

Der 11. September als Heilsereignis?

Die Herausforderungen der dunklen Seite des Heils

Klaus Hock

Der folgende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Impulsreferats zu einer Arbeitsgruppensitzung, die sich unter dem Thema »Der 11. September als Heilsereignis?« mit der »Geistlichen Anleitung« der Attentäter des 11. September beschäftigte. Bei dem Text handelt es sich um ein Dokument, das in der Reisetasche Mohammed Attas gefunden wurde. Die Reisetasche war versehentlich nicht umgeladen worden, als Atta in Boston in das Flugzeug umstieg, das er kurz darauf in den Nordturm des World Trade Centers steuerte. Ein zweites Exemplar fand die Polizei später im Auto eines weiteren Attentäters, Reste eines dritten in den Trümmern der Maschine, die in Pennsylvania abgestürzt war. Teile des arabischen Textes wurden vom FBI ins Netz gestellt; in der Folge erschienen mehrere Übersetzungen in verschiedene Sprachen. Für die Arbeitsgruppensitzung in Stuttgart-Hohenheim haben mir Albrecht Fuess, Moez Khalfaoui und Tilman Seidensticker dankenswerterweise die vorläufige Fassung ihrer Übersetzung des Textes zur Verfügung gestellt; die endgültige Fassung wurde erst nach Abschluss des hier vorliegenden Manuskripts veröffentlicht (*Hans Kippenberg/Tilman Seidensticker* [Hg.], Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt/New York 2004. In demselben Band finden sich weitere ausführliche und höchst kompetente Analysen, die nicht nur generell die weitere Diskussion über die Anschläge vom 11. September befruchten werden, sondern auch die theologische Debatte im engeren Sinne. Die Absicht des hier vorliegenden Beitrages war es, auf möglichst gediegener religionswissenschaftlicher Grundlage einen ersten Anstoß dafür zu liefern, die Thematik auch in der theologischen Diskussion aufzugreifen und nach ihren Implikationen im Kontext des interreligiösen Dialogs, aber auch im Kontext der Reflexion über Grundsatzfragen innerhalb christlich-theologischer Diskurse nachzudenken. Die

Ausführungen orientieren sich in weiten Teilen an der ausgezeichneten Darstellung der Problematik von »Religion und Gewalt« im Artikel von *Hans G. Kippenberg*, Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), 31–59. Weitere Ausführungen vom selben Autor finden sich etwa auch in seiner gemeinsam mit *Kocku von Stuckrad* veröffentlichten Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003, insbesondere 172 ff.).

Der Text selbst ist in drei Abschnitte unterteilt und behandelt die letzten drei Etappen vor dem Attentat (letzte Nacht – Weg zum Flughafen – Flugzeug). Auffällig sind die mehrfachen Bezüge zu rituellen und zeremoniellen Aspekten, die wiederholte Mahnung zur Furchtlosigkeit in Verbindung mit dem Hinweis auf das zu erwartende Heil im Paradies und die ständige Zusicherung von Gottes Hilfe. Ein Bezug auf den politischen Kontext fehlt ebenso wie eine explizite Begründung oder Legitimation der bevorstehenden Attentate.

Alleine die Frage so zu stellen, wie sie im Titel dieses Beitrags formuliert wird, ist eine Provokation: Der 11. September als Heilsergebnis? Wohl nur ein verwirrter Geist kann auf die Idee kommen, überhaupt eine solche Frage zu stellen – ein Geist aus dem Geist des Terrorismus selbst vielleicht oder zumindest aus dem Geist des Zynismus. Denn die Zahlenfolge des 11. September ist bestenfalls als Akronym des Unheils zu begreifen, als heilloses Datum, die Ereignisse dieses Tages als Negation aller Heilserwartungen.

Eine solche Reaktion auf die tatsächlich als Provokation gedachte Frage sollte nicht überraschen. Denn die Frage selbst bedarf notwendigerweise der Ergänzung oder Erläuterung, um verständlich zu sein. Die ergänzende Differenzierung betrifft die Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbstinterpretation. Ohne diese Differenzierung würde eine mögliche Anamnese der Ereignisse des 11. September und ihrer Vorgeschichte selbst zu einem pathologischen Akt. Genauer müsste die Frage also lauten: Inwieweit ist der 11. September für xy ein Heilsergebnis? Dabei liegt für uns auf der Hand, wen die Unbekannte xy repräsentiert: Es sind in erster Linie die Attentäter selbst, die diese Interpretation vertreten – vertreten mussten, wie wir sehen werden. Ob sich ein solches Verständnis des 11. September als Heilsergebnis allerdings auf sie alleine beschränkt, steht auf einem anderen Blatt.

