

Fazit

Die Jugendoffiziere beklagen Jahr für Jahr das Gleiche. Nach ihrer Einschätzung ist das Wissen über die Aufgaben und Einsatzgebiete der Bundeswehr bei den Jugendlichen weiter gesunken. Vielfach müssten sie in Schulveranstaltungen den Schülerinnen und Schülern erst einmal ein gewisses Basiswissen vermitteln, bevor eine Diskussion entstehen kann.

Beim Thema Wehrpflicht sind die Schüler hingegen bestens informiert. Die verschiedenen Kampagnen gegen die Wehrpflicht zeigen Wirkung. Viele Schüler warten ab, ob die Bundeswehr sie überhaupt braucht und verweigern erst im letzten

Moment. Der Beleg dafür: Die um 10 Prozent gesunkene Zahl der Kriegsdienstverweigerer im Jahr 2005.

Die Jugendoffiziere mühen sich weiter ab, allerdings sind sie allein auf weiter Flur. Die Jugendlichen sehen die Einsätze der Bundeswehr mittlerweile als Normalität an, haben sich persönlich jedoch davon verabschiedet. Sie sehen die Bundeswehr allenfalls als potenziellen Arbeitgeber, der ihnen in Anbetracht von struktureller Arbeitslosigkeit von teilweise über 20 Prozent eine berufliche Perspektive bietet.

Klaus Pfisterer ist Sprecher des DFG-VL-Landesverbandes Baden-Württemberg.



Matthias Engelke

Religiöser Subjektzentrismus

Ein Essay zum »Fundamentalismus«

– zu: **Karen Armstrong: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München 2004**

32

Karen Armstrong ist eine umfangreiche Studien über so genannte fundamentalistische Richtungen innerhalb der drei großen monotheistischen Kulturen gelungen, die einen starken Eindruck hinterlässt. Etwas irritierend wirkt allerdings die Tatsache, dass sie für gewiss vergleichbare, aber doch sehr unterschiedliche Strömungen den gleichen Namen verwendet, ohne den Untersuchungsgegenstand vorher genau definiert zu haben.

Innerhalb der islamischen Kultur wird eher von Integrität oder Islamismus gesprochen, im jüdischen Kontext von der Ultraorthodoxie, der Begriff Fundamentalismus selbst stammt aus dem christlichen Kontext. K. Armstrong beruft sich auf pragmatische Erwägungen (S. 11). Aber unter Umständen hat dies mit der Thematik selbst zu tun, weil die Ähnlichkeiten in den untersuchten Haltungen und in den Reaktionen auf geschichtliche Ereignisse und Herausforderungen dieser Religionsformen so groß sind, dass sich ein einheitlicher Begriff für diese Richtungen in allen drei Großreligionen geradezu aufdrängt. Um dennoch die Distanz zu dem durchgehenden Gebrauch des Begriffs Fundamentalismus aufzuzeigen, verwende ich ihn im Weiteren in Anführungsstrichen. Ist es möglich, einen zutreffenderen Begriff zu finden?

Armstrong selbst weist in ihrer Einleitung darauf hin, dass das Erscheinen von »Fundamentalismus« nicht auf monotheistische Religionen beschränkt ist – und nennt »buddhistische, hinduisti-

sche und sogar konfuzianische Fundamentalismen« (S. 9). Leider geht sie diesen Hinweisen nicht weiter nach.

Armstrong unternimmt es, die Geschichte des »Fundamentalismus« als eine zeitgemäße und im Anliegen zutiefst berechtigte Gegenbewegung der Moderne seit der Entdeckung Amerikas, der Eroberung Konstantinopels und der Vertreibung der Juden aus Spanien aufzuzeigen und im Zusammenhang nachzuerzählen: »Fundamentalismus« als das ungeliebte Kind des Säkularismus – das es dringend nötig hat, genauer beachtet und geachtet zu werden – es wären sonst viele Verhärtungen und Fehlentwicklungen vermeidbar gewesen. Eine gelassener und souveräne staatliche Reaktion etwa auf die Sozialarbeit der Muslimbrüder in ihrer Gründungszeit in Ägypten (S. 316 ff., 514) und deren öffentliche Würdigung zur rechten Zeit hätte gewiss deren Radikalisierung und womöglich das Entstehen eines militanten Zweiges verhindert.

Es fällt auf, dass Armstrong in ihrer Darstellung sich auf wenige – allerdings außerordentlich gut zusammengefasste – Darstellungen bezieht und nur ausnahmsweise Primärquellen bemüht, was angesichts der Themenfülle wohl auch kaum anders zu bewältigen ist; aber auch dies weckt eine gewisse Vorsicht über die Einschätzung und Beurteilung der jeweiligen wiedergegebenen Ereignisse.

Je mehr wir uns der Gegenwart nähern, um so dichter und packender wird die Nachzeichnung. Und sofern ein Leser selber die einen und anderen

Ereignisse in eigener Erinnerung oder gar Erlebnissen bewahrt hat, sind es aufschlussreiche Erweiterungen des eigenen Blickwinkels, mit dem auf diese Zeit zurück geblickt wird. So wirken die Ereignisse vor und nach der Ermordung Sadats auf mich ganz besonders intensiv, da ich mit einer kleinen Gruppe von jungen Erwachsenen nur 10 Tage nach der Ermordung für zwei Wochen in Kairo zu Besuch in Sozialeinrichtungen war.

Im Folgenden möchte ich mich aber weniger mit den Stärken und Schwächen des Buches befassen, sondern das grundsätzliche Anliegen aufgreifen und es näher überprüfen.

