Wissen um eine gemeinsame religiöse Basis mit Gott als Urgrund und Ziel der Menschheit als die entscheidenden Stichworte betrachtet. Seine zweite Voraussetzung – die Selbstkritik der Religionen – hat die Abkehr und Verurteilung von Fanatismus, die Verurteilung von Vorurteilen, Hass und Feindschaft und die Anerkennung einer universalen unantastbaren Würde aller Menschen zum Gegenstand. Als letzte Voraussetzung wird von den abrahamischen Religionen die Abkehr von Absolutheits- und exklusivistischen Heilsansprüchen verlangt. Mithilfe dieser Voraussetzungen kann nachvollzogen werden, ob einem Akteur ökumenisches Bewusstsein zugesprochen werden kann, sein Denken also durch universale Kategorien geprägt ist (vgl. ebenda: 220ff).

2.2 Ökumenisches Bewusstsein als Grundlage eines theoretischen Modells

Nach Kuschels Ausführungen tragen Judentum, Christentum und Islam eine gewisse Ambivalenz in sich, die zunächst mit der gewaltbezogenen Ambivalenz, die in diesem Papier untersucht werden soll, nicht verbunden wird. Allerdings erscheint es durchaus fruchtbar und ergiebig, diesen Ansatz auf die Fragestellung dieses Papiers anzuwenden und dabei „ökumenisches Bewusstsein“ als mögliche Variable zu entwickeln, zumal manchen religiösen Friedensakteuren eine „ökumenische Orientierung“ als Wesensmerkmal nachgesagt wird.⁷

Dabei lässt sich diese Variable in die ausgeführten Überlegungen der Konstruktivisten einfügen, deren Ansatz Religion als eine von verschiedenen intersubjektiven Strukturen vorsieht, die wiederum von formbaren Bewusstseinsprozessen abhängen (vgl. Rittberger/Hasenclever 2000: 40). Insofern erscheint es plausibel, dass ähnlich oder gleich strukturierte Konflikte anders wahrgenommen werden können, wenn dem Handeln eines Akteurs Exklusivismus, dem anderen aber Universalismus zugrunde

⁷ So Ebert über Mahatma Gandhi (Ebert 1998: 9).

liegt. Die Analyse islamischer Bewegungen kann dabei in drei Schritten erfolgen, die auf die in der Einleitung erwähnte Darstellung der konstruktivistischen Position Bezug nehmen:

- (1) Zunächst soll das Selbstverständnis der Bewegung betrachtet werden: Liegt diesem Selbstverständnis ein universales oder ein exklusivistisches Bewusstsein zugrunde?
- (2) Anschließend ist zu betrachten, wie der Akteur den Konfliktgegenstand und seinen Konfliktgegner wahrnimmt. Wirkt sich der Exklusivismus oder der Universalismus hierbei sichtbar aus?
- (3) Schließlich ist zu untersuchen, welche Mittel des Konfliktaustrags der Akteur propagiert. Inwieweit nehmen diese Mittel auf die vorhergehenden exklusiven oder universalen Reflektionen Bezug?

Damit ist ein einfaches theoretisches Modell für die Bearbeitung der ausgeführten Frage dargelegt. Diesem liegt die Erwartung zugrunde, dass sich islamische Bewegungen, denen ein Universalismus zugrunde liegt, auch gegenüber einer Besatzungsmacht um gewaltfreie Formen des Konfliktaustrags bemühen, während islamische Bewegungen, bei denen sich ein Exklusivismus feststellen lässt, dazu neigen, Gewalt gegen eine Besatzungsmacht anzuwenden.

3 Methodische Konkretisierung des Forschungsprojekts

3.1 Bestimmung der Variablen

Das Ziel der Untersuchung besteht darin, mit Hilfe der Variable „ökumenisches Bewusstsein“ zu erklären, warum einige islamische Bewegungen in einer Besatzungssituation Gewalt anwenden, während sich andere in einer vergleichbaren Situation für eine gewaltfreie Form des Widerstandes entscheiden. Das Konfliktverhalten der Bewegung in der jeweiligen Besatzungssituation kann somit als abhängige Variable bestimmt werden (vgl. Van Evera 1997: 11). Unter Gewalt soll in Anlehnung an Johan Galtung die Anwendung personaler Gewalt physischer oder psychischer Art verstanden werden (vgl. Galtung 1975: 11ff).⁸ Gewaltfreies Konfliktverhalten in einer Besatzungssituation liegt demgegenüber dann vor, wenn eine Widerstandsbewegung unter Verzicht auf alle Formen personaler Gewalt versucht, die Besatzungssituation, die auch als System struktureller Gewalt begriffen werden kann, zu überwinden.⁹ Für das Konfliktverhalten der Widerstandsbewegungen lassen sich wiederum verschiedene Grade des gewaltsamen oder des gewaltfreien

⁸ Physische personale Gewalt kann dabei vom Faustkampf des Einzelnen bis zur organisierten bewaffneten Armeekriegsführung reichen, setzt dabei aber immer physische Schmerzen des Opfers voraus. Alle Verhaltensweisen, die als Drohung mit physischer Gewalt betrachtet werden können, z.B. das Stellen von Bedingungen für einen eigenen Gewaltverzicht, materielle Zerstörungen oder der Verzicht auf eine Entwaffnung, werden nach Galtung als Formen psychischer Gewalt betrachtet.

⁹ Unter dem Begriff „strukturelle Gewalt“ versteht Galtung Situationen, in denen eine soziale Ungerechtigkeit vorhanden ist (vgl. Galtung 1975: 12f). Besatzungssituationen sind zweifellos als solche zu bezeichnen. Der Begriff Gewaltfreiheit bezeichnet nach Hagen Berndt „das Bemühen, Gerechtigkeit ohne neue Gewalt zu schaffen“ (Berndt 1998: 13). Die Methoden des gewaltfreien Handelns sind zahlreich (vgl. Sharp 1973).

Konfliktaustrag unterscheiden.¹⁰ Während Sabotage, Sachschaden und individueller Faustkampf als harmlosere, aber dennoch gewaltsame Formen des Konfliktaustrages einzustufen sind, markiert ein organisiertes Vorgehen gegen eine große Zahl zufällig ausgewählter Zivilisten, die der Gewalttat zum Opfer fallen, eine extrem gewaltsame Art des Konfliktaustrags, wobei sich zwischen diesen Extremen weitere Grade erkennen lassen. Eine ähnliche Abstufung lässt sich auch für gewaltfreien Konfliktaustrag einführen: Während Petitionen, punktuelle Streiks, einzelne Proteste oder auf Detailveränderungen abzielende Konfliktaustragsarten eher auf einer niedrigeren Stufe gewaltfreien Handelns anzusiedeln sind, kann von einem hohen Grad an Gewaltfreiheit gesprochen werden, wenn das gewaltfreie Handeln systematisch und kontinuierlich erfolgt und bei diesem verschiedene Methoden auf politischer, ökonomischer und sozialer Ebene Anwendung finden, wobei jede Form personaler Gewalt prinzipiell und kategorisch ausgeschlossen wird. Auch hier sind Zwischenstufen vorhanden.

Die Variable, die das Konfliktverhalten der islamischen Bewegung zu erklären beabsichtigt und die unabhängige Variable der Untersuchung darstellt, orientiert sich an Kuschels Begriff des ökumenischen Bewusstseins und insbesondere den Begriffen Exklusivismus und Universalismus: Während es bei exklusiven Einstellungen kein Heil außerhalb der eigenen Religion geben kann, ist es für universale Einstellungen charakteristisch, dass dieses auf eine einzelne Gruppe oder Religion ausgerichtete Denken überschritten wird und die immanente Würde anderer Religionen anerkannt werden kann, ohne dass dies zur religiösen Beliebigkeit führen würde. Auch für diese Variable ist eine Abstufung in verschiedene unterschiedlich ausgeprägte Grade möglich und hilfreich: Bei einem extremen Exklusivismus wird der Andersgläubige als Ungläubiger und damit als feindlich stigmatisiert, die eigenen Ziele und Handlungen werden absolut gesetzt, andere fremde Maßstäbe werden ausgeblendet und es wird radikal zwischen Gut und Böse sowie Eigenem und Fremdem unterschieden. Daneben sind auch weniger radikale Stufen des Exklusivismus denkbar, wobei die Grenze zu relativ geringen Stufen universalen Denkens nur schwer zu bestimmen ist. Kuschels Definition des ökumenischen Bewusstseins als menscheitsverantwortliches Denken beschreibt demgegenüber die höchste Form eines Universalismus.

Als Indikatoren für die Bestimmung von Universalismus oder Exklusivismus und für deren jeweiliges Ausmaß ist es hilfreich, auf Kuschels Voraussetzungen für ein ökumenisches Bewusstsein zurückzukommen (vgl. 2.1; Kuschel 2001: 214ff). Danach lässt sich die Bestimmung dieser Variablen anhand folgender Fragen durchführen:

- (1) Finden sich in den Quellen Gedanken von Gemeinsamkeiten der Religionen und Völkern oder gar von deren Einheit oder werden Gegensätze und Abgrenzungen betont?
- (2) Wird Gott als Urgrund und Ziel des gesamten Menschengeschlechts bezeichnet oder wird er allein für die eigene Religion in Anspruch genommen?
- (3) Liegt eine Absage an Heilsexklusivismus vor oder wird ein Heilsexklusivismus herausgearbeitet oder besonders betont?

¹⁰ Die folgende Abstufung basiert im Wesentlichen auf Ausführungen in Galtung (1975), Sharp (1973) und Frost (1996).

(4) Ist ein Bemühen um den Abbau von Vorurteilen, Hass und Feindschaft erkennbar oder werden Vorurteile und Feindbilder konstruiert oder gefestigt und Hass geschürt?

Mit Hilfe dieser Fragen bzw. Indikatoren kann die zuletzt vorgestellte Variable weitgehend transparent und nachvollziehbar gemessen werden. Um zu gewährleisten, dass diese Variable tatsächlich unabhängig vom Konfliktaustrag ist, ist eine zeitliche Differenzierung der beiden Variablen hilfreich: Zunächst muss betrachtet werden, ob zu Beginn, d.h. in den Anfangsjahren der Bewegung ein universales oder ein exklusives Bewusstsein festgestellt werden kann und wie dieses auf die Wahrnehmung des Konfliktesgegenstandes, des Konfliktgegners und der Konfliktaustragsmittel einwirkt. Anschließend ist zu betrachten, wie sich die Bewegung später im Konflikt verhält. Eine weitere Bedingung für eine klare Unterscheidbarkeit der Variablen ist, die Möglichkeit, sie auf verschiedene Weisen zu erfassen. Deshalb soll die Untersuchung des ökumenischen Bewusstseins auf Worte (in geschriebener oder gesprochener Form) beschränkt bleiben, darf also nicht Taten oder Handlungen als Beweis einer bestimmten Bewusstseinsprägung auffassen. Der gewählte Konfliktaustrag soll wiederum an den Taten gemessen werden.

3.2 Erwartete Resultate der Untersuchung

Im zweiten Kapitel ist bereits die Erwartung formuliert worden, dass ökumenisches Bewusstsein zu einem gewaltfreien Konfliktaustrag und ein exklusives Verständnis zu einem gewaltsamen Konfliktaustrag führen könnte. Nach der Präzisierung der Variablen lässt sich diese Erwartung exakter fassen:

- (1) Je stärker bei einer islamischen Bewegung ein Universalismus ausgeprägt ist, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie (auch) in einer Besatzungssituation einen gewaltfreien Konfliktaustrag wählt.
- (2) Je stärker bei einer islamischen Bewegung ein Exklusivismus ausgeprägt ist, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie in einer Besatzungssituation einen gewaltsamen Konfliktaustrag wählt.

Ließe sich feststellen, dass eine extrem universale Bewegung extrem stark gewaltfrei handelt, während eine sehr exklusivistische Bewegung in einem sehr hohen Grad Gewalt anwendet, kann nach Van Evera der untersuchten Variable ein relevanter Einfluss unterstellt werden.¹¹

3.3 Fallauswahl

Im begrenzten Rahmen dieses Papiers lässt sich die skizzierte Fragestellung nur in einem Vergleich zweier Fälle nach der Differenzmethode behandeln.¹² Es müssen also eine gewaltfreie und eine gewaltsame islamische Bewegung in einer Besatzungssituation ausgewählt werden. Für die Wahl der gewaltfreien Bewegung bietet einzig die Khudai Khidmatgars-Bewegung in Britisch-Indien eine ausreichende

¹¹ Nach Van Evera lassen sich Drittvariablen leichter kontrollieren, wenn extrem ausgeprägte Werte der Untersuchungsvariablen vorliegen (vgl. Van Evera 1997: 52f).

¹² Zur Verwendung der Differenzmethode (*method of difference*), vgl. Van Evera 1997: 84.

Datenmenge. Eine islamische Bewegung mit erkennbar gewaltsamem Konfliktaustrag in einer vergleichbaren Situation bei ausreichender Datenlage ist die palästinensische Hamas.¹³ In den folgenden Kapiteln soll geprüft werden, ob der angenommene Zusammenhang zwischen ökumenischem Bewusstsein und Konfliktaustrag in diesen beiden Fällen festgestellt werden kann.

4 Die paschtunische Bewegung Khudai Khidmatgars

Die beiden Falluntersuchungen folgen einem einheitlichen Untersuchungsraaster: Zunächst wird der historische Kontext der Besatzungssituation wiedergegeben, die Ursprünge und Anfänge der Bewegung beschrieben und kurz deren Führungs- und Kommunikationsstruktur dargestellt. Nach diesem deskriptiven Teil folgt die Analyse der inhaltlichen Ausrichtung der Bewegung nach Spuren von Universalität oder Exklusivismus. Abschließend wird das Konfliktverhalten der Bewegung dargelegt und das Ergebnis der Analyse festgehalten.

4.1 Die Paschtunen in Britisch-Indien

Das Gebiet der Paschtunen im Nordwesten des indischen Subkontinents unterstand seit 1848 der Herrschaft der Briten. Diese teilten das Gebiet in semiautonome Stammesgebiete (*tribal areas*) und besetzte Gebiete (*settled districts*) auf, wobei letztere vollständig der administrativen und rechtlichen Kontrolle des Gouverneurs von Punjab unterstellt wurden. Nach zwei verlorenen Kriegen der Briten gegen Afghanistan wurde 1893 die *Durand Line* als Grenze zwischen dem britischen Imperium und dem Amir von Afghanistan gezogen, wobei diese Grenze mitten durch das Gebiet der Paschtunen verlief (vgl. Mera 1995: 150; Banerjee 2000: 24). 1901 wurden die besetzten Gebiete und die Stammesgebiete zur *North West Frontier Province* (NWFP) zusammengefasst und direkter imperialer Kontrolle unterstellt (vgl. Banerjee 2000: 43).¹⁴ Die NWFP bildete nun eine Art „steinernen und eisernen Vorhang“ (ebenda: 24) zwischen den Herrschaftsbereichen, da sie von Afghanistan getrennt, aber auch vom Rest von Indien abgeschnitten war (vgl. Khan 1995: 6). Damit hatte die britische Kolonialmacht die Paschtunen doppelt getrennt und zudem die Freiheiten ihrer Bewohner erheblich eingeschränkt, indem sie Besuche aus oder in die Provinz untersagte sowie jegliche Kommunikation mit der Außenwelt zensierte (vgl. Banerjee 2000: 45; Bakshi 1991: 104).

Der Anteil der Muslime lag in der NWFP bei über 90% und der Islam spielte für den Alltag der Paschtunen eine wichtige Rolle (vgl. Banerjee 2000: 9; Bakshi 1991: 129; Tendulkar 1967: 3). Von großer Bedeutung für alle Alltagsangelegenheiten war bei den Paschtunen zudem ihr traditioneller Wertekodex ethischer Verhaltensweisen (*Pakhtunwali*), eine Mischung aus islamischem Recht und paschtunischen Bräuchen (vgl. Banerjee 2000: 29). Nach diesem galten Handlungen der Rache und Vergeltung als ehrenhafte Pflicht, was traditionell häufig zu Blutfehden zwischen und innerhalb von Familien und Stämmen führte, bei denen der Gebrauch von Schusswaffen

¹³ Die Fallauswahl wurde nach den Kriterien von Van Evera (1997: 77ff) durchgeführt.

¹⁴ Die Trennung zwischen *tribal areas* und *settled districts* blieb aber erhalten.

durchaus üblich war. Doch auch gegen die Briten leisteten die Paschtunen in Guerilla-Kämpfen bewaffneten Widerstand und waren bei den Briten für eine besonders grausame und blutrünstige Kriegsführung bekannt (vgl. Johansen 1997:56f).

Die ökonomischen und sozialen Verhältnissen in der Provinz waren von der Besatzungssituation stark beeinträchtigt und boten einen guten Nährboden für die Gewalt: War der gesamte indische Kontinent von jeher arm gewesen, so hatte sich die Situation durch die Besatzung noch dramatisch verschlechtert (vgl. Vermani 1983: 49 f). wobei die Armut in der NWFP aufgrund der geographischen Exklave und einer vergleichsweise hohen Steuerlast besonders stark ausgeprägt war. Zudem war ein erhebliches Bildungsdefizit festzustellen: In den paschtunischen Dörfern waren so gut wie keine Schulen vorhanden, die Analphabetenrate überstieg 90% und muttersprachliche Bildungsmöglichkeiten fehlten vollständig (vgl. Bakshi 1991: 2; Banerjee 2000: 209; Tendulkar 1967: 50). Angesichts dieser Verhältnisse war die Lage der Paschtunen in den 1920er Jahren von enormer Hoffnungslosigkeit geprägt.

4.2 Die Entstehung der Khudai Khidmatgars

In diesem Kontext entstand 1929 die Bewegung der Khudai Khidmatgars (deutsch: Diener Gottes).¹⁵ Diese Bewegung wurde von Abdul Ghaffar Khan gegründet, der sie nach seinen Vorstellungen formte und bis zu ihrer Auflösung nach der Unabhängigkeit Pakistans anführte. Abdul Ghaffar Khan wurde 1890 in Utmanzai im Bezirk Peschawar geboren.¹⁶ Seine Eltern waren in der Lage, ihm und seinem älteren Bruder eine gute Schulbildung zu ermöglichen, und schickten ihn auf eine High School christlicher Missionare. Schon vor Schulbeginn lernte er den Koran auswendig und seine Eltern hatten ihn als gläubigen Muslim religiös erzogen. Während sein Bruder in London Medizin studierte, blieb Abdul Ghaffar Khan in der NWFP und gründete 1910 die erste nicht-britische Schule der Region. In den folgenden Jahren errichtete Khan Schulen zur religiösen sowie allgemeinen Erziehung und bereiste die Region, um die Menschen in Bildungs- und Alltagsfragen zu unterrichten. Diesen Aktivitäten misstrauend, nahmen die Briten Khan und seinen Vater 1919 fest; nach der Freilassung erhielt Abdul Ghaffar Khan den Beinamen Badshah Khan (Khan aller Khans). 1926 zum zweiten Mal Witwer geworden, entschied sich Khan, fortan unverheiratet zu bleiben und sich mit aller Hingabe dem Dienst an seinem Land zu widmen. Um die Effizienz seiner Aktivitäten zu erhöhen, gründete er 1926 die „Pakhtun Jirga“, eine politische Partei, die für soziale Reformen und lokale Selbstverwaltung eintrat, und veröffentlichte die Zeitschrift „Pakhtun“, die erste Zeitung in paschtunischer Sprache, in der soziale, politische und religiöse Themen behandelt und die Ideen der neuen Partei vorgestellt wurden.

Um die Ideen der Partei umsetzen zu können, wurden aber Freiwillige für soziale Tätigkeiten benötigt. Deshalb gründete Khan 1929 die Bewegung „Khudai Khidmatgars“. Diese war zunächst nur eine religiöse und soziale Bewegung, wurde aber durch ein Schlüsselereignis politisiert, als Badshah Khan und viele seiner

¹⁵ In diesem Papier werden die Bezeichnungen Khudai Khidmatgars, KK und Diener Gottes synonym verwendet und als Name der Bewegung im Singular gebraucht.

¹⁶ Zum Leben Abdul Ghaffar Khans, vgl. v.a. Khan 1969; Easwaran 1984; Bakshi 1991; Ramu 1991; Ramu 1992.

Anhänger am 23. April 1930 im Rahmen eines Treffens der Bewegung verhaftet wurden. Diese Verhaftungen von Anhängern der KK und der Kongresspartei hatten einen spontanen gewaltlosen Protest in Peshawar zur Folge. Die Besatzungsmacht wies die indische Armee an, diesen gewaltsam aufzulösen, doch diese verweigerte die Ausführung des Schießbefehls. Daraufhin fuhren schließlich britische Militärfahrzeuge in die Menge und eröffneten das Feuer, wodurch Hunderte getötet oder verwundet wurden, während sich die unbewaffneten Demonstranten weiterhin weigerten, den Protest aufzulösen (vgl. Bakshi 1991: 101f; Johansen 1997: 62; Khan 1969: 103). Durch dieses Ereignis und die folgenden britischen Repressionshandlungen waren die KK nun zu einer politischen Bewegung geworden, die die Befreiung von der britischen Fremdherrschaft anstrebte. Zur Erreichung dieses Ziels ging sie ein Bündnis mit der indischen Kongresspartei ein (vgl. Banerjee 2000: 69; Ramu 1991: 44),¹⁷ nachdem die Suche nach Unterstützung durch muslimische Gruppen zuvor gescheitert war.¹⁸ Die Partei von Badshah Khan wurde durch den Zusammenschluss zur Vertretung der Kongresspartei in der NWFP, während die KK diese weiter als Freiwilligenbewegung unterstützte (vgl. Banerjee 2000: 69f).

4.3 Führung und Kommunikation der Khudai Khidmatgars

Um das Selbstverständnis der Bewegung anhand von Quellen analysieren zu können, soll zunächst mithilfe eines Überblicks über Führungsstruktur und Kommunikation der Bewegung die wichtigste Quelle bestimmt werden. Die Führungsstruktur der Khudai Khidmatgars war streng hierarchisch organisiert und orientierte sich an Armeestrukturen, wobei Badshah Khan an der Spitze der Hierarchie stand. Durch seinen bescheidenen Lebensstil und durch seinen Dienst an den Armen erwarb sich Khan das Ansehen eines charismatischen Führers, der die Menschen besonders durch seine Worte fesselte, die in der Wahrnehmung seiner Zuhörer mit seinem Handeln eine Einheit bildeten und so als authentisch wahrgenommen wurden, wobei diesen sogar prophetische oder visionäre Qualitäten zugesprochen wurden (vgl. Banerjee 2000: 84; 125ff). Die große Bedeutung von Khans Reden für die Entwicklung der Bewegung ist in der Forschungsliteratur unumstritten: Für die Breitenwirkung der Bewegung stellten diese Reden insbesondere in der Anfangszeit der KK eindeutig die wichtigste Kommunikationsform dar, um möglichst vielen Menschen gleichzeitig die Ideen der Bewegung nahe zu bringen.¹⁹ Khans Reden bilden daher die Hauptquelle für die nun folgende Untersuchung.²⁰

¹⁷ Die 44. Kongresspartei und KK teilten das Ziel eines unabhängigen und ungeteilten Indiens und die Grundüberzeugung der Gewaltfreiheit.

¹⁸ Die KK wandte sich zunächst an die Muslim League, doch als Profiteur der britischen Herrschaft war diese zur Unterstützung einer Widerstandsbewegung nicht bereit (vgl. Banerjee 2000: 69). Auch andere muslimische Organisationen versagten der KK ihre Unterstützung (vgl. Ramu 1992: 210).

¹⁹ Seiner Zeitschrift Pakhtun oder anderen schriftlichen Quellen kann aufgrund des hohen Analphabetismus eine solche Breitenwirkung nicht zugesprochen werden.

²⁰ In einem von Ramu (1992) herausgegebenen Buch liegt eine große Anzahl dieser Reden in englischer Übersetzung vor, von denen sich dieses Papier auf die 1931 in der NWFP gehaltenen Reden beschränkt.

4.4 Die inhaltliche Ausrichtung der Khudai Khidmatgars

4.4.1 Das Selbstverständnis der Khudai Khidmatgars

Für welche Inhalte die Khudai Khidmatgars standen, lässt sich schon an ihrem Schwur erkennen, den jeder Beitrittswillige sprechen musste, um Mitglied der Bewegung zu werden:

„I am a Khudai Khidmatgar [Diener Gottes, Anm. d. Verf.], and as God needs no service, but serving his creation is serving Him, I promise to serve humanity in the name of God. I promise to refrain from violence and from taking revenge. I promise to forgive those who oppress me or treat me with cruelty. I promise to refrain from taking part in feuds and quarrels and from creating enmity. I promise to treat every Pathan as my brother and friend. I promise to refrain from anti-social customs and practises. I promise to live a simple life, to practise virtue and to refrain from evil. I promise to practise good manners and good behaviour, and not to lead a life of idleness. I promise to devote at least two hours a day to social work.” (Khan 1969: 97)

Dienst an Gott durch Dienst an der Menschheit, Gewaltfreiheit und Vergebung, Brüderlichkeit, Einfachheit und sozialer Dienst sind die zentralen Komponenten dieses Schwures. Dabei wird durch die Betonung des Dienstes an der gesamten Menschheit eine universale Komponente erkennbar.

Neben dem Eid (*oath*), der mündlich in Form eines Schwures auf den Koran abgelegt wurde (vgl. Banerjee 2000: 73), leisteten die Mitglieder der Khudai Khidmatgars auch ein Versprechen (*pledge*) in schriftlicher Form, das jeder zu unterschreiben hatte (vgl. u.a. Bakshi 1991: 70). Ein Satz dieses Versprechens lautete: “I shall serve humanity alike and my object will be to win freedom for my country and my religion” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 6). Das Streben nach Freiheit für das eigene Land und die eigene Religion wird in diesem Dokument in direkter Verbindung mit dem Dienst an der gesamten Menschheit formuliert. Der Freiheitskampf für Land und Religion bleibt dabei direkt an den Dienst an der gesamten Menschheit als Verhaltensimperativ gebunden, was die menscheitsverantwortliche, universale Dimension des Selbstverständnisses der Bewegung unterstreicht.

Der Dienst an der gesamten Menschheit bildet auch ein ständiges Leitmotiv der Reden von Badshah Khan, wobei er dabei zumeist sehr eng an die Formulierungen des ersten Satzes des Schwurs anknüpft:

„The service of man is the service of God. He who served the creatures of God, served God. He who is a Khidmatgar [Diener, Anm. d. Verf.] of the creatures of God, is also a Khidmatgar of God. The Hindu, Sikh, Mussalman and Christian are all the creatures of God.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 23).

Das Motiv, allen Geschöpfen Gottes zu dienen, um Gott zu dienen, taucht darin ständig in gleicher oder leicht veränderter Weise auf. Immer wieder hebt Khan dabei hervor, dass die Menschen aller Völker und Religionen die Geschöpfe Gottes sind, der Dienst also nicht auf Muslime beschränkt bleiben kann. Es wird deutlich, dass Khan sich um die Betonung der Gemeinsamkeiten der Religionen bemüht, während Trennendes in den Hintergrund tritt. Khan betrachtet die Religionen und Völker als eine Gemeinschaft, deren Urgrund Gott ist, und er erteilt allen Formen von Exklusivismus eine Absage (vgl. Ramu 1992: 23, 57ff, 71, 157).

Werden Dienst und Hilfsbereitschaft im Hinblick auf Religionen oder Kulturen unterschiedslos zugesagt, so versteht sich die Bewegung ihrem Selbstverständnis nach als Unterstützer der Unterdrückten und Armen:

„We [die Khudai Khidmatgars-Bewegung, Anm. d. Verf.] have stood to help the oppressed, we wish to help the poor. We give salvation to the oppressed from the tyrants. We wish to clothe the poor and the naked.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 49)

Für den religiösen Auftrag, den Unterdrückten beizustehen, spielt es für Khan keine Rolle, welcher Religion die Unterdrückten angehören:

„The Prophet teaches us to help the oppressed people and destroy the tyrants. Today the Hindus, Muslims, Sikhs, Parsis and Christians are the oppressed people and the tyrant is the Government, which has deprived us all our rights in our country. The Muslims should help the oppressed people, if they want to lead an honourable life in this world.” (Khan, zitiert nach Tendulkar 1967: 86).

Im Einsatz für die Unterdrückten spielt auch die Identität des Unterdrückers keine Rolle, gelte es doch:

„ (...) to oppose even a Muslim if he is an oppressor, (...) to contend an Hindu who is tyrannical and to resist any Jew who is cruel. (...) And if the tyrant is an Englishmen it is their [KK's, Anm. d. Verf.] duty to stand up against them.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 59)

Widerstand allen Unterdrückern, Hilfe allen Unterdrückten, jeweils unabhängig ihrer Religion oder Nationalität – so lässt sich Khans Position hier zusammenfassen. Auch den sozialen und politischen Auftrag der Bewegung begründet Khan dabei aus seinem universalen Verständnis heraus, wobei er sich immer wieder bemüht, seinen Zuhörern die Augen für die soziale Not der Menschen – für Hunger, Krankheit, Kleidungsmängel und Bildungsdefizite – zu öffnen und sie dazu zu animieren, diese Not beseitigen zu helfen. Dieses soziale Aufgabenfeld bleibt als Grundmotiv der Bewegung erkennbar (vgl. Ramu 1992: 25, 33, 40, 61, 123 f).

4.4.2 Die Sichtweisen zum Konfliktgegenstand und Konfliktgegner

In den Reden Khans sind die Beispiele zahlreich, in denen er den Willen, die Pflicht oder das Ziel zum Ausdruck bringt, das eigene Land zu befreien und die Freiheit zurückzuerlangen (vgl. Ramu 1992: 54, 123, 142, 147). Den Anspruch auf das Land begründet Khan mit einem allen Völkern von Gott gegebenen Selbstbestimmungsrecht:

„God has given a country to Pakhtuns also. The country which is given to the Japanese is ruled by the Japanese. Similarly the Germans. (...) As this country is ours, we shall have malik (ownership) of it.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 35ff)

Nach Khan ist allen Völkern von Gott das Recht übertragen worden, über ihr Land und dessen Rohstoffe selbst zu verfügen, wobei Nationalität oder Religion des Volkes hierbei unerheblich sind. Da es nun um das Land der Paschtunen geht, ist es folglich die Pflicht der Paschtunen, dieses Land aus der Fremdherrschaft zu befreien:

„Brethren, this country belongs to us all; therefore, it is the duty of us to liberate it. We should liberate our country from the slavery” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 44).²¹ Khan spricht seine Zuhörer aber nicht nur als Paschtunen sondern auch als Muslime an: „If we call ourselves Muslims it becomes our duty to make our country and our religion free because God has not created the Muslims to become slaves” (ebenda: 92). Er betrachtet die Befreiung des Landes damit zugleich als Befreiung der Religion und somit als Glaubenspflicht. Obwohl die Perspektive auf den Konflikt zwar maßgeblich durch religiöse Kategorien bestimmt wird, ist keine Überhöhung der eigenen religiösen Ansprüche erkennbar.

Bei der Auseinandersetzung mit der englischen Besatzungsmacht als Konfliktgegner fällt auf, dass Khan zwar das erlittene Unrecht anprangert, jedoch von generellen Polemisierungen gegen Christen oder das englische Volk sichtbar absieht. Er führt auf, dass es die Engländer gewesen seien, die das eigene Land besetzt haben (vgl. Ramu 1992: 162) und „who has ruined our religion, Islam and the Musalmans“ (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 124). Deswegen seien die „Firangi“²² der gemeinsame Feind von Indern und Paschtunen sowie von Kongress und Dienern Gottes (vgl. ebenda: 54, 125). Die britische Armee bezeichnet Khan einmal gar als „the army of Satan“ (ebenda: 75) und setzt dieser die KK als Armee Gottes entgegen (ebenda: 77f). Diese scharfe Polemik taucht allerdings nur in zwei Reden vom selben Tag auf, während Khan in früheren wie späteren Reden auf eine Verteufelung der britischen Armee verzichtet. Eine Stelle, in der Khan „Firangi“ oder „Englishmen“ prinzipiell als satanisch bezeichnet, existiert nicht, wobei der Begriff des Feindes (*enemy*) häufiger verwendet wird, wenn auch stets ausschließlich in direkter Verbindung mit dem Umstand der Wegnahme des Landes. Khan geißelt damit die Landnahme und deren militärische Erhaltung als feindlich und sogar satanisch, überträgt das Böse aber nicht auf die Engländer als Volksgruppe.

Trotz des Anspruchs auf Freiheit spricht sich Khan deutlich gegen eine feindselige Gesinnung oder gar Hass den Engländern gegenüber aus:

„I ask the English people that our relations will become friendly when you will leave our country. Neither we are at enmity with you, nor do we hate you, we are ready to observe every sort of hardships and are prepared to go to jails.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 166)

Diesmal beziehen sich die Aussagen auf den Engländer im Allgemeinen und Khan macht deutlich, dass die Paschtunen die Engländer nicht hassen und auch nicht an einer Feindschaft mit diesen interessiert sind, aber dass sie ihren berechtigten Anspruch auf das Land nicht aufgeben werden. Solange die Besatzungssituation andauert und die Unabhängigkeit nicht erreicht ist, werden die Paschtunen weiter vehementen Widerstand leisten, und so lange können die Briten nicht zu Freunden werden. Wenn die Unabhängigkeit aber erreicht ist, sollen die KK-Grundprinzipien Vergebung und Versöhnung auch auf die früheren Besatzer unverzüglich Anwendung finden und es kann sich eine freundschaftliche Beziehung entwickeln. Weder das englische Volk noch die christliche Religion wird in Khans Ausführungen in

²¹ Die Bezeichnung *brethren* verwendet Khan für „Glaubensbrüder“. In späteren Reden werden auch Schwestern explizit angesprochen, da nach Khans Verständnis die Sharia die Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern vorsähe und Frauen deshalb in der KK gleichberechtigte Mitglieder waren (vgl. Banerjee 2000: 97ff).