1. Das Irrationale als Rationale des Religiösen

Eine Gefahr ergibt sich bei der Beschäftigung mit dem uns gestellten Thema – auch nachdem geklärt wurde, wie unsere Frage zu verstehen ist – daraus, dass wir dazu neigen könnten, uns der eigentlichen Herausforderung – der Provokation in ihrer konstruktiven Dimension – zu entziehen, etwa nach dem Motto: Die Interpretation der Ereignisse des 11. September durch xy (die Täter selbst und andere) ist krank, wahnhaft. Die Pathologisierung läge dann nicht auf der Anamnese, sondern auf den Handlungen und ihrer Interpretation als Heil, auf ihrem »irrationalen Rationale«. Das Wortspiel mag anzeigen, worin das Problem besteht: Die Ereignisse um den 11. September werden nicht im Blick auf die Nachvollziehbarkeit ihres Handlungssinns analysiert, sondern als Produkte eines Wahns interpretiert und in beinahe religiösen Kategorien des Dämonischen bewertet, was sie als Ausdruck höchster Irrationalität erscheinen lässt.

Nun ist diese Bewertung anlässlich der Ungeheuerlichkeit des Vorgangs mehr als verständlich. Ein solcher Umgang mit den Ereignissen des 11. September und seiner Vorgeschichte bleibt jedoch aus zwei Gründen unbefriedigend: Zum einen wird der den Attentaten zugrunde liegende Handlungssinn ins Irrationale abgeschoben. Dadurch aber wird die Frage nach dem Zusammenhang der Handlung mit der Religion der Attentäter, also die Frage nach der religiösen Dimension der Handlung, völlig offen gelassen. Doch gerade dieser Zusammenhang ist von Interesse, wenn wir uns aus religionswissenschaftlicher Perspektive auf die Ereignisse einen Reim machen wollen. Die Religionswissenschaft muss sich nämlich darum bemühen, den inneren Sinn dieser Handlungen zu erschließen, also das Irrationale als Rationale ansichtig werden lassen, um den (religiösen) Sinn verstehbar zu machen. Indem sie dies leistet, nimmt die Religionswissenschaft eine Aufgabe wahr, die weit über den akademischen Bereich hinaus von eminenter politischer und gesellschaftlicher Relevanz ist.

Zum anderen aber verweisen die Ereignisse des 11. September, der ihnen zugrunde liegende Handlungssinn sowie die – durchaus divergierenden – Interpretationen aber auch noch auf eine weitere Dimension, die von theologischer Relevanz ist und die Thematik des diesjährigen theologischen Forums unmittelbar berührt: die Frage nach dem Heilsverständnis. Auch diese Frage soll am Schluss des Beitrags wenngleich nicht umfassend oder gar abschließend behandelt, so doch kurz angerissen werden. Dass es dort, wo von »Heil«

die Rede ist, um eine theologische Kernfrage geht, dürfte unstrittig sein; diese Kernfrage aus der Perspektive des 11. September zu beleuchten, ist vielleicht ungewöhnlich, kann jedoch gerade aufgrund der außergewöhnlichen Perspektivenwahl Aspekte zu Tage fördern, die im theologischen Alltagsgeschäft ansonsten selten sichtbar werden.

2. Religion und Terror

In der gegenwärtigen Diskussion über den Zusammenhang von Religion und Gewalt beziehungsweise Religion und Terror finden wir die gesamte Palette der denkbaren Beziehungen beider Größen zueinander, die sich zwischen zwei Extremen bewegen: dem größter Nähe, bis hin zur Identifikation, und dem größter Distanz, bis hin zum gegenseitigen Ausschluss.

Am häufigsten ist die Meinung zu hören, die Anschläge des 11. September hätten nichts, aber auch gar nichts mit Religion zu tun, stünden gar in Widerspruch zu allem, was Religion ausmache. Diese Extremposition ist häufig von muslimischer Seite zu hören und kann durchaus auch apologetische Züge aufweisen. Doch eine solche Sicht ist nicht auf Muslime beschränkt. Oft wird sie auch von denen vorgebracht, die – auf der Grundlage einer positiven Wertschätzung von Religion generell – *a priori* die Möglichkeit ausschließen, dass Religion und Terror zwei Größen sein könnten, die überhaupt auf einer vergleichbaren Ebene angelegt sind, geschweige denn sich berühren oder gar überschneiden. Ob muslimisch oder nicht-muslimisch – eine solche Position geht davon aus, dass Religion »an sich« gut ist und daher grundsätzlich in Widerspruch zu Terror und Gewalt steht.