Das gleichbleibende Kategorienpaar, mit deren Hilfe Armstrong die geschichtlichen Entwicklungen bewertet, ist die Komplementarität von Mythos und Logos. Während die Antike bis hin zur Vormoderne sich im Wesentlichen klar darüber war, wie unterschiedlich beide Zugangsweisen zur Welt sind, zeichnet sich die Moderne dadurch aus, dass sie einerseits die Bezüglichkeit und Komplementarität beider Bereiche voneinander trennt und zugleich – als typische Reaktion auf solche Säkularisierungsschübe – die Begrenztheiten der jeweiligen Bereiche verletzt und den Logos mythisiert oder den Mythos als Logos liest: Sei es indem Herrschaft und Staatslenkung nach religiösen Mustern entworfen und in die Tat umgesetzt werden sollen (z. B. Iranisches Staatsmodell von Khomeini: die Staatsräson, der Logos wird mythisiert), oder indem etwa die Bibel wie ein wissenschaftliches Buch gelesen wird und (angeblich) wortwörtlich in die Tat umgesetzt werden soll (mythos als logos¹⁾).

In jedem Fall erscheint der »Fundamentalismus« als eine moderne Gegenbewegung – die nicht selten als Wegbereiter moderner Veränderungen gewirkt hat (vgl. Khomeinis Abkehr von der schiitischen Zurückhaltung von der Politik, wilayaat-e Faqih, S. 364 f. u. ö. oder die amerikanischen Erweckungsbewegungen S. 140 f. u. ö.) – die angesichts unfassbarer gesellschaftlich-wirtschaftlicher Veränderungen von Vernichtungsängsten geprägt ist und in sich die Neigung enthält, sich zum Nihilismus hin zu entwickeln, sich in Abgrenzungen flüchtet und zutiefst davon berührt ist, das »Heilige« ins Leben, bis hin »in die politische Welt zurück-zuholen« (S. 513).

Zum Mythos-Logos-Schema

Sind Mythos und Logos so eindeutig voneinander abgrenzbar? Selbstverständlich ist der Bau einer Brücke und das Errechnen der Statik und die Vor-

bereitungen für das konkrete Bauvorhaben ein anderer Vorgang, als sich in heilige Texte zu versenken und die Tiefendimension menschlichen Lebens zu erfahren. Während der Logos seinen Dienst in der praktischen Welt erfüllt, dient der Mythos dazu, das eigene Leben mit Sinn zu füllen. Sobald sich dem modernen Menschen im Säkularismus der Zugang zum Mythos versperrt entsteht das, was Armstrong Sartre zitierend das »gottförmige Loch im Sein« (S. 207 u.ö.) nennt.

Stimmt diese Zuordnung der verschiedenen Aufgabenbereiche von Mythos und Logos? Wenn sie zutreffen – wer oder was ordnet hier zu? Und wer oder was überwacht die Grenzziehung? Ist es ein Übermythos oder eine andere Art von Logos? Was ist, wenn der Mythos logisch und der Logos zutiefst mythisch ist?

Wie vernünftig Mythos ist, darauf weist die Autorin selber hin, wenn sie ihn funktional in vornehmlich agrarische Gesellschaften ansiedelt, als Hilfe, um mit den prinzipiell unüberschreitbaren Begrenzungen solchen Wirtschaftens leben zu können und sich mit ihnen abzufinden.

Das mythische Erbe des Logos ist der Autorin – so hat es den Anschein – weitgehend verborgen. Aber vielleicht liegt darin eines der Probleme der Neuzeit, »fundamentalistische« Strömungen zu verstehen – und die Anliegen zu dolmetschen:

Georg Picht hat große Teile seines Lebenswerkes²⁾ dieser Frage gewidmet und aufgedeckt, dass am Beginn des modernen Logos, der modernen Rationalität ein Mythos steht: Das moderne, berechnende, von Zeit und Umständen abstrahierende nachprüfbar Verfahren Umwelteindrücke auf Gleichungen zu reduzieren gründet auf einen vergessenen Mythos, den zuerst in dieser Art Parmenides in seiner Epiphanie des wahren Seins bezeugt.³⁾ In dieser Epiphanie wird der die Wahrheit Suchende aus dem Alltag der sich wechselnden Eindrücke enthoben und in die wahre, die göttliche Welt des Seins entrückt, das kein Vergehen und Werden kennt – sprich, so die moderne Umdeutung, in die Welt der Gesetze und Gesetzmäßigkeiten. Es ist aber entscheidend, dass bei der Geburt dieses Logos der Mythos nicht nur Pate stand, sondern selber zutiefst diesen Logos geprägt hat – mit der Zweiteilung der Welt in eine scheinbare Welt der Eindrücke und eine Welt des wahren Zusammenhangs. Eine Welt, die sich nur dem Menschen eröffnet, dem die Göttin (!) Dike diesen Logos anvertraut, die – so Pichts Wiederentdeckung – eine Reduzierung der Vielfalt der Zeit mit ihren schier unendlichen Bezügen zwischen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart in die ewige und alleinige Gegenwart vornimmt.

1) Die Bibel unter »mythos« zu subsumieren ist ohne eine gewisse Gewalttätigkeit allenfalls wohlwollend unter einem sehr weit gefassten Mythosbegriff möglich, da im Mittelpunkt der biblischen Quellen Erzählungen, Berichte, Lieder und Gebete von Menschen und nicht von Göttern stehen. Den Beitrag den die Verfasser vor allem des Alten Testaments zur Entmythisierung und Entgötterung ihrer Umwelt geleistet haben ist nicht zu gering zu veranschlagen.

2) Picht, Georg: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Bände 1 und 2, Stuttgart 1980, 1981; ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien, Stuttgart 1969; darin besonders: Die Epiphanie der ewigen Gegenwart. Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides, S. 37-86

3) Parmenides: Fragmente bes. 5

Der moderne Logos weiß in der Regel nichts mehr von seinem mythischen Urgrund und ist ständig in der Gefahr seine Reduktion der Welt auf die Regeln der logischen Gegenwart für die Fülle der Welt zu halten – mit den zerstörerischen Folgen, welche die Neuzeit seit Jahrzehnten erfährt und produziert.

Insofern könnte es sein, dass dem »Fundamentalismus« eine ganz andere Funktion zukommt: Er erinnert auf beschränkte und sich selbst undurchsichtige Weise an die in der Moderne selbst beheimateten unüberbrückbaren Widersprüche und Gegensätze. So wie die Moderne einer Selbstaufklärung des Logos über seine wahren »Eltern« bedarf, so der Fundamentalismus« einer Übersetzungsleistung. So wie ein »schwarzes Schaf« in einer Familienkonstellation die Funktion übernimmt – auf eine sich selber nicht bewussten Weise –, allein durch seine Existenz als »schwarzes Schaf« auf verborgene Tabus und womöglich verschwiegene Verbrechen und untragbare aber praktizierte und akzeptierte gewaltförmige Strukturen hinzuweisen, so mag der »Fundamentalismus« diese Funktion gegenüber der Gesellschaft oder Religionsgemeinschaft haben, in der die Menschen dieser »fundamentalistischen« Gemeinschaften zuvor beheimatet waren bzw. die sie als ihr Gegenüber ansehen. Es ist also durchaus vernünftig, der Rationalität von Mythen auf die Spur zu kommen, als auch die Selbstaufklärung über die Begrenztheit des Logos wach zu halten; eine Selbstaufklärung, die offensichtlich nicht ohne Bezüge auskommt, die den Glaubensgemeinschaften entstammen.

■ Die Nihilismus-Neigung

Das klassische Argument für die Erklärung des »Fundamentalismus« bei Armstrong ist die »Leere-Fülle«-Metaphorik verbunden mit dem »Sinn-Sinnlosigkeits«-Dualismus: Ein für sich unerklärbares Leben, das sich in seiner Begrenztheit und Willkürlichkeit seines Erlebens und Erleidens alles andere als erfüllt, sinnvoll und befriedigend erlebt – erfährt in der Religion eine Kompensation, die diesen Menschen mit seiner ansonsten für ihn unerträglichen Kontingenz⁴⁾ versöhnt.

Es scheint also möglich, Kontingenzerfahrung mit Hilfe religiöser Schemata abzuheften, sie geradezu als Instrumente der gesellschaftlichen Ruhigstellung zu betrachten – so ja z. T. das marxistische Religionsverständnis. Die benutzen Metaphern »Sinn-sinnlos« und das Gegensatzpaar »Fülle-Leere« sind aber keineswegs zwingend so aufeinander bezogen, wie es suggeriert wird. Asiatische Religionen erinnern daran, dass »Leere« keineswegs immer als ein Mangel verstanden werden muss und das Sinnlose nicht geradewegs in den Nihilismus führt, sondern im Gegenteil einer der Schritte hin

zur Befreiung von Leidenserfahrungen ist.

Was jeweils als »sinnvoll« oder »sinnlos« wahrgenommen wird, scheint vielmehr ganz wesentlich damit zu tun haben, in welchem Gesamtrahmen diese Erfahrung für Menschen eingebettet ist. Kinder, die fortwährend Gewalt und Erniedrigung erleiden, entwickeln nicht selten Deutungsmuster, die ihnen diese Erfahrungen als (vorübergehend) sinnvoll erscheinen lassen. Die bengalische Autorin Rokia hat mit einer bestürzenden Offenheit solche Systeme der Unterdrückung gegenüber Frauen in der bengalischen Kultur ihrer Zeit (um 1930) aufgezeigt, in der es z.B. eine Frau lieber hinnahm, von einem Zug überfahren zu werden, als sich von Männern berühren und das Leben retten zu lassen.⁵⁾

Was zunächst »Gesamtrahmen« genannt worden ist, entzieht sich natürlich einer genaueren Beschreibung insofern, als das »Ganze« für niemanden beschreibbar ist. Wir haben es in diesem Nachdenken also mit dem zu tun, was Menschen in ihrem Glauben »Gott« nennen. Nun ist es aber gerade an diesem Punkt nicht unerheblich, nach welchem Verständnis von »Gott« die Rede ist, gemäß welchem Muster »Gott« als »Gesamtrahmen« funktioniert. Gerade für westlich geprägte Menschen scheint Gott eine Kompensation für Ohnmachtserlebnisse anzubieten. Jedenfalls deuten die allfälligen Gottesattribute »allmächtig⁶⁾, allgegenwärtig und allwissend« darauf hin. Es ist nun keineswegs so, dass auf den Tod Gottes, wie Nietzsche ihn formulierte, der Nihilismus die zwingende Konsequenz wäre. Das ist nur dann der Fall, solange daran festgehalten wird, dass – um ein Gottesattribut herauszugreifen – es so etwas wie einen Gesamtrahmen der »Allmächtigkeit« geben muss. Erst das Festhalten an diesem Konzept der Allmächtigkeit unter dem Erleiden seiner Abwesenheit⁷⁾ führt zwangsläufig in die genaue spiegelbildliche Negation dieses Gesamtkonzeptes – den Nihilismus. Eine andere Möglichkeit aber ist, sich etwa des eigenen Gesamtrahmens bewusst zu werden, spricht sich die eigenen Gottesbilder vor Augen führen zu lassen und sie einer Revision zu unterziehen.

Solche Revision findet z. B. dort statt, wo der gewaltsame Tod Jesus' von Nazareth als dem menschgewordenen Gott zum Ausgangspunkt für das Reden und Denken von Gott genommen wird: Es findet keine Versöhnung mit der unerträglichen Kontingenz des Lebens statt – aber es wird auch nicht verzweifelt ein Gottesbild aufrecht erhalten, das al-

5) Rokia, Sakhawat Hossain: Inside Seclusion - Avarodhbasini, Skizze Nr. 14, Hg. von Jahan, Roushan, Dacca 1981, S.47

6) zu allem fähig, »omnipotent«

7) Die Ablösung des Konzepts der Allmächtigkeit von einem Träger ist außerordentlich interessant; folgt keine »Trauerarbeit« über diesen angeblichen Verlust, so dass man über diese Enttäuschung froh wird um die Befreiung von einer Täuschung, ist es zwangsläufig, dass nach anderen »Trägern« dieses Konzeptes gesucht wird bzw. versucht wird, sie zu schaffen? Nietzsche hat diese - ja nahezu gesetzmäßigen Zusammenhänge – allem Anschein nach in den Apophthegmata (Sinnsprüchen) vom »Übermenschen« bereits zutreffend beschrieben.

4) meint die Erfahrung, dass alles anders sein könnte, es aber nicht ist – auch welchen Gründen auch immer.

lem Anschein nach eine Zeitlang kindlichen Bedürfnissen entspricht. Gott als Inbegriff dessen zu verstehen, was Menschen als gütig und barmherzig benennen und erfahren und in der Vergebung und im Einsatz für Bedürftige als die Überwindung von Leid, Gewalt und Not erleben, führt zu einer Veränderung des eigenen Lebens – und seiner Wahrnehmung: Das Leben muss keinen »Sinn« mehr haben, damit es eine eigene Bedeutung erhält. Das von Sartre sogenannte »gottförmige Loch« ist in einem veralteten Mantel, der vor lauter Löchern weder wärmt noch schützt. Die Sehnsucht danach, er möge es doch bitte leisten, hindert daran, ihn abzulegen und wahrzunehmen, wie ganz andere Lebensbereiche menschliches Leben menschlich machen: Lieben und geliebt zu werden. Das Menschenkind, das in verlässlicher Weise Zuneigung und Achtung erfährt, braucht keinen »Sinn des Lebens« um den Alltag und sich selbst als gut und gütig zu erleben.

Wo es Menschen an solchen Lebensbezügen mangelt, scheint das in Gang gesetzt zu werden, was wir als Religion in aller Welt bestaunen und bewundern oder mit Schrecken und Abscheu zur Kenntnis nehmen. »Fundamentalismus« erscheint in dieser Perspektive als das schreckliche Spiegelbild der Moderne, das darauf drängt, als solches wahrgenommen zu werden – als Herausforderung an die Moderne, in diesem Spiegelbild sich selbst zu erkennen und wahrzunehmen, wie sehr die eigenen Deutungsmustern von unhaltbaren Gottesattributen durchsetzt sind und danach drängen aufgeklärt zu werden.

■ Abgrenzung als Überlebensstrategie

Folgt man den Ausführungen von Armstrong, dann scheinen Abgrenzungen »fundamentalistischer« Glaubensgemeinschaften stereotype Reaktionen auf Vernichtungsängste zu sein. Besteht dieses Schema so zu Recht? Ziemlich ratlos – aber entwaffnend – stellt sie fest, wie der Geist der Massenvernichtung den amerikanischen christlichen »Fundamentalismus« erfasst hat (S. 312). Aber sind die Wirkungszusammenhänge nicht komplexer?

Die Erfahrung von Ohnmacht und Leid scheinen der Ursprung für überaus verwickelte Reaktionen zu sein. Das Pendant zu Ohnmachtserfahrungen kann es sein, sich in Allmachtsphantasien zu flüchten. Religiöse Gottesbilder sind hier allem Anschein nach behilflich und da, wo sie als normal angesehen werden, bestätigen sie diese Flucht. Da das eigene Leid als das erfahren wird, was nicht sein soll, wird dort – wo nicht zwischen Tat und Person unterschieden wird – dem Täter/Gegner Vernichtung gewünscht.⁸⁾ Es sind also nicht selten eigene Vernichtungsvorstellungen die dem Gegner eine bedrohliche Omnipotenz unterstellen.

8) Dass eine Tat ungeschehen sein soll ist etwas anderes, als einen Täter vernichten zu wollen.

Je größer sie projiziert wird, umso mehr scheint jedes Mittel Recht zu sein. Die dem vermeintlichen Gegner zugeschriebene Vernichtungsabsicht führt jedoch in ein verhängnisvolles Paradox: Da ein Mensch in seinem Humanum, in seinem Menschsein sich von keinem anderen Menschen unterscheidet, verletzt ein Mensch sein eigenes Menschsein, sobald bereits nur einem anderen Menschen die Vernichtung auch nur angedacht bzw. gewünscht oder herbeigesehnt wird. Diese Verletzung der eigenen Würde macht es jedoch untragbar auf diesem Wege fortzufahren – dennoch ist die Erfahrung im Umgang mit »Fundamentalisten« ja das genaue Gegenteil: Eine fast bruchlose Absorption aller Argumente und gegenteiliger Erfahrungen, welche die Haltung von »Fundamentalisten« widerlegen könnten. Um das eigene Deutungsmuster aufrecht erhalten zu können, also die Verletzung der eigenen Würde durch die gewünschte oder vollzogene Gefährdung des Gegners auszuschließen, müssen Unterschiede zwischen der eigenen Partei und der gegnerischen behauptet werden, ja solch Unterschiede aufgestellt werden, die dem Gegner sein Menschsein absprechen.

Sobald der Mensch nicht mehr im Angesicht des Gegners erkannt wird, weil es nicht sein darf und nicht sein kann, verliert die Verletzung des Gegners die für einen selbst bedrohliche Botschaft. In diesem Augenblick hat aber ein Mensch sein eigenes Humanum verletzt. Die Freisetzung zur unmäßigen Rücksichtslosigkeit zerstört zugleich die eigene Würde.

Aus diesem Paradox führt, gemäß dem Muster eskalierender Konflikte, von innen heraus entweder nur die Umkehr oder im Extrem die Bereitschaft zur eigenen Vernichtung, wenn sie die (maximale) Vernichtung des Gegners mit einschließt. Oder es führt ein Einbruch von außen heraus, der die solchermaßen im Paradox gefesselten Menschen mit einem anderen, heilvollen Paradox konfrontiert: Ihnen gerade entgegen ihrer eigenen Liebensunwürdigkeit alle Liebenswürdigkeit aufrichtig entgegen zu bringen – in der Unterscheidung von Tat und Person. Die Abschottung, wenn sie mit Allmachtsphantasien gespeist wird, ist in dieser Perspektive ein Mittel zur Freisetzung von Aggressivität, obgleich sie meine eigene Würde verletzt, indem die Würde des eigenen Ebenbildes verletzt wird.

Die Abschottung ist also im Grunde eine Strategie, die die eigene Unterlegenheit vorausnimmt. Als absurdes – aber furchtbarerweise nicht unhistorisches Beispiel – mag die Diskussion auf der Wannenseekonferenz 1942⁹⁾ darüber gelten, inwieweit gemäß den Nürnberger Rassegesetzen bei der »Endlösung« mit den »Mischlingen 1. und 2. Grades« umzugehen sei – inwiefern die »Hälfte« oder

9) Nürnberger Dokumente NG-2586; s. http://de.wikisource.org/wiki/Protokoll_der_Wannsee-Konferenz

das »Viertel« jüdischen »Bluts« in der Lage sein soll, die anderen Anteile des »arischen Blutes« zu beeinflussen: Wenn doch die arische Rasse die überlegene sein soll, kann das jüdische »Blut« nicht von einer derartigen Auswirkung begleitet sein, wie es die Umsetzung der Judenvernichtung praktizierte. Hier wurden eigene Unterlegenheitsängste projiziert in Vernichtungsprojektionen der »jüdischen Rasse«, die den Vernichtungswünschen der Rassisten entsprangen, die »jüdische Rasse« zu vernichten.

Diese »schwache« Strategie der Abschottung wird dann erst recht greifen und sich ihre Legitimation holen, wenn der vermeintliche Gegner dieser Abschottung entspricht und sie seinerseits damit beantwortet, mit dem vermeintlichen Gegner nicht in Kontakt zu treten. Eine Politik der Isolierung von diktatorischen Regimes hat in der Regel immer nur den Diktatoren und ihren Helfershelfern geholfen. Was wäre geschehen, wenn alle europäischen Regierungen mitsamt den Vereinigten Staaten und späteren Alliierten zugunsten der Verfolgten nach der Reichspogromnacht interveniert hätten und zu Tausenden zum Schutz der verfolgten Juden nach Deutschland gereist wären, um hier mit »den« Nazis in Kontakt zu kommen? Wenn man Afghanistan unter den Taliban 2001 statt mit Bomben mit einem Meer von Lebensmitteln und einem Heer von Ingenieuren, Lehrern und Ärzten überzogen hätte – wie sähe das Land nach fünf Jahren aus?

Die Tatsache, von Armstrong aufschlussreich beschrieben, wie selbst hartgesottene »Fundamentalisten« darauf reagierten, dass sie ihre Anerkennung auf Grund von gescheiterten Prozessen und landesweit bekannt gewordenen Skandalen verloren haben (S. 494 ff.), zeigt auf: Keine Abschottung ist so total, dass ihr die Art der Wahrnehmung Anderer völlig gleichgültig wäre. Die Falle, in die die Gegner der Fundamentalisten tappen können, ist, den Fundamentalisten den totalen Krieg anzukündigen. Dies würde die Abschottung auf unabsehbare Zeit sanktionieren und perfektionieren.

■ Das Heilige retten – »Im Kampf für Gott«

Immer wieder kann beobachtet werden: Die Tötung des vermeintlichen Gegners oder auch nur seine Herabsetzung und Entwürdigung bedarf einer Rechtfertigung. Es versteht sich nicht von selbst. Es wird – bevor es so weit kommt – entsprechend vorbereitet. Doch der Schwerpunkt dieser Überlegungen soll nicht der Prozess dieser Vorbereitungen und allmählichen Gewöhnung an das Unrecht sein, sondern das Nachdenken über dies Faktum: Der Notwendigkeit einer Rechtfertigung für das Böse, damit es als etwas Gutes erscheinen kann.

In diesem Rechtfertigungszwang zeigt sich das Unrecht als Unrecht, es offenbart in diesem Geheimnis seine eigene Unwürdigkeit: Es kann ohne

eine Begründung nicht bestehen und verträgt es im Allgemeinen nicht, wenn diese Begründung in Frage gestellt wird. Allein schon die Infragestellung zeigt, dass sich da etwas eben nicht »von selbst versteht«, und führt damit den Rechtfertigungszwang in den Selbstwiderspruch: Wenn doch zur Legitimation der Gewalt ein Begründungszusammenhang konstruiert wird, ist dies nur dann ein begründender Zusammenhang, wenn er auch einer Überprüfung standhält. Die Angst vor kritischem Nachdenken, die »Fundamentalisten« in der Regel begleitet, offenbart damit, dass es nicht um die Begründung und ihre Art geht, sondern darum, dass überhaupt eine Begründung nötig ist.

Mit der Gewaltanwendung gegenüber einem anderen Menschen aber wird die eigene Würde verletzt. Um sich vor dieser Selbstverletzung zu schützen wird nicht nur – wie oben beschrieben – ein Prozess der Abschottung beschritten. Es bedarf einer Kategorie, die es rechtfertigt, dass zwischen mir und meinem Ebenbild, dem diese Ebenbildlichkeit abgesprochen wird, ein qualitativ unaufhebbarer Unterschied besteht. Dieser bezeichnet »das Heilige«, wie auch immer es genannt werden mag: Es ist dasjenige, was als Lebensgrundlage und zugleich als unteilbar angesehen wird – negativ formuliert: Dasjenige, ohne das ein Leben nicht als möglich oder als lebenswert angesehen wird, und das sich zugleich von allem anderen, was im Leben zugänglich ist, unterscheidet.

Die »fundamentalistischen« Anschauungen vollziehen hierin das Schicksal der Moderne, dass sie auch dies »Heilige« einem Teilungsprozess¹⁰⁾ unterwerfen. Nicht nur die Arbeitsteilung und gesellschaftliche und globale Ausdifferenzierung unterziehen das Leben bis in den Alltag fast aller Menschen hinein einem ständigen Teilungsprozess – auch »das Heilige« wird von den Fundamentalisten als ein »Teilbares« angesehen: Indem die eigene Nation oder die eigene Religion, der eigene Glaube oder ein Anführer oder Imam, eine Partei oder wer oder was auch immer als »heilig« angesehen wird, ist dies- oder dasjenige in die Teilbarkeit eingegangen, der alles in dieser Welt unterliegt – außer dem Heiligen.

Dort aber, wo diese Partikularisierung stattgefunden hat, steht sie im Widerspruch zu dem, was das unteilbar Heilige ist. Als das teilbare Heilige ist es aber gefährdet, völlig zerteilt und damit zerstört zu werden, und bedarf damit des Schutzes und des – wohlgemerkt – ungeteilten Einsatzes aller Anhänger oder Gläubigen dieses vermeintlich Heiligen. Auch hier eröffnet sich ein schier nicht zu überwindendes Paradox: Das Kriterium, das eine Unterscheidung zwischen mir und meinem vermeintlichen Feind schaffen soll, zerteilt das Heilige – weil es ja nur der eigenen Position oder Partei gilt und hört damit auf, das Heilige zu sein. Alle Hinweise, die aufzeigen, wie unwürdig und verbrecherisch

10) vgl. Gebser, Jean: Ursprung und Gegenwart, Schaffhausen 1975ff

die vermeintlichen Gegner sind, helfen mit, diesem unwürdigen System Glauben zu verleihen. Die Anwendung von Gewalt gegen Fundamentalisten bestätigt so deren Glaubenssystem.

Das Heilige als Teilbares setzt aber innerhalb der so aufgefassten Lebensauffassung selbst einen Zeretzungsprozess frei, da dies Partikulare nicht heilig ist, es aber nicht als unheilig wahrgenommen werden kann und soll. Die Anstrengungen, sich vor solcher Niederlage zu bewahren, müssen also im Laufe der Zeit immer absurdere Züge annehmen – und führen also über kurz oder lang zur Selbstwiderlegung.

Als ein »Heiliges«, das des Schutzes und der Unterstützung der Gläubigen bedarf, vermag es allerdings ein ungeheueres Selbstbewusstsein zu vermitteln. Der eigene, ungeteilte Einsatz für das zum »Heiligen« Erhobene ist nun selbst das Heilige. Wird doch an dieser Stelle das traditionelle Verhältnis von Mensch und dem Heiligen umgedreht: Nicht mehr der Mensch bedarf des Heiligen, sondern das Heilige bedarf des Menschen – und damit ist in dem Bereich des Glaubens die Verschiebung eingetreten, die für die Moderne grundlegend ist: Das Subjekt rückt in den Mittelpunkt.

Was von Armstrong verallgemeinernd »Fundamentalismus« genannt wird, erweist sich damit als der Nachvollzug der modernen Subjekt-Objekt-Verschiebung¹¹⁾ auch im Verhältnis von Mensch zum Heiligen: Der Mensch steht innerhalb dieser Glaubenssysteme genauso im Mittelpunkt wie in den Auffassungen der modernen Philosophie und Lebensanschauungen mit jeweils unterschiedlicher Ausprägung und Schwerpunktsetzung von Descartes angefangen bis hin zu den modernen Ideologien der Neuzeit (Marxismus, Pragmatismus, Utilitarismus etc.). Die Sprachlosigkeit im Umgang mit dem »Fundamentalismus« dürfte nicht unwesentlich von dieser Gleichartigkeit herrühren, die im »Fundamentalismus« dem modernen Subjektivismus seine eigene Fratze vorhält. Christlicher Fundamentalismus, islamischer Integritismus und jüdische Ultraorthodoxie können daher als religiöser Subjektzentrismus benannt werden.

Das Heilige als der unteilbare Lebensgrund ist mit keinem Menschen und keinem Volk, keiner Partei, keinem Ort oder Gebäude gleichzusetzen. Die Antike hat dieses Wissen darin bewahrt, dass sie allenfalls von »Epiphanien«, »Erscheinungen« des Heiligen sprach, aber z.B. innerhalb der Bibel nicht vom »Heiligen Krieg« oder von einem »heiligen König«.

Das hat erst die Neuzeit vollzogen und damit einen grundlegenden Wandel markiert.

■ Exkurs – Zum Begriff »Heiliger Krieg«

Die über diesen Begriff und seiner Geschichte weit verbreiteten vermeintlichen Urteile sind von gravierenden Auswirkungen. Der deutsche Theologe und Alttestamentler Gerhard von Rad hat mit seiner Schrift »Der Heilige Krieg im alten Israel« 1951 ganze Pfarrer- und Forschergenerationen dahingehend beeinflusst, ganz selbstverständlich im Alten Testament vom »Heiligen Krieg« zu sprechen. Aber kommt der Begriff dort überhaupt vor? Woher stammt der Begriff? Wie hat ihn die Umwelt Israels benutzt?

Diesen Fragen ist der Religionswissenschaftler Carsten Colpe in seiner kleinen Schrift: »Der »Heilige Krieg«. Benennung und Wirklichkeit. Begründung und Widerstreit«¹²⁾, 1994 nachgegangen. Er kam zu dem überraschenden Ergebnis, dass der Begriff »Heiliger Krieg« keineswegs im Alten Testament vorkommt: »Der Krieg, milhama, erhält das Heiligkeitsattribut niemals.«¹³⁾ Und fragt: »Sollte das ein Zufall sein?«

Was ergibt eine Überprüfung? Das Resultat hängt ganz wesentlich davon ab, welche Übersetzung benutzt wird: In der Einheitsübersetzung findet sich der Begriff fünf Mal. Die beiden Verse Jer 51,27 f. erweisen sich dabei als unsauber übersetzt, nicht der Krieg soll geheiligt werden, sondern Völker, die gegen die Großmacht Babylon in den Krieg ziehen. Bleiben als Stellen Joel 4,9: Hier wird bittere Ironie geübt! Mi 3,5 zitiert anklagend und verurteilend die religiöse Propaganda seiner Zeit und Jer 6,4 gibt in einer verzweifelten Warnung die Parole der Gegner Jerusalems wieder! Auch ein König wird im Alten Testament nicht »heilig« genannt – Ps. 43,15 nennt Gott einen heiligen König. Die Durchmusterung der hellenistischen Literatur ergibt: »In hellenistischer Zeit diente [im Original griechisch:] »das Heilige« niemals zur Qualifikation eines lebenden Menschen«¹⁴⁾

Heinrich Graetz¹⁵⁾ zitiert einen anonymen »dichterische[n] Schwärmer in Ägypten« um die Zeitenwende, der vom Messias, dem »heiligen König« spricht, wohl vom pharaonischen Ägypten beeinflusst, in dem zumindest im Alten Reich Könige als Verkörperung der Gottheit betrachtet wurden und sich im Neuen Reich eine Königsverehrung entwickelte.

Wie ist es mit diesem Begriff im Koran beschaffen? Selbst wenn der arabische Begriff gihad, der in seiner Grundbedeutung immer »Sich-Abmühen«¹⁶⁾ bedeutet, an manchen Stellen als »Krieg« zu verstehen ist (vgl. Sure 2, 190 f.; 9,73), stellt Colpe fest: »So besagt es auch im Koran etwas, dass der gihad nie-

11) vgl. Mauthner, Fritz: Wörterbuch der Philosophie, Band 2, S. 442; in: Digitale Bibliothek Band 3, S. 26592;

Oehler, Klaus: Art: Subjekt und Objekt, in: 3RGG 6, S. 449, in: Digitale Bibliothek Band 12, S. 31414; Kaulbach, Friedrich: Art: Erkenntnis / Erkenntnistheorie, in: TRE Band 10, S. 148,34ff

12) Colpe, Carsten: Der »Heilige Krieg«. Benennung und Wirklichkeit. Begründung und Widerstreit, Hain, Hanstein 1994

13) Colpe, Der »Heilige Krieg«, S. 54

14) ThWbAT, Band 6, Sp. 1202

15) Geschichte der Juden, Digitale Bibliothek Band 44, S. 3733

16) Colpe, Der "Heilige Krieg", 58

mals mit einem Attribut bedacht wird, welches von der Wortwurzel qds (heilig sein) oder hrm (geweiht sein) abgeleitet ist.«¹⁷⁾

Nach dem islamischen Völkerrecht wird »die Welt in »Islamgebiet« und »Kriegsgebiet« aufgeteilt. Das letztere heißt aber dar al-harb. Harb ist wirklich »Krieg«, aber es ist kein Synonym für gihad. ... Heilig ist auch der harb ursprünglich nicht. Nur einige moderne schiitische Autoren sprechen vom »heiligen Verteidigungskrieg«¹⁸⁾

Ganz anders das Ergebnis im so genannten Christlichen Abendland. Den Begriff »Kreuzzug« – so referiert Colpe¹⁹⁾ – »darf man als synonym zu »Heiliger Krieg; verstehen«: »Krieg unter dem Kreuzesbanner und zur Befreiung der Kreuzigungsstätte ist tatsächlich als Heiliger Krieg zu verstehen.«²⁰⁾ Viel dazu beigetragen hat »die Heiligung der Ritter, ... die Heiligung der Fahnen«²¹⁾ Bereits der Historiker des ersten Kreuzzugs, der Abt Guibert von Nogent, benutzt das Wort der »heiligen Kämpfe«²²⁾ Inflationär und stilbildend für Europa wird dieser Gebrauch aber erst mit den Kreuzzugspredigten von Bernhard von Clairvaux, auf ihn allein ist die Entstehung des zweiten Kreuzzuges zurückzuführen.

In der Neuzeit erfuhr diesem Begriff zu Anfang des 20. Jahrhunderts erneut eine verhängnisvolle Karriere: Im Oktober 1914 verfasste Baron Max von Oppenheim eine »Denkschrift betreffend die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde«. Hier entwickelte er ein Konzept des »Heiligen Krieges«, um Muslime gegen ihre Kolonialherren aufzustacheln. »Insbesondere Indiens Aufruhr, von Afghanistan her ausgelöst, sei zum »Kriegsenerfolg, nötig.«²³⁾ Kaiser Wilhelm II. befürwortete diesen Plan. So erklärte, nachdem »das Osmanische Reich an der Seite von Deutschland und Österreich in den Ersten Weltkrieg eintrat, ... der osmanische Scheich-ül-Islam in einer fatwa (Rechtsgutachten) den Kampf gegen die Kriegsgegner ... zur Pflicht für alle Muslime ... Deutsche Agenten schlugen sich nach Persien und Afghanistan durch, um dort den »Heiligen Krieg; gegen Briten und Russen zu organisieren. Aber auch auf dem Gebiet des heutigen Libyen stieß der Dschihad-Aufruf auf fruchtbaren Boden. Ahmad Sarif, der Anführer der mächtigen Sannusi-Bruderschaft, verbündete sich nach der osmanischen Dschihad-Fatwa mit den Achsenmächten.«²⁴⁾

17) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 60

18) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 60

19) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 85 Anm. 16

20) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 85 Anm. 16; Colpe S. 91, Anm 56 verweist auf die Monografie von C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935 (= Darmstadt 1980)

21) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 56

22) Colpe, Der „Heilige Krieg“, 56

23) Schwanitz, Wolfgang G.: Zur Geschichte der deutschen Orientpolitik, in: Konrad-Adenauer-Stiftung KAS-AI 1/03, S. 84-91; rezensiert u.a.: Seidt, Hans-Ulrich: Berlin-Kabul-Moskau: Oskar von Niedermayer und Deutschlands Geopolitik, München 2002; Seite im Internet besucht am 16.07.2006: http://www.kas.de/db_files/dokumente/auslandsinformationen/7_dokument_dok_pdf_1483.pdf

Der Plan misslang, doch die Saat ging auf.

Der moderne Relativismus, der einen Diskurs über die Wahrheit an sich ablehnt, erscheint in diesem Zusammenhang als eine Verhinderungsstrategie, sich der Frage nach dem Heiligen im eigenen Lebensvollzug zu stellen. Denn es ist ja nicht so, dass parallel zum Relativismus nichts Heiliges existiere; es ist in der Regel in die Verborgenheit der Gelddepots emigriert, in das Anbeten des Profits und die Unhinterfragbarkeit von Kapitaleigentum, der eine ungleiche Verteilung dieser Güter mit der Folge von 30.000 sterbenden Menschen täglich gleichgültig in Kauf nimmt.

Der Relativismus erweist sich erst dann als wahrhaftig relativ, wenn auch die Frage von Reichtum und Armut der Relation des Menschlichen unterzogen wird.

Der »Fundamentalismus« trifft in diesem Sinne den wunden Punkt des modernen globalen Kapitalismus: Hinter seiner Leugnung der Wahrheitsfrage steht der »Fundamentalismus« des Reichtums und Profits. Fundamentalistische Richtungen, die hemmungslos der Sicherung des eigenen Vorteils dienen (vgl. S. 501) spiegeln genau dies.

Dennoch kann die Moderne mit ihrer Mittelpunktstellung des Subjektes nicht dadurch überwunden oder geheilt werden, indem diese Mittelpunktstellung abgelehnt, verweigert oder bekämpft wird – dann bleibt diese Haltung zwar in Ablehnung zum Subjektzentrismus, aber dennoch auf das Abgelehnte hin bezogen.

Es ist von daher nicht verwunderlich, dass im Abendland, dort wo das Unbehagen an diesem Subjektzentrismus wahrgenommen wird, eine Lösung nach dem Muster östlicher Philosophien und Lebensanschauungen gesucht wird, die eine »Auflösung« des »Ichs« verheißen. In dem Falle, wo das »Heilige« nicht mit einer weltlichen Identität gleichgesetzt wird, kommen sie der Haltung sehr

24) Franke, Patrick: Rückkehr des Heiligen Krieges? Dschihad-Theorien im modernen Islam; in: Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, André Stanisavljevi, Ralf Zwengel (Hrsg.), Potsdam 2002, S. 50; Seite im Internet besucht am 16.07.2006: www.politische-bildung-brandenburg.de/publikationen/pdf/islam.pdf; als Belege und Literatur führt Franke (Anmerkungen 10 ff., S. 67) an:

- Die Fatwa's des Scheich-ül-Islam über die Erklärung des heiligen Krieges, nach dem Tan_n, Nummer 2119 vom 15. November 1914, in: Der Islam 5 (1914), S. 391-93

- Galli, Gottfried: Dschihad, der heilige Krieg des Islams und seine Bedeutung im Weltkriege unter besonderer Berücksichtigung der Interessen Deutschlands, Freiburg/Br. 1915

- Hopkirk, Peter: Östlich von Konstantinopel: Kaiser Wilhelms Heiliger Krieg um die Macht im Orient, Wien 1996

- Müller, Herbert Landolin: Islam, Gihad, »Heiliger Krieg« und deutsches Reich: ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914-1918, Frankfurt/M. 1991

Weiterführende Literatur:

- Berger, Pamela: Crusade and jihad: the wars known as holy, in: Religion and the Arts, Leiden, Jg. 5, 2001, S. 484-494; sie rezensiert u.a. Hillenbrand, Carole: The Crusades: Islamic Perspectives. Edinburgh 1999, die die Geschichte der Kreuzzüge konsequent aus der Sicht arabischer Quellen dokumentiert!

- Kampen, Wilhelm van: Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelms II., Diss. Kiel 1968

- Kochwasser, Friedrich H., Roemer, Hans R. (Hrsg.): Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend, Tübingen und Basel 1974

nahe, die von der Unteilbarkeit und Unverfügbarkeit des Heiligen geprägt ist. Doch damit wird das Heilige der Welt entzogen, und somit diese Welt als unheilig qualifiziert – wo es doch der Sehnsucht nach dem Heiligen auch um die Heilung der Welt geht.

Das ist die Aufgabe: Die Moderne ist also zu Recht durch den religiösen Subjektivismus (»Fundamentalismus«) herausgefordert einen anderen Weg zu finden, das Heilige mit dem eigenen Leben so zu verbinden, dass

- weder die eigene Subjekthaftigkeit²⁵⁾ geleugnet wird,
- noch die Welthaftigkeit des Lebens geopfert wird und darüber hinaus
- die Grenzen beachtet werden, die davor bewahren, das Heilige mit etwas Partikularem in einzusetzen oder
- im anderen Extrem es gänzlich leugnen zu wollen und damit der reinen Willkür das Wort zu reden.

Es ist von dieser Aufgabe her gesehen zweifelhaft, ob dies allein die Berufung auf die Menschenrechte leistet. Dies ist aus zweierlei Gründen fraglich:

Die praktische Geltung der Menschenrechte (im Sinne von einklagbaren Grundrechten) bezieht sