

## VI Religion, Politik und Gewalt

---

Einer der Gründe für die Rede von der Rückkehr der Religionen ist die Tatsache, dass sie in letzter Zeit wieder zu einem politischen Faktor geworden sind. Vielleicht kommt uns das aber auch nur so vor, weil wir unsere Aufmerksamkeit allzu lange ausschließlich auf die Individuen-Religion gerichtet haben. Jedenfalls liegt in der Entprivatisierung eine Gegenbewegung zu jenem Vorgang, den ich oben als Individualisierung beschrieben habe. Neben der Letzteren ist die Politisierung die zweite Weise der Partikularisierung von Religion als Reaktion auf Abstraktion und Universalisierung.

Mit der Gegenläufigkeit der Bestrebungen von Abstraktion und Konkretion oder Universalisierung und Partikularisierung hängt auch das Konfliktpotenzial von Religionen zusammen. Die Anschläge vom 11. September 2001 haben uns einmal mehr zu Bewusstsein gebracht, dass Religion ein Konfliktauslöser ersten Ranges ist – sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart. Mir geht es gewiss nicht darum, Samuel Huntington, Peter Scholl-Latour, Bassam Tibi, Ernest Gellner und anderen das Wort zu reden – aber Religion ist nun einmal nicht nur friedfertig! In Anbetracht der Friedensbotschaft aller Weltreligionen drängt sich die Frage auf, warum dem so ist.

Wenn es zu abstrakt wird, neigt Religion dazu, sich gegen drohendes Nivellement mit abgrenzenden Symbolisierungen zu wappnen. Dann entsteht kulturelle und religiöse Heteronomie. Religionen werden konflikträftig, wenn sie »ein Aggregatzustand der Kultur [...] im Zustand ihrer limitistischen Aufrüstung« sind, wie Jan Assmann

formuliert. Das muss jedoch nicht für jede Religion gelten. Die eine Sorte stellt sich der Heteronomie und hält Konflikte mit konkurrierenden Weltdeutungen und Praktiken aus, die andere beansprucht eine Deutungs- und Praxishoheit und will entstandene Konflikte »lösen«. Es macht keinen Sinn, angesichts des zweiten Falles zu sagen, Religion werde nur dazu instrumentalisiert, die eigentlichen, nämlich wirtschaftlichen und politischen Zwecke ideologisch zu kaschieren. Selbstverständlich handelt es sich bei den militanten Varianten von Religion um Regressionen, um die Reduktion kultureller Vielfalt auf einen vermeintlich authentischen Ursprung: Eine ganz bestimmte Interpretation einer partikulären Tradition wird absolut gesetzt. Dennoch kleiden Analysen dieser Art nur die alte These vom Priesterbetrug und die Auffassung von Religion als Opium des Volkes in ein neues Gewand und bleiben – der »kulturalistischen Wende« in den Sozialwissenschaften zum Trotz – einer allzu materialistischen Perspektive verhaftet. Wir müssen uns daran gewöhnen und damit leben lernen, dass Geld, materieller Wohlstand und die westliche Lebensweise nicht allen Menschen dieser Welt als das einzig Erstrebenswerte erscheint und dass diese »Verweigerung« selbst ein spezifisch modernes Phänomen ist.

Gewiss: Religion ist unter anderem eine ideologische Bemäntelung für politische und wirtschaftliche Interessenkonflikte und vielleicht das letzte Mittel der vom globalen Kapital gedemütigten Menschen, um ihre Würde zu behaupten oder wiederzuerlangen. Es käme jedoch einer Verharmlosung gleich, wenn man sie auf diese Funktionen beschränkte. Religion reagiert nicht nur, sie ist auch Akteur. Es gibt zwar keinen systematischen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt, aber Religion birgt doch genügend Sprengkraft. Ihr Konfliktpotenzial resultiert daraus, dass es hier um die als universal erachtete Wahrheit geht, die zugleich aus einer partikularen Position heraus vertreten wird. Wenn sich der religiöse Wahrheitsanspruch mit politischer Macht vereint, handelt es sich um eine hochexplosive und leicht entzündbare Mischung. So hat etwa das Christentum im Verein mit den politischen Mächten vielen Völkern seine Heilsgewissheit gewaltsam oktroyiert und »im Namen Gottes« Menschen umgebracht oder versklavt. Und die Inquisitoren des Heiligen Stuhls haben ihre Opfer in der Gewissheit zu Tode gefoltert, dass es zum Seelenheil der Ge-

marterten und zum Wohle der Welt geschehe. In diesem Sinne sind auch die jüngsten Terroranschläge islamischer Extremisten zu verstehen. Jene sind davon überzeugt, dass sie namens und im Auftrag Allahs handeln und dass ihre Taten somit gerechtfertigt sind. Religiöse Terroristen sehen sich als Vollstrecker göttlichen Willens.