Am anderen Ende des Spektrums finden wir ebenfalls religiöse, aber daneben auch ideologische Positionierungen: In den Augen mancher konservativ oder gar fundamentalistisch ausgerichteter Christen, doch gegebenenfalls auch anderer Religionsangehöriger – erinnert sei insbesondere an manche Vertreter des Buddhismus – liegen die Terroranschläge des 11. September gewissermaßen in der Logik des Islams, sie sind als Offenlegung seines innersten wahren Wesens geradezu die Verwirklichung des Islams in der Welt. Gewissermaßen komplementär hierzu kann genau dieselbe Meinung allerdings auch von Religionskritikern geteilt werden: Ihrer Meinung nach kommt im Terror weniger eine pathologische Religion als

vielmehr die Pathologie der Religion selbst zum Ausdruck. Trotz der behaupteten nicht-religiösen Fundierung dieser Ansicht können ihre Vertreter doch nicht den ideologischen Charakter einer solchen Position verbergen, ist sie doch von der Grundprämisse bestimmt, dass Religion an sich als negative, irrationale, kranke und wahnhafte Größe gleichsam folgerichtig im Terror endet.

Beide Extrempositionen sind also häufig religiös beziehungsweise ideologisch fundiert – religiös auch im Blick auf einen damit häufig einhergehenden Religionsbegriff, der von einer Wesenhaftigkeit des Religiösen ausgeht, Religion also als etwas begreift, das eine – positive oder negative – Substanz darstellt. Diese Substanz wiederum qualifiziert *a priori* die Beziehung der Religion etwa zur Frage von Gewalt und Terror und lässt differenziertere Überlegungen zur komplexeren Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Größen als müßig erscheinen. Die genannten Extrempositionen müssen allerdings gar nicht unbedingt »religiöse« Ansichten im soeben beschriebenen Sinne repräsentieren, sondern können auch solche Positionen darstellen, bei denen aus einer religions-distanzierten Perspektive das Verhältnis von Religion und Terror zu analysieren versucht wird.

Das breite Spektrum an möglichen Interpretationen der Beziehung zwischen Religion und Terror, das sich im Spannungsfeld zwischen den genannten Extrempositionen entfaltet, ließe sich ganz oberflächlich, in eine grobe Formel gefasst, in etwa so charakterisieren: Je deutlicher die Größe »Religion« in den Blickpunkt der Interpretation rückt, desto stärker wird die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von Religion und Terror gerichtet; und umgekehrt: Je weniger die Analyse sich auf »Religion« selbst konzentriert, desto unschärfer wird die Beziehung zwischen den beiden Größen. Beispielsweise sehen der Soziologe Wolfgang Sofsky oder der Terrorismusexperte Peter Waldmann zwischen Religion und Terror kaum einen Zusammenhang. Der Islamwissenschaftler Navid Kermani thematisiert diesen Bezug schon deutlicher, wenngleich er das Scharnier zwischen Terror und Religion nicht im religiösen Bereich angesiedelt sieht, sondern in der abendländischen Geistesgeschichte, in Gestalt des Entwurfs eines manichäisch-apokalyptischen Szenarios, dessen Ursprung er in der Tradition des philosophischen Nihilismus vermutet, quasi als eine pervertierte Abart des Denkens von Nietzsche: »[...] man muß [*sic!*] nach den bisherigen Erkenntnissen davon ausgehen, daß [*sic!*] die Motivation der materiell gut situierten Attentäter tatsächlich eine religiöse war. Doch meine ich hier, in der

äußeren Radikalisierung des Glaubens, just eine Spielart des Nihilismus zu erkennen [...]. Die völlige Vernichtung des anderen wie des Selbst, die in der Logik des alttestamentlichen und auch des koranischen Lobes der Schöpfung das Furchtbarste ist, avanciert in Nietzsches Denken zum Heil.«¹ Die wohl kompetenteste, zugleich vorsichtig und besonders akribisch durchgeführte Thematisierung des Zusammenhangs von Religion und Gewalt bzw. Terror kommt inzwischen aus einer kleinen akademischen Disziplin, die in der Öffentlichkeit im Allgemeinen selten Gehör findet, obgleich die intensive Beschäftigung mit dieser Thematik tatsächlich in ihr Ressort fällt: der Religionswissenschaft. Zu Recht erinnert Hans Kippenberg, der sich innerhalb seiner Zunft wohl am intensivsten mit dieser Frage auseinandergesetzt hat, an die Mahnung seines amerikanischen Kollegen Jonathan Smith, dass es zur Aufgabe der Religionswissenschaft gehöre, diese Zusammenhänge verständlich zu machen; andernfalls habe sie ihre Daseinsberechtigung als akademische Disziplin verwirkt.²

3. Der religiöse Faktor

In der Tat hat die religionswissenschaftliche Forschung die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt auch und gerade im Blick auf die Ereignisse des 11. September zu einem großen Teil – und insgesamt wohl doch zufriedenstellend – beantwortet. Dabei handelt es sich nicht um die Antwort eines singulären großen Theorieentwurfs, sondern um fast bausteinartig aus Einzelbeobachtungen, -analysen und -erklärungen zusammengewachsene Antworten, in die verschiedene akademische (und im engeren Sinne: religionswissenschaftliche) Diskurse eingeflossen sind. Da diese Antworten inzwischen an anderer und leicht zugänglicher Stelle vorliegen,³ sollen sie hier nur noch einmal in aller Kürze skizziert werden.