²² So wurden weiße Europäer damals auf dem indischen Subkontinent bezeichnet.

irgendeiner Weise verunglimpft oder mit Hass oder Feindseligkeit überzogen. Insofern ist auch hier die universale Komponente sichtbar vorhanden: Das universale Selbstverständnis der Bewegung verhindert offenbar eine Verabsolutierung der eigenen Ansprüche und eine Polemisierung gegen die Volksgruppe der Besatzungsmacht.

4.4.3 Die Strategie des Widerstandskampfes

Auch zur Strategiewahl äußert sich Badshah Khan in seinen Reden und beschreibt dabei die bevorzugte Waffe des Widerstandes:

„We will withstand with such weapon, with which the ‚tyrants‘ always met ruination. (...) that weapon is the weapon of ‚Patience‘. This weapon is Prophet Mohammed’s (peace be upon him) weapon. This is a tested weapon. (...) You should just think that there was such a time when the Mussalmans in the Holy Mecca were oppressed and the ‚Kaffar‘ practised tyrannies, in the same way as they are practised today. (...) The Holy Prophet told the disciples to be ‚patient‘. You would succeed by the weapon of ‚Patience‘.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 28f)

Somit stellt Khan eine Verbindung zwischen der Situation des Propheten in Mekka und der vorliegenden Lebenssituation der Paschtunen her und fordert seine Landsleute auf, sich an dem Verhalten zu orientieren, das Mohammed selbst angewendet hat. Dieses Verhalten besteht darin, alles Unrecht und alles Leid geduldig zu ertragen – wie dies viele Anhänger der KK bereits während der Ereignisse in Peshawar getan hatten.²³ Die Khudai Khidmatgars haben sich also bereits an dem Prinzip orientiert, das der Prophet und die Seinen in Mekka in Zeiten der Unterdrückung lebten, nämlich auszuhalten, aber keine Gegengewalt anzuwenden.

Die Besatzungssituation versteht Khan dabei als einen im Koran angekündigten Test Gottes an den Menschen, den dieser den Paschtunen nun auferlege, um festzustellen, „whether we can keep our patience or not“ (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 97, vgl. auch ebenda: 108). Die Paschtunen sind also aufgerufen, dem Beispiel des Propheten (*Sunna*) zu folgen, wie er es ihnen in Mekka selbst vorgelebt hat. Wenn sie sich daran orientieren, können sie auf die Unterstützung Gottes vertrauen, denn dieser sei „a helper of one who observes patience“ (ebenda: 30). Wer also geduldig bleibt, kann sich der Unterstützung Gottes sicher sein. Welcher Religion die Person angehört, die auf diese Weise geduldig bleibt, spielt für die Argumentation keine Rolle. Khan lässt dabei keinen Zweifel aufkommen, dass dieses Verhalten Gewaltfreiheit beinhaltet:

„This weapon with the help of which you can make your country free and put an end to its Foreign Government is patience. Understand? It is non-violence. It is quite wrong to think that there is only one method of fighting. This thought is quite absurd. Just look at history. [...] Brothers this fight of non-violence and patience is such a fight that no Government has ever been able to hold her own in it. And neither can it do now.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 64f)

²³ Auch daran erinnert Khan in dieser Rede: “Khudai Khidmatgars were thrown from the houses, horses were run upon them, but they remained silent. Our Khudai Khidmatgars were killed by machine guns but we observed ‚Patience‘. [...] The result of that patience was that the Pakhtun became famous in the whole of the world.” (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 29)

Göttliche Prophezeiung und die Erfahrungen des Propheten sowie der Geschichte lehren also, dass die Methode der Gewaltfreiheit zum Erfolg führt. Wer die Gewaltfreiheit aufgibt, riskiert deshalb den Verlust der Gnade Gottes und damit die Aussicht auf Erfolg (vgl. ebenda: 108). Deshalb kündigt Khan dem, der innerhalb der Bewegung Gewalt propagiert oder lehrt, den sofortigen Ausschluss an (vgl. ebenda: 31). Entscheidend für den Erfolg der Bestrebungen ist nach Khans Gedankengang also immer das gottgefällige Verhalten in Bezug auf die Gewaltfreiheit, jedoch niemals eine Volks- oder Religionszugehörigkeit.

Beim geduldigen Ertragen müssen die Paschtunen nach Khans Auffassung sogar bereit sein, ihr Leben für die Sache der Freiheit zu geben, so wie dies ja auch der Eid der Bewegung schon enthält. Dienst an Gott bedeutet damit auch, dem Prinzip der Gewaltlosigkeit bis in den Tod zu folgen und somit im Sinne Gottes zu sterben (vgl. ebenda: 30). Das Martyrium bleibt dabei aber immer eng an die Gewaltlosigkeit als Verhaltensimperativ gebunden. Denen, die dies befolgen, eröffnet Khan Aussicht auf das Paradies (ebenda: 137).

In seinen Reden macht Khan zudem deutlich, gegenüber den britischen Besatzern jederzeit zu einem Friedensschluss bereit zu sein: „I say that if he [Firangi, Anm. d. Verf.] makes peace even now, we are ready.“ (Khan, zitiert nach Ramu 1992: 28) Seine Bereitschaft zum Frieden auf der Grundlage eines Vertrages oder einer Vereinbarung beruht ebenfalls auf einer Verhaltensweise des Propheten Mohammed, der mit Juden wie Christen derartige Vereinbarungen oder Kompromisse geschlossen hatte, wie Khan berichtet. Deswegen seien die Muslime eingeladen, Vereinbarungen für den Fortschritt des Islam und zur Erlangung der Unabhängigkeit zu treffen (vgl. ebenda: 55).

Insgesamt zeigen die Ausführungen ein klares und eindeutiges Bekenntnis zur Gewaltfreiheit sowie eine grundsätzliche Offenheit für Verhandlungen und Vereinbarungen. Beide Prinzipien werden direkt mit dem Handeln des Propheten in vergleichbarer Situation begründet. Die Hoffnung auf Erfolg bleibt auf ein konkretes Verhalten, jedoch nicht auf eine bestimmte Religionszugehörigkeit beschränkt, womit auch der Strategiewahl im Widerstandskampf eine universale Komponente zugrunde liegt.

Es konnte somit in der vorgenommenen Analyse gezeigt werden, dass der Bewegung der Khudai Khidmatgars ein hohes Maß an Universalität zugrunde liegt und dass dieses universale Verständnis bei der Wahrnehmung des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners sowie schließlich bei der Wahl der Mittel des Widerstandes zum Ausdruck kommt.

4.5 Das Konfliktverhalten der Khudai Khidmatgars

Wie schon beschrieben wurde, war die paschtunische Gesellschaft vor der Entstehung der Khudai Khidmatgars gewaltdurchsetzt, so dass Khans Aufruf zu konsequenter Gewaltlosigkeit die traditionellen Denk- und Verhaltensmuster der Paschtunen in Frage stellte und herausforderte. Deshalb begründete Khan Einrichtungen, in denen das Erdulden (*patience*) und der gewaltfreie Protest gelehrt und vor allem geübt werden konnten. In diesen nahmen die Paschtunen an politischem und religiösem Unterricht teil, trieben Sport, verrichteten Reinigungsarbeiten und soziale Arbeit,

webten Kleidung und übten sich in Drill und Disziplin. Dadurch sollten die ausgebildeten Freiwilligen Instrumente der Affektkontrolle kennenlernen, um sich in der Hitze eines Konfliktes nicht zur Gewalt provozieren zu lassen. In der zeitlichen Intensität wie in der Priorität war zudem die soziale Arbeit von großer Bedeutung, dabei insbesondere die Versorgung von Alten und Kranken sowie Bildungsaktivitäten (vgl. Banerjee 2000: 73ff).

Auf die ausgeführten Schulungsprogramme aufbauend entwickelten sich eine Reihe verschiedener Formen des Protestes und der gewaltfreien Aktion, wobei schon die sozialen Aktivitäten die Abhängigkeit von der britischen Besatzungsmacht zu verringern beabsichtigten. Durch das Weben eigener Kleidung und den Boykott britischer Waren bemühte man sich zunehmend, alternative Wirtschaftsstrukturen aufzubauen und von der Ökonomie der Besatzungsmacht unabhängig zu werden. Zudem beteiligten sich die KK an Wahlen, verweigerten die Abgabe von Steuern und boykottierten öffentliche Einrichtungen wie etwa die Rechtsinstitutionen, von denen sie sich durch eigene Gerichte unabhängig machten. Außerdem gaben sie ihren Widerstand und Protest öffentlich zu erkennen, indem sie in Prozessionen und Protestzügen durch die Dörfer marschierten und Menschen für den Widerstand mobilisierten (vgl. ebenda: 91ff).

Der umfassende Widerstand und die große Eigenständigkeit der Paschtunen hatte ein ebenso umfangreiches Geflecht britischer Gegenmaßnahmen zur Folge, das in Gegenpropaganda, politischem Wettbewerb sowie Repression bestand: Mit politischer wie religiöser Propaganda versuchten die Briten, einen Keil zwischen die KK und den hinduistisch dominierten Kongress zu treiben und Khans innerislamische Gegnerschaft zu stärken (vgl. ebenda: 103ff). Seit die NWFP ab Mitte der 30er das Recht auf (begrenzte) kommunale Selbstverwaltung besaß und die Partei der Khan-Brüder diese Selbstverwaltung als stärkste Kraft dominierte,²⁴ unterstützte die britische Besatzungsmacht die *Muslim League* politisch wie finanziell in hohem Maße, ohne damit aber die Mehrheitsverhältnisse maßgeblich verändern zu können (vgl. ebenda: 175). Noch vehementer fielen die repressiven Maßnahmen der Briten gegen die KK aus, bei denen sie Inhaftierungen in umfangreichem Maß durchführten und gewaltfreie Proteste gewaltsam beendeten, wodurch viele Mitglieder der Bewegung getötet wurden.²⁵ Zwangsarbeit, Demütigungen kultureller und religiöser Art, Erpressungen, Folterungen, Zwangsprostitution und sexueller Missbrauch waren weitere Maßnahmen der Besatzungsmacht zur Einschüchterung der Paschtunen (vgl. ebenda: 111ff).

Angesichts der britischen Besatzungspraktiken in der NWFP würde eine aggressive, hasserfüllte und gewaltsame Art des Konfliktaustrags gegen die Besatzungsmacht wenig erstaunen. Nach allen Ausführungen bisheriger Forschungen widerstanden die Paschtunen aber ihrem „traditionellen kriegerischen Instinkt (...) zur Rache“ (ebenda: 121) und blieben ihrem geschworenen Prinzip der Gewaltlosigkeit treu, obwohl einzelne durchaus zugaben, dass dies nicht immer leicht gewesen sei. In einzelnen Fällen wurde auch von Handgreiflichkeiten oder Würfeln mit Steinen gegen britische Soldaten berichtet, so dass in Ausnahmefällen auch gewaltsame Formen des

²⁴ Badshah Khans Bruder Dr. Khan Sahib übernahm in der Provinz-Regierung der NWFP das Amt des Ministerpräsidenten.

²⁵ Für die Beteiligung an diesen Protesten wurden Gefängnisstrafen von zwei Jahren verhängt. Auch Badshah Khan wurde immer wieder zu Haftstrafen verurteilt, wobei ihm in den 1930er Jahren zudem zeitweise die Rückkehr in die NWFP verwehrt wurde.

Konfliktaustrags geringer Intensität Anwendung fanden. Banerjee konnte dabei feststellen, dass solche Ausrutscher entweder Frauen oder heißblütigen Jugendlichen zugewiesen wurden, also stets jenen Gruppen, die die Ausbildungszentren der KK nicht oder nicht lange besucht hatten (vgl. ebenda: 122f), was darauf hinweist, wie wichtig die Schulungen für die erfolgreiche Umsetzung des gewaltfreien Widerstandes waren. Gewalthandlungen höheren Ausmaßes sind aber nach einstimmiger Quellenlage nicht angewendet worden und die Khudai Khidmatgars haben konsequent auf jegliche Waffenanwendung verzichtet.

Eine erhebliche Herausforderung für die Gewaltfreiheit der KK stellten die gewaltsamen Ausschreitungen durch die *Muslim League* im August 1946 dar, die sich bald über den gesamten Subkontinent ausbreiteten. Als die Gefechte zwischen den Kämpfern der *Muslim League* und hinduistischen Nationalisten auch die nichtmuslimische Minderheit in der NWFP zu bedrohen begannen, erhielten diese Schutz durch unbewaffnete Khudai Khidmatgars (vgl. Easwaran 1984: 175; Tendulkar 1984: 407). Die Gewalt hielt indes unvermindert an und verschärfte sich; auch Mitglieder der KK wurden bei den Kämpfen durch Muslime getötet. In dieser Situation gründete sich unter Badshah Khans Sohn Ghani die Gruppe Zilme Pakhtun, die die KK – durch Waffen und Gewaltanwendung – bei ihren Missionen schützen wollte. Einige jüngere Paschtunen traten Zilme Pakhtun bei, während der deutlich größerer Teil bei den Khudai Khidmatgars verblieb und sich weiterhin im gewaltfreien Widerstand für ein ungeteiltes unabhängiges Indiens einsetzte (Vgl. Tendulkar: 418; Banerjee 2000: 186 f).

Unterdessen ereilte die Paschtunen und die KK ein politisches Erdbeben: Gegen die Stimmen Gandhis und Khans hatte sich in der Kongresspartei nach den Ausschreitungen die Meinung durchgesetzt, die Gewalt ließe sich nur durch die Spaltung des Subkontinents dauerhaft kontrollieren. Folglich akzeptierte die Kongressführung den Mountbatten-Plan, der eine Teilung des Subkontinents in die Staaten Indien und Pakistan vorsah.²⁶ Die Bewohner der NWFP sollten durch ein Referendum entscheiden können, ob die NWFP zu Indien oder zu Pakistan gehören soll.²⁷ Die Kongressführung hatte die Paschtunen damit in den Augen von Badshah Khan „vor die Wölfe geworfen“ (Khan 1969: 204), da das Referendum für die KK keine zufriedenstellende Lösung bereithalten konnte.²⁸ Unter dem Boykott der KK und bei sehr niedriger Wahlbeteiligung (weniger als 10 Prozent der Gesamtbevölkerung) sprachen sich schließlich 99% der Paschtunen für die Zugehörigkeit zu Pakistan aus,

²⁶ Die KK war hierüber geschockt, da sie sich über Jahre hinweg gemeinsam mit dem Kongress für ein ungeteiltes unabhängiges Indien eingesetzt hatte.

²⁷ Auch das entrüstete die KK: In allen anderen Provinzen war die Entscheidung über die Zugehörigkeit zu Indien oder Pakistan den Parlamenten übertragen worden, doch in der NWFP, in der die Partei der Khan-Brüder die absolute Mehrheit stellte, war das Parlament dieser Aufgabe entmündigt worden.

²⁸ Da die NWFP als Teil des neuen indischen Staates vom Punjab, also einem Teil des neuen pakistanischen Staates, ohne Verbindung zu einer zu Indien gehörenden Provinz umschlossen gewesen wäre, hatten sich die Paschtunen in dem Referendum zwischen einem Exklave-Dasein in einem indischen Staat, dessen Führung sie gerade aufgegeben hatte, und der Zugehörigkeit zu einem pakistanischen Staat, gegen dessen Entstehung und gegen dessen künftige Regierung sie über zwei Jahrzehnte politisch gekämpft hatten, zu entscheiden. Khan forderte daher, den Paschtunen zumindest die Möglichkeit einzuräumen, sich für ein unabhängiges Paschtunistan entscheiden zu dürfen. Die Kongressführung wies diese Idee jedoch in Befürchtung weiterer Sezessionsbestrebungen ab (vgl. Banerjee 2000, S, 187f).

so dass die NWFP Teil des Staates Pakistan wurde. Die KK war der Gewaltfreiheit bis zur Teilung treu geblieben; in Pakistan wurde die Bewegung dennoch sofort verboten und deren gesamte Führung zu hohen Haftstrafen verurteilt. Badshah Khan entschloss sich nach seiner Freilassung 1964 Pakistan zu verlassen und in Afghanistan zu leben, wo er 1988 im Alter von 98 Jahren starb.

4.6 Ergebnis der ersten Falluntersuchung

Nach der durchgeführten Analyse kann der Bewegung der Khudai Khidmatgars ein hohes Maß an Universalität zugesprochen werden, die auch deren Sichtweisen des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners beeinflusste. Aus dieser Universalität heraus forderte Khan seine Anhänger auf, dem Verhalten des Propheten in Mekka folgend gewaltfreien Widerstand zu leisten, was diese über anderthalb Jahrzehnte hinweg - von einzelnen Ausnahmen abgesehen - konsequent befolgten und sich dabei vielschichtig am gewaltfreien Widerstand beteiligten. Dem Konfliktaustrag der Bewegung kann somit ein hohes Maß an Gewaltfreiheit zuerkannt werden. Auch wenn es nicht möglich ist, zwischen beiden Variablen eine zweifelsfreie Kausalbeziehung herzustellen, so ist die in 3.2. formulierte Erwartung, wonach ein zugrunde liegendes universales Bewusstsein mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einem gewaltfreien Konfliktaustrag führen kann, in diesem ersten Fall eingetroffen – und dies mit jeweils großen Ausprägungen der Variablen.

5 Die palästinensische Hamas

In der zweiten Fallanalyse soll untersucht werden, ob sich in Anwendung auf die palästinensische Islamische Befreiungsbewegung (Hamas) die Erwartung bestätigt, dass islamische Bewegungen, denen ein Exklusivismus zueigen ist, einen gewaltsamen Konfliktaustrag favorisieren. Die Fallbetrachtung weist dabei die gleiche Struktur wie die vorige auf.

5.1 Die Palästinenser unter israelischer Besatzung

Der Palästinakonflikt gehört zu den komplexesten und vielschichtigsten Konflikten der Gegenwart; insofern kann dieses Kapitel nur einen verkürzten Überblick geben. Die Wurzeln des Konflikts liegen in der Ende des 19. Jahrhunderts beginnenden zionistischen Besiedelung des Landes Palästina, das seit dem 16. Jahrhundert unter osmanischer Herrschaft stand.²⁹ Inspiriert wurde diese Besiedelung durch die von europäischen Juden entwickelte Idee eines Judenstaates,³⁰ geboren aus der Situation anhaltender Pogrome gegen Juden in Europa. War der Konflikt zunächst ein sozialer Konflikt zwischen zionistischen Siedlern und arabischen Bauern, so veränderte die

²⁹ Die folgende Darstellung folgt der Beschreibung des Palästinakonflikts bei Beck 2002: 166ff.

³⁰ Die wichtigste programmatische Schrift in dieser Hinsicht war Theodor Herzls Buch „Der Judenstaat“ (1896).

Übernahme des Gebietes durch die Briten im Ersten Weltkrieg die Konfliktstruktur: Die Briten hatten in der Balfour-Erklärung von 1917 „eine nationale Heimstätte für das jüdische Volk“ (zitiert nach Beck 2002:170) zugesichert, so dass die Palästinenser fürchten mussten, ihr Heimatland an einen jüdischen Staat zu verlieren. Seither kam es zunehmend zu nationalistischen Tendenzen und auch zu Gewalthandlungen. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Nazi-Herrschaft in Deutschland, die die Zahl jüdischer Flüchtlinge nach Palästina erheblich vergrößert hatte, übergab Großbritannien das Mandat über Palästina den Vereinten Nationen (UN), die die Teilung in einen jüdischen und einen arabischen Staat beschlossen. Mit der Staatsgründung Israels erklärten die arabischen Staaten dem neuen jüdischen Staat den Krieg, erlitten aber eine militärische Niederlage, bei der Israel das eigene Territorium verteidigen und weitere Gebiete erobern konnte, während die Palästinenser in großer Zahl aus dem jüdischen Staat flüchteten. Durch den Krieg gingen das Westjordanland in jordanischen und der Gaza-Streifen in ägyptischen Besitz über. Danach standen sich die arabischen Staaten und Israel weiter im Konflikt gegenüber und führten bis 1982 fünf Kriege gegeneinander. Eine deutliche Veränderung der Konfliktsituation entstand durch den Junikrieg 1967, in dem Israel u.a. den Gazastreifen und das Westjordanland inklusive Ostjerusalems besetzte. Während die arabischen Staaten durch die erneute Niederlage stark geschwächt wurden, übernahm nun die 1964 gegründete Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) den Kampf für die Befreiung Palästinas. Kurz nach dem militärischen Sieg Israels in nur sechs Tagen förderte die israelische Regierung den Bau jüdischer Siedlungen in den besetzten Gebieten, die die geostrategische Sicherheit des israelischen Staates sichern sowie den territorialen Zusammenhang innerhalb der arabischen Bevölkerung unterbinden sollten (vgl. Beaupain 2005: 37f).

Kriege und Besatzung hatten in den palästinensischen Gebieten sichtbare Spuren hinterlassen: Fast die Hälfte der Einwohner der Westbank und über 80% der Einwohner des Gaza-Streifens waren 1987 Flüchtlinge, wobei der Gazastreifen weltweit zu den am dichtesten besiedelten Gebieten gehörte (vgl. Nüsse 1998: 17).³¹ Wesentliche Rechte und Freiheiten der Palästinenser waren stark beschnitten, was sich in Einschränkungen der Presse- und Reisefreiheit, Landenteignungen, hoher Militärpräsenz sowie der Kontrolle der Wasserversorgung durch Israel bemerkbar machte (vgl. ebenda: 16ff). Die Verwaltung der besetzten Gebiete oblag einem eigens hierfür eingerichteten Koordinationsbüro, das dem israelischen Verteidigungsministerium unterstand. Somit stand das Gebiet politisch wie militärisch unter der vollständigen Kontrolle Israels. Auch ökonomisch war die Besatzung für die palästinensischen Gebiete ein „Schock“ (Haile 1992: 3): Die Palästinenser verloren ihre wirtschaftliche Anbindung an Jordanien bzw. Ägypten, durften keine Güter exportieren und zudem wurden palästinensische Produzenten steuerlich benachteiligt, so dass in der palästinensischen Ökonomie jegliche Entwicklung ausblieb, eine große Abhängigkeit von Importen von außen entstand und viele Palästinenser in Israel arbeiten mussten. Durch eine Wirtschaftskrise in den 80er Jahren vervielfachte sich die Arbeitslosenrate unter den Palästinensern, und die soziale Not und der Unmut wuchsen (ebenda: 4f). So waren die Palästinenser in politischer, militärischer, ökonomischer

³¹ Da sich die Aussagen auf die Zeit vor 1987 beziehen, wird hier die Vergangenheitsform verwendet. Einige der erwähnten Strukturen haben allerdings noch immer Bestand.

und sozialer Hinsicht der israelischen Kontrolle unterworfen, die mit existentiellen Ängsten sowie Demütigungen für sie verbunden war.

Die wachsende Unzufriedenheit der Palästinenser über diese Zustände und Entwicklungen in den besetzten Gebieten führte zum Jahresende 1987 zum Ausbruch der ersten Intifada, einer Protestwelle zuvor unbekanntem Ausmaßes gegen die israelische Besatzung, an der sich sämtliche Teile der Gesellschaft beteiligten (vgl. Nüsse 1998: 21f; Beaupain 2005: 18f). Die Intifada war die Geburtsstunde der Islamischen Widerstandsbewegung, der Hamas.

5.2 Die Entstehung der Hamas

Die Hamas fühlt sich dem palästinensischen Widerstand gegen den Zionismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eng verbunden,³² ihre Wurzeln liegen aber im palästinensischen Zweig der Muslimbruderschaft. Die Muslimbruderschaft wurde 1928 durch Hassan al-Banna in Ägypten gegründet und erstrebte die Islamisierung der Gesellschaft, das Ende des westlichen Kolonialismus sowie die Einführung einer islamischen Rechts- und Staatsordnung. Ihr bedeutendster Ideologe war Sayyid Qutb, der eine sehr kritische Haltung gegenüber dem Westen und dem Judentum einnahm (vgl. Beaupain 2005: 83f). Seit Mitte der 1940er Jahre gab es auch einen palästinensischen Zweig der Muslimbrüder, bestehend aus einem eng an Jordanien angebotenen Strang in der Westbank und einen eigenständigen Zweig im Gazastreifen (vgl. Tai 1997: 140; Mishal/Sela 2000: 16). Nachdem die Muslimbrüder des Gaza-Streifens anfangs für den aktiven Widerstand gegen Israel eintraten, wurde zunehmend ein bildungsbezogener, auf die Islamisierung der Gesellschaft ausgerichteter Ansatz vertreten, den die Muslimbrüder in der Westbank schon von Beginn an verfolgt hatten: Durch religiöse Bildung sollte eine Generation von Palästinensern entstehen, die die Befreiung Palästinas in Angriff nimmt und dabei von der ganzen islamischen Gemeinschaft (Umma) unterstützt wird, da für einen erfolgreichen Befreiungskrieg ein starkes islamisches Fundament notwendig sei (vgl. Hroub 2000: 20ff).

Hatte sich unter dem Einfluss der iranischen Revolution bereits die Gruppe „Islamischer Jihad“ von der Muslimbruderschaft gelöst und sich dem Guerilla-Kampf der PLO angeschlossen, so gewann die Option des bewaffneten Kampfes nach der Verhaftung Sheikh Ahmed Yassins und einiger anderer Führer der Muslimbrüder 1984 zunehmend an Befürwortern. In den folgenden Jahren wurden Bemühungen unternommen, eine neue Konfrontationsperspektive zu entwickeln, die den bewaffneten Kampf als Grundprinzip anerkannte. Als am 8. Dezember 1987 die Intifada ausbrach, hielten die Führer der Muslimbrüder im Gazastreifen, darunter Sheikh Yassin und Abdul Aziz al-Rantisi, den Zeitpunkt für gekommen, um ihre neue Idee in die Praxis umzusetzen und sich aktiv am Aufstand zu beteiligen. Deshalb formulierten sie eine kurze Mitteilung als Aufruf zum Widerstand gegen Besatzung und Unterdrückung, die am 12. Dezember in Gaza und am 14. Dezember in der

³² So erwähnt die Hamas in ihrer Charta (Artikel 7) eine Gruppe um Sheikh Izz al-Din al-Qassam, die in den 1930er Jahren mit dem Ziel der Befreiung Palästinas Attentate auf Juden und britische Offizielle verübte. Al-Qassam wurde 1935 durch die britische Armee getötet (vgl. Beaupain 2005: 12f).

Westbank veröffentlicht und mit „Islamische Befreiungsbewegung (Hamas)“ unterzeichnet wurde (vgl. ebenda: 32ff).³³ Die neue Bewegung wuchs schnell zum „Sammelbecken der palästinensischen Opposition“ (Tai 1997: 139), während die Muslimbruderschaft zunehmend in den Hintergrund trat, wobei die Hamas deren Strukturen und Führungsfiguren weitgehend übernahm (vgl. ebenda: 144).

5.3 Führungsstrukturen und Kommunikation in der Hamas

Die Hamas hat eine hochkomplexe und eher horizontal ausgebildete Organisationsstruktur. Aus Gründen der Kontinuität und Effektivität unter Gewaltbedingungen ist die Führung der Hamas auf Personen innerhalb und außerhalb der besetzten Gebiete aufgeteilt. Sie folgen den Prinzipien von beratender und kollektiver Entscheidungsfindung, an dem interne und externe Führer etwa gleich stark beteiligt sind.³⁴ Das Kollektivitätsprinzip stellt sicher, dass die Entscheidungsprozesse der Bewegung nicht von einzelnen Akteuren dominiert werden können. Gleichzeitig verhindert es jede Art von hierarchischer Organisationsstruktur.³⁵ Dass der Bewegung attestiert wird, sich hinsichtlich ihrer Prinzipien und Ideologie einig zu sein, ist vor allem auf die Existenz schriftlicher Dokumente zurückzuführen, in denen die Bewegung ihre ideologischen Fundamente deutlich ausdrückt. Diese schriftlichen Dokumente, die von der Bewegung unterzeichnet und im Verborgenen vervielfältigt und verteilt werden, ermöglichen die Verbreitung der Ideen der Hamas. Als „ursprünglichstes und grundlegendstes Dokument“ (Mishal/Sela 2000: 44) für die Leitgedanken der Bewegung wird die Charta der Hamas (ChH) angesehen, weshalb diese im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen wird. Ergänzend werden aber auch weitere Quellen berücksichtigt.³⁶

³³ Hamas ist das Akronym für Harakat al-Muqawamah al-Islamiyya (Islamische Widerstandsbewegung). Zugleich lässt sich das arabische Wort „Hamas“ mit Eifer oder Enthusiasmus übersetzen. Die Mitteilung der Hamas wies noch nicht auf einen Zusammenhang mit den Muslimbrüdern hin. Erst zwei Monate später bezeichnete die palästinensische Muslimbruderschaft die Hamas als ihren starken Arm (vgl. Legrain 1997: 164), während die Hamas erst im August 1988 ihre Wurzeln in der Muslimbruderschaft zu erkennen gab.

³⁴ Hroub weist der internen Führung eine etwas größere Bedeutung zu, da Yassin als Gründer und spiritueller Führer in besonderem Maße auf Entscheidungen einzuwirken in der Lage wäre (Hroub 2004: 32), während Mishal und Sela zumindest ab 1993 eine „Vormachtstellung der äußeren über die innere Führung“ erkennen (Mishal/Sela 2000: 59). Beide gehen aber von einem kollektiven Grundprinzip aus.

³⁵ Hroub traut Yassin als Einzigem zu, anderen seine Ansichten aufzudrängen und so Entscheidungsprozesse zu dominieren (vgl. Hroub 2000: 58). Yassins Status als höchste Autorität kam aber nach Mishal/Sela spätestens mit seiner Inhaftierung im Mai 1989 zu einem Ende (vgl. Mishal/Sela 2000: 58).

³⁶ Hierzu zählen publizierte Interviews von Führungsfiguren der Hamas sowie empirische Arbeiten zu deren inhaltlicher Ausrichtung. Unter den berücksichtigten empirischen Arbeiten befindet sich auch die Untersuchung von Nüsse, die sich maßgeblich auf Beiträge des Magazins Filastin al-Muslima stützt, das ihrer Meinung nach „zweifelsfrei [...] in einer ungefilterten Weise die Ansichten der Hamas [ausdrückt]“ (Nüsse 1998: 5).

5.4 Die inhaltliche Ausrichtung der Hamas

5.4.1 Das Selbstverständnis der Hamas

In ihrer Charta gibt die Hamas im ersten Kapitel eine Einführung in die Bewegung und stellt dieser einige Ausführungen als eine Art Präambel voran. Diese beginnt im Namen Gottes, worauf Auszüge aus der Sure 3 (Verse 110f) des Korans folgen:

„Ye are the best nation that hath been raised up unto mankind. (...) And if they who have received the scriptures had believed, it had surely been the better for them: there are believers among them, but the greater part of them are transgressors.”(Einleitung ChH)³⁷

An den Anfang ihrer Charta stellt die Hamas damit einen Antagonismus zwischen den als beste Nation oder Gemeinschaft ausgezeichneten Erwählten auf der einen und den überwiegend ungläubig gewordenen Juden und Christen auf der anderen Seite. Damit nimmt die Bewegung also schon gleich zu Beginn der Charta eine Aufteilung der Welt in Erwählte und Ungläubige vor, d.h. sie deutet auf einen Heilsexklusivismus hin.

Nach dem darauffolgenden Vers, der diesen Buchgläubigen Leid prophezeit, weil sie die Zeichen Gottes missachtet und seine Gesetze überschritten haben, wird Hassan al-Banna zitiert, der ankündigt, dass Israel solange bestehen bleibe, bis der Islam es vernichte. Das den Buchreligionen angekündigte Leid wird also direkt auf den Staat Israel angewendet, wobei die Hamas sich als Vollstreckerin einer Prophezeiung versteht, die Gott ihrer Wahrnehmung nach gegen Israel ausgesprochen hat. Die Gemeinschaft („O People“, Einleitung ChH) solle deshalb zum Opfer des eigenen Lebens bereit sein, gemäß Gottes Willen kämpfen und mit allen Kämpfern im Namen Gottes (mujahidin) Palästina befreien. Der Kampf gegen die Juden könne zwar sehr lang und gefährlich werden, aber „the victory of Allah is sure“ (ebenda). Gott wird also bei der Hamas hier allein für die eigene Religion in Anspruch genommen. Der Passus spannt zudem den Bogen von der Zerteilung der Welt in Gläubige und Ungläubige zum gottgewollten Kampf gegen diese Ungläubigen.

Im ersten Kapitel der Charta, das sich mit der Charakterisierung der Bewegung auseinandersetzt, bezeichnet die Hamas den Islam als ihre Basis³⁸ und verschreibt sich dem wahren Dienst an Gott und den Pflichten an ihrem Volk und ihrem Land (vgl. Art. 3 ChH). Ihr Motto übernimmt die Bewegung von der Muslimbruderschaft, als deren Flügel sie sich im zweiten Artikel zu erkennen gegeben hatte: „Allah is its goal, the Prophet is its model, the Quran is its constitution, Jihad is its path and death for the sake of Allah is its most coveted desire“ (Art. 8 ChH). In Artikel 6 bezeichnet sich die Hamas als einmalige Palästinensische Bewegung, während sie sich in Artikel 7 aufgrund der Zerstreung der Muslime, welche die Doktrin der Hamas angenommen hätten, als universal beschreibt. Das dort dargelegte Verständnis von Universalität bezieht sich auf die „Umma“ als Gemeinschaft aller Muslime, umfasst also nur die

³⁷ Alle Zitate und Verweise auf die Charta der Hamas (ChH) beziehen sich auf die englische Charta der Hamas im Anhang von Mishal/Sela 2000: 175ff (*Charter of the Islamic Resistance Movement Hamas*). Es existiert keine offizielle englische Übersetzung der ChH; auf die Version von Mishal/Sela, die eine Überarbeitung der Autoren einer Übersetzung von Muhammed Maqsi ist, nehmen aber auch einige andere Autoren Bezug.

³⁸ Nach diesem Charta-Artikel leitet die Hamas von dieser Basis ihre Ideen und Ansichten über Leben, Universum und Menschheit ab.

Anhänger des Islam.³⁹ Damit überwindet das Universalitätsverständnis der Hamas die Grenzen der eigenen Religion nicht, ist also nach den Definitionen dieses Papiers keineswegs universal, sondern überträgt die Zweiteilung der Welt in Muslime und Ungläubige auf eine globale Ebene. Insofern ist das Selbstverständnis der Bewegung in den hier vorgestellten Begriffen als sehr exklusivistisch zu betrachten.

5.4.2 Die Sichtweise des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners

Die Befreiung Palästinas versteht die Hamas als religiösen Auftrag:

„The Islamic Resistance Movement believes that the land of Palestine is an Islamic Waqf to all Muslim generations until the day of resurrection. It is not right to give up any part of it.” (Art. 11 ChH).

Da das Land den Muslimen bis ans Ende aller Tage als Stiftungsgut übergeben worden sei, habe keine Person oder Institution das Recht, auch nur einen Teil dieses Landes aufzugeben.⁴⁰ Palästina sei folglich islamisches Land und die Scharia dessen einzig mögliche Herrschaftsform. Deswegen ist es das erklärte Ziel der Hamas, ganz Palästina vom Mittelmeer bis zum Jordan zu befreien,⁴¹ während das Judentum das Land auf einer falschen Grundlage unter dem Slogan des Heiligen Landes in Besitz genommen habe.⁴² Um zu verhindern, dass das Böse weiterhin die Oberhand behält (vgl. Art. 9 ChH), wird das Wiedererstarken des Islam als ein wesentliches Ziel betrachtet, das für die Befreiung Palästinas als notwendig angesehen wird. Hinreichend ist es aber nicht, da sich die Bewegung in einem „schicksalhaften Kulturkampf“ mit den Zionisten befinde, der erst dann gelöst sei, wenn die zionistische Besiedlung Palästinas als dessen Ursache eliminiert sei.⁴³ Da Gott den Muslimen ganz Palästina als heiligen Besitz (waqf) übergeben habe, sei das Aufgeben eines Teils von Palästina deshalb gleichbedeutend mit dem Aufgeben der islamischen Religion (vgl. Art. 13 ChH). Insofern ist ein Staat Israel auf dem Territorium des historischen Palästinas aus Sicht der Hamas in jeglichen Grenzen vollkommen

³⁹ Ismail Abu-Shanab erklärte hierzu, dass die Bewegung sich als universal versteht, weil sich die gesamte muslimische Welt an der Befreiung Palästinas zu beteiligen habe, die die heilige Pflicht jedes Muslims sei (vgl. Freund 2002: 49).

⁴⁰ Die Positionen, auf die sich die Hamas dabei bezieht, sind in den 1920er/1930er-Jahren entwickelt worden: Um den zunehmenden Landverkauf an Juden zu stoppen, deklarierten Muftis und der Oberste Muslimische Rat das gesamte Land Palästina als heilig, von Gott als Stiftungsgut anvertraut und unveräußerlich. Daher sei der Landverkauf an Juden Sünde und Hochverrat. Entsprechend dieser dem islamischen Stiftungsrecht entnommenen Gedanken erklärte Amin al-Husaini 1935 in einem Rechtsgutachten (Fatwa) das ganze Land Palästina zum anvertrauten Gut der Muslime (vgl. Krämer 2002: 291ff).

⁴¹ Hroub schildert zwar, dass Teile der Hamas durchaus bereit waren, eine Unabhängigkeit der besetzten Gebiete als Zwischenlösung zu akzeptieren, aber als ein Abrücken von der „historischen Lösung“, als die der Anspruch auf ganz Palästina nach Hroub bezeichnet wird, kann dies nicht verstanden werden, da Einigkeit darüber besteht, dass am Ende die Befreiung ganz Palästinas stehen muss (vgl. Hroub 2000, S. 69ff).

⁴² Vgl. Filastin al-Muslima, April 1990, S.25, wiedergegeben nach Nüsse 1998:36.

⁴³ Punkt 4 des undatierten, aber offenbar um 1993/94 geschriebenen *Introductory Memorandum* der Hamas, zitiert nach Hroub 2000, S. 295.

inakzeptabel, da jede Lösung einen vollständigen Abzug Israels und einen Verzicht der Juden auf alle Herrschaftsansprüche voraussetzt.

Im Hinblick auf den Konfliktgegner enthüllt die Hamas in Artikel 22 das gesamte Machwerk des Feindes, der dort als Verursacher der Französischen und der Kommunistischen Revolution, des Verbotes des islamischen Kalifats und des Ausbruchs des Ersten sowie des Zweiten Weltkriegs dargestellt wird und generell bei jedem Krieg seine Finger im Spiel habe. Die Hamas sieht sich damit einem übermächtigen Feind gegenüber, der die ganze Welt beherrscht und kontrolliert (vgl. auch Art. 32 ChH).⁴⁴ Kapitalistische wie kommunistische Staaten werden als unterstützende Kräfte des Feindes wahrgenommen, woraus sich eine Zweiteilung der Welt ergibt: „When Islam is on the rise, the forces of unbelief unite to confront it, because the nation of the unbelievers is one“ (Art. 22 ChH). Erneut nimmt die Hamas also eine Aufteilung zwischen dem Islam und der „Nation der Ungläubigen“ vor, durch die Freund und Feind sowie Gut und Böse klar voneinander abgegrenzt werden, wobei jeder Nicht-Muslim als Bestandteil des Feindes betrachtet werden kann. Das „Feindliche des Feindes“ wird von der Hamas direkt mit der Religion des Judentums und dessen Schriften in Verbindung gebracht, denn das Judentum sei eine „religion that stipulates racism and hostility towards others in its books and incites to wrongly take away Palestine under the slogan of the Holy Land.“⁴⁵

Daneben wird der Feind auch als Satan, Blutsauger, Rassist und Krimineller gebrandmarkt.⁴⁶ Die Ideologie der Hamas trägt damit eindeutig nicht nur antizionistische, sondern antijüdische Züge (vgl. Beupain 2005: 97). Als Beleg für die Expansionsbestrebungen der Juden wird in der Charta der Hamas das zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienene Pamphlet Protokolle der Weisen von Zion („Protocols of the Elders of Zion“) herangezogen (vgl. Art. 32 ChH), also ein westliches antisemitisches Dokument. Allerdings macht Nüsse deutlich, dass die Hamas ihr negatives Bild von den Juden nicht auf deren Rasse bzw. deren Blut aufbaut, ihr also ein wesentliches Element fehlt, das für den modernen westlich geprägten Antisemitismus charakteristisch ist.⁴⁷ Dies ist bemerkenswert: Während die Hamas in ihrer arabischen Tradition ihre eigene semitische Wurzel kennt und nicht verleugnen kann, orientiert sie ihre Antagonismen religiös, so dass ihre Abgrenzungen von den Juden bis hin zu einer Weltverschwörungstheorie antizionistisch und massiv antijüdisch, jedoch nicht antisemitisch sind. Die Hamas scheint sich damit der gemeinsamen semitischen Wurzel mit dem jüdischen Volk bewusst zu sein, akzentuiert aber die Unterschiede und Abgrenzungen von diesem umso klarer. Dort, wo Gemeinsamkeiten mit dem Feind zweifelsfrei vorhanden sind, wird Trennendes ins Zentrum gerückt. Der starke Exklusivismus der Hamas kommt also sowohl in den absoluten Territorialansprüchen als auch in der Polemisierung gegen das Judentum als Hauptfeind deutlich zum Ausdruck.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Nüsse 1998: 32; Abu-Shanab im Interview mit Freund in Freund 2002: 45ff.

⁴⁵ Filastin al-Muslima, April 1990, S. 25, zitiert nach Nüsse 1998, S. 36.

⁴⁶ Vgl. Nüsse 1998: 34.

⁴⁷ Nüsse interpretiert den „Antisemitismus“ somit als „oberflächlich“ (Nüsse 1998: 36), verwendet aber – wie auch Tai (1997: 151), Shahak (2002: 161) und Beupain (2005: 97) – dennoch den Ausdruck Antisemitismus.

5.4.3 Die Strategie des Widerstandskampfes

Der Schlüsselbegriff der Hamas für die Strategie im Befreiungskampf ist das Wort Jihad, der in Artikel 12 ihrer Charta erstmals ausführlicher entfaltet wird:

„Nothing is loftier or deeper in nationalism than [waging] a holy war (jihad) against the enemy and confronting him when he sets foot on the land of the Muslims. This becomes an individual obligation (fard ‘ayn) of every Muslim man and woman.” (Art. 12 ChH)

Die Hamas führt den Jihad hier nicht durch Koran- oder Hadithworte ein, sondern über das Bedürfnis nach tiefem Nationalismus. Dabei handelt es sich um ein Verhalten in einer Verteidigungssituation, weil Fremde Besitz von islamischem Land ergriffen haben. Die Hamas bezieht sich hier also auf einen defensiven Jihad zur Verteidigung des islamischen Landes. In dieser Situation wird die Durchführung des Jihads zur Pflicht für jeden einzelnen Muslim. Zugleich stellt die beschriebene Situation eine Notlage dar, in der nach islamischem Recht verbotene Formen von Gewalt legitim oder sogar geboten sein können.⁴⁸

Als Hauptinstrument und „bestes Mittel des Widerstandes“ erkennt die Hamas den bewaffneten Kampf.⁴⁹ Damit verlässt sie die bisherige Position der Muslimbrüder und folgt der Strategie des bewaffneten Kampfes gegen Israel (vgl. Mishal/Sela 2000: 37). Den Auftrag zum militärischen Kampf gegen den jüdischen Feind erkennt die Hamas in einem Ausspruch des Propheten: „The Last Hour would not come until the Muslims fight against the Jews and the Muslims would kill them” (Art. 7 ChH).⁵⁰

Der Kampf und die Tötung von Juden werden damit nach dem Verständnis der Hamas zu einem verbindlichen Auftrag, dessen Erfüllung dem Endgericht Gottes vorausgehen muss. Die Hamas betrachtet sich damit als Vollstreckerin des göttlichen Heilsplans. Für den bevorstehenden Kampf erklärt die Hamas ausdrücklich ihre Bereitschaft zu Opfer und Martyrium (Einleitung ChH)⁵¹ und bezeichnet den Tod zugunsten der Sache Gottes als höchstes Verlangen (Art. 8 ChH), ohne dabei aber näher auf Arten des Martyriums einzugehen.⁵²

Friedliche Lösungen, Friedensinitiativen und internationale Konferenzen widersprechen dagegen nach Artikel 13 der Charta den Überzeugungen der Hamas, da das Aufgeben eines Teils von Palästina die Aufgabe eines Teils der eigenen Religion

⁴⁸ Vgl. Beaupain 2005: 105. In einem defensiven Jihad ist etwa das Gebot zum Schutz von Alten, Frauen und Kindern außer Kraft gesetzt (vgl. ebenda: 98). Auch Nüsse stellte fest, dass sich die Hamas in ihren Dokumenten nicht auf die klassischen fundamentalistischen Arbeiten zur Jihad-Doktrin von Qutb bezieht (Nüsse 1998:71). Qutb verstand Jihad auch als individuelle Pflicht, propagierte aber einen offensiven Jihad zur Ausbreitung des Islam (vgl. Tessore 2004: 118).

⁴⁹ *Introductory Memorandum* der Hamas, wiedergegeben nach Hroub 2000: 49.

⁵⁰ Das Zitat bezieht sich vermutlich auf das Hadith 6985 im 40. Buch der Hadith-Sammlung von Imam Muslim (Sahih Muslim). Eine Quelle wird jedoch in der Charta nicht angegeben.

⁵¹ Schon im *First Communique of Hamas* vom 14.12.1987 ist von dieser Bereitschaft die Rede (vgl. Hroub 2000: 265).

⁵² Wie sich die Hamas ein solches Martyrium zu dieser Zeit vorstellte, ist aus den frühen Dokumenten nicht sicher zu schließen. Ihre ersten Selbstmordattentäter im April 1994 konnte die Hamas so als „heroische Krieger“ (*Important Statement* der Hamas; in: Hroub 2000: 302) und „Märtyrer“ (Abu-Shanab 1999: 172) feiern, wenngleich sich keine Anhaltspunkte finden, dass sie mit dem ersten Gebrauch der Begriffe „Opfer“ und „Martyrium“ eine solche Form der Anwendung schon vor Augen hatte.

bedeute. Dies sei daher unannehmbar und zudem gefährlich: „Those conferences are nothing but a means of enforcing the rule of the unbelievers in the land of the Muslims.” (Art. 13 ChH) Auch hier wird eine klare Unterscheidung zwischen den Muslimen und den Ungläubigen vorgenommen und mit einem zitierten Koranvers (2,120) bekräftigt: „But the Jews will not be pleased with thee, neither the Christians, until thou follow their religion; say, The Direction of Allah is the true direction.“ Dieser Vers aus der Sure al-Baqara (deutsch: Die Kuh) und deren Auslegung in der Charta legen dar, dass die Ungläubigen, als welche Juden und Christen hier bezeichnet werden, den (muslimischen) Gläubigen keine Gerechtigkeit zukommen lassen und Verhandlungen insofern auf Kosten der Wahrheit und der rechtmäßigen Ansprüche des Islam stattfinden würden. Folglich gebe es in der Palästinafrage „no solution (...) except by Jihad“, während alle Initiativen, Vorschläge und Konferenzen als „waste of time“ abqualifiziert werden (Art. 13 ChH).

Auch wenn die wichtige Rolle des militärischen Jihad für die Hamas unbezweifelbar ist, ist der Begriff des Jihad eindeutig weiter gefasst, so dass von einem „multi-dimensional and multi-goal oriented military, political, ideological and social jihad“⁵³ gesprochen werden kann. Als wesentliche Aufgabe darin enthalten ist auch die Islamisierung der islamischen Gesellschaft durch Bildung (vgl. Art. 16 ChH), wobei auch die Bedeutung der Frauen (Art. 17f ChH), der Kunst (Art. 19 ChH) und der Solidarität (Art. 20f ChH) hervorgehoben wird. Dieser umfassendere Sinn des Wortgebrauchs von Jihad muss hier mit berücksichtigt werden, wobei diese Aspekte nur den innerislamischen Bereich betreffen. Gegenüber dem Feind und hinsichtlich der Palästinafrage wird nur im bewaffneten Kampf eine erfolgversprechende Strategie gesehen, da man ansonsten „den Ungläubigen“ Einfluss zugestehen würde, den sie zu Ungunsten der Muslime ausnutzen würden. Auch in den Passagen zu den Mitteln und Strategien der Bewegung ist damit zu erkennen, dass sich die exklusivistischen Elemente fortsetzen und auf die Strategiewahl auswirken.

5.5 Das Konfliktverhalten der Hamas

Für die Hamas gehören die Islamisierung der Gesellschaft und die Konfrontation mit dem Feind im Unabhängigkeitskampf als zwei Prozesse untrennbar zusammen, so dass religiöser Erziehung eine große Bedeutung zukommt. Hierzu betreibt die Hamas zahlreiche Einrichtungen der religiösen Bildung wie Moscheen und islamische Institutionen, aber auch Schulen und Hochschulen, durch welche sie auch ihre Anhänger und Aktivisten rekrutiert. Auch sozial-karitative Einrichtungen wie Altenheime, Kindergärten, Krankenhäuser und Sportklubs werden von der Hamas getragen und bilden einen wesentlichen Teil der palästinensischen Infrastruktur (vgl. Tai 1997: 146; Hroub 2000: 233ff; Beaupain 2005: 8, 73).

