

Monika Wohrab-Sahr (Leipzig)

Religionsdeutungen nach dem 11. September

1. Zerstörte Sinnordnungen und ihre „Reparatur“: Erklären, Handeln und die nicht zu beantwortende Frage nach dem „Warum?“

Attentate, Amokläufe, oder Katastrophen wie Zugunglücke, Flugzeugabstürze oder Brände in Seilbahnschächten und Tunnels erzeugen – meist kurzfristig – eine starke Nachfrage nach religiösem – und in der Regel: kirchlichem – Beistand. Dass Seelsorger in solchen Katastrophenfällen bereit stehen, dass Kirchen den angemessenen Rahmen und die adäquaten Rituale liefern und dass Prediger angesichts derartigen Unglücks die richtigen Worte finden, gehört offenbar zu den Funktionen der christlichen Kirchen, die auch in hochgradig säkularisierten Gesellschaften kaum jemand in Frage stellt. Ja, es wird geradezu erwartet, dass die Repräsentanten der Kirchen diese Aufgabe angemessen wahrnehmen. Und wenn die Kirchen als Organisationen angesichts schrumpfender Mitgliederzahlen auch dazu tendieren, sich auf ihre vermeintlichen Kernaufgaben in den Gemeinden zu konzentrieren, so gehört die Notfallseelsorge nicht zu den Bereichen, in denen gespart wird.

Kontingenzbewältigung hat der Soziologe Niklas Luhmann (Luhmann 1977) diese zentrale Funktion von Religion genannt, was nicht weniger bedeutet, als mit Ereignissen umzugehen, die einen plötzlich hinauskatapultieren aus dem, was man bis dahin für selbstverständlich hielt. Alfred Schütz und Thomas Luckmann (Schütz/Luckmann 1975) haben im Hinblick auf solche selbstverständlichen Annahmen von den basalen Idealisierungen des „ich kann immer wieder“ und des „und so weiter“ gesprochen. Das sind Annahmen wie die, dass ein Fahrstuhl, den man besteigt, auch oben ankommt und nicht in die Tiefe stürzt; dass man ein Gebäude, das man zu Arbeitsbeginn betritt, auch wieder verlassen und morgen wieder betreten kann; dass ein Restaurant, eine Diskothek oder eine Schule Orte sind, in die man immer wieder kommen kann und in denen nicht plötzlich das Leben durch Schüsse oder Bomben beendet wird; und dass Linienflugzeuge die beförderten Personen ans Ziel bringen, nicht aber zu Mordinstrumenten umfunktioniert werden. Auch Personen, die unter krisenhaften und bedrohlichen Umständen leben müssen, werden zumindest Zonen ausgrenzen, in denen sie mit solchen Idealisierungen operieren können und sie von anderen Zonen unterscheiden, in denen sie auf der Hut sein müssen. Wenn wir solche selbstverständlichen Annahmen und die damit verbundenen Idealisierungen – auf welchem niedrigem Niveau auch immer – nicht hätten, könnten wir uns in unserem alltäglichen Leben nicht bewegen. Und wenn diese Annahmen sich plötz

lich im grundlegenden Sinne als falsch erweisen, kommt es dabei nicht allein zu Toten und Verletzten, sondern es kommt darüber hinaus die gesamte Sinnordnung ins Wanken, die uns hilft, uns im Leben zurecht zu finden. Terroranschläge und Amokläufe zeichnen sich gleichermaßen dadurch aus, dass sie solche basalen Sicherheitskonstrukte völlig unerwartet zerstören, ohne dass vorher ein Ausnahmezustand erklärt worden wäre. Das ist das Gemeinsame an den Ereignissen des 11. September 2001 und des 26. April 2002, dem Tag, an dem ein Erfurter Schüler Amok lief. Und das ist der Grund, warum Schüler aus Erfurt die Erfahrung, die sie machen mussten, mit dem 11. September vergleichen.

Die Versuche der Wiederherstellung nach Terroranschlägen und Amokläufen können sich daher nicht allein auf die verletzten Körper richten, sondern müssen sich ebenso auf das zerstörte Sinngefüge beziehen, darauf, dass eine bis dahin funktionierende Sinnwelt plötzlich aus den Fugen geraten ist. Wir tun dies in der Regel, indem wir „erklären“, wie es zu dem zerstörerischen – leben- und sinnzerstörenden – Ereignis gekommen ist, um es für die Zukunft zu bannen. Erklärung und auf diese Erklärung Bezug nehmendes Handeln gehören zu unseren wesentlichen Instrumenten, um eine aus dem Lot geratene Sinnordnung wiederherzustellen. Dabei ist es oft fraglich, ob das Handeln, das an die Erklärungen anschließt, tatsächlich solche Vorkommnisse für die Zukunft vermeiden hilft. Oft scheint es selbst eher darauf abzielen, ein Gefühl der Sicherheit wieder herzustellen, den Eindruck zu erzeugen, dass „etwas getan wird“, dass also der Zusammenhang von Erklären und Handeln aufrecht erhalten bleibt. Es soll sich jemand – ein „Verantwortlicher“ – darum kümmern, die Angelegenheit stellvertretend für uns interpretieren und behandeln, sie gewissermaßen zur „Chefsache“ machen. Solche stellvertretenden Interpreten sind Politiker, Journalisten, aber auch Pfarrer, wie vor kurzem in Erfurt.

Am einfachsten in diesem Zusammenhang – weil am besten eingrenzbar – sind technische Erklärungen, denen man vergleichsweise gut durch Handeln entsprechen kann: Man kann die Sicherheitsvorkehrungen im Flugverkehr oder bei Hochgeschwindigkeitszügen verbessern und damit die Wiederholung von Unglücken unwahrscheinlicher machen. Auch individuell-pathologisierende Erklärungen sind vergleichsweise unproblematisch, zumindest dann, wenn die pathologischen Phänomene die Ausnahme und damit unwahrscheinlich bleiben. Verrückte Attentäter, wie die Frau, die mit dem Messer auf Oskar Lafontaine einstach, wird es immer geben, und dies ist für den Erhalt einer Sinnordnung solange kein grundlegendes Problem, wie man nicht den Verdacht haben muss, dass ihr Anteil aus unerfindlichen Gründen immer weiter ansteigt und damit die Wahrscheinlichkeit wächst, selbst einem solchen zu begegnen. Schwierig allerdings wird es mit Erklärungen, die das Übel „in der Gesellschaft“ entdecken

und damit die „Verrückten“ zum gesellschaftlichen Problem machen. Denn im Unterschied zu technischen oder individuell-pathologisierenden Erklärungen ist die Kausalität gesellschaftlicher Ursachen ausgesprochen schwierig zu bestimmen und bleibt die Zurechnung diffus: Ist es ein Klima der Gewalt und Rücksichtslosigkeit in der Gesellschaft, das für einen Amoklauf wie in Erfurt verantwortlich ist, oder nicht vielmehr umgekehrt – wie Herfried Münkler (2002) kürzlich im Berliner Tagesspiegel schrieb – die relative Abwesenheit von Gewalt, die gewalttätigen Akten überhaupt erst die nötige Aufmerksamkeit sichert? Es wäre dann gewissermaßen die vom potentiellen Gewalttäter erwartete Wirkung einer Gewalttat, die zu deren Erklärung mit herangezogen werden müsste, eine Wirkung, die um so größer ist, je gewaltfreier sich eine Gesellschaft im Normalfall präsentiert. Auch im Hinblick auf die Attentate des 11. September hat der Terrorismusforscher Bruce Hoffman (1999) die zu erwartende Wirkung – und das heißt insbesondere: die Wirkung aufgrund der Verbreitung in den Medien – zur Erklärung terroristischer Anschläge mit herangezogen. Damit dieses Kalkül aufgeht, bedarf es aber eines demokratischen Umfelds mit einer freien Presse, was demokratische Gesellschaften für Terroranschläge besonders anfällig macht.

Bei all den Versuchen, nach Terroranschlägen oder Amokläufen zerstörte Sinnordnungen wieder herzustellen, werden in den meisten Fällen die angebotenen Erklärungen und darauf bezogenen Handlungen nicht restlos befriedigen. Dies ist oft der Punkt, an dem Repräsentanten der Religionsgemeinschaften als Interpreten ins Spiel kommen. Und zwar nicht wirklich, um diesen unerklärten Rest aufzuklären. Die bei Trauerbekundungen aller Art immer wieder artikulierte Frage nach dem „Warum?“, die mittlerweile auch über die Medien ins Bild gesetzt wird, erwartet ja nicht wirklich eine Antwort im Sinne einer Erklärung. Aber sie braucht den nötigen Rahmen, um gestellt zu werden. Es ist eine Art Theodizeefrage (vgl. Berger 1968: 52-78) oder auch Soziodizeefrage, die im Sinne eines moralischen Appells einen Kontext beschwört, in denen Leiderfahrungen dieser Art nicht gemacht werden müssten.

Es scheint heute eher die Funktion von Religion zu sein, diese Frage, die sich durch technische, individual-pathologisierende und gesellschaftliche Erklärungen nicht letztlich beantworten lässt, zu *stellen* als selbst Antworten zu geben, und indem sie die Frage stellt, zu markieren, dass unsere Erklärungsversuche nur von begrenzter Aussagekraft sind.

Die Terroranschläge des 11. September haben nicht nur Tausenden das Leben gekostet, sondern auch die basale Sinnordnung vieler Amerikaner für geraume Zeit grundlegend zerstört. Freunde und Kollegen aus den Vereinigten Staaten, auch die, die der Regierung und dem Handeln George Bushs kritisch gegenüber stehen, berichteten von dieser Erfahrung des Verlusts ihres Sicherheitsgefühls. Und in Amerika wie auch anderswo in der Welt setzten – um

dieses Sicherheitsgefühl wieder her zu stellen – Deutungen der Ereignisse ein und wurden – entsprechend dieser Deutungen – Handlungen beschlossen und ausgeführt. Das Besondere in dieser Situation war nun aber, dass als mutmaßliche Akteure der Attentate islamistische Gruppierungen und mit ihnen in Verbindung stehende terroristische Netzwerke in den Blick kamen, die sich zwar nicht explizit zu den Attentaten bekannten, aber selber Deutungen der Attentate beisteuerten. Und die – wie etwa in den Unterlagen Mohammed Attas dokumentiert („Der Himmel lächelt...“: 2001) – Selbstmordattentate explizit *religiös* begründeten, rechtfertigten und dazu anleiteten, sich mit religiösen Ritualen auf solche Attentate vorzubereiten. Es war nach dem 11. September demnach nicht allein ein katastrophales Ereignis zu deuten, sondern man hatte sich auch auf vorliegende religiöse Deutungen zu beziehen, die terroristisches Handeln rechtfertigten. Es ging also nicht nur um die Deutung eines Ereignisses, sondern um die *Deutung einer Deutung*, um eine Interpretation 2. Ordnung. Dadurch kam eine zusätzliche Irritation ins Spiel. Zum einen kam damit ein Zusammenhang von Religion und Gewalt in den Blick, der dem Selbstverständnis der betroffenen Gesellschaften und der Rolle, die Religion in ihnen in der Regel spielt und die sie der Religion zuschreiben, zuwider läuft. Zum anderen kam über die islamistischen Terroristen auch der Islam als Ganzer in den Blick, der als eine Religion von Zuwanderern auch in Europa und den USA eine zunehmende Rolle spielt.

2. Zwischenüberlegung: Religiöse Texte, Deutungen und die Legitimation von Gewalt

Dass gewalttätiges Handeln als religiöses Handeln verstanden worden ist und verstanden wird, ist ein Phänomen, das sich in ganz verschiedenen Religionen findet. Und dies, obwohl dieselben Religionen wahrscheinlich die eindrucklichsten Zeugnisse des Friedens und der Gewaltlosigkeit hervorgebracht haben. „Wenn jemand einen Menschen tötet, so soll es sein, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, so soll es sein, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten“, heißt es im Koran, und in der Bergpredigt des Neuen Testaments wird den Friedfertigen das Himmelreich verheißen. Aber religiöse Schriften sind in sich widersprüchlich, weil in historisch sich wandelnden und von Gewalterfahrungen mit geprägten Zeiten zusammengefügt, und die Geschichte ihrer Auslegung und Anwendung rekuriert wiederum auf historische Erfahrungen, in denen Gewalt und Krieg eine Rolle spielten. Es gibt keine Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen religiösen Texten und den Handlungen religiöser Menschen. Zwischen Texte und Handlungen sind stets Deutungen geschaltet, um die ihrerseits heftig gestritten wird. Um diese Deutungen zu kanalisieren, haben sich Interpretenschulen und Standards der Interpretation herausgebildet, und es wurden bei bestimmten zentralen Fragen legitime und illegitime Deu

tungen strikt unterschieden. Nicht nur das, was zum Kanon einer jeweiligen Religion gehört, sondern auch, wie dieser Kanon in wesentlichen Fragen zu interpretieren ist, sind in Religionsgemeinschaften Fragen, anhand derer über Rechtgläubigkeit und Ketzerei unterschieden wird. Fragen dieser Art waren in der Geschichte des Christentums etwa die nach der göttlichen und/oder menschlichen Natur Jesu Christi, in der Geschichte des Islam war es die Frage nach der Abgeschlossenheit der Prophetie. Solche Prozesse der Kanonisierung bedeuten zwingend den Einsatz von Macht: Bestimmte Perspektiven werden – oft brutal – unterdrückt, andere bleiben anschlussfähig.

Zum Kanon, auf den sich die großen Weltreligionen als ihre „heiligen Bücher“ beziehen, gehören auch Texte, die von Gewalt handeln. Diese Texte können nun einerseits als *geschichtliche Zeugnisse* verstanden werden, in denen eine historische Erfahrung in einem bestimmten Kontext als Glaubenserfahrung interpretiert wird. In dieser Perspektive würden die Interpreten bei ihrer Bezugnahme auf diese Texte deren Geschichtlichkeit, ihren „Sitz im Leben“ mit berücksichtigen. Diese Texte können aber andererseits auch zur Legitimation aktueller Gewalt dienen. In diesem Fall verzichten die Interpreten auf eine historisch-kritische Situierung und konstruieren überzeitliche Parallelen zwischen dem vermeintlich „direkt“ zugänglichen heiligen Text und der aktuellen Situation.

Der Text selber erzwingt keine bestimmte Verwendung. Über diese Verwendung wird in bestimmten Kontexten, im Rahmen bestimmter Schulen der Auslegung, unter besonderen Verhältnissen und von bestimmten Interpreten mit spezifischen Interessen entschieden. Was wir heute in der islamischen Welt erleben, ist ein Streit um diese Interpretation, in der die eine Seite, die selbst mit dem Anspruch einer authentischen Islaminterpretation auftritt, versucht, divergierende Auslegungen zu beseitigen, während die andere Seite auf die Pluralität islamischer Interpretationen und Formen des Islam pocht (vgl. Al-Azmeh 1996).

Der Islam, der als eine politische, expansive Religion unter kriegerischen Verhältnissen entstanden ist und diese Verhältnisse in seinen heiligen Texten – etwa in Äußerungen zum Ji’had – spiegelt, hat doch während des Mittelalters eine Epoche vergleichsweiser Toleranz und der wechselseitigen Befruchtung verschiedener Religionen und Traditionen befördert. In der Theorie und Praxis des Ji’had selber haben sich unterschiedliche Varianten heraus gebildet: Neben der kriegerischen Bedeutung gab es auch die einer geistlichen oder sozialen Anstrengung. Von vielen Interpreten ist letztere im Laufe der Geschichte als die relevantere Auslegung angesehen worden (vgl. dazu Noth 1995; 1996). Heute wird von islamistischen Gruppen die kriegerische Seite dieses Begriffs wieder in den Vordergrund gerückt und dient der Legitimation der eigenen Gewaltanwendung.

Das Christentum ist nicht als eine kriegerische Religion entstanden, sondern als eine, deren Reich „nicht von dieser Welt“ war, und die vor diesem Hintergrund den Frieden und die Umwertung aller weltlichen Werte predigte. Und doch hat es mit den Kreuzzügen Religionskriege von besonderer Grausamkeit hervorgebracht, in denen den Kreuzrittern, die beim Versuch, Jerusalem von den Muslimen zu befreien, starben, ebenso der Weg ins Paradies verheißen war, wie den islamistischen Selbstmordattentätern der Gegenwart.

Heute ist es vor allem die islamische Welt, die in besonderer Weise Zerreißproben und Machtkämpfen ausgesetzt ist zwischen denjenigen Kräften, die zum Teil mit Gewalt eine fundamentalistische Umformung der Gesellschaft durchsetzen wollen und denen, die mit dem Islam Menschenrechte und Demokratie begründen.

Aber auch die Welt, in der das Christentum die dominante Religion ist, ist vor religiös motivierter Gewalt nicht gefeit. Im Nordirlandkonflikt spielen protestantische Pfarrer – allen voran Ian Paisley – eine zentrale Rolle, und beide verfeindete Parteien identifizieren ihren Gegner über die jeweils andere Konfession (s. Bruce 1994). Und im Krieg im zerfallenden Jugoslawien traten die serbischen Kämpfer auch als orthodoxe Christen auf, die darauf aus waren, *muslimische* Frauen und Männer zu schänden und zu demütigen und sich nicht scheuten, dabei die eigenen religiösen Symbole zu verwenden und die der anderen zu verunglimpfen (s. Sells 1996). Mit gutem Recht werden gläubige Christen wie gläubige Muslime solche Gewaltexzesse als mit ihrer Religion unvereinbar erklären. Sie stehen aber der Evidenz gegenüber, dass es immer wieder Gruppen gibt, die dies anders sehen und entsprechend anders handeln.

Und dennoch scheint es einen Unterschied zu geben zwischen diesem Typus religiös motivierter Gewalt und derjenigen von Kreuzrittern und *ji'had*-Kämpfern: In Nordirland und im ehemaligen Jugoslawien diente die Religionszugehörigkeit der *Wir*-Gruppen-Bildung und der Abgrenzung von den Anderen. Religion verbindet sich mit der Konstruktion ethnischer Identität, wird zum Merkmal des „Gemeinsamkeitsglaubens“, wie Max Weber (1980) es bezeichnet hat. Damit war allerdings nicht die Vorstellung verbunden, dass Gewalt direkt – mit Aussicht auf das Paradies – religiös prämiert wird. Für die Kreuzritter und die islamistischen Selbstmordattentäter war und ist dies jedoch der Fall. Das verweist auf eine entscheidende Ungleichzeitigkeit in der religiös motivierten Gewalt, mit der wir es heute zu tun haben: Über die religiöse Deutung der Gewalt kommt eine andere, heilsgeschichtliche Zeitperspektive ins Spiel, die die Zeit der Gegenwart entwertet.

Damit wird auch ein zentraler Unterschied zwischen den Formen des erweiterten Selbstmords in den USA und dem Amoklauf in Erfurt deutlich. Während die „Prämie“ im einen Fall allein

in der Bedeutung besteht, die der Amokläufer mittels der Medien erlangt, kommt im anderen Fall noch eine soteriologische Dimension hinzu. Der Tod wird als Märtyrertod und damit als wesentlicher Schritt in einer individuellen Heilsgeschichte vorgestellt. Aber auch hier sollte man sich hüten, allein die Unvergleichbarkeit heraus zu stellen: Denn die Tradition des Heldentodes für das Vaterland, die uns in Europa ja durchaus nicht fremd ist, prämiert ja ebenfalls den Tod des Soldaten als Opfertod. Auch hier wird das Unheil zur Heilsgeschichte umgewertet. Allerdings in einer säkularisierten Variante. Und vermutlich eher von den politischen Interpreten als von den betroffenen Soldaten selbst.

Wie aber haben nun die Interpreten des 11. September die als religiös gedeuteten Terroranschläge ihrerseits gedeutet?

3. Deutungen zweiter Ordnung oder: Wie deutet man religiös gedeutete Attentate?

Es liegt die Interpretation nahe, die immer wieder geäußert wurde, im Zuge der Attentate des 11. September sei in den USA und in Europa der Islam zum neuen Feindbild geworden. Es mag sein, dass es eine der Wirkungen der Flut medialer Berichte über den Islam war, dass sich eine ohnehin vorhandene Skepsis oder ablehnende Haltungen gegenüber muslimische Immigranten verstärkt und verfestigt haben.¹ Die Berichterstattung und die öffentlich vorgenommenen Interpretationen selbst allerdings schienen mir nicht durch diesen Tenor geprägt. Die Tendenz dort war eher, dass die Terroranschläge als gewalttätiges Phänomen von der Religion des Islam, die dann entsprechend als *friedlich* attribuiert wird, abgetrennt und die Gewalt damit pathologisiert wird. „Wirkliche“ Religion erscheint damit als friedlich, alles was gewalttätig ist, kann in dieser Logik keine Religion sein.

In einem innerhalb des Religionssystems angesiedelten Streit um die legitime Interpretation religiöser Texte und die Ausgrenzung „häretischer“ Positionen ist dies zweifellos eine sinnvolle Strategie. Auch im Sinne eines politischen und zivilgesellschaftlichen Versuchs, die zivilisierende Seite von Religionen zu stärken, und ihre zerstörerische Seite aus dem Spektrum legitimer Möglichkeiten zu verbannen, wird man eine solche Strategie begrüßen.

Wenn man allerdings versucht, den inneren Sinn des gewalttätigen Handelns, das *sich selbst* als *religiös* bezeichnet, zu rekonstruieren, hilft die Unterscheidung von Religion und Gewalt nicht weiter. Insbesondere dazu, die Dynamik gewalttätigen Handelns, das sich aus einer reli-

¹ Ein anderes Resultat, dessen Wirkungen schwer einzuschätzen sind, ist aber, dass in der Folge der Attentate auch eine Fülle tatsächlicher Information über den Islam und die Länder der islamischen Welt verbreitet wurde.

giösen Identifikation speist, zu verstehen, trägt diese Perspektive meines Erachtens wenig bei.