¹ *Navid Kermani*, Dynamik des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Göttingen 2002, 35f. Vgl. die Skizze des Spektrums dieser Positionen bei *Hans G. Kippenberg*, Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), 31–59, 31f.

² Vgl. *Hans G. Kippenberg*, Aktuelle religiöse Gewalt (s. Anm. 1), 33.

³ Siehe Anm. 1. Manche der im Folgenden genannten Beiträge sind im Internet eingestellt, wo die University of Chicago ab Ende 2002 ein Diskussionsforum eingerichtet hatte, auf dem sich die Beiträge von

Der erste Baustein zu dieser Debatte wurde von Bruce Lincoln⁴ beigesteuert. Dieser liefert den Hinweis auf eine historische Matrix, innerhalb derer sich immer wieder Traditionsmuster eines dichotomen Weltbildes ausgeformt haben, bei dem es um den Kampf der Gläubigen gegen die *ğāhīliya*, das gottlose Heidentum, geht und das im Laufe der islamischen Geschichte immer wieder in bestimmten Situationen reaktiviert wurde.

Mark Juergensmeyer, der in einer groß angelegten Studie den Kontext und das Umfeld des religiös motivierten Terrorismus in das Blickfeld der Untersuchung mit einbezogen hat,⁵ fügt der Debatte die Analyse des apokalyptischen Weltbildes der Akteure hinzu, die sich in einem globalen, ihnen aufgedrängten Krieg sehen, bei dem sich die einzelnen Aktionen zwar auf nicht-religiöse Bereiche – politische und gesellschaftliche Dimensionen – beziehen, aber eben doch als explizit *religiöse* Handlungen qualifiziert sind.

Bruce Lawrence, der zu Recht davor warnt, Religion und Terror vorschnell in allzu enge Beziehung zu setzen,⁶ ergänzt den akademischen Diskurs durch einen weiteren wichtigen Hinweis: Angesichts der vielfältigen Herausforderungen durch die Moderne hat sich der Islam in komplexer Weise ausdifferenziert, wobei er nicht einfach religionsgeschichtlich vorgegebene Muster der Weltdeutung und der religiösen Verbindlichkeiten *reproduziert*, sondern in dem Sinne *produziert*, dass einzelne Elemente dieser Weltdeutung und religiösen Verbindlichkeiten ausgewählt, neu zusammengesetzt und reaktiviert

Juergensmeyer, Lawrence und Lincoln befinden, auf die im Folgenden Bezug genommen wird. Die Beiträge finden sich im Archiv des *Webforums* unter <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/index.shtml>.

- ⁴ Vgl. *Bruce Lincoln*, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago 2003; *ders.*, *Mr. Atta's Meditations*, Sept. 10, 2001: A Close Reading of the Text, in: <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/commentary.shtml>.
- ⁵ Vgl. *Mark Juergensmeyer*, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley 2000; *ders.*, *What's Religion Got to Do with it? Comments on Bruce Lincoln's Essay on the Meditations of Mohammed Atta* (http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/response_juergensmeyer.shtml).
- ⁶ Vgl. *Bruce Lawrence*, *Shattering the Myth. Islam beyond Violence*, Princeton 1998; *ders.*, *Response to Bruce Lincoln's Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11, Specifically the Second Half of Chapter One Entitled »Mr. Atta's Meditations, Sept. 10, 2001: A Close Reading of the Text«*, in: <http://marty-center.uchicago.edu/webforum/122002/response-lawrence.shtml>.

werden. In dieser Gestalt erlangen sie insofern Geltung, als ihnen individuelle, subjektive Sinnhaftigkeit verliehen wird und sie quasi in einem Prozess der Legitimation durch Verfahren sowohl in der Praxis (»es funktioniert«) als auch in der theoretischen Reflexion (»es ist sinnvoll«) Anerkennung finden.

Anknüpfend an diese Ausführungen hat schließlich Hans Kippenberg in seinem bereits oben erwähnten Beitrag einen weiteren »Baustein« in diesen Diskurs eingefügt, wodurch dann doch ein recht solides Theoriegebäude entstanden ist, das den Zusammenhang von Religion und Terror auf nachvollziehbare Weise verständlich macht: Der »Baustein« besteht in der Antwort auf die Frage, wie der Akt der Gewalt, des Terrors und der damit zugleich vollzogene Akt des Selbstmords miteinander verknüpft sind. Hier verweist Kippenberg auf die »Handlungsrationalität« der Attentäter, die nur zu entschlüsseln ist, wenn sie im Kontext islamischer Diskurse gelesen wird: »Wo der westliche Beobachter nichts als Tod und Vernichtung sieht, erkennen die islamischen Täter und ihre Sympathisanten Gottes Gericht über die Ungläubigen und die Erlösung der Gerechten.«⁷ Den theoretischen Rahmen hierfür liefert, wie sich aus der benutzten Terminologie erahnen lässt, Max Webers soziologische Handlungstheorie, die Kippenberg allerdings im Blick auf den Zusammenhang zwischen Glaubensüberzeugungen und faktischem Handeln modifiziert.

Der Bezug auf Max Weber führt schließlich die Debatte aus den Aporien der oben genannten Extrempositionen in der Frage der Beurteilung des Zusammenhangs von Religion und Terror heraus. Diese Aporien entstanden unter anderem nämlich dadurch, dass beide Extrempositionen mit einem – auf der einen Seite: positiven, auf der anderen Seite: negativen – Religionsbegriff arbeiten, der Religion als etwas Irrationales, Nicht-Verfügbares bestimmt. Dies lässt dann allerdings auch die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Terror unbeantwortet beziehungsweise produziert lediglich »religiöse« beziehungsweise ideologisierte Antworten. Max Weber hingegen macht mit seinem Religionsverständnis »Religion« insofern begreifbar, als er sie nicht als etwas Irrational-Unverfügbares der analytischen Beobachtung entzieht. Vielmehr betrachtet er im Rahmen seiner Handlungstheorie Religion als etwas, das dadurch »Sinn macht« – in der doppelten Bedeutung der Produktion und der Repräsentation –, dass Akteure mit ihren Handlungen einen Sinn

⁷ Hans G. Kippenberg, Aktuelle religiöse Gewalt (s. Anm. 1), 39.

verbinden. Diese Handlungen sind zudem in einen weiteren Kontext theoretischer Weltdeutungen und praktischen Weltverhaltens eingebaut, innerhalb dessen sie nachvollziehbar werden.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Kippenberg'schen Theorie-rahmens ist, dass er keine unmittelbare Korrelation zwischen Glaubbenseinstellungen und faktischem Verhalten annimmt, sondern den Zusammenhang zwischen beiden Größen differenziert, indem er in Anschluss an Hartmut Esser den Akt der »Definition der Situation« zwischen beide Größen einschleibt.⁸ Das heißt: Aus einer bestimmten, zum Beispiel gewaltverherrlichenden Einstellung ergibt sich nicht zwangsweise eine gewalttätige Handlung, oder allgemein gesprochen: Glaubensüberzeugungen bringen nicht allein aus sich heraus bestimmte Handlungen hervor. Entscheidend ist vielmehr, wie eine bestimmte Situation definiert oder interpretiert wird; erst diese Definition bzw. Interpretation der Situation erzeugt Realitäten.

4. Der Weg aus dem Dilemma: Selbst-Mord als Selbst-Opfer

Im Lichte des hier skizzierten Ansatzes, wie ihn Kippenberg entwickelt hat, wird das eingangs erwähnte Dokument zu einer bedeutsamen Quelle, um zu erschließen, wie die Akteure des 11. September die Situation interpretieren und welche Realitäten sie damit erzeugen. Die von ihnen dabei vorgenommene »religiöse« Deutung mag auf das eine oder andere Versatzstück gewaltverherrlichender Elemente in der islamischen Tradition zurückgreifen; aber dies ist für das Verständnis der »Realität«, in der sich die Akteure aufgrund der von ihnen vorgenommenen Interpretation der Situation befinden, grundsätzlich ebenso wenig relevant, wie es müßig ist, darüber zu debattieren, ob die Terrorakte des 11. September »an sich« religiös sind oder nicht.

Aus dem Dokument selbst erschließt sich zunächst einmal die Interpretation der Situation durch die Attentäter selbst. Dabei richtet Kippenberg – neben dem Hinweis auf die bereits oben erwähnten, von Juergensmeyer, Lincoln und Lawrence genannten Elemente – sein Augenmerk insbesondere auf den Aspekt der Selbstopferung für die Gemeinschaft, die zugleich mit dem Gericht Gottes über die

⁸ Vgl. Hartmut Esser, Die Definition der Situation, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie 48 (1996), 1–34.

Ungläubigen und mit der Erlösung der Akteure zusammenfällt. Darüber hinaus liefert das Dokument einen theologischen Begründungszusammenhang, der von besonderer (religions)psychologischer Relevanz ist und damit tatsächlich auf die ganz banale Ebene des praktischen Handlungsablaufs wirkt. Da im Islam der Selbstmord als verabscheuungswürdige Tat gilt, bleibt zunächst in der Schwebelage, ob die geplante Selbsttötung als sündige Tat oder als Martyrium, als Gotteszeugenschaft, zu beurteilen ist, die unmittelbar ins Paradies führt. An diesem entscheidenden Punkt vermittelt der Text den Attentätern schließlich die Gewissheit: Nein, ihr wandelt nicht auf dem schmalen Grat zwischen Paradies und Hölle, Märtyrertum und Selbstmord; ihr könnt des Heils gewiss sein!

Zusammenfassend lassen die bisherigen Beobachtungen nur einen Schluss zu: Das Atta-Dokument ist durchweg zu lesen als Text, der den 11. September als Heilsereignis versteht – anders als in der Überschrift dieses Beitrages jedoch nicht mit einem Fragezeichen, sondern mit einem Ausrufezeichen.

5. Das Heil des Terrors und seine Begründung

Inzwischen sollte verständlich geworden sein, weshalb die Beschäftigung mit den Ereignissen des 11. September und der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Terror durchaus einen seriösen Platz hat innerhalb einer Tagung, die sich mit dem Heilsverständnis in Christentum und Islam beschäftigt. Mehr noch: Wie zu zeigen versucht wurde, führt das Atta-Dokument sowohl in das Zentrum der Ereignisse des 11. September als auch in das Zentrum der Frage nach dem Heil; die Schnittstelle zwischen beiden besteht in der Problematik des Märtyrertums, das nicht *per se* als abstrakter Wert definiert ist, sondern durch eine Legitimation aus der jeweiligen Situation heraus und innerhalb eines bestimmten Kontextes seine Heilswertigkeit erhält. Anders ausgedrückt: Ein Märtyrer wird dadurch zum Märtyrer, dass die Interpretation der Situation ihn zum Märtyrer macht; leistet sie dies nicht, endet er als Selbstmörder in der Hölle.

Ohne Zweifel zielt das Dokument darauf, Heilsgewissheit zu vermitteln, es ist – über seine auf die konkrete Situation unmittelbar zielende Funktion hinaus – »Heilstext«. Hinsichtlich der Heilsthematik soll im Folgenden die Aufmerksamkeit lediglich auf zwei Aspekte gelenkt werden.

Der erste ergibt sich aus der Frage: Wie sieht das dem Text zugrunde liegende Heilsverständnis aus? Die These, die diesbezüglich zur Diskussion gestellt werden soll, lautet: Der Vollzug des Selbstopfers für die mit Gott identifizierte Gemeinschaft der Gläubigen im Kampf gegen das Böse führt zum Heil. Einige kurze Anmerkungen mögen der Erläuterung der These dienen.

Im Kontext des religionswissenschaftlichen Theorierahmens, wie ihn Kippenberg entwirft und von dem hier ausgegangen wird, muss zur Anerkennung der Sinnhaftigkeit einer Handlung zwischen dem subjektiven Akt einer individuellen Person und seiner Anerkennung durch eine weitere Gemeinschaft ein enger Bezug hergestellt werden. Dass diese gemeinschaftliche Anerkennung tatsächlich gegeben ist, wird dadurch belegt, dass es sich bei dem Dokument eben nicht um Attas »privaten« Text handelte, sondern um ein Schriftstück, das allen involvierten Tätergruppen als geistliche Anleitung diene. Obgleich der Autor des Dokumentes unbekannt ist, dürfte Kippenbergs Vermutung zutreffen, dass es sich um das Produkt eines geistigen Mentors handelt, der im Text die Verbindung zwischen dem individuellen Akt der einzelnen Akteure und der allgemeinen Anerkennung durch eine weitere Gemeinschaft herstellt, und zwar innerhalb des Resonanzbodens von islamischen Diskursen, in denen der Kampf gegen den übermächtigen, dämonisierten Feind (das Böse) ohnehin schon positiv konnotiert ist.

Der nächste Schritt besteht nun jedoch darin, zwischen der individuellen Ebene des einzelnen Aktes und der allgemeinen Akzeptanz eine unmittelbare Beziehung herzustellen, aus der die auch im Dokument immer wieder angesprochene Überwindung der Todesfurcht resultiert. Dies wird durch den theologisch hochgradig aufgeladenen Gedanken der Selbst-Opferung geleistet. Die Selbst-Opferung ist aber nur dann Martyrium in religiös positivem Sinn als Gottesbezeugung (und nicht Selbst-Mord im Sinn einer religiös-juristisch verwerflichen Handlung, einer Sünde), wenn diese Selbst-Opferung für die Gemeinschaft Gottes und, über sie vermittelt, letztlich für Gott selbst geschieht. Tatsächlich hat dieser Gedanke eine lange Tradition, die sich bis in den Koran zurückverfolgen lässt, wo es beispielsweise in Sure 5,32 sinngemäß heißt: »[...]wenn einer jemanden tötet, [...] soll es so sein, als hätte er alle Menschen getötet. Und wenn einer jemanden am Leben erhält [...], soll es so sein, als ob er alle Menschen am Leben erhalten hätte.« Diese Passage kann ganz spirituell verstanden werden – oder eben, im Kontext der Interpretation einer bestimmten Situation, ganz konkret, gar aktionistisch. Es