Der Haltung, sich in einem »heiligen Krieg« zu wännen, liegt eine Persönlichkeitskonstitution zugrunde, die Carsten Colpe »asketische Selbstverkürzung« nennt. Dahinter verbirgt sich »die Kompensation einer spirituellen Selbstverkleinerung [...]. Denn in eine solche kann ein Frommer seine Demut umwandeln, um den richtenden Gott umzustimmen. Dies geschieht, um gerade aus Gottes Macht Gottes Gunst zu erwerben, ja zu erzwingen. Wenn dann behauptet wird, es sei Gottes Krieg, zu dem man sich da anschickt, dann führt die Demut direkt zur theokratischen Anmaßung.« Bernhard von Clairvaux und Ruhollah Khomeini sind historische Beispiele, Osama Bin Laden und die Aktivisten des Al-Qaida-Netzwerkes gegenwärtige Repräsentanten einer solchen Haltung.

Die damit verbundene erhöhte Gewaltbereitschaft basiert für Bruce Hoffman auf folgenden Elementen: Religiös motivierte Terroristen neigen vor allem deshalb zu extremer Gewalt, weil sie ihnen als ein »heiliger Akt« gilt und weil sie sich aufgrund des Bezugs auf eine transzendente Dimension nicht in einem ethischen Sinne für ihre Taten verantwortlich fühlen – sie handeln eben namens und im Auftrag des Göttlichen. Damit hängt auch zusammen, dass sie im Unterschied zu rein politisch motivierten Terroristen keine Rücksicht auf die öffentliche Meinung nehmen, sondern ausschließlich um ihrer Gesinnung willen handeln. Zudem stehen religiös motivierte Terroristen in Totalopposition zum politischen System, das nicht verändert, sondern ersetzt werden muss. Und schließlich geht es ihnen nicht um den größtmöglichen Nutzen für die größtmögliche Zahl von Menschen, sondern sie beschränken ihre Ziele auf sich selbst und ihre Glaubensgenossen. So kann der Gewalteininsatz gegen erklärte Feinde zu einem Selbstzweck werden.

Die soziologische Funktion dieser Haltung besteht darin, eine (Selbst-)Charismatisierung und (Selbst-)Stigmatisierung der Führer und Aktivisten zu erzeugen sowie Kämpfer zu mobilisieren. Auch die religiös konnotierte Kriegsheldenideologie basiert auf diesem Mecha-

nismus. Der Soldat wird glorifiziert, weil er nicht mehr als Individuum erscheint, sondern im Dienste Gottes, Allahs, der Nation, der Ehre oder einer anderen »heiligen Sache« steht. Obwohl die Religionstheorie des französischen Philosophen Georges Bataille (1897–1962) nicht frei von Ideologisierung von Gewalt ist, entlarvt sie die Haltung des Kriegshelden als den »plumpesten Vorstoß«, mithilfe einer anfänglichen Negation der Individualität die göttliche Ordnung in die Kategorie des Individuums einzuführen. »Um dem gegenüber, was man überschätzt [nämlich die eigene Individualität, VK], gleichgültig zu sein, um sich dessen, sich für nichtig gehalten zu haben, zu rühmen, braucht es nicht weniger Naivität – nicht weniger Dummheit – als Kraft.«

Das Attribut »heilig« verweist auf eine spezifisch religiöse Konnotation über den gewaltsamen Kampf um ökonomische und politische Ressourcen hinaus. Der als heilig qualifizierte Krieg fügt sich Colpe zufolge »in die Morphologie und Funktion von Phänomenen und Handlungen, die eindeutig oder mindestens deutlicher religiös sind: mit dem Töten in die Praxis des Opfers, mit der Emotionalität in die wohl archaische Verwandtschaft der Verwirklichungen von Eros und Thanatos, mit der Strategie in den rituellen Kampf, mit der Unausweichlichkeit in die periodische Wiederholung.«

Colpe sieht die vor allem in der jüngeren Geistesgeschichte und Gegenwart anzutreffende pathetische Redeweise vom »Heiligen Krieg« als einen Beleg für die These, »daß da, wo niemand mehr an Gott oder Götter glaubt, das Heilige nicht mitverschwindet, sondern um so verfügbarer an Gegebenheiten gebunden wird, denen es früher Gott oder die Götter nicht nur zuteilen, sondern auch wieder nehmen konnten. Der Krieg ist unter diesen Gegebenheiten die massivste. Entsprechend inhärent ist der affirmativen wie der negativen Rede von ihm die Suggestion des Verpflichtenden und Normativen, und vielleicht findet darin das Heilige heute seine zeitgemäße Form.« In diesem Sinne beschreibt auch Roger Caillois (1913–1978) den Verinnerlichungsprozess des Heiligen als Bestandteil des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses: »Wenn das Heilige eher auf das Gewissen als auf objektives In-Erscheinung-Treten ausgerichtet ist, wenn die innere Einstellung Vorrang hat vor der Zeremonie, ist jedes äußere Kriterium ungenügend. Unter diesen Umständen ist es nur folgerichtig, daß das

