

HANS MAIER · MÜNCHEN

RELIGION UND GEWALT

Die blutigen Anschläge des 11. September 2001 haben eine heftige Diskussion über Religion und Gewalt ausgelöst. Nach wie vor bewegt das Thema in vielen Ländern die Öffentlichkeit. Wer waren die Attentäter? Wer stand hinter den Anschlägen? Waren es Desperados, Verzweifelte, «Verdammte dieser Erde», war der Überfall eine Abrechnung der Dritten mit der Ersten Welt – ein Vorgeschmack auf den von Samuel Huntington vorausgesagten «Clash of civilisations»? Oder muss man bei den Anschlägen eher von *religiöser* Gewalt sprechen – von einem möglicherweise bevorstehenden weltweiten *Kampf der Religionen*?¹

I. TÄTER, MOTIVE, HINTERGRÜNDE

Zunächst: Das Geschehen des 11. September 2001 reicht, wie mir scheint, über kulturelle, zivilisatorische Dimensionen – Erste Welt, Dritte Welt, Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht, Hochtechnologie und archaische Gesellschaftsformen – weit hinaus. Aus einem «Zusammenstoß der Kulturen» allein ist es kaum erklärbar. Die Aktion von Al Qaida – global angelegt und nicht nur in ihrem brutalen Terror, sondern auch in ihren Medienwirkungen sorgfältig bedacht – konfrontierte die Welt, wohl erstmals in dieser Schärfe, mit Tätern, die sich auf *religiöse Weisungen*, auf «Befehle Gottes» beriefen. Die Attentäter glaubten im Auftrag Gottes zu handeln – in der Überzeugung, Ungläubigen Vergeltung zufügen zu müssen, in freier Zustimmung zum damit verbundenen eigenen Lebensopfer und in der sicheren Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden paradiesischen Lohnes.

Das geht am deutlichsten aus dem in Boston gefundenen, bereits 1996 geschriebenen Testament des Attentäters Mohammed Atta hervor. Es ist mittlerweile oft analysiert und interpretiert worden². Hier finden sich nicht nur die Bilder der bösen westlichen Welt, die es im Auftrag Gottes zu be-

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der *COMMUNIO*.

kämpfen und niederzuringen gilt – der eigene Einsatz wird auch als Buße dafür verstanden, dass ein gläubiger Muslim heute gar nicht umhin kann, am Lebensstil des ungläubigen Feindes wenigstens zeitweilig teilzunehmen. So ist der Tod eine Chance, endlich das Richtige zu tun und sich Gott ganz hinzugeben. «Diejenigen, die Totenwache halten, sollten Gottes gedenken und beten, dass ich bei den Engeln bin.»

Auffällig für westliche Augen sind die Verfügungen, welche die kultische Reinheit betreffen: «Weder schwangere Frauen noch unreine Personen sollen von mir Abschied nehmen...Frauen sollen nicht für meinen Tod Abbitte leisten...Derjenige, der meinen Körper und meine Genitalien wäscht, sollte Handschuhe tragen, damit ich dort nicht berührt werde.» Hier spielt nicht nur die Furcht vor kultischer Verunreinigung eine Rolle, sondern auch die Hoffnung auf einen reinen, unverweslichen Martyrerleib. Gerade der moderne Djihadismus – wie wir ihn einstweilen nennen wollen – knüpft an überlieferte Reinheitsvorstellungen an, die zum Urstoff archaischer Religiosität gehören.³ Auch die Legende von den 72 Jungfrauen, welche die Glaubenskämpfer nach ihrem Tod im Paradies empfangen, hat hier ihren Platz.

Natürlich waren die Attentäter, auch Mohammed Atta, keine isolierten Einzelkämpfer. Sie waren Teil eines Netzwerks, das sich über viele Länder spannte. Seine Organisatoren agierten weltweit, sie verfügten über Rekrutierungsbüros, Trainingscamps, Kommandozentralen, sie lenkten Finanzströme, beschafften Waffen, planten und exekutierten Anschläge. Sie nutzten für ihre Gefolgsleute sowohl die Möglichkeiten des Studiums und der technischen Ausbildung in hochentwickelten Staaten als auch umgekehrt den anarchischen Bewegungsspielraum in Ländern mit zerstörter oder halbzerstörter Staatlichkeit. Deutschland, Frankreich, die USA waren deshalb für sie ebenso wichtig wie Afghanistan, Kaschmir oder Somalia.⁴ Auch den Leitfiguren an der Spitze des Terror-Netztes waren, soweit wir sehen, religiöse Motive keineswegs fremd. Es wäre falsch, die Attentäter als hilflos-gläubige Marionetten abzutun, als Opfer zynischer machiavellistischer Mächtiger im Hintergrund. Bei allen Unterschieden im einzelnen gibt es in der Djihad-Bewegung offensichtlich einen einheitlichen Geist, der die Kommandohöhen mit der Basis verbindet.

Wie sieht die Führung der Bewegung aus? Die meisten Attentäter des 11. September, stammten aus Saudi-Arabien.⁵ Hier bestätigt sich ein Phänomen, das wir aus der Französischen Revolution, aber auch aus anderen Revolutionen kennen: die Anführer von Revolten stammen meist nicht aus den Elendsvierteln und den Randgebieten, sondern aus bürgerlichen, oft sogar aus großbürgerlichen Verhältnissen im Zentrum, in den Kapitalen. In dem hochentwickelten reichen Saudi-Arabien liegen die heiligen Stätten Mekka und Medina (zu denen Nichtmuslime, wie bekannt, bis heute keinen

Zutritt haben). Für das Selbstverständnis des Islam ist dieses Land von fundamentaler Bedeutung. Jede grundlegende Veränderung, die dort vor sich geht, trifft die Muslime in aller Welt – schon wegen der zu den «fünf Säulen» zählenden Verpflichtung zur Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten.