bedarf nur des Umkehrschlusses aus der koranischen Aussage, und schon bietet nicht der Tod der anderen, sondern die Erhaltung der eigenen Gemeinschaft die Grundlage für eine »heilsgemäße« Initiative, die dann nur noch mit dem Gedanken des Martyriums kombiniert werden muss. Mit einer so als Selbstopferung für die mit Gott identifizierte Gemeinschaft der Gläubigen im Kampf gegen das Böse verstandenen Handlung ist dem Akteur das Heil gewiss – das ist die Mitteilung des Dokuments an die Attentäter, seine »Heilsbotschaft«.

Der zweite Aspekt im Blick auf die Heilsthematik ergibt sich aus der Frage: Wie kann es dazu kommen, dass die Ereignisse des 11. September als Heil verstanden werden? Die wiederum zur Diskussion gestellte These lautet hier: Das Reservoir der Gewalt legitimierenden Traditionselemente ist durch die soziale Kontextualisierung so mobilisiert worden, dass die Attentate des 11. September als Heilsereignis verstanden werden. Auch hier soll die These durch einige kurze Erläuterungen kommentiert werden, die sich allerdings größtenteils aus den obigen Ausführungen ergeben.

In der Tat hat der Islam – wie jede Religion – auch Gewalt legitimierende Traditionen – neben vielen friedlichen und Frieden fördernden Überlieferungen. Obgleich immer wieder einmal kolportiert, gibt es nicht »friedliche Religionen« (wie etwa den Buddhismus) oder »militante Religionen« (wie etwa den Sikhismus). So wie etwa religiös motivierte Friedensbewegungen ihre Frieden stiftenden Traditionselemente mobilisieren müssen, wollen sie eine motivierende Wirkung auf die Anhänger ihrer jeweiligen Religion ausüben, so müssen auch von denjenigen, die den Weg der Gewalt gehen möchten, Gewalt legitimierende Traditionselemente mobilisiert werden, sollen diese ihre Wirkung entfalten. Was in der These unter dem Stichwort der »sozialen Kontextualisierung« angesprochen ist, beschreibt dabei den komplexen Vorgang, durch den mittels der (bereits weiter oben erwähnten) Interpretation der Situation Wirklichkeiten geschaffen werden. In diesem Zusammenhang geht es weniger darum, dass bestimmte Normen oder Einstellungen einer religiösen Tradition, die zwischenzeitlich vielleicht sogar verschüttet waren, plötzlich zur Anerkennung kommen. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass die Interpretation einer Situation Handlungen erzeugt, die im Rückgriff auf bestimmte Traditionselemente ihre Legitimation erfahren.

6. Das Heil des Terrors und seine theologischen Implikationen

Die Beschäftigung mit unserem Thema, zumal im Kontext eines Symposiums, das die Heilsthematik in eine interreligiöse Perspektive rückt, verlangt geradezu die Konfrontation mit der Frage nach der theologischen Dimension und den theologischen Konsequenzen der von uns beobachteten Sachverhalte. Auch hier sollen lediglich zwei Aspekte zur Diskussion gestellt werden – wiederum in Form einer Frage, auf die anschließend in Thesenform eine Antwort zu geben versucht wird.

Die erste Frage ist recht allgemeiner Art: Welche Fragen ergeben sich aus dem Atta-Dokument für den interreligiösen Dialog? – Die Antwort hierauf bleibt gleichermaßen auf einer äußerst allgemeinen Ebene: Die Thematik »Religion und Terror bzw. Gewalt« ist tatsächlich und in radikaler Weise ohne Tabus zu thematisieren.

Diese Antwort scheint zunächst den banalen Charme einer Binsenweisheit auszustrahlen. Doch bei genauerer Betrachtung müssen wohl alle am interreligiösen Dialog Beteiligten zugeben: Eine diesbezügliche Auseinandersetzung mit der Frage »Religion und Terror/Gewalt« hat bislang kaum auch nur begonnen. Dies mag darin begründet sein, dass die am interreligiösen Dialog Teilnehmenden – verständlicherweise – selbst eine »religiöse« Positionierung einnehmen, die von vornherein »Religion« stets positiv konnotiert und von daher als Größe versteht, die gewissermaßen »von Natur aus« in antagonistischem Widerspruch zu jener anderen Größe von Terror bzw. Gewalt steht. Vielleicht sind die christlichen Dialogteilnehmer inzwischen eher bereit, die enge Verknüpfung zwischen den beiden Größen einzugestehen – die Schatten der Kreuzzüge lasten schwer auf ihrem Gewissen, und die neuzeitliche Missionsgeschichte und deren vielfältige Verquickungen mit europäischem Expansionismus und Kolonialismus tun ein Übriges dazu. Aber die damit einhergehende Diskussion entwickelt sich auf christlicher Seite doch häufig in Richtung auf ein Schuldbekenntnis, das zugleich eine Distanzierung von der Thematik Gewalt/Terror impliziert, indem, vielleicht unbewusst, der Wunsch mitschwingt, so etwas wie die »wahre« Religion – eben jene, die mit Gewalt nichts zu tun hat – zu retten, wieder zu entdecken oder freizulegen. Den Zusammenhang von Religion und Terror/Gewalt tatsächlich ohne Tabus zu thematisieren – das hieße jedoch: einerseits die Gewalt als Realität im Zentrum der eigenen Religion zu erkennen und andererseits der Frage nach den Bedin-

gungen nachzugehen, die eine situative Mobilisierung von Gewalt legitimierenden Traditionen im oben genannten Sinne möglich machen. Gerade hier sind im interreligiösen Dialog jenseits der religiösen Grenzmarkierungen ungeahnte Entdeckungen möglich, deren Implikationen für die interreligiöse Verständigung wie für das interreligiöse Zusammenleben gar nicht hoch genug eingeschätzt werden können.

Der eben angeschnittenen Thematik ist die zweite Frage gewissermaßen inhärent: Welche Rückfragen ergeben sich aus den bisherigen Beobachtungen an das christliche Heilsverständnis? Die zur Diskussion zu stellende Antwort hierauf – wiederum in Thesenform – lautet: Das Dokument bezieht sich auf einen »Heilsbegründungszusammenhang«, der zugleich etwas über die dunkle Seite des christlichen Heilsverständnisses aussagt. Auch diese Anmerkung bedarf der kurzen Erläuterung, scheint sie bei erstem Besehen doch besonders kryptisch.

Der Hinweis auf den Heilsbegründungszusammenhang des Dokuments nimmt nochmals den Aspekt der sozialen Kontextualisierung auf: Eine Deutung der Situation erzeugt eine Realität, in der ein Handlungssinn konstituiert und mit neu aktualisierten Traditionselementen in Beziehung gesetzt wird. Dies geschieht allerdings in ganz spezifischer Weise: zum einen dadurch, dass das Dokument eben nicht selbst die Deutung der Situation vollzieht, sondern voraussetzt. Der Text ist dadurch in verblüffendem Maße unpolitisch, eine auch nur im entferntesten als solche erkennbare rudimentäre Argumentationsstruktur fehlt vollkommen. Doch trotzdem gibt es einen Heilsbegründungszusammenhang, auf den sich das Dokument bezieht, indem einerseits sein fast ritueller Charakter, die Zeremonialisierung des Terrors, andererseits die fehlende Diskursivität in Bezug auf den politischen Kontext des Geschehens eine radikale Dichotomie aufreißen zwischen »wir« und »sie«, Diesseits und Jenseits, Welt und Heil. Dieser radikale, totale Dualismus, in seiner Negation der Welt auf merkwürdige Weise »un-islamisch«, verortet das Heil völlig im Jenseits. Zum anderen beschwört der Text stakkaotoartig das Heil, dessen der einzelne Akteur anteilig werden wird – ja, bereits anteilig geworden ist, bereiten ihm doch die Engel Gottes den Weg. Die darin angesprochene Gewissheit der Heilszusage wiederum ergibt sich aus einem Begründungszusammenhang, der im Text selbst impliziert ist, allerdings nicht diskursiv entfaltet wird.

7. Das Unheil der Heilsgewissheit

Absolute individuelle Heilsgewissheit und manische Fixierung auf die totale Jenseitigkeit des Heils, das im Kontext eines radikalen Dualismus zur Entfaltung kommt, markieren zwei Grundzüge eines Heilsverständnisses, die sich auch in christlichen Traditionen finden – bisweilen ganz explizit, manchmal aber auch nur als Subtext, der latent mitschwingt, in bestimmten Situationen jedoch urplötzlich zum prägenden Leitmotiv anschwellen kann. Dies sollte uns an die vielleicht dunkelste Seite auch des christlichen Heilsverständnisses gemahnen: dass nämlich Heilsgewissheit durchaus den ersten Schritt zum Unheil bedeuten kann.