Wort ›heilig‹ außerhalb des eigentlich religiösen Bereiches als Bezeichnung eines höchsten Wertes gebraucht wird, dem sich ein Mensch ganz und gar verschreibt, dem er Verehrung entgegenbringt und gegebenenfalls sein Leben opfert. [...] Übrigens nimmt auf Grund dieser neuen Bedingungen das Heilige offensichtlich neue Formen an: Es greift beispielsweise in den Bereich der Ethik über und verleiht Begriffen wie Ehrlichkeit, Treue, Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Verlässlichkeit absoluten Wert. Ein Gegenstand, eine Sache oder ein Wesen scheinen schon dadurch heilig zu werden, daß man sie zum höchsten Zweck erhebt und ihnen sein Leben weihet, das heißt, ihnen seine Zeit und seine Kräfte, seine Interessen und seinen Ehrgeiz widmet, ja notfalls sein Leben opfert.«

In dieser Sichtweise kulminieren die Theorien von Émile Durkheim (1858–1917) über Talcott Parsons (1902–1979) bis hin zu Jürgen Habermas, die Moral im Hinblick auf die gesellschaftliche Integrationsfunktion als Äquivalent oder Säkularisat von Religion betrachten. Daher können bestimmte Werte und ihre im Extremfall kriegerische Verteidigung denn auch als »heilig« bezeichnet werden. So manche »moralische Rechtfertigung« von Kriegen, wie sie unter säkularen Bedingungen vorkommt, lässt sich religionsgeschichtlich gesehen als Analogie zur Heiligung eines Krieges verstehen. Um diese Kontinuität weiß auch der deutsche Volksmund, wenn er sagt: »Der Zweck heiligt die Mittel.« Nur so wird erklärlich, warum das Interpretationsangebot extremistischer Islamisten, man befinde sich in einem Religionskrieg kosmischen Ausmaßes, vonseiten der US-amerikanischen Politik und Öffentlichkeit so leichtfertig aufgenommen wurde. Auf diese Weise stehen sich die Verteidigung des westlichen Freiheitsverständnisses und Lebensstils einerseits und der Kampf für Allah andererseits »auf gleicher Augenhöhe« gegenüber.

Gewalt kann innerhalb der Religionen eine kathartische, erneuernde, erhöhende und zuweilen sogar erlösende Funktion haben. Religiöse und religiös motivierte oder legitimierte Gewalthandlungen basieren auf der Vorstellung von der Läuterung und Erhöhung sowohl der Täter als auch der Opfer: Der Vollzug von Gewalt wird als Heilsweg angesehen. Schließlich wollen auch der Asket und der religiös motivierte Selbstmörder durch Gewalt gegen sich selbst ihr eigenes Seelenheil erzwingen.

Darüber hinaus hat die religionsinterne Gewaltanwendung die Funktion, Kräfte abzuwehren, die das Heil gefährden können. Bereits die rituelle Praxis, mythische Gewalt zu vergegenwärtigen, dient dazu, die durch böse Mächte bedrohte oder zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Wenn sich das Böse in bestimmten Menschen manifestiert, werden sie verfolgt und vernichtet – so im Falle der Hexen, Ketzer, Häretiker und Ungläubigen. Schließlich kann der Kampf gegen das Böse zu Angriffskriegen und zur Unterwerfung fremder Kulturen führen. Im Falle der Beteiligung von Religion an der Eskalation von Gewalt ist sie zwar stets nur ein Faktor unter anderen, doch scheint sie besonders geeignet zu sein, Aggressivität und Gewaltbereitschaft zu steigern – und zwar aufgrund des »symbolischen Mehrwerts«, den »profane« Motivationslagen und Zwecke durch ihre Heiligung erhalten. In der Religion geht es ums Ganze und Absolute, und wenn sie inhaltlich bestimmt auftritt, liegt es gerade deshalb in ihren Möglichkeiten, intolerant zu sein. Diese Auswüchse sind allerdings nicht weniger aggressiv als etwa jene von Wirtschaft und Politik unter globalen Bedingungen. Die humane Chance, die in religiösen Weltansichten liegt: dass nämlich in jedem einzelnen Menschen die Transzendenz aufscheint, dass der Mensch also nicht im instrumentellen Verfügen aufgeht, sondern ein zweckfreies Wesen ist – diese Chance musste und muss immer wieder gegen gewalttätige Reaktionen herausgestellt werden, die der Religion selbst eigen sind.