Nun hatte aber eine solche einschneidende Veränderung – zumindest in den Augen strenggläubiger Muslime – tatsächlich stattgefunden. Denn im Verlauf des zweiten Golfkriegs wurden Hunderttausende amerikanischer Soldaten in Saudi-Arabien stationiert. Dies geschah zwar auf ausdrücklichen Wunsch von König Fahd, der einen Angriff Saddam Husseins auf die ölreiche saudisch-arabische Ostprovinz fürchtete. Doch es rief sofort eine massive Opposition islamischer Prediger gegen die Besetzung des Landes durch die «Ungläubigen» hervor.

Vor allem junge Muslime protestierten gegen die Korruption im Land, die Prunksucht der Herrscher, die religiös verhängnisvollen Folgen der Verwestlichung. Ein Reformprogramm wurde entworfen; es zielte auf eine umfassende Islamisierung des Staates unter der Aufsicht wahhabitischer Gelehrter. Dies war die geistige Welt, aus welcher der Milliardärssohn und Bauunternehmer Usama bin Ladin kam, ein junger Mann, bei dem der zweite Golfkrieg und die Stationierung amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien einen Schock auslöste und den Anstoß zu einer grundsätzlichen Neuorientierung gab. Er baute in den folgenden Jahren – nach seiner Flucht aus Saudi-Arabien 1991 – in Afghanistan, im Jemen und im Sudan eine internationale Organisation auf, die Al Qaida, die seit 1998 damit begann, nicht nur die nichtislamische Welt im allgemeinen, sondern speziell die USA ins Visier zu nehmen. Trotz seines Reichtums und seiner internationalen Verbindungen war die stärkste Waffe bin Ladins eine, «über die auch die Supermacht nicht verfügt, zu der es auch keine verlässliche Abwehrwaffe gibt: die Bereitschaft von Menschen, sich selbst zu töten, um Feinde mit in den Tod zu reißen».⁶

Usama bin Ladin war ursprünglich einfach ein Mann der anti-saudischen Opposition. In gewissem Sinn ist er das bis heute geblieben. Weshalb aber dann die Wendung gegen die Vereinigten Staaten (die bin Ladin in Afghanistan im Kampf gegen die russische Besatzung sogar unterstützt hatten)? Sie scheint einen doppelten Grund zu haben. Einmal waren die USA in bin Ladins Augen ein Aggressor. Ich zitiere ein Interview aus dem Jahr 1998: «Denn die Länder des Islam, vor allem die Heiligen Stätten (von Mekka, Medina und Jerusalem) sind angegriffen worden. Ihre Liste beginnt mit der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem, in deren Richtung der Prophet Muhammad zu Beginn seiner Mission betete. Anschließend setzte sich der feindliche Angriff der Koalition der Kreuzzügler und Juden fort, der von Amerika und Israel angeführt wird, bis sie das Land der Heiligen Stätten (von Mekka und Medina) einnahmen.» Der andere Grund liegt darin, dass die USA den

westlichen Lebensstil verkörpern, und zwar in seiner ausgeprägtesten Form – einen Lebensstil, der nach der Überzeugung strenggläubiger Muslime in letzter Konsequenz die religiöse Praxis des Islam (vor allem in seiner wahhabitisch-asketischen Art) unmöglich machen musste. Aus beiden Gründen halten sich gläubige Muslime nicht nur für berechtigt, sondern sogar für verpflichtet, dem «großen Satan» Amerika (wie auch dem «kleinen» Satan Israel) entgegenzutreten. Seit jeher vertrat bin Ladin die «für die Wahhabiya typische strenge Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen und ist auch der Meinung, Ungläubige dürfe man töten».⁷

Dass im Djihadismus religiöse Motive vorherrschen, bedeutet im übrigen nicht, dass sich die Bewegung in der gegenwärtigen Welt nicht auch andere Strömungen zu nutze macht. Hier kommen vor allem Dritte-Welt-Gefühle ins Spiel: das Gefühl einer universellen Demütigung der armen und unterentwickelten Völker gegenüber den reichen und führenden Nationen; das Bewusstsein eines kaum aufzuholenden Rückstands; wirtschaftliches, soziales, kulturelles Elend; die Einsicht, zu den Verlierern der Globalisierung zu gehören – und damit verbunden der Hass auf die Lebensformen der Reichen, auf die westliche politisch-kulturelle Überlegenheit und eine ausgeprägte Aversion gegen die letzte verbliebene Großmacht: Amerika.⁸

Aber man täusche sich nicht: Es sind nicht nur Unterlegenheitsgefühle, die den Unterstrom des Djihadismus bilden – es sind auch Gefühle der Überlegenheit, ja der Erwählung. Der radikale Islam ist nicht nur ein Modell für sozial Deklassierte – er ist auch attraktiv für eine wachsende Zahl hochqualifizierter junger Männer in den islamischen Ländern. Diesen gibt er Gelegenheit, in einer globalisierten Welt mit unbegrenzten Handlungsräumen neue ungeahnte Machterfahrungen zu machen, Erfahrungen, «die ihnen eine gescheiterte Moderne oder eine blockierte Demokratie» nicht bieten können.⁹ Sie können, wie in Urzeiten, Gewalt üben, ihre Ehre verteidigen, ihre Männlichkeit ausleben – und dies alles in der Rolle des Rächers der verletzten Unschuld und des Kämpfers für Gerechtigkeit. Ein Milliardärssohn aus einem reichen Ölstaat kann hier ebenso zum neuen Robin Hood aufsteigen wie ein namenloses Unterschichtenkind aus einem der armseligsten Länder. Privatisierte Gewalt ist eine neue Währung in einer Welt, in der das staatliche Gewaltmonopol sich auf dem Rückzug befindet – und wenn sich diese Gewalt einerseits mit Selbstverlorenheit und Mystik, andererseits mit Virilität und Kampfgeist paart, entsteht eine neue Qualität des religiösen Kampfes. Die Bereitschaft, sich für eine Sache aufzuopfern, «verleiht Selbstbewusstsein, ja so etwas wie moralische Überlegenheit... Für unsere, für meine Sache sind viele bereit zu sterben, manche drängen sich dazu. Was letztlich zählt, ist nicht die Technik, es sind die Menschen.»¹⁰ Diese Haltung ist anschlussfähig an Traditionen des Islam: zum einen an seine Universalität – die Umma als Weltgemeinde –, zum andern an seine

von Anfang an kämpferische, ja kriegerische Entschlossenheit die Welt zum einen, einzigen Gott zu führen.

II. RELIGION UND AGGRESSION – EIN UNHEILIGES PAAR?

Unser Thema heißt Religion und Gewalt. An diesem Punkt stellt sich die Frage: Ist dieser militante Islam ein Sonderfall? Handelt es sich um eine einmalige Entgleisung (die vielleicht nicht einmal für den Islam selbst typisch ist?) Oder kommen in der «Djihadisierung» des Islam Kräfte zum Zug, die auch in anderen Religionen wirksam sind? Geht es speziell um ein Problem monotheistischer Religionen? Kann der Eine Gott einfach keinen anderen neben sich dulden? Schließt der Wahrheitsanspruch einer Religion Toleranz gegenüber anderen Religionen aus? Ist denen, die für eine religiöse Wahrheit kämpfen, alles erlaubt? Müssen wir also Polytheisten werden, um tolerant sein zu können?¹¹

In der Tat ist die jüngste Diskussion im Zusammenhang mit den Anschlägen des 11. September im wesentlichen eine Diskussion über die monotheistischen Religionen. Sie setzt beim Islam ein¹², geht aber über ihn hinaus. Dabei werden unterschiedliche und gegensätzliche Thesen vertreten. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die in den Religionen ein gefährliches Konfliktpotential sehen – ein Konfliktpotential, das sich noch vergrößert, wenn zum normalen «establishment» von Religion ein spezifischer Universalitäts- und Wahrheitsanspruch hinzukommt.¹³ Auf der anderen Seite stehen die Verteidiger der Religion, die auf die konfliktmindernden, die integrations- und friedensfördernden Kräfte des Religiösen hinweisen.¹⁴ Beide Seiten können reichlich Material aus Geschichte und Gegenwart für ihre Auffassungen ins Feld führen. Entscheiden lässt sich der Streit gewiss nicht mit einem einfachen Ja oder Nein. Sollte es nicht vielmehr so sein, dass Menschen die Religion – ganz unabhängig von ihrer speziellen Gestalt – zum Guten wie zum Bösen gebrauchen können? Bernhard Welte hat diese Vermutung schon vor Jahren in einem kleinen Buch geäußert, das den Titel trägt: «Vom Wesen und Unwesen der Religion» (1952).

Besondere Aufmerksamkeit findet in der gegenwärtigen Debatte natürlich die These von der inhärenten Gewaltsamkeit des Monotheismus. Immerhin steht hinter ihr – um nur einen Namen zu nennen – die Autorität des Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann. Assmann sieht in der Unterscheidung zwischen wahr und unwahr – er nennt sie nach ihrem Urheber die «mosaische Unterscheidung» – die Ursache für eine Fülle von Unheil und Gewalt in der Geschichte.¹⁵ Diese Unterscheidung hat nach seiner Meinung nicht nur das Gottesbild revolutioniert (vorher gab es Götter, nachher den Einen Gott und daneben nur noch Götzen), sie hat auch den «ägyptischen Subtext» der Hebräischen Bibel, die Evidenz irdischer Er-

füllung im Religiösen, in den Hintergrund gedrängt. Geblieben ist der außerweltliche unsichtbare Gott. Mit ihm entsteht eine neue Welt und eine neue Wirklichkeit. Dass aber die antiken Polytheismen, in die Unwahrheit gestoßen, zu Idolatrien wurden, bereitete der Unterwerfung und Vernichtung kultureller und religiöser Identitäten den Weg. Daher sollte nach Assmanns Ansicht die mosaische Unterscheidung – und mit ihr der Exodus aus der Welt – in Frage gestellt, ja zurückgenommen werden.¹⁶

Nun ist nicht zweifelhaft, dass die Ausbreitung von Religionen in der Geschichte immer wieder von Gewalt begleitet wurde – vor allem dann, wenn es um die Übernahme durch Gruppen, Stämme, Völker ging. Aber hat dabei die Wahrheitsfrage wirklich die entscheidende Rolle gespielt? War das Kriterium nicht vielmehr der «mächtige Gott», sein Krafterweis und seine Überlegenheit im Streit mit anderen Göttern? Und ist nicht die philosophische Kritik des Polytheismus durch die griechische Philosophie zu ganz ähnlichen Ergebnissen gekommen wie die «mosaische Unterscheidung» in der hebräischen Bibel? War nicht die spiegelbildliche Verdoppelung der Menschenwelt durch einen Götterhimmel auf die Dauer ein intellektuell wenig befriedigendes Konzept?

Augustin hat in *De civitate Dei* die physische Theologie, d.h. die Frage nach dem Wesen der Götter, als Leistung der griechischen Philosophie ausdrücklich begrüßt, weil sie über die allzu menschenähnlichen Götter der Volksfrömmigkeit hinausgeführt und ein edleres und komplexeres Gottesbild begründet habe. Im übrigen hat er mit drastischen Beispielen geschildert, wie wenig friedfertig der angeblich so pazifistische Polytheismus war: Wenn die Götter im Himmel mitkämpfen, dann besteht Gefahr, dass die Konflikte unter Menschen nicht gemildert, sondern im Gegenteil verschärft werden.¹⁷ Kurz, Gewalt als Korrolarium von Religion kann unter allen religiösen Konstellationen auftreten. Ihr Auftreten ist nicht gebunden an den Anspruch des Einen Gottes und seiner Wahrheit.

In aller Vorsicht kann man feststellen, dass Religion und Gewalt nicht in einem systematischen Zusammenhang stehen, dass sie aber miteinander historisch-kontingente Verhältnisse eingehen, die sich im Lauf der Zeit verändern können. Um es mit Volkhard Krech zu sagen: «Als Teil der kulturellen Verarbeitung vom Primärerfahrungen haben es Religionen mit den elementaren Bedingungen und Kräften menschlichen Lebens zu tun. Je nach Ausrichtung kanalisieren und sublimieren oder generieren und schüren sie vitale beziehungsweise destruktive Kräfte. Neben der interpretativen Auseinandersetzung mit Naturgewalten zählt es zu ihren kulturellen Wirkungen, gesellschaftliche Interessenkonflikte und psychische Triebkräfte sowohl zu bannen als auch sie freizusetzen. Religionen tun dies als Symbolsysteme verbindlicher Selbst- und Weltdeutungen. Ein *eindeutiger* Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt lässt sich religionsgeschicht-

lich und wie ich meine auch systematisch nicht – weder positiv noch negativ – behaupten. Religion kann Gewalt generieren und fördern, sie kann sie aber auch kanalisieren und sublimieren, indem sie ihr neue Inhalte und Objekte gibt.»¹⁸

Fassen wir speziell die abrahamitischen Religionen ins Auge, also Judentum, Christentum, Islam, so zeigt sich folgendes: Alle drei entfalten sich in einer archaischen Welt, in der Gewalt als Machterweis des Göttlichen eine unübersehbare Rolle spielt (1). Alle drei gehen jedoch über diese archaischen Ausgangslagen im Lauf der Zeit hinaus (2). In allen dreien gibt es immer wieder Rückfälle in Perioden religiös motivierter Gewaltanwendung (3), so dass die Suche nach stabilen Kriterien der Abgrenzung eine Daueraufgabe der religiösen Reflexion bleibt (4).

(1) Gewalt als Machterweis des Göttlichen: Man muss die – manchmal ein wenig aufgesetzt wirkende – Redeweise von der «Gewalt in der Mitte der Religion» (René Girard, Walter Burkert) nicht teilen, um zu spüren, dass der Gott der Bibel ein gewaltiger – zu Zeiten sogar ein gewalttätiger – Gott ist. Er ist nicht nur der Retter seines Volkes, der Anwalt der Armen und Bedrängten – auch Freunde wie Jakob müssen mit ihm auf Tod und Leben ringen. In seinem Auftrag marschiert Israel ins Land der Kananäer und Philister (=Palästinenser) ein, reißt alle Altäre der fremden Götter nieder und vollstreckt die – so wörtlich – «Vernichtungsweihe» an allen feindlichen Stätten – so die Bücher Josua und Richter. Das ist ein allmächtiger, aber kaum barmherziger Gott. Die Gottesverehrung steigt nur mühsam zu ihm auf aus einem unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Kreatur liegt im Staub vor einer unendlich überlegenen Majestät. Ihr bleibt nur die absolute Unterwerfung und ein unerschütterliches Vertrauen, das nicht nach Gründen fragt.

(2) Doch ebenso deutlich ist, dass sich in der Bibel bis in frühe Schichten hinein auch Elemente der Gewaltkritik und Gewaltbegrenzung finden. So ist der Talionsgrundsatz «Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn» ja keineswegs ein Aufruf zu massiver Vergeltung – er legt vielmehr Rechtsgrundsätze für die Entschädigung fest, versucht also Rache durch Recht zu ersetzen. «Zudem zeigt sich in den biblischen Texten eine innere Dynamik der Glaubensentwicklung, die den historischen Erfahrungen Israels entspricht. Nachdem sich Israel – vor allem in der Zeit des Babylonischen Exils – selbst als Opfer von Gewalt erfahren hatte, tritt die Gewaltkritik zunehmend ausgeprägter hervor und hinterlässt auch im Gottesbild tiefe Spuren.» Von hier gesehen ist die Bergpredigt Jesu kein radikaler Bruch mit jüdischen Überlieferungen; sie wird im Gegenteil «nicht selten als messianische Radikalisierung und Überbietung ihrer gewaltkritischen Stoßrichtung verstanden». Mit dem Kreuz Jesu ist ein Symbol des Gewaltver-

zichts gegeben, auf das «die Kritiker einer Gewaltanwendung im Bereich christlicher Geschichte sich immer wieder berufen konnten.»¹⁹ Komplizierter liegen die Dinge im Islam. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass diese jüngste der abrahamitischen Religionen von einem Mann gestiftet wurde, der zugleich Staatsgründer und Eroberer war, und dass der Islam die strikte Unterscheidung einer geistlichen und einer weltlichen Sphäre (im Sinn des Zinsgroschengleichnisses) nicht kennt. Die Unterscheidungen im Islam sind andere: auf der einen Seite das Gebiet des Islam, d.h. des Gottesstaates; auf der anderen Seite das Gebiet des Krieges, d.h. der Nicht-Muslime. Den Muslimen kommt dabei die Pflicht zu, ihr eigenes Gebiet gegen Angriffe der Feinde zu verteidigen. Darüber hinaus «haben sie sich aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz Geltung zu verschaffen. Das heißt nicht zwangsläufig, dass auf dem Weg dahin zu allen Zeiten Dauerkrieg herrschen müsse, sondern es ist auch möglich, für eine Übergangszeit friedliche Kontakte zu pflegen. «Allerdings (bedeutet) die Zulässigkeit ausgehandelter Verträge und vereinbarter Friedenszeiten nicht die Gleichstellung nicht-islamischer Länder mit dem islamischen Staat...»²⁰

(3) Rückfälle in die Anwendung religiös motivierter Gewalt gibt es sowohl beim Christentum wie beim Islam. (Das Judentum des Exils ist durch die geschichtlichen Umstände von dieser Versuchung frei). Die Praxis religiöser Gewalt bietet ein weites Feld für die historische Betrachtung. Sowohl die kriegerischen Vorstöße des Islam in den Mittelmeerraum und nach Südeuropa wie die Kreuzzüge wie auch der heutige Djihadismus müssten im einzelnen untersucht und systematisch verglichen werden – was hier nicht geschehen kann. Ich will nur eine Vermutung äußern: zumindest bei den Kreuzzügen und beim militanten Djihadismus scheinen mir Verteidigungs- und Bewahrungsreflexe am Anfang zu stehen: hier die Bewahrung der von den «Ungläubigen» bedrohten Heiligen Stätten, dort die strenge Praxis des Islam als ein durch die westliche Lebensform gefährdeter Wert. Rasch geht dann der aus Angst geborene Verteidigungsreflex in Gewalt über. Am Ende langer und oft verzweifelter Kämpfe ist das Ziel meist weiter entfernt als am Anfang. Die Kreuzfahrer konnten das Heilige Land nicht auf die Dauer festhalten. Und auch die Djihadisten werden scheitern bei dem Versuch, den «großen und den kleinen Satan» auf die Knie zu zwingen.

(4) Bleibt die Frage nach Unterscheidungen, nach Kriterien der Gewaltbegrenzung. Wie kommen die monotheistischen Religionen hier zu gemeinsamen Einsichten, zu einem gemeinsamen Weg? Der Klarheit halber müssen wir an dieser Stelle noch einmal auf die Anschläge des 11. September, auf die Selbstmordpiloten und ihre Opfer zu rückkommen. Zwei Begriffe der jüdischen wie der christlichen und islamischen Tradition gilt es genauer zu betrachten: Opfer und Martyrium.

III. STERBEN FÜR DEN GLAUBEN – AUCH TÖTEN FÜR DEN GLAUBEN?

Die Todespiloten des 11. September opferten sich für ihre Sache – und sie rissen viele andere Opfer in ihren Tod. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis traten sie als Rächer auf – als Rächer für die (durch den Westen, durch Amerika, durch Israel, durch Juden und «Kreuzzügler») beleidigte und verletzte Sache des Islam. Die weltweite Wirkung der Bilder aus New York und Washington war sorgfältig vorbedacht. Der Anschlag war die erste globalisierte Fehdehandlung der Geschichte. Die 19 Selbstmord-Attentäter traten nicht – wie die Japaner beim Überfall auf Pearl Harbour – im Namen einer politischen Gemeinschaft auf. Amerika wurde nicht als Staat angegriffen, sondern – wenn man den Erklärungen bin Ladins und anderer folgt – weil es eine Lebensweise verkörperte. Ihm wurde nicht der Krieg erklärt. Es wurde vielmehr im Namen Gottes «bestraft».

In den vergangenen Jahrzehnten ist die Kategorie des Opfers zu neuem Leben erweckt worden, weniger von Theologen und Philosophen als von Philologen – die Thesen von René Girard²¹ und Walter Burkert²² sind ja in aller Munde. So nimmt es nicht wunder, dass die Opferkategorie auch für die Deutung der Ereignisse des 11. September herangezogen wurde. Hier interessierte vor allem das archaische religiöse Opfer als Einbruchsstelle «tötender Gewalt» des Menschen – Gewalt gegen Opfertiere, jedoch auch gegen Menschen; man denke an das von Gott geforderte und zugleich verhinderte Opfer Isaaks durch Abraham.

Die Opferkategorie²³ bildet ein Bindeglied zwischen archaischen Gewalttaten und modernen Gewalterfahrungen. Aus dieser Sicht kann man die Attacke des 11. September (in der Perspektive der Täter, versteht sich!) als «Töten im Auftrag Gottes» und damit als religiös motivierte Gewalt interpretieren. In der Tat sind hier viele Merkmale dessen vorhanden, was wir mit dem Wort «Opfer» verbinden: Anwendung von Gewalt, Tötung, Blutvergießen, eine Vorstellung von Strafe und stellvertretender Sühne – aber auch, wenn wir an die heute gebräuchliche Verwendung von Opfer in weltlichen Zusammenhängen denken (Verkehrsoffer, Flutopfer) die Vorstellung unschuldig-wehrloser, ganz unbeteiligter Menschen, die bei dieser Gelegenheit ums Leben kommen.

Weiter freilich trägt die Analogie nicht.²⁴ Denn Opfer im religiösen Sinn sind – jedenfalls im jüdischen und christlichen Verständnis – nicht einfach Objekte passiv erlittener Gewalt und Destruktion. Sie können das Opfer auch durch freiwillige Selbsthingabe aktiv auf sich nehmen. Vor allem Martyrer ergeben sich nicht nur einfach in ihr Schicksal – sie sterben vielmehr freudig für ihren Glauben.

So rückt bei der Deutung der Vorgänge des 11. September 2001 die Martyrerkategorie²⁵ in den Vordergrund. Freilich treten auch hier bei ge-

nauerem Zusehen die Unterschiede deutlich hervor.²⁶ Nur in einem sehr formalen Sinne kann man «Martyrium» so definieren, dass die Bestimmung «ebenso auf die muslimischen Kamikaze-Flieger des 11. September wie auf die Blutzeugen der Christenheit zutrifft²⁷. Überzeugungstreue ohne Rücksicht auf die Folgen²⁸ – das mag eine psychologisch zutreffende Beschreibung dessen sein, was dem Blutzeugnis zugrunde liegt. Für das jüdisch-christlich-islamische Verständnis des Opfertodes genügt diese Umschreibung für sich allein noch nicht. Der Martyrer zeigt nicht nur Beständigkeit und Treue, Übereinstimmung mit dem, was er im «normalen Leben» vertreten hat, standhafte Bedachtsamkeit – wie schon Sokrates. Er steht als «Zeuge der Wahrheit» (Erik Peterson) auch für etwas, was ihn selbst, sein persönliches Schicksal übersteigt. Sein Tun ist beispielgebend für die Gemeinde. Ihr geht er voran – so wie sie ihm nachfolgt. So bringt der jüdische Martyrer nach der Überlieferung der Makkabäerbücher «das Ende der Tage nahe», für sein Leiden werden die Verfolger Strafe erleiden, sein Tod ist eine Sühne für ihre Sünden – und er führt auch die jüdische Gemeinde auf den rechten Weg zurück. Ähnlich in der christlichen Überlieferung: hier tritt die Verbindung mit Christi Leiden in den Vordergrund. Die Martyrer bezeugen den Glauben unter extremen Bedingungen, mit Gottes Hilfe, wider die eigene Schwäche. Sie werden damit zum Vorbild und Fundament der Gemeinde. Das Martyrium kann man jedoch nicht einfach suchen. Es kommt auf die Verbindung mit der Kirche an, sie gibt die Legitimation für das Blutzeugnis: *Christi martyrem non facit poena sed causa* (Augustin, *Cresc.* 3, 47).

Auch der Islam kennt Wortzeugen wie auch Blutzeugen des Glaubens. Auch hier hat sich – unter christlich-jüdischem Einfluß? – der Begriff des Martyrers aus dem des Zeugen vor Gericht entwickelt. Doch neben der Rechtssprache spielt auch die militärische Sprache eine Rolle. In der Hadith-Literatur ist Martyrer der, der im Jihad, der heiligen Schlacht, den Opfertod erlitten hat und damit für Allah gestorben ist – und das ist zu allererst der muslimische Soldat²⁹. Gott belohnt ein solches Bekenntnis. «Durch seine Verdienste und seinen Opfertod ist der Martyrer von seiner Schuld befreit, das Reinigungsfeuer wird ihm erlassen, und der Tag des Gerichts wird ihm erspart. Er darf die höchste Stufe im Paradies einnehmen und neben Gottes Thron stehen...Sein Opfer hat sühnende Kraft».³⁰ Seit jeher besteht im islamischen Denken eine enge Verbindung von Martyrium und Paradies.³¹ Die Überzeugung, die Todesflieger des 11. September seien nach ihrem Tod unmittelbar ins Paradies gekommen, ist also wohlbegründet in der Tradition. Die modernen Djihadisten greifen hier auf alte Glaubensüberlieferungen zurück. In afghanischen Schulungsbüchern für Terroristen wurden die zum Tod entschlossenen Gotteskrieger poetisch als «Liebhaber der Paradiesjungfrauen» bezeichnet.

Darf man das Martyrium suchen? Darf man mit dem islamischen Mystiker Al-Hallag ausrufen: «Tötet mich, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde»? Todessehnsucht – oder sagen wir besser: Todessuche – ist für jeden gläubigen Muslim ein Tabu. Kommt sie doch dem Selbstmord nahe, der im Islam wie im Judentum und Christentum verboten ist. Ein solches ekstatisches Selbstopfer ist kein Glaubenstod. Es steht nicht für den größeren Zusammenhang eines Glaubens, einer Gemeinde. Doch kann niemand übersehen, dass sich in der Gegenwart der Zusammenhang von Martyrium und Gemeinde überall gelockert hat und dies schon seit Jahrzehnten. Von den Selbstverbrennungen buddhistischer Mönche im Vietnamkrieg bis zu den von Panzern überrollten Studenten am Tianmen-Platz in Peking führt eine breite Spur von Lebensopfern. Viele stehen noch in religiösen Traditionen. Viele sind aber auch ausdrücklich persönlich und politisch motiviert (Kampf für die Menschenrechte, Zeugnis für den Frieden, Engagement für die Armen usw.). Die Todesflieger von New York und Washington gehören zu einer Kategorie, die dazwischen liegt, zwischen dem alten Martyrium und dem modernen Sterben für ein weltliches Heil. Auch bei ihnen hat das «Martyrium» die durch Gemeinde, Recht und Theologie gezogenen Grenzen überschritten – jedoch nicht in Richtung einer Säkularisierung, sondern in Richtung einer isolierenden Radikalisierung einzelner islamischer Überlieferungen. So konnte die alte Verpflichtung zum Dihad, zum Kampf gegen das Böse außerhalb und innerhalb des Menschen, zur schrankenlosen Ermächtigung werden, zur Aufforderung die westliche Welt mit allen Mitteln zu bekämpfen – unter Aufopferung des eigenen Lebens und unter Mitnahme vieler schuldloser Opfer. Aus Sterben für den Glauben wurde Töten für den Glauben. Hier jedoch verliert der Begriff des Martyrers alles ihm gesetzte Maß.

In der jüdischen, christlichen und islamischen Überlieferung ist der Martyrer einer, der bereit ist, für seinen Glauben zu sterben. Er ist jedoch kein selbstmächtiger Täter im eigenen Auftrag, er sucht das Lebensopfer nicht – und schon gar nicht nimmt er andere mit in den eigenen Tod. Diese Grenzen sind in langen Erfahrungen der abrahamitischen Religionen mit den Blutzeugnissen ihrer Glieder sorgfältig gezogen worden. Gelten sie heute nicht mehr? Ist auch hier, im interreligiösen Dialog, nichts mehr, wie es bisher war? Es ist ein Menetekel, dass sich im Dihadismus die Grenze zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzeugnis und mörderischem Kampf verwischt hat und dass bisher keine maßgebliche geistliche Autorität bereit ist, sie neu zu fixieren und zu festigen.³²

Für diese Beobachtung gibt es einen handgreiflichen Beweis. Niemand in den islamischen Ländern hat bis heute den Begriff des «Selbstmordattentäters», wie er im Westen üblich ist, in die eigene Berichterstattung übernommen. Selbst in Staaten, in denen ein laizistisch gedämpfter Islam herrscht – man

denke an die Türkei –, bezeichnet man Kamikazeflieger in Amerika und palästinensische Selbstmordattentäter eher als «Kämpfer», «Glaubenskämpfer», «Gotteskämpfer» – und eben auch als «Martyrer». Ja der Martyrerbegriff scheint allmählich die anderen Begriffe aus dem Feld zu schlagen. Er beherrscht ganz einseitig die Wahrnehmung in der islamischen Welt – sehr im Unterschied zu jüdischen und christlichen Kreisen, die hier stärker an überlieferten Differenzierungen festhalten.

Das ist auch eine Frage an den vielbeschworenen interreligiösen Dialog. Soll er gelingen, muss ein Minimum gemeinsamer Begriffe, Konzeptionen, Wertvorstellungen vorhanden sein. Die zentralen Begriffe des Martyrers, des Martyriums gehören dazu. Sie sind Urgestein der abrahamitischen Religionen und dürfen nicht ohne Not preisgegeben werden. Sollte man nicht versuchen, sie neu zu überdenken im Licht einer verbindenden gemeinsamen Tradition?

ANMERKUNGEN

¹ Darauf deutet u.a. die Tatsache hin, dass die Hintermänner des Anschlags die Vereinigten Staaten als den «großen Satan» sahen und dass die Täter mit ihrem Angriff nicht nur eine Großmacht und ihre wirtschaftlichen, politischen und militärischen Symbole treffen wollten, sondern eine Lebensform – eben den amerikanischen «way of life».

² Text: FAZ 1.10.2001; dort auch die folgenden Zitate.

³ Hubertus Lutterbach, Kultisch rein, kultisch unrein? in: Christ in der Gegenwart 3.3.02.

⁴ Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God. The Global Rise of religious Violence, Berkeley 2000; Anton Christen (Hrsg.), Terrorismus (NZZ Fokus), Zürich 2001; Erhard Eppler, Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt, Frankfurt am Main 2002; Herfried Münkler, Die neuen Kriege, Hamburg 2002

⁵ Zum folgenden: Michael Pohly, Khalid Duran, Osama bin Laden und der internationale Terrorismus, München 4/2001; Guido Steinberg, Usama bin Ladin und Saudi-Arabien. Hintergründe der Terroranschläge des 11. September, in: Konrad-Adenauer-Stiftung/Auslands-Informationen 11/01, 4ff.; Juergensmeyer (wie Anm.4), 60f, 229f.

⁶ Eppler (wie Anm.4), 73.

⁷ Die Zitate bei Steinberg (wie Anm.5), 15f.

⁸ Typisch etwa Arundhati Roy, Wut ist der Schlüssel, FAZ 28.9.2001 (die Gegenposition bei V.S.Naipaul, Der Islam will die Welt beherrschen, FAZ 13.8.2002). Das Gefühl kultureller Unterlegenheit wird seit 1989/90 politisch verstärkt durch die zunehmend «asymmetrische Machtverteilung» im internationalen System». So sieht Werner Link einen Zusammenhang zwischen dem Ende der Bipolarität (und der mit ihr konkurrierenden Blockfreiheit!), dem Hervortreten der «einen und einzigen Supermacht» Amerika und dem neu auftretenden «David-Goliath-Syndrom», der Tendenz zur «asymmetrischen Kriegführung» und zum «internationalen Terrorismus, dessen Träger gesellschaftliche Gruppen sind» (Der «enthetgte» Krieg. Warum sich der Terror gegen die Vereinigten Staaten von Amerika richtet, in: Frankfurter Rundschau 14.9.02).

⁹ So Otto Kallscheuer in einer Besprechung des in Anm.4 genannten Buchs von Juergensmeyer, FAZ 24.4.2002. Vgl. auch Ulrich Raulff, Bruder Laden. Absolute Feindschaft und die Verteidigung der Zivilisation, SZ 9.10.2001.

¹⁰ Eppler (wie Anm.4), 73.

¹¹ Wie es Odo Marquard mit seinem Lob der Skepsis nahe legt: Skepsis als Philosophie der Endlichkeit, Bonner Philosophische Vorträge und Studien 18 (2002). Siehe ders., Lob des Polytheismus, in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1991, 91ff.

¹² Ein bezeichnender Fall ist der des französischen Schriftstellers Michel Houellebecq. Er hatte im September 2001 der Zeitschrift *Lire* ein Interview gegeben, in dem er den Islam als «la religion la plus con», die «bescheuertste Religion» bezeichnete. Angeklagt, den Islam geschmäht und den Rassenhass geschürt zu haben, wurde Houellebecq vor der Siebzehnten Pariser Strafkammer grundsätzlich: er halte *alle* monotheistischen Religionen für gewalttätig und dumm; ihr heiligen Texte seien keine Dokumente der Liebe, sondern verkündeten den Hass. – Houellebecq wurde am 22.10.2002 freigesprochen!

¹³ Extrem zugespitzt die Formulierung von Richard Dawkin im unmittelbaren Anschluss an die Zerstörung der «Twin Towers»: «To fill a world with religion, or religions of the Abrahamic kind, is like littering the streets with loaded guns. Do not be surprised if they are used» (zit. von Klaus Müller, in: Thomas Söding (Hrsg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg 2003, 176). – Nützlich, weil zum Nachdenken auffordernd, Detlef B. Linke, Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn, Reinbek 2003.

¹⁴ Repräsentativ Francis Kardinal Arinze, Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden, Freiburg 2002.

¹⁵ Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

¹⁶ Hierzu Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: Herder Korrespondenz, 55.Jg. (2001), 186ff.

¹⁷ Augustinus, DcD VI, 5-9. Siehe hierzu Jürgen Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? In: Söding (wie Anm.13), 142ff.

¹⁸ Volkhard Krech, Religion und Gewalt. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen (Referat auf der Tagung Religion und Gewalt vom 15. bis 17.3.2002 in Loccum), 14. Ich danke dem Verfasser für die Einsicht in das Manuskript.

¹⁹ Karl Kardinal Lehmann, Recht überwindet Rache, in: Rheinischer Merkur, Nr.25/2002.

²⁰ So Adel Theodor Khoury in einem Vortrag bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 30. 9. 2002 in Erfurt; hier zitiert nach der Zusammenfassung von Heinrich Oberreuter in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2002, 187f. Der vollständige Text erscheint demnächst.

²¹ René Girard, La violence et le sacré, Paris 1972; ders., Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München-Wien 2002. ²² Walter Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 2/1997.

²³ Eine gute Übersicht bietet der von Bernhard Dieckmann herausgegebene Sammelband: Das Opfer – aktuelle Kontroversen, Münster 2001, u.a. mit Beiträgen von Raymund Schwager, Hans Dieter Zimmermann, Michele Nicoletti, Gianni Vattimo und René Girard.

²⁴ Dies gegen einen auch unter Theologen um sich greifenden Opfer-Romantizismus und ein Schwelgen in Vorstellungen «göttlicher Gewalt», das den «terror antiquus» als unvermeidliche Begleiterscheinung göttlicher Präsenz in moderner Umgebung neu aufleben lässt. Den seit Jahren geäußerten religionswissenschaftlichen Einsprüchen von Burkhard Gladigow gegen die Thesen von Girard und Burkert (und vor allem gegen deren hemmungslose Popularisierung!) ist insofern recht zu geben.

²⁵ Zum folgenden: Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit (Leipzig 1937), jetzt in: ders., Theologische Traktate (=Ausgewählte Schriften Bd.1, hrsg. von Barbara Nichtweiß), Würzburg 1994, 93-129; Art. Martyrium, TRE 22, 199-220; Art. Martyrer, Martyria, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.6, Freiburg 1997, 1436-1445; Karl-Heinz Menke, Opfer und Martyrium – Die Antwort Christi, in: Communio März-April 2002, 143-164; Michael Figura, Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien, in: Communio Juli-August 2002, 332-339; Helmut Moll, Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Communio September-Oktober 2002, 429-446; Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen

21/2003, 1-23; Gerhard Voss, Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche, ebda 25-42; Vladimir Ivanow, Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer, ebda 43-51.

²⁶ Dies gilt sowohl für das jüdische wie für das christliche und für das islamische Märtyrerverständnis – alle «abrahamitischen Religionen» kennen ja den Märtyrerbegriff!

²⁷ Karl-Heinz Menke (wie Anm.25), 143: «Sie sind Menschen, die ihr physisches Leben unter bestimmten Voraussetzungen zu opfern bereit sind – aus Treue zu dem mit den eigenen Überzeugungen identifizierten Willen Gottes.»

²⁸ So H.Strathmann, zit.in TRE (wie Anm.25).

²⁹ Dieses Verständnis wirkt bis heute nach. In der zurecht berühmtgewordenen Fatwa, in der sich der Großscheich Mohamed Said Tantawi (Kairo) als oberste geistliche Autorität des sunnitischen Islam vom Terrorismus der «Dschihadisten» distanzierte (FAZ 30.11.2002), ist der Fall des gegen territoriale Okkupation und «Siedlungskolonialismus» kämpfenden Muslims, der seine Heimat verteidigt, ausdrücklich ausgespart. So werden der Kampf gegen die «israelische Kriegsmaschinerie» und die Verteidigung gegen den «gewaltsamen und grundlosen Angriff auf das arme und wehrlose afghanische Volk» ausdrücklich gerechtfertigt.

³⁰ TRE (wie Anm.25), 199.

³¹ TRE 200.

³² Dies gelingt auch der Fatwa von Scheich Tantawi nicht (siehe Anm.29), so sehr sie sich um eine Eingrenzung religiös motivierter Gewalt bemüht.