Die Erste Intifada gilt in der Literatur als vergleichsweise gewaltarmer Aufstand. Er wurde wesentlich mit Instrumenten des zivilen Ungehorsams geführt, an denen sich auch die Hamas immer wieder beteiligte.⁵⁴ In den ersten drei Jahren der Intifada

⁵³ Al-Nasir 1990, hier zitiert nach Hroub 2000: 47.

⁵⁴ Als Instrumente genannt werden z.B. die Nichtarbeit in Israel, die Verweigerung von Steuern, die Nichtkooperation mit der Ziviladministration, der Boykott israelischer Produkte, die Rückkehr zur

bildeten unbewaffnete Massendemonstrationen die wichtigste Widerstandsmethode der Hamas, wobei diese Aktionen häufig von Steinwürfen gegen Soldaten, Verbrennungen von Autoreifen, Vandalismus gegen israelisches Eigentum und ähnlichen Gewalthandlungen geringen Ausmaßes begleitet wurden (vgl. Hroub 2000: 243). Darüber hinaus forderte die Hamas ihre Anhänger dazu auf, alle ökonomischen Verbindungen zu Israel abubrechen, sich durch die Missachtung von Gesetzen am zivilen Ungehorsam zu beteiligen und intra-palästinensische Solidarität zu üben. Gleichzeitig rief sie aber auch zum bewaffneten Kampf gegen Israel auf und führte bereits im April 1989 erste militärische Aktionen gegen israelische Soldaten durch (vgl. Mishal/Sela 2000: 60ff). Trotz der Anwendung gewaltfreier Methoden war der Waffeneinsatz also von Beginn an ein integraler Bestandteil des Widerstandskampfes der Hamas, der somit niemals vollständig gewaltfrei war.

Kann bis zum April 1989 noch davon gesprochen werden, dass das Konfliktverhalten der Hamas auf einem niedrigen Gewaltniveau angesiedelt war, so operierte diese in der späteren Phase der Intifada immer häufiger militärisch, setzte Schusswaffen ein und trug erheblich zu einer Radikalisierung des Aufstandes bei (vgl. Hroub 2000: 243f). Zur besseren Durchführung ihrer militärischen Aktionen, insbesondere bewaffnete Angriffe gegen jüdische Siedler und vermeintliche palästinensische Kollaborateure, rief die Bewegung 1992 die Al-Qassam-Brigaden ins Leben, die im Dezember 1992 durch die Tötung eines israelischen Grenzsoldaten auf sich aufmerksam machten.⁵⁵ Israel veranlasste daraufhin Massendeportationen von Hamas-Aktivisten in den Libanon, konnte aber weitere Übergriffe nicht verhindern (vgl. Mishal/Sela 2000: 97; Beaupain 2005: 91).

Nach der Unterzeichnung der *Declaration of Principles* (DOP) durch Israel und die PLO 1993, die die Intifada beendete, verschärfte die Hamas den bewaffneten Kampf gegen Israel und drückte auf blutige Weise ihren Widerstand gegen den Friedensprozess aus: Schon in den ersten 16 Monaten nach der DOP starben 120 Israelis durch Hamas-Attentate (Beaupain 2005: 93). Während sich die Attentate der ersten Monate gegen Siedler sowie israelische Soldaten und Amtspersonen gerichtet hatten, kam es wenige Wochen nach dem Massaker von Hebron, bei dem der jüdische Siedler Baruch Goldstein im Februar 1994 29 Palästinenser, die in einer Moschee beteten, ermordete, mit den Anschlägen in Afula und Hadera im April 1994 zu einer doppelten Zäsur: die Hamas tötete erstmals Zivilisten im israelischen Kernland und bediente sich dabei zum ersten Mal des Mittels der Selbstmordattentate.⁵⁶ Selbstmordattentate waren seither nicht die einzige, wohl aber die effektivste Waffe der militärischen Operationen der Bewegung (vgl. Hroub 2004: 26). Während des Jahres 1995 wurde innerhalb der Hamas über die Ausrufung eines zeitlich befristeten Waffenstillstandes (Hudna) diskutiert, aber für eine solche Maßnahme fand sich keine Mehrheit, so dass im Februar und März 1996 erneut 58 Israelis Selbstmordattentaten

Subsistenzproduktion, das Einrichten eines alternativen Sozialsystems, Streiks und bewusstseinsbildende Maßnahmen (vgl. Haile 1992: 11ff).

⁵⁵ Vgl. Beaupain 2005, S. 91. Ein Beispiel für diese Maßnahmen gegen Kollaborateure war die Entführung und Tötung des Bürgermeisters von Lod 1992.

⁵⁶ Bei dieser Anschlagform sprengt sich ein mit Sprengstoff beladener (zumeist junger) Mann in der Nähe anderer Menschen in die Luft und verursacht damit eine hohe Zahl zufälliger und somit häufig ziviler Opfer.

der Hamas zum Opfer fielen.⁵⁷ Insgesamt wählte die Hamas eine Strategie der „kontrollierten Gewalt“ (Mishal/Sela 2000: 67), bei der sie besonders in Phasen einer Annäherung zwischen Israel und PLO Anschläge forcierte, um dem Friedensprozess gezielt zu schaden (vgl. Hroub 2004: 23; Beaupain 2005: 101), zeitweilig aber auch auf Selbstmordattentate verzichtete. Dennoch hat die Hamas ihre Strategie des bewaffneten und gewaltsamen Widerstandes während der Jahre des Osloer Friedensprozesses nie aufgegeben (vgl. Hroub 2004: 26).

Nach dem Ausbruch der so genannten Al-Aqsa-Intifada im September 2000, der das entgültige Scheitern des Osloer Friedensprozesses bedeutete, setzte die Hamas ihre militärischen Aktivitäten gegen den zionistischen Feind erwartungsgemäß fort und verübte im März 2001 ihr erstes Selbstmordattentat nach mehr als drei Jahren.⁵⁸ Durch Autobomben, Gewehrgefechte mit Grenzposten, Attacken gegen Siedlungen und ähnliche Aktionen war die Hamas aber auch darüber hinaus militärisch aktiv. Israel reagierte auf diese Anschläge mit gezielten Tötungen von Führern und Aktivisten der Hamas (vgl. Hroub 2004: 24ff). Nach intensiven Vermittlungsbemühungen Ägyptens erklärte die Hamas im Juni 2003 einen einseitigen dreimonatigen Gewaltverzicht (Hudna), falls sich Israel an die von ihr formulierten Bedingungen halte,⁵⁹ rächte die Tötung Ismail Abu-Shanabs im August 2003 aber umgehend durch neue Selbstmordattentate (vgl. Hroub 2004: 26ff). Das Wechselspiel aus Hamas-Attentaten und gezielten Tötungen durch Israel setzte sich auch weiter fort, als Israel im Frühjahr 2004 die Hamasgründer und Spitzenführungskräfte Sheikh Ahmed Yassin und Abd al-Aziz Rantisi aus der Luft tötete (vgl. ebenda: 21, 31). Im August 2004 verübte die Hamas erneut Selbstmordattentate (vgl. Amyreh 2004: 20) und blieb auch 2005 trotz ausgerufenen Hudna militärisch aktiv (vgl. Usher 2005: 11; Amayreh 2005: 14). In der ersten Hälfte des laufenden Jahrzehnts hielt der bereits in der ersten Intifada begonnene Weg eines massiv gewaltsam geführten bewaffneten Kampfes gegen Israel somit weiter unvermindert an und forderte dabei eine hohe Zahl ziviler Todesopfer.

5.6 Ergebnis der zweiten Fallanalyse

Der Hamas liegt ein deutlich erkennbarer Exklusivismus zugrunde, der auch ihre Sichtweise des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners sichtbar prägt. Auf ihr exklusivistisches Weltbild, das die Welt in Gläubige und Ungläubige aufteilt, gründet sie schließlich das Gebot zum Jihad, als dessen Hauptinstrument sie den bewaffneten

⁵⁷ Vgl. Mishal/Sela 2000: 72ff.; Hroub 2000: 244; Beaupain 2005: 95. Nach diesen Quellen kann die gezielte Tötung von Yahya Ayyash durch Israel als Motiv für diese Anschläge angesehen werden. Israel sah in Ayyash den verantwortlichen für die Planung der früheren Hamas-Selbstmordattentate.

⁵⁸ Der Name der Intifada bezieht sich auf die Al-Aqsa-Moschee, die auf dem Jerusalemer Tempelberg steht. Er suggeriert damit den palästinensischen Anspruch auf diesen Ort und den Willen, ihn zu verteidigen.

⁵⁹ Die Hamas hatte gefordert, dass Israel die Attacken gegen Palästinenser stoppt, die Belagerung von palästinensischen Städten aufgibt und alle palästinensischen Gefangenen freilässt. Zugleich hatte sie erklärt, dass jeder Verstoß und jede israelische Attacke gegen Palästinenser den Waffenstillstand gegenstandslos mache. Damit enthielt die Hudna eine direkte Androhung von Gewalt und kann insofern nicht als gewaltlose Form des Konfliktaustrags betrachtet werden, da sie nach Galtung psychische Gewalt beinhaltet (Galtung 1975: 11f).

Kampf betrachtet. Schon kurz nach ihrem Entstehen hat die Hamas immer wieder militärische Aktionen gegen Israel durchgeführt und dabei seit 1994 auch zufällig ausgewählte Zivilisten durch Selbstmordattentate getötet, so dass ein sehr hoher Grad an Gewalt in ihrem Konfliktaustrag festgestellt werden kann. Damit ist auch die zweite Erwartung, wonach islamische Bewegungen mit einem exklusivistischen Denken zu einem gewaltsamen Konfliktaustrag neigen, eingetroffen. Auch wenn nicht als gesichert betrachtet werden kann, dass sich die Gewalt der Hamas direkt oder indirekt aus deren exklusivistischen Denken ergibt, so kann zumindest eine hohe Ausprägung beider Variablen festgestellt werden.

6 Schlussbetrachtungen

6.1 Ergebnisse der beiden Falluntersuchungen

Die Ergebnisse der Untersuchungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Bei den Khudai Khidmatgars konnte ein hohes Maß an Universalität festgestellt werden, das auch bei der Wahrnehmung des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners sowie schließlich bei der Wahl der Mittel des Widerstandes zum Ausdruck kam. Zudem entsprach der Konfliktaustrag einem hohen Grad an Gewaltfreiheit. Umgekehrt machte der Fall der Hamas deutlich, dass dieser Bewegung eine Zweiteilung der Welt in gute, gläubige Muslime und feindliche, böse Ungläubige und damit ein extremer Exklusivismus zugrunde liegt, der sich auch bei der Sichtweise des Konfliktgegenstandes und des Konfliktgegners bemerkbar machte und schließlich in der Ankündigung eines bewaffneten Kampfes gegen den Feind mündete. Der Konfliktaustrag der Hamas erwies sich dabei als äußerst gewaltsam. Folglich erfüllten sich die beiden abgeleiteten Erwartungen in beiden Fällen, die im Sinne Van Everas als besonders ausgeprägte Fälle gelten dürfen (vgl. Van Evera 1997: 51f): Die extrem hohe Universalität der Khudai Khidmatgars stimmt mit deren extrem hoher Gewaltfreiheit überein, während bei der Hamas eine extrem exklusivistische Geisteshaltung zu beobachten ist, die mit einer extremen Gewalttätigkeit im Konfliktaustrag einhergeht.

6.2 Mögliche relevante Drittvariablen

Über das Faktum der Besetzungssituation hinaus, weisen beide untersuchten Fälle eine bemerkenswert hohe Zahl an Gemeinsamkeiten auf: So sind bzw. waren sowohl die von Israel besetzten palästinensischen Gebiete als auch die NWFP stark von der Außenwelt abgeschieden, was mit einer großen Einschränkung von Freiheitsrechten verbunden war. In beiden Fällen herrschte als direkte Folge der Besetzung eine desolate ökonomische Situation, die für die Bevölkerung zu einer sozialen Notlage führte. Auch im repressiven Politikstil der Besatzungsmacht lassen sich wesentliche Gemeinsamkeiten erkennen. Politisch waren Paschtunen wie Palästinenser zunächst aller Partizipationsrechte beraubt, bevor sie nach Übereinkommen mit den Besatzungsmächten jeweils begrenzte Selbstverwaltungsrechte erhielten.

Bei allen Ähnlichkeiten lassen sich freilich auch Unterschiede zwischen den beiden Fällen nicht leugnen, die den vermuteten Zusammenhang zwischen religiösem Bewusstsein und Konfliktverhalten schwächen könnten. In diesem Kontext stellt sich die Frage, inwieweit die hier identifizierten Unterschiede für den Problemzusammenhang des Konfliktverhaltens religiöser Bewegungen insgesamt von Relevanz sind, d.h. ob sie die festgestellte massive Abweichung im Konfliktverhalten plausibler erklären können, als es die hier untersuchte Variable „ökumenisches Bewusstsein“ kann. Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

Ein erster Unterschied lässt sich mit Blick auf die Intensität der Flüchtlingsproblematik und der mit ihr verbundenen demographische Lage in den Besatzungsgebieten der beiden Fälle erkennen: Beide Probleme sind im Palästina-Konflikt von ungeheurer Dimension. Obwohl aber der Gazastreifen von den durch Israel besetzten Gebieten von diesen Problemfeldern unbestreitbar am stärksten betroffen ist, stammt israelischen Statistiken zufolge der mit Abstand größte Teil palästinensischer Selbstmordattentäter aus der nördlichen Westbank.⁶⁰ Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der demographischen Situation und dem gewaltsamen Konfliktaustrag ist also nicht erkennbar. Zudem ist zu berücksichtigen, dass das Gewaltniveau in der paschtunischen Gesellschaft vor der Entstehung der KK auffallend hoch war. Auch wenn nicht bestritten werden kann, dass die Flüchtlingsproblematik und die demographische Situation für die Gewalt der Hamas-Anhänger in gewisser Hinsicht von Bedeutung waren, so kann das hohe Maß der Abweichung im Konfliktverhalten wohl kaum maßgeblich durch diese äußeren Faktoren erklärt werden.

Ein zweiter markanter Unterschied zwischen beiden Bewegungen liegt in ihrer Organisationsform: Während die KK nach militärischem Vorbild streng hierarchisch organisiert ist, werden bei der Hamas Entscheidungen nicht durch Befehle, sondern durch Diskurse getroffen. Auch hiermit lässt sich der unterschiedliche Konfliktaustrag allerdings kaum erklären: Die Hamas übernahm ihre Struktur von der Muslimbruderschaft, die bis dahin keine Gewalt gegen Israel angewendet hatte, während Zilme Pakhtun, die gewaltbereite Abspaltung der KK, sich in ihrer Struktur an der KK orientierte. Zweifellos erleichterte die strikte Hierarchie der KK eine rigorose Ablehnung der Gewalt und den unmittelbaren Ausschluss von Gewaltbefürwortern, während dies in einer weniger starren Struktur schwieriger durchzusetzen wäre. Dennoch erscheint es wenig plausibel und empirisch kaum haltbar, militärisch strukturierten Bewegungen generell eine größere Gewaltfreiheit zusprechen zu wollen, als Bewegungen, die auf Partizipation und Diskurs angelegt sind: So lassen sich Beispiele sowohl für hierarchisch organisierte gewaltsame religiöse Bewegungen (die libanesische Hizbollah, die *Lord's Resistance Army* in Uganda) als auch für gewaltfreie, auf Partizipation ausgerichtete Bewegungen (die indische Kongresspartei, der Interreligiöse Rat der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) in Sierra Leone) aufführen. Ohne diesem Unterschied jegliche Bedeutung absprechen zu wollen, liegt in der Organisationsform sicherlich nicht die zentrale Variable zur Erklärung der gewaltbezogenen Ambivalenz religiöser Bewegungen.

Die beiden Fälle unterscheiden sich ferner in der Religionszugehörigkeit des primären Konfliktgegners. Durch die große jüdische Gemeinde in Medina zu Lebzeiten des

⁶⁰ Diese Daten erhob der israelische Sicherheitsdienst Shabak / Shin Bet (Botschaft Israel 2005).

Propheten Mohammed enthält der Koran zweifellos eine Reihe abgrenzender Aussagen gegenüber den Juden, derer sich die Hamas bedienen konnte, während der Koran den Christen eine größere Nähe zum Islam zuspricht (vgl. Khoury 1991: 69ff). Ein genauer Blick auf die Dokumente der Hamas zeigt allerdings, dass die Zweiteilung der Welt zwischen den muslimischen Gläubigen und der „nation of unbelievers“ (Art. 22 ChH) verläuft, die die Hamas als Einheit begreift. Außerdem lassen einige Aussagen der Charta keinen Zweifel daran, dass die Hamas auch gegenüber dem Christentum eine abwertende Haltung einnimmt (vgl. Art. 13, 25 ChH). Auf der anderen Seite lässt sich für Badshah Khan zeigen, dass er den Dienst der KK auf alle Geschöpfe Gottes bezieht, wobei er Juden und andere Andersgläubigen explizit einschließt (vgl. Kapitel 4.1). Ein Zusammenhang zwischen dem Konfliktverhalten islamischer Bewegungen und der Religionszugehörigkeit ihres Konfliktgegners ist also hier nicht erkennbar. Auch darüber hinaus lassen sich bei einigen islamischen Bewegungen massive Gewalthandlungen gegen Christen, vor allem gegen Amerikaner, feststellen (z.B. in Afghanistan und im Irak). Die unterschiedliche Religionszugehörigkeit der Konfliktgegner kann den festgestellten Unterschied im Konfliktverhalten also ebenfalls nicht erklären.

Weiterhin kann die Aussagekraft durch die zeitliche Distanz der beiden Fälle und hier insbesondere durch die Neuentwicklungen in der islamischen Theologie in Zweifel gezogen werden, zumal davon auszugehen ist, dass die Schriften von Sayyid Qutb spätere islamische Bewegungen stark beeinflusst haben. Nüsse (1998) verdeutlicht jedoch, dass Qutb als erster islamischer Gelehrter den offensiven, expansionistischen Jihad als individuelle Pflicht des Einzelnen auswies, während sich die Hamas auf das Konzept des defensiven Jihads als Selbstverteidigungspflicht bezieht, das schon seit den Anfängen des Islam Bestandteil des islamischen Rechts war (vgl. Nüsse 1998: 71f). Die Hamas steht somit offensichtlich in der Begründung des bewaffneten Kampfes nicht in der Tradition von Qutb. Auf Seiten der KK erscheint eine gewisse Inspiration durch Khans hinduistisches Pendant Mahatma Gandhi naheliegend. Die Orientierung an einem solchen Vorbild ihrerseits setzt allerdings eine gewisse Fähigkeit zu grenzüberschreitendem Denken voraus: Hätte die KK Gandhi als Ungläubigen betrachtet, hätte dieser wohl kaum wesentlichen Einfluss auf ihr Verhalten haben können. Auch wenn sich geistesgeschichtliche Weiterentwicklungen und deren Einflüsse nie völlig ausblenden lassen, ist zu bezweifeln, dass damit die extremen Abweichungen im Konfliktaustrag der beiden Bewegungen erklärt werden können, ohne dabei wieder auf universales oder exklusives Denken zurückgreifen zu müssen.⁶¹

Auch in der religiösen Bedeutung der jeweiligen Territorien bestehen erhebliche Unterschiede. Dieses Papier hat die Position der Hamas, nach welcher der Verzicht auf einem Teil Palästinas die Aufgabe eines Teils der Religion bedeute (vgl. Art. 11, 13 ChH), als Folge des zugrunde liegenden Exklusivismus betrachtet; die Ansicht, die besondere Bedeutung des Landes erzeuge den Exklusivismus, könnte für den Fall der Hamas aber genauso gut zutreffen. Dieses Problem ist letztlich unauflöslich. Allerdings ließ und lässt sich Gewalt islamischer Bewegungen gegen eine Besatzungsmacht auch in Ländern feststellen, in denen keine heiligen Orte als Motive der Gewalt genannt werden (etwa in Afghanistan). Auch wenn die Hamas die

⁶¹ Hier sei auch auf Kuschel (2001) verwiesen, der universales und exklusives Denken als von Beginn an nebeneinander stehend betrachtet.

immense Bedeutung des beanspruchten Landes für die Muslime stark betont und dieser Aspekt nicht als gänzlich irrelevant ausgewiesen werden kann, so kann auch mit diesem Unterschied das ambivalente Konfliktverhalten islamischer Bewegungen nicht erklärt werden.

Ein weiterer wichtiger Unterschied hat mit der Beschaffenheit der beiden Konfliktgegner zu tun: Während im Widerstand gegen den großbritischen Imperialismus von Widerstandsgruppen das Argument angeführt werden konnte, die Briten sollten sich in ihre Heimat zurückziehen, so ist die Forderung der Hamas nach einem vollständigen Abzug Israels und dessen Verzicht auf sämtliche Territorial- und Herrschaftsansprüche auf dem einstigen Mandatsgebiet Palästina gleichbedeutend mit der Forderung nach einer Rückkehr der Juden in die Diaspora, da Israel kein Land außerhalb des historischen Palästinas besitzt. Das stellt unbestreitbar einen wesentlichen Unterschied dar. Allerdings lassen sich in vielen anderen Fällen Gewalthandlungen islamischer Bewegungen in Besetzungssituationen gegen Gegner feststellen, die über eigenes Land außerhalb des beanspruchten Territoriums verfügen. Afghanistan oder der Irak können hier als mögliche Beispiele angeführt werden. Ohne diesem Unterschied jegliche Relevanz aberkennen zu können, ist er also offensichtlich ebenfalls ungeeignet, um das abweichende Konfliktverhalten islamischer Bewegungen in Besetzungssituationen plausibel zu erklären.

Die hier erhobenen Befunde zu den Unterschieden zwischen den beiden Fällen legen eine doppelte Schlussfolgerung nahe: Auf der einen Seite ist deutlich geworden, dass es eine Reihe relevanter Unterschiede gibt, die als Drittvariablen nicht völlig kontrolliert werden können; insofern wäre es nicht zulässig, den Unterschied zwischen gewaltsamem und gewaltfreiem Konfliktaustrag allein und ausschließlich auf die unterschiedlichen Ausprägungen des ökumenischen Bewusstseins zurückzuführen. Andererseits konnte dargelegt werden, dass selbst auffälligste Unterschiede nicht dazu in der Lage waren, das ambivalente Verhalten islamischer Bewegungen in Besetzungssituationen plausibel zu erklären. Angesichts der extrem hohen Ausprägungen der Variablen in den untersuchten Fällen kann folglich die Vermutung aufrecht erhalten werden, dass der Variable ökumenisches Bewusstsein eine wichtige Bedeutung bei der Erforschung dieses Untersuchungsfeldes zukommt.

6.3 Das Problem eines möglichen Bewusstseinswandels

Eine Schwachstelle des hier gewählten Ansatzes besteht bisher darin, dass von einem (universalen oder exklusivistischen) Bewusstsein, das zu einem bestimmten Zeitpunkt erhoben wurde, auf das gesamte spätere Konfliktverhalten geschlossen werden soll, ohne einen möglichen Bewusstseinswandel in Betracht zu ziehen. Insofern stellt sich die Frage, ob bei den untersuchten Bewegungen ein Bewusstseinswandel stattgefunden hat, wobei eine Überprüfung dieser Frage nur im Rahmen einer Stichprobe möglich sein kann.

Im Hinblick auf Badshah Khan zeigen selbst spätere Aussprüche zweifelsfrei, dass er weiterhin die gesamte Menschheit zur Grundlage seines Denkens machte und daraus eine kategorische Verpflichtung zur Gewaltfreiheit ableitete. Ein Zitat von 1940 macht dies deutlich: „The Khudai Khidmatgars must (...) be what our name implies: Servants

of God and humanity by laying down our own lives and never taking any life.” (zitiert nach Ramu 1991: 62).

Bei der Hamas kann zwar gezeigt werden, dass in den Dokumenten des Politischen Büros religiöse Argumente gegenüber politischen zunehmend in den Hintergrund treten,⁶² aber die Quellen belegen eine Kontinuität in der exklusivistischen Grundtendenz (vgl. Abu-Shanab 1999: 169; Hamed 1999: 180; Freund 2002: 45ff). So zeigen Hamas-Flugblätter aus dem Jahr 2001 eindeutig, dass die Hamas die Welt nach wie vor in Gläubige und Ungläubige aufteilt und sie sich weiterhin als Gottes Vollstreckerin bei der Bestrafung der Ungläubigen betrachtet.⁶³

In beiden Bewegungen kann also kein Bewusstseinswandel nachgewiesen werden. Ein Beweis, dass das Konfliktverhalten eine mittelbare oder unmittelbare Folge des ökumenischen oder exklusivistischen Bewusstseins ist, ist damit allerdings nicht erbracht. Auch die Möglichkeit, dass sich das exklusivistische oder ökumenische Denken auch erst nach der Anwendung von Gewalt herausgebildet haben könnte, bleibt bestehen.⁶⁴ Diese Möglichkeit auszuschließen setzte allerdings Untersuchungen voraus, die zeitlich vor den Untersuchungszeiträumen dieses Papiers ansetzen, was hier nicht durchgeführt werden kann. Alle innerhalb des Untersuchungszeitraumes analysierten Dokumente stützen aber die in Kapitel 3 vorgestellten Erwartungen und legen eine hohe Bedeutung der in diesem Papier untersuchten Variablen nahe.

6.4 Theoretische und praktische Implikationen

Die Variable ökumenisches Bewusstsein scheint zudem die Erklärungskraft der in der Einleitung vorgestellten formalen Merkmale von Hasenclever präzisieren zu können. Als formales Merkmal verstanden bliebe das Merkmal religiöse Bildung im Hinblick auf diese Fälle ohne Erklärungskraft: Während die Paschtunen als ein Volk mit über 90% Analphabetismus der Gewaltfreiheit über anderthalb Jahrzehnte treu blieben, wendet die größte islamische Bewegung der vermeintlich am Besten gebildeten Nation unter den Völkern der Dritten Welt (vgl. Aref 1999: 189) seit weit über einem Jahrzehnt massivste Gewalt gegen Israel an und rekrutiert dafür Spitzenfunktionäre und Aktivisten aus dem universitären Umfeld; beide Bewegungen setzten sich gleichermaßen intensiv für religiöse Bildung ein. Eine Abnahme des Instrumentalisierungsrisikos durch religiöse Bildung⁶⁵ ist hier nicht erkennbar. Ob die Schüler der religiösen Bildungsmaßnahmen eine gewaltbefürwortende oder eine gewaltablehnende Haltung einnehmen, könnte allerdings durchaus von dem Glaubensverständnis der Vermittelnden abhängen, d.h. davon, ob die religiösen Lehrer ein exklusives oder ein universales Verständnis ihrer Religion besitzen bzw. vermitteln. Die erfolgreiche Vermittlung des eigenen religiösen Denkens durch

⁶² Die Memoranden im Anhang von Hroub 2000 machen diesen Wandel deutlich.

⁶³ So heißt es in einem Flugblatt der Hamas am 28.09.2001: „O ye who believe. If you obey the Unbelievers, they will drive you back on your heels“ (zitiert nach Alexander 2002: 111). Auf Flugblättern der Hamas im Juni 2001 heißt es: „Fight them and Allah will punish them by your hands“ (vgl. Alexander 2002: 134, 137).

⁶⁴ Im Falle der Hamas kann diese Möglichkeit aber als unwahrscheinlich gelten, da deren Exklusivismus bereits zu einem Zeitpunkt festgestellt werden konnte, zu dem ihr Widerstand noch relativ gewaltarm war.

⁶⁵ So die erste These in Hasenclever 2004: 9.

religiöse Bildung – die in diesen beiden Fällen unterstellt werden kann – sichert schließlich, dass die Bewegung auch den gewünschten Konfliktaustrag anwendet. Ein ähnliches Bild ergibt sich im Hinblick auf das dritte bei Hasenclever ausgeführte Merkmal der transnationalen Vernetzung. Während die Hamas, die aus einer transnationalen Bewegung hervorgegangen ist und ihre transnationalen Kontakte weiter pflegt, in massivem Maße Gewalt anwendet, pflegten die gewaltfreien Khudai Khidmatgars zwar eine (lange intakte und am Ende krisengeschüttelte) Zusammenarbeit mit der indischen Kongresspartei, unterhielten aber keine über Britisch-Indien hinausgehenden Kontakte oder Netzwerke. Auch dies spricht nicht für ein Sinken des Instrumentalisierungsrisikos durch transnationale Vernetzung,⁶⁶ aber das Merkmal lässt sich durch die Verknüpfung mit der Bewusstseinsvariablen dennoch zu einem wesentlichen Faktor präzisieren: Eine universal ausgerichtete Bewegung wie die KK kann problemlos mit einem nichtmuslimischen Partner kooperieren, während sich die Unterstützung und Vernetzung der Hamas allein auf islamische Akteure bezieht und religionsübergreifende Kooperationen mit Andersgläubigen beidseitig am Exklusivismus der Bewegung scheitern müssen. Für eine wirkungsvolle, ernsthafte und schließlich friedenswirksame Vernetzung erscheint es damit dienlich oder sogar notwendig, wenn das Verhalten der Kooperationspartner durch ein grenzüberschreitendes, universales Denken geprägt ist. Liegt ein solches Denken vor, kann eine von diesem Geist ausgehende „ökumenische“ Vernetzung friedensförderlich wirken.

Stellt man also derartigen Organisationsmerkmalen die Variable ökumenisches Bewusstsein als elementare Variable voran, so könnten Hasenclevers formale Merkmale (sowie etwaige weitere wesentliche Faktoren) mit dieser Variablen in einen Wirkungszusammenhang gebracht werden, der das Problem der gewaltbezogenen Ambivalenz von Religionen in Konflikten zufriedenstellender lösen könnte. Weitere Untersuchungen, die unter Einbeziehung dieser Variablen ähnliche Auseinandersetzungen analysieren, erscheinen von großer Bedeutung für die Erforschung der Rolle von Religionen in Konflikten. Dabei erscheint es sinnvoll, die hier untersuchte Variable auch auf andere Religionen, andere Akteursgruppen und andere Rahmensituationen hin anzuwenden, wobei insbesondere religionsvergleichende Untersuchungen sowie die stärkere Erforschung von religionsübergreifenden, interreligiösen Akteuren nach den Ergebnissen dieser Untersuchung von großer Relevanz sein dürften.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung könnten aber neben der wissenschaftlichen durchaus auch praktische Relevanz besitzen: Wenn grenzüberschreitendes Denken friedensfähiges Handeln steigern kann, dann muss allen staatlichen und gesellschaftlichen Akteuren daran gelegen sein, die Aneignung eines solchen Denkens zu fördern. Deswegen könnte eine wichtige Aufgabe aller darin liegen, Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen und Religionen zu betonen, keine Ängste und Vorurteile gegenüber Fremdem und Fremden zu schüren, Feindbilder abzubauen und – insbesondere – Dialog auf allen Ebenen und in allen Formen substantiell zu fördern, um auf diese Weise ein ökumenisches Bewusstsein in den Menschen wachsen zu lassen. Je stärker dies gelingt, desto größer sind die Aussichten auf ein friedliches Zusammenleben zwischen Staaten, Religionen, Völkern und Menschen.

⁶⁶ Vgl. ebenda: 11.

Quellenverzeichnis

Abu-Shanab: Ismail 1999: The Islamist Approach of the Resistance Against Israeli Occupation in Palestine. The Strategy of Hamas in the Present and in the Future, in: Freund, Wolfgang (Hg.): Palestinian Perspectives, Frankfurt a.M.: Peter Lang Publisher, S. 165-174.

Amayreh, Khalid 2004: Hamas Hits Back., in: Middle East International, Nr. 732, S. 20.

Amayreh, Khalid 2005: Teetering Cease-Fire, in: Middle East International, Nr. 755, S. 13-14.

Appleby, R. Scott 2000: The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation, Lanham: Rowman & Littlefield.

Aref, Yousef 1999: Reflections on Education in the West Bank Between 1967 and 1998, in: Freund, Wolfgang (Hg.): Palestinian Perspectives, Frankfurt a.M.: Peter Lang Publisher, S. 188-192.

Bakshi, S.R. 1991: Struggle for Independence. Abdul Ghaffar Khan, New Delhi: Anmol Publications.

Banerjee, Mukulika 2000: The Pathan Unarmed. Opposition and Memory in the North West Frontier, Krachi/New Delhi: Oxford University Press.

Beaupain, André 2005: Befreiung oder Islamisierung? Hamas und PLO. Die zwei Gesichter des palästinensischen Widerstandes, Marburg: Tectum Verlag.

Beck, Martin 2002: Friedensprozess im Nahen Osten. Rationalität, Kooperation und Politische Rente im Vorderen Orient, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Berndt, Hagen 1998: Gewaltfreiheit in den Weltreligionen. Vision und Wirklichkeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) 1998: Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Botschaft Israel 2005: Neue Statistik. Die meisten Selbstmordattentäter sind minderjährig und gebildet, Newsletter der Botschaft des Staates Israel vom 15. Juli 2005, http://nlarchiv.israel.de/2005_html/07/Newsletter%20vom%202005-07-15a.htm, [Zugriff: 25.06.2007].

Charter of the Islamic Resistance Movement Hamas (ChH) 1988, in: Mishal, Shaul / Sela, Avraham 2000: *The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence*, New York: Columbia University Press, S. 177-199.

Cox, Harvey 1994: *World Religions and Conflict Resolution*, in: Johnston, Douglas / Sampson, Cynthia (Hg.) 1994: *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*, Oxford: Oxford University Press, S. 266-282.

Easwaran, Eknath 1984: *A Man to Match His Mountains. Badshah Khan. Nonviolent Soldier of Islam*, Petaluma, CA: Nilgiri Press.

Ebert, Theodor 1998: Vorwort, in: Berndt, Hagen: *Gewaltfreiheit in den Weltreligionen. Vision und Wirklichkeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 7-12.

Endreß, Gerhard 1991: *Der Islam. Einführung in seine Geschichte*, 2. überarbeitete Auflage, München: C.H. Beck.

Esposito, John L. 1995: *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, 2. Auflage, Oxford: Oxford University Press.

Freund, Wolfgang 2002: *Looking into Hamas and Other Constituents of Palestinian-Israeli-Confrontation*, Frankfurt a.M.: Lang.

Frost, Mervyn 1996: *Ethics in International Relations. A Constitutive Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Galtung, Johan 1975: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek: Rowohlt.

Haile, Thomas 1992: *Die Ökonomie der Intifada. Fallstudie in einem palästinensischen Dorf in der Westbank*, Münster: LIT Verlag.

Hamed, Ghazi A. 1999: *The Relationship between Hamas and the Palestinian National Authority (PNA). The Conflictual Past and the Unknown Future*, in: Freund, Wolfgang (Hg.): *Palestinian Perspectives*, Frankfurt a.M.: Peter Lang Publisher, S. 175-188.

Hasenclever, Andreas 2003: *Kriegstreiber und Friedensengel. Die Rollen von Religionen und Glaubensgemeinschaften in bewaffneten Konflikten*, in: Hauswedell, Corinna et al. (Hg.): *Friedensgutachten*, Münster: LIT Verlag, S. 71-79.

Hasenclever, Andreas 2004: *Besser als ihr Ruf? Die Rolle von Religionen in Konflikten*, in: Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche Hessen/Nassau (Hg.): *Krieg nach Gottes Willen. Zum Verhältnis von Religion und Gewalt*, Frankfurt a.M., www.kdv-zdl.de/dekade-e01.pdf [Zugriff: 11.05.2007].

Hildebrandt, Mathias 2005: Einleitung. Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, in: Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred (Hg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9-35.

Hopf, Ted 1998: The Promise of Constructivism in International Relations Theory, in: International Security 23:1, S. 171-200.

Hroub, Khaled 2000: Hamas. Political Thought and Practice, Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

Hroub, Khaled 2004: Hamas after Shaikh Yasin and Rantisi, in: Journal of Palestinian Studies 23:4, S. 21-38.

Huntington, Samuel P. 1996: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien: Europa-Verlag.

Johansen, Robert C. 1997: Radical Islam and Non-Violence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Paschtuns, in: Journal of Peace Research 34:1, S. 53-71.

Johnston, Douglas / Sampson, Cynthia (Hg.) 1994: Religion. The Missing Dimension of Statecraft, Oxford: Oxford University Press.

Johnston, Douglas (Hg.) 2003: Faith-based Diplomacy. Trumping Realpolitik, Oxford: Oxford University Press.

Juergensmeyer, Mark 2000: Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence, Berkeley: University of California Press.

Kasper, Walther et al. (Hg.) 1998: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 7, 3. Auflage, Freiburg: Herder.

Kepel, Gilles 1994: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 3. Aufl. (Neuausgabe), München: Piper.

Khan Abdul Ghaffar Khan 1969: My life and struggle: Autobiography of Badshah Khan, Hind Pocket Books, New Delhi.

Khan, Khan Abdul Wali 1995: Life and Thought of Badshah Khan, in: Nehru Memorial Museum and Library (Hg.): Khan Abdul Ghaffar Khan. A Centennial Tribute, New Delhi, S. 1-21.

Khoury, Adel Theodor 1991: Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?, Gütersloh: Gerd Mohn.

Khoury, Adel Theodor 2002: Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam, Würzburg: Echter.

Krämer, Gudrun 2002: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel, München: C.H. Beck.

Kuschel, Karl-Josef 2001: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Neuausgabe (erstmalig 1994), Düsseldorf: Patmos.

Legrain, Jean-Francois 1997: Hamas. Legitimate Heir or Palestinian Nationalism?, in: Esposito, John L. (Hg.): Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? Boulder: Lynne Rienner, S. 159-178.

Mera, Parshotan 1995: Olaf Caroe, The Khan Brothers and the Transfer of Power in the North-West Frontier Province 1945-1947. An Interpretation, in: Nehru Memorial Museum and Library (Hg.): Khan Abdul Ghaffar Khan. A Centennial Tribute, New Delhi: Har-Anand Publications, S. 129-157.

Meyer, Thomas 1998: Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 37-66.

Mishal, Shaul / Sela, Avraham 2000: The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence, New York: Columbia University Press.

Nüsse, Andrea 1998: Muslim Palestine. The Ideology of Hamas, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Paret, Rudi 1980: Mohammed und der Koran, 5. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.

Ramu, P.S. 1991: Badshah Khan. Indo-Pakistan Relations, Delhi: S.S. Publishers.

Ramu, P.S. 1992: Khudai Khidmatgar and National Movement. Momentous Speeches of Badshah Khan, Delhi: S.S. Publishers.

Riesebrodt, Martin 2000: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München: C.H. Beck.

Rittberger, Volker / Hasenclever, Andreas 2000: Religionen in Konflikten. Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: Politisches Denken: Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens, S. 35-60.

Sampson, Cynthia / Lederach, John Paul (Hg.) 2000: From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding, Oxford: Oxford University Press.

Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Shahak, Israel 2002: Between Hamas and Goldstein, in: Freund, Wolfgang: Looking into Hamas and Other Constituents of Palestinian-Israeli-Confrontation, Frankfurt a.M.: Peter Lang Publisher, S.160-163.

Sharp, Gene 1973: The Politics of Nonviolent Action, Boston: Porter Sargent.

Tai, Andreas 1997: Widerstand im Namen Allahs. Die Hamas als politischer Faktor im Friedensprozess, in: Ibrahim, Ferhad / Ashkenasi, Abraham (Hg.): Der Friedensprozess im Nahen Osten – Eine Revision, Münster: LIT Verlag, S. 139-158.

Tendulkar, D. G. 1967: Faith is a Battle, Bombay: Popular Prakashan.

Tessore, Dag 2004: Der Heilige Krieg im Christentum und Islam, Düsseldorf: Patmos.

Tishkov, Valery 1997: Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame, London: SAGE Publications.

Van Evera, Stephen 1997: Guide to Methods for Students of Political Science, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Usher, Graham 2005: Abu Mazen's Progress, in: Middle East International, Nr. 743, S. 10-12.

Vermani, R.C. 1983: British Colonialism in India, Delhi: Authors Guild.

Watt, W. Montgomery / Welch, Alford T. 1980: Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, Stuttgart: Kohlhammer.

TÜBINGER ARBEITSPAPIERE
ZUR INTERNATIONALEN POLITIK UND FRIEDENSFORSCHUNG

- Nr. 1 Mirek, Holger / Nielebock, Thomas / Rittberger, Volker 1985 (überarbeitet 1987): Atomwaffenfreiheit - Instrument einer anderen Friedenspolitik (vergriffen).
- Nr. 2 Rittberger, Volker / Werbik, Hans 1986: „Gemeinsame Sicherheit“ im Ost-West-Konflikt? - Polyzentrisches Sicherheitssystem und friedliche Ko-Evolution in Europa (vergriffen).
- Nr. 3 Wolf, Klaus Dieter / Zürn, Michael 1986: International Regimes und Theorien der internationalen Politik (vergriffen).
- Nr. 4 Rittberger, Volker 1986: “Peace Structures“ through International Organizations and Regimes (vergriffen).
- Nr. 5 Rittberger, Volker / Wolf, Klaus Dieter 1987 (überarbeitet 1988): Problemfelder internationaler Beziehungen aus politologischer Sicht.
- Nr. 6 Efinger, Manfred 1987: Verifikation und Rüstungskontrolle (vergriffen).
- Nr. 7 List, Martin 1988: Internationale Beziehungen und Weltgesellschaft.
- Nr. 8 Rittberger, Volker / Efinger, Manfred / Mendler, Martin 1988: Confidence- and Security-Building Measures (CSBM): An Evolving East-West Security Regime? (vergriffen).
- Nr. 9 Zürn, Michael 1989: Geschäft und Sicherheit. Das CoCom-Regime und Theorien über Kooperation in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen (vergriffen).
- Nr. 10 Schimmelfennig, Frank 1989: Interventionistische Friedenspolitik in den West-Ost-Beziehungen. Annäherung an eine Strategie zur Förderung von Demokratisierungs- und Entmilitarisierungsprozessen in Osteuropa.
- Nr. 11 Rittberger, Volker / Zürn, Michael 1989: Towards Regulated Anarchy in East-West Relations - Causes and Consequences of East-West Regimes (vergriffen).
- Nr. 12 Hummel, Hartwig 1990: Sayonara Rüstungsexporte - Die Beschränkung des Rüstungsexports in Japan als friedenspolitisches Modell.
- Nr. 13 Beller, Ekkehard / Efinger, Manfred / Marx, Katja / Mayer, Peter / Zürn, Michael 1990: Die Tübinger Datenbank der Konflikte in den Ost-West-Beziehungen.

- Nr. 14 Schrogl, Kai-Uwe 1990: Die Begrenzung konventioneller Rüstung in Europa. Ein regimeanalytisches Konfliktmodell.
- Nr. 15 Schwarzer, Gudrun 1990: Weiträumige grenzüberschreitende Luftverschmutzung. Konfliktanalyse eines internationalen Umweltproblems (vergriffen).
- aktuell Arbeitsgruppe Friedensforschung 1991 (Hg.): Analysen zum Golf-Krieg (vergriffen).
- Nr. 16 Efinger, Manfred 1991: Rüstungssteuerung und Verifikation in der Zwischenkriegszeit.
- Nr. 17 Breitmeier, Helmut 1992: Ozonschicht und Klima auf der globalen Agenda (vergriffen).
- Nr. 18 Weller, Christoph 1992: Feindbilder und ihr Zerfall. Eine Analyse des Einstellungswandels gegenüber der Sowjetunion (vergriffen).
- Nr. 19 Billing, Peter / Kittel, Gabriele / Rittberger, Volker / Schimmelfennig, Frank 1992: State Properties and Foreign Policy. Industrialized Countries and the UNESCO Crisis.
- Nr. 20 Kittel, Gabriele 1993: Demokratische Außenpolitik als Voraussetzung der Friedensfähigkeit von Demokratien. Eine Untersuchung am Beispiel der "war powers" in den USA.
- Nr. 21 Schimmelfennig, Frank 1993: Arms Control and the Dissolution of the Soviet Union. Regime Robustness and International Socialization.
- Nr. 22 Rittberger, Volker 1993: Die Vereinten Nationen: Kristallisationspunkt weltstaatlicher Autorität oder Instrument hegemonialer Mächte? (vergriffen).
- Nr. 23 Schmitz, Hans Peter 1994: Struktureller Konflikt? Die Debatte um die Neue Weltinformations- und -kommunikationsordnung. Neorealistische Hypothesen zum Nord-Süd-Verhältnis.*
- Nr. 24 Kittel, Gabriele / Rittberger, Volker / Schimmelfennig, Frank 1995: Between Loyalty and Exit. Explaining the Foreign Policy of Industrialized Countries in the UNESCO Crisis (1978-87).*
- Nr. 25 Hasenclever, Andreas / Mayer, Peter / Rittberger, Volker 1996: Justice, Equality, and the Robustness of International Regimes. A Research Design (vergriffen).*
- Nr. 26 Hasenclever, Andreas / Nielebock, Thomas / Schimmelfennig, Frank (Hg.) 1996: Sovereignty, International Democracy and the United Nations.*

- Nr. 27 Schimmelfennig, Frank 1996: Legitimate Rule in the European Union. The Academic Debate.*
- Nr. 28 Rittberger, Volker / Schimmelfennig, Frank 1997: Deutsche Außenpolitik nach der Vereinigung. Realistische Prognosen auf dem Prüfstand. Ein Tübinger Projekt (vergriffen).*
- Nr. 28a Rittberger, Volker / Schimmelfennig, Frank 1997: German Foreign Policy after Unification. A Re-Examination of Realist Prognoses. A Tübingen-Based Project.*
- Nr. 29 Hasenclever, Andreas / Mayer, Peter / Rittberger, Volker 1997: Regimes as Links between States: Three Theoretical Perspectives.*
- Nr. 30 Baumann, Rainer / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang 1998: Macht und Machtpolitik: Neorealistische Außenpolitiktheorie und Prognosen für die deutsche Außenpolitik (vergriffen).*
- Nr. 30a Baumann, Rainer / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang 1998: Power and Power Politics: Neorealist Foreign Policy Theory and Expectations about German Foreign Policy since Unification.*
- Nr. 31 Hasenclever, Andreas / Mayer, Peter / Rittberger, Volker 1998: Fair Burden-Sharing and the Robustness of International Regimes: The Case of Food Aid.*
- Nr. 32 Breitmeier, Helmut / Rittberger, Volker 1998: Environmental NGOs in an Emerging Global Civil Society.*
- Nr. 33 Bienen, Derk / Freund, Corinna / Rittberger, Volker 1999: Gesellschaftliche Interessen und Außenpolitik: Die Außenpolitiktheorie des utilitaristischen Liberalismus.*
- Nr. 33a Bienen, Derk / Freund, Corinna / Rittberger, Volker 1999: Societal Interests, Policy Networks and Foreign Policy: An Outline of Utilitarian-Liberal Foreign Policy Theory.*
- Nr. 34 Boekle, Henning / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang 1999: Normen und Außenpolitik: Konstruktivistische Außenpolitiktheorie.*
- Nr. 34a Boekle, Henning / Rittberger, Volker / Wagner, Wolfgang 1999: Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory.*

- Nr. 35 Hasenclever, Andreas / Rittberger Volker 1999: The Impact of Faith: Does Religion Make a Difference in Political Conflict?*
- Nr. 36 Hasenclever, Andreas / Mayer, Peter / Rittberger, Volker 2000: Is Distributive Justice a Necessary Condition for a High Level of Regime Robustness?*
- Nr. 37 Rittberger, Berthold 2001: Demokratie und Frieden in Europa I – Welche Verfassungsordnung für Europas „erste Gemeinschaft“?*
- Nr. 38 Hasenclever, Andreas 2001: Demokratie und Frieden in Europa II – Europa und der demokratische Frieden.*
- Nr. 39 Reiber, Tatjana 2002: Die Bedeutung der Art der Konfliktbearbeitung für die Befriedung von Bürgerkriegsgesellschaften am Beispiel von Angola und El Salvador.*
- Nr. 40 Mayer, Peter / Rittberger, Volker / Zelli, Fariborz 2003: Risse im Westen? Betrachtungen zum transatlantischen Verhältnis heute.*
- Nr. 40a Mayer, Peter / Rittberger, Volker / Zelli, Fariborz 2003: Cracks in the West? Reflections on the Transatlantic Relationship today (nur online verfügbar).*
- Nr. 41 Rittberger, Volker / Zelli, Fariborz 2003: Europa in der Weltpolitik: Juniorpartner der USA oder antihegemoniale Alternative?*
- Nr. 42 Rittberger, Volker / Zelli, Fariborz 2004: Die Internationalisierung der Universität im Lichte ihrer Lehre.*
- Nr. 43 Rieth, Lothar / Zimmer, Melanie 2004: Transnational Corporations and Conflict Prevention: The Impact of Norms on Private Actors.*
- Nr. 44 Binder, Martin 2004: Der Einsatz von Söldnerfirmen durch gewählte Regierungen - eine „Antinomie des Demokratischen Friedens“?*
- Nr. 45 Senghaas, Dieter 2005: Zur Eröffnung des Masterstudiengangs „Friedensforschung und Internationale Politik“. Moderne und Antimoderne angesichts kultureller Globalisierung. Plädoyer für einen zeitgemäßen, jedoch geschichtsbewussten Dialog.*
- Nr. 46 Rittberger, Volker 2005: Approaches to the Study of Foreign Policy Derived from International Relations Theories.*
- Nr. 47 De Juan, Alexander 2006: Vom aggregierten und extrapolierten Weltfrieden – Plädoyer für einen integrierten Ansatz des demokratischen Friedens.*

- Nr. 48 Dembinski, Matthias / Freistein, Katja / Weiffen, Brigitte 2006: Form Characteristics of Regional Security Organizations - The Missing Link in the Explanation of the Democratic Peace.*
- Nr. 49 Zelli, Fariborz 2007: The Provision of Conflicting Public Goods - Incompatibilities among Trade Regimes and Environmental Regimes.*
- Nr. 50 Hörter, Michael 2007: Das ambivalente Konfliktverhalten islamischer Bewegungen. Ein Vergleich zwischen den Khudai Khidmatgars und der Hamas.*

* Zum Download verfügbar unter: <http://www.uni-tuebingen.de/uni/spi/tapliste.htm>