3.1 Ein Angriff auf die Zivilisation – A Clash of Civilizations?

Diejenigen Deutungen der Ereignisse des 11. September, die vermutlich am einflussreichsten geworden sind, stammen vom amerikanischen Präsidenten. George W. Bush hat in seiner Rede vom 20. September, bei der bereits die Terroristen der Al-Qaida als Täter genannt wurden, den Kampf gegen diesen Terrorismus als einen Kampf der Zivilisation, für die Werte wie Fortschritt, Pluralismus, Toleranz und Freiheit stünden, gegen die Feinde der Zivilisation bezeichnet. Der Begriff der Zivilisation erinnert an Samuel Huntingtons These eines „Clash of Civilizations“, der sich – so Huntingtons Erwartung – zunehmend an den kulturellen Trennlinien der großen Religionsgemeinschaften abspielen würde: unter anderem als Konflikt zwischen der islamischen Welt und der durch das Christentum geprägten westlichen Welt. Auch in dem „Leitfaden für Selbstmordattentäter“, den man in der Reisetasche Mohammed Attas fand, findet man diese Unterscheidung zwischen den „westlichen Zivilisationen“ der Ungläubigen und den gläubigen Muslimen, zu denen er sich selbst zählt:

„Alle westlichen Zivilisationen, die ihre Macht genießen, sind in ihrem Inneren sehr schwach. So habe keine Angst und keine Furcht, wenn du ein Gläubiger bist, denn Gläubige fürchten nur Gott den Allmächtigen, der die Macht über alles inne hat. Gläubige glauben in dem Vertrauen, dass der Ungläubige am Ende besiegt wird.“ („Der Himmel lächelt...“: 2001)

Auch George W. Bush ist sehr schnell vorgeworfen worden, in das Huntingtonsche Horn eines Zusammenpralls der Zivilisationen zu blasen. Liest man die Reden Bushs vor dem Kongress, insbesondere diejenige vom 20. September 2001, aber nach, sieht man, dass hier eine andere Unterscheidung zugrunde gelegt wird. Es werden nicht westliche und islamische Zivilisation einander gegenüber gestellt, sondern die Zivilisation der Welt und die diese Zivilisation bedrohenden Kräfte. Muslime werden explizit auf die Seite der Zivilisation gerechnet, und die Al-Qaida-Kämpfer als Verräter des Islam bezeichnet:

“The terrorists practice a fringe form of Islamic extremism that has been rejected by Muslim scholars and the vast majority of Muslim clerics -- a fringe movement that perverts the peaceful teachings of Islam. The terrorists' directive commands them to kill Christians and Jews, to kill all Americans, and make no distinction among military and civilians, including women and children.

(...)

I also want to speak tonight directly to Muslims throughout the world. We respect your faith. It's practiced freely by many millions of Americans, and by millions more in countries that America counts as friends. Its teachings are good and peaceful, and those who commit evil in the name of Allah blaspheme the name of Allah. (Applause.) The terrorists are traitors to

their own faith, trying, in effect, to hijack Islam itself. The enemy of America is not our many Muslim friends; it is not our many Arab friends. Our enemy is a radical network of terrorists, and every government that supports them. (Applause.)” (Bush: 20.9.2001)

Es geht also in der Perspektive Bushs nicht um einen Kampf gegen Muslime. Der Islam ist in der Perspektive dieser Reden friedlich, die Muslime sind Freunde, und die Terroristen sind Verräter des Islam, die nicht nur ein Flugzeug, sondern den Islam selbst entführt haben.

Diese Inklusion der Muslime in das, was als „zivilisierte Welt“ gegen „das Böse“ abgegrenzt wurde, zeigte sich in eindrucksvoller Weise auch bei der Trauerveranstaltung im New Yorker Yankee Stadium am 23. September 2001. An ihr nahmen Vertreter aller großen Religionsgemeinschaften teil und beteten in den Sprachen ihrer jeweils heiligen Bücher für die Opfer der Anschläge. Das Arabische, mit dem muslimische Gebete rezitiert wurden, gehörte selbstverständlich mit zu diesen Sprachen. Man könnte sogar behaupten, dass die amerikanische Zivilreligion, also ein unspezifisches religiöses Grundverständnis, mit dem Amerikaner sich selbst und ihre Geschichte interpretieren, das bisher überwiegend auf Christen und Juden beschränkt war, an diesem Tag ostentativ auf alle Religionsgemeinschaften ausgedehnt wurde. Man demonstrierte Patriotismus *und* religiösen Pluralismus. Christen und Muslime gleichermaßen.

Bush hat demnach keine Front gegen Muslime eröffnet, wohl aber eine Front von geradezu kosmischen Dimensionen: gegen die Feinde von Freiheit, Fortschritt, Pluralismus und Toleranz, gegen eine Gruppe, deren Ziel es sei, die Welt umzugestalten und ihre radikalen Überzeugungen anderen aufzuzwingen, und die hinter ihrer vermeintlichen Frömmigkeit verbergen, dass sie die Erben der mörderischen Ideologien des 20. Jahrhunderts sind:

“We are not deceived by their pretenses to piety. We have seen their kind before. They are the heirs of all the murderous ideologies of the 20th century. By sacrificing human life to serve their radical visions -- by abandoning every value except the will to power -- they follow in the path of fascism, and Nazism, and totalitarianism. And they will follow that path all the way, to where it ends: in history's unmarked grave of discarded lies.” (Applause.)

(Bush: 20.9.2001)

Ob es gerechtfertigt ist, die fundamentalistischen Bewegungen in diese Reihe zu stellen, darüber mag man streiten. Und vor allem mag man hoffen, dass Bush darin irrt. Dass sie für diejenigen Muslime, die für demokratische Verhältnisse streiten oder für sich selbst demokratische oder auch nur ganz private Rechte in Anspruch nehmen, zum Teil eine gravierende und bisweilen tödliche Bedrohung darstellen, darüber kann jedoch kein Zweifel bestehen.

Allerdings zeigen Bushs Reden auch, dass er in ungebrochener Kontinuität zivilreligiöser nationalistischer Begründungen steht, wenn er den Kampf gegen die Terroristen als einen kosmischen Kampf gegen das Böse inszeniert. In seiner Rede vom 14.11.2001 kam dies sehr deutlich zum Ausdruck:

“Just three days removed from these events, Americans do not yet have the distance of history. But our responsibility to history is already clear: to answer these attacks and rid the world of evil. (...)”

God’s signs are not always the ones we look for. We learn in tragedy that his purposes are not always our own. Yet the prayers of private sufferings, whether in our homes or in this great cathedral, are known and heard, and understood. (...)”

America is a nation full of good fortune, with so much to be grateful for. But we are not spared from suffering. In every generation, the world has produced enemies of human freedom. They have attacked America, because we are freedom’s home and defender. And the commitment of our fathers is now the calling of our time.

On this national day of prayer and remembrance, we ask almighty God to watch over our nation, and grant us patience and resolve in all that is to come. (...)”

(Bush: 14.11.2001)

Das Frappierende an dieser Konstruktion ist, dass die Logik der religiösen Begründung von Gewalt, zu der den Terroristen das Recht abgesprochen wurde, hier – positiv gewendet – wieder auftaucht. Die eigene Tragödie wird zum Zeichen Gottes, aus dem sich eine Handlungsaufforderung ergibt, die keine politische (und damit begrenzte), sondern kosmische Dimensionen hat: To rid the world of evil. Auf das Gebet nimmt Bush am 20. September nicht nur im Sinne von Klage und Trost, sondern auch als Unterstützung für das bevorstehende Handeln (und das heißt: Handeln im Krieg) Bezug: „Prayer has comforted us in sorrow, and will help strengthen us for the journey ahead.“ (ebd.)

Man mag dies lediglich als eine Form der Rhetorik ansehen, die mit dem politischen Handeln selbst nichts zu tun hat. Ich würde dies bezweifeln. Die amerikanische Zivilreligion, d.h. die Deutung der amerikanischen Geschichte in religiösen Begriffen und im Bezug auf eine religiöse Tradition, zeigt bei der multikulturellen Trauergemeinde in New York City und in den Reden und daraus resultierenden Handlungen George W. Bushs ihr ambivalentes Gesicht: die Fähigkeit, im Rekurs auf Religion eine Solidarität des Verschiedenen zu stiften, aber auch die Vermessenheit, politisches Handeln als religiöses Handeln zu interpretieren. Man kann über die Notwendigkeit einer kriegerischen Antwort auf den Terrorismus unterschiedlicher Ansicht sein. Die Vermischung von Religion und Politik im Krieg allerdings macht die Politik un kalkulierbar. Bei aller Unterschiedlichkeit der Ziele und Mittel zwischen Terroristen und Kriegsführern bleibt doch eine irritierende Gemeinsamkeit darin bestehen, dass sie ihr Handeln nicht säkular politisch deuten, sondern in einen religiösen Horizont stellen. Nicht einen Kampf gegen den Islam hat man Bush vorzuwerfen, sondern die religiöse Konnotation des Krieges. Und das in einem Staat, der Vorreiter war in der Trennung zwischen Staat und Kirche, und der diese Trennung auf der institutionellen Ebene weiter vorangetrieben hat als die meisten europäischen Staaten.

3.2 Die deutsche Diskussion: Medien und Kirchen

Die Tendenz, die fundamentalistischen Terroristen aus der Religion des Islam herauszulösen und sie damit zu pathologisieren, zeigt sich auch in der deutschen Diskussion. Ich möchte hier nur auf zwei Beispiele eingehen: auf eine Predigt des Bischofs der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, und auf die Aktion „Unwort des Jahres“, die 2001 für die Bezeichnung der Al-Qaida-Terroristen als Gotteskrieger vergeben wurde.

Zunächst ein Auszug aus der Predigt, die Wolfgang Huber in einem ökumenischen Gottesdienst am Tag nach den Anschlägen gehalten hat:

„Wenn es in den nächsten Tagen so geschehen sollte, dass Spuren des Verbrechens zurückgeführt werden in den Bereich islamischer Länder, dann muss man an diesem Tag auch mit aller Klarheit sagen, es gibt keinen Glauben an Gott, auf den man sich berufen kann, zur Rechtfertigung solcher Verbrechen. Es gibt auch kein politisches Ziel, das man in Anspruch nehmen kann für das, was da geschehen ist.

Wenn es neben dem Aufruf zum Mitleiden noch einen anderen Aufruf gibt, der von diesen Tagen ausgeht, dann heißt er, es muss Schluss sein damit, dass man sich auf Religion und auf den Unterschied zu Religionen beruft, dafür dass menschliches Leben geschändet und getötet wird. (...) Und ich sage das Gleiche im Blick auf Nordirland: Es geht nicht an, dass der Unterschied christlicher Konfessionen auch nur genannt wird im Zusammenhang mit dem Mord an unschuldigen Kindern, an unschuldigen Menschen. Und wir wollen uns miteinander nicht einreden lassen, wir hätten erklärt, was geschehen ist, wenn wir uns darauf berufen.

Und wir müssen auch mit Menschen im Bereich des Islam darüber verstärkt noch ins Gespräch kommen, dass der Unterschied von Glaubensweisen nicht Gewalt rechtfertigt, sondern dieser Unterschied uns darin verbinden muss, dass wir miteinander eintreten für Gewaltfreiheit, dass wir miteinander bauen am Frieden.“ („Bischof Huber...“: 2001)

Wenn Huber sagt, es gäbe keinen Glauben an Gott, auf den man sich zur Rechtfertigung solcher Verbrechen berufen können, so ist dies keine Tatsachenbeschreibung, sondern eine normative Aussage: Es ist in seinen Augen illegitim, sich bei solchen Handlungen auf Gott zu beziehen. Eine solche Aussage macht als religiöse Aussage im Streit um legitime Interpretationen Sinn, ebenso als Aussage in einem interreligiösen Dialog, in dem es darum geht, auf gemeinsame Werte zu rekurrieren. Und sicherlich ist seine Aussage auch insofern berechtigt, als der Verweis auf Religion allein die terroristischen Attentate noch nicht erklärt. Der Duktus aber, in dem das vorgetragen wird, scheint es fast zu verbieten, eine bestimmte Ausprägung religiöser Haltungen in die Erklärung dieses Verbrechens mit einzubeziehen.

Kurz gesagt: So wichtig solche Äußerungen im Streit um die legitime Interpretation religiöser Texte innerhalb des Religionssystems sind, so ist doch ihr appellativer Charakter nicht zu übersehen, der – im Rahmen wissenschaftlicher Interpretation – einer adäquaten Analyse der Zusammenhänge eher im Wege steht.

Eine ähnliche Perspektive zeigt sich bei der Begründung für das „Unwort des Jahres 2001“:

„Zum Unwort des Jahres 2001 ist die Benennung der Taliban- und El Qaeda-Terroristen als *Gotteskrieger* gewählt worden. Dieses Wort ist weder als Selbstbezeichnung noch als Fremdbezeichnung durch deutsche Medien hinzunehmen; denn kein Glaube an einen Gott, gleich welcher Religion, kann einen Krieg oder gar Terroranschläge rechtfertigen. Vor allem der Wortgebrauch in akustischen Medien lässt oft jede kritische Distanz zum pseudoreligiösen Anspruch dieses Unworts vermissen.“ („Zum 11. Mal...“: 2001)

Auch bei dieser Begründung ist der moralische Duktus, der ja bereits die Aktion „Unwort des Jahres“² als Institution charakterisiert, unverkennbar. Ob allerdings die Ausführungen der Sache nach gerechtfertigt sind, scheint mir fraglich. Denn zum einen scheint Gotteskrieger eine adäquate Übersetzung für das arabische „Mudschahedin“, also für die, die sich auf einem kriegerischen Ji’had für die Sache Allahs zu befinden glauben.³ Wenn dies aber so ist, stellt sich die Frage, warum es illegitim sein sollte, diese Selbstbezeichnung, die das Selbstverständnis der Terroristen adäquat wiedergibt, auch in deutschen Tageszeitungen zu verwenden? Wäre die Bezeichnung Mudschahedin weniger problematisch, nur weil ein Großteil der Leute, die das lesen, es nicht verstehen würden? Oder traut man der lesenden Bevölkerung nicht zu, diesen Begriff als einen zu erkennen, der sich auf ein *Selbstverständnis* bezieht und nicht eine *Tatsachenbeschreibung* meint? So, als würde der Journalist dem einfältigen Leser suggerieren, Gott habe diese Krieger tatsächlich zu ihren Attentaten beauftragt?

Worum es hier m.E. – ebenso wie bei Bush und anderen – geht, ist die Pathologisierung des religiösen Terrorismus und seine Ausgrenzung aus dem Feld der Religion, das damit als friedliches und ungefährliches erhalten bleibt. Man kann dies, wie bereits betont, als Machtkampf interpretieren, in dem es um die Festschreibung zivilisatorischer Standards und um die Ausgrenzung problematischer Positionen aus dem religiösen Feld geht. Auf der analytischen Ebene allerdings beraubt man damit den Terrorismus seiner ja durchaus ernst gemeinten religiösen Begründung und sich selber der Möglichkeit adäquaten Verstehens. Es mag in der Al-Qaida durchaus manche geben, die sich der Religion lediglich als Instrument für politische oder wirtschaftliche Zwecke bedienen. Für diejenigen, die sich aber tatsächlich als lebende Bomben zur Verfügung stellen, wird man dies kaum unterstellen können. Ich glaube nicht, dass man den Islamismus wirklich begreift, wenn man ihn allein als politisch oder pathologisch interpretiert. Solange gewalttätiges Handeln verbunden ist mit einem – individuell oder kollektiv verstandenen – soteriologischen, also heilsgeschichtlichen Verständnis, kommt man nicht umhin, es als *religiöses Handeln* zu klassifizieren. Selbst wenn man den Inhalt, der dabei vertreten wird, für inakzeptabel halten mag.

² S. dazu: <http://www.unwortdesjahres.org/unwort2001.htm>

³ „Glaubenskrieger“, wie bisweilen vorgeschlagen, wäre eine andere Möglichkeit der Übersetzung.

Es liegen mittlerweile eine ganze Reihe von Analysen vor, die diese Trennung mit guten Gründen zurückweisen. Dabei geht es nicht darum, den Islam insgesamt als eine Religion zu diffamieren, die der Gewalt nahe steht. Es geht allerdings um die Frage, unter welchen Bedingungen sich bei bestimmten Gruppen der Umschlag von einer friedlichen zu einer aktivistischen und gewalttätigen Religion vollzieht. Und um die Frage, warum diese radikale Minderheit möglicherweise auch anderen, selbst wenn diese sich ihr nicht anschließen, attraktiv erscheint. Einige dieser Erklärungsversuche, unter ihnen die des Soziologen Dawud Gholamasad (2001), nehmen Bezug auf ein grundlegendes Gefühl der Demütigung vieler Muslime, das mit dem Verlust der einstigen hegemonialen Position verbunden ist und auf die damit einher gehende Sinnkrise. Für dieses Gefühl der Demütigung schlagen die Islamisten eine ganz bestimmte Lösung vor, nämlich die Bekämpfung der Verwestlichung in den islamischen Gesellschaften, das Leben nach dem Gesetz der Sharia und die Re-Islamisierung der eigenen Gesellschaften und Staaten. Der militante Teil dieser Gruppen versucht, die als ungerecht empfundenen Macht- und Statusverhältnisse mit Gewalt zu verändern. Bei einem Teil dieser Akteure schlägt dabei, so Gholamasad, die Passivität einer gottergebenen Frömmigkeit um in einen chiliastischen – also endzeitlichen – Aktivismus der Selbsterlösung:

„Der Höhepunkt dieser Selbsterlösung ist das Selbstmordattentat, das man als ein Umschlagen der kollektiven Trauer der islamisch geprägten, aufstiegsorientierten Menschen in einen Hegemonialrausch interpretieren kann.“ (Gholamasad 2001: 18).

Gholamasad beschreibt dies insbesondere als Perspektive aufstiegsorientierter Gruppen, die aber unter den gegenwärtigen Bedingungen in vielen islamischen Ländern durchaus breitere Zustimmung finden könnten. Zu diesen Bedingungen zählt er unter anderen die Zersetzung früherer Integrationsebenen, die mangelhafte Entwicklung demokratischer Institutionen und die Legitimationskrise des Staates in vielen dieser Gesellschaften.

In diese Geschichte der Demütigung sind die Länder des Westens – nicht zuletzt durch den Kolonialismus, aber auch durch ihre eigene Erfolgsgeschichte – in komplexer Weise verstrickt. Es wäre allerdings falsch, diese Entwicklung allein dem Westen anzulasten, auch wenn eine solche Interpretation in der arabischen Welt bereitwillig aufgenommen wird. Der Journalist Hazem Saghiyeh beschreibt den Anteil, den die arabische Welt selbst an der derzeitigen Misere hat, folgendermaßen:

„A certain fixation to the past took hold alongside a deep uneasiness with the present. Religious reform did not take off. The Muhammad Abdu project to renew Islam the way Martin Luther renewed Christianity ended at the turn of 19th century in disarray, opening the way to more extreme visions of religion. Efforts to modernize the Arab language and to bridge the gap between the spoken vernaculars and the written classical did not materialize. Public spheres – such as a free press, trade unions, civil societies – for debating matters related to the

common good were not established. And most important, Muslims and Arabs never resolved the question of political legitimacy. They failed to develop workable models, which has made every attempt at political change long and dangerous.” (Saghiyeh 2001: 39)

Erst recht ist ein Gefühl der Demütigung nicht einlinig auf eine *Tatsache A* (etwa: den Imperialismus) zurückzuführen, die einem Akteur X (islamische Welt) von einem Akteur Y (westliche Welt) angetan wird, und das entsprechend verschwände, wenn man A beseitigt. Ein *Gefühl* der Demütigung beruht selbst auf einer Interpretation und es wird durch kollektive Interpretationen – in diesem Fall von Seiten der Islamisten – gesteigert und am Leben gehalten. Und es kann sich auch als Ressentiment artikulieren, das die eigenen Defizite ignoriert und die Verantwortung an der eigenen Lage allein extern zurechnet.

Allerdings verweist das Stichwort „Demütigung“ auf den *Zusammenhang* zwischen der islamischen und der westlichen Welt. Die aktuelle Politik der Vereinigten Staaten, die auf eine politische Neuordnung dieses Teils der Welt zielt, negiert über ihre Gut-Böse-Dichotomie diesen Zusammenhang und reproduziert ihn doch auf fatale Weise immer neu.

Literatur:

- Al-Azmeh, Aziz: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt/M./New York 1996
- Bruce, Steve: The Edge of the Union. The Ulster Loyalist Political Vision. Oxford 1994
- Bush, George W. Jr.: Address to a Joint Session of Congress and the American People, September 20, 2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>
- Bush, George W. Jr.: President’s Remarks at National Day of Prayer and Remembrance, September 14, 2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010914-2.html>
- Gholamasad, Dawud: Einige Thesen zum Islamismus als globaler Herausforderung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B3-4/2001: 16-23
- Hoffman, Bruce: Terrorismus – Der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt. Frankfurt/M. 1999
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1977
- Münkler, Herfried: „Gott ist blind“, in: Der Tagesspiegel 30.4./1.5.2002: 26
- Noth, Albrecht: Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema „Krieg und Frieden“, in: Stietencron, H.v./Rüpke, J. (Hrsg.): Töten im Krieg, Freiburg/München 1995: 277-295
- Noth, Albrecht: Glaubenskriege des Islam im Mittelalter, in: Hermann, P. (Hrsg.): Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart, Hamburg 1996: 109-122
- Saghiyeh, Hazem: It’s not all America’s Fault, in: Time, October 15, 2001: 39
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Neuwied/Darmstadt 1975
- Sells, Michael: Religion, History, and Genocide in Bosnia-Herzegowina, in: Davis, G. Scott (Hg.): Religion and Justice in the War over Bosnia, New York/London 1996: 23-43

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980

„Der Himmel lächelt, mein junger Sohn“, in: Der Spiegel 40, 30.9.2001

„Bischof Huber: Kein Glaube rechtfertigt solches Verbrechen“, in: Evangelischer Pressedienst, Dokumentation, Frankfurt/M., 18.10.2001

„Zum 11. Mal „Unwort des Jahres gewählt“,
<http://www.unwortdesjahres.org/unwort2001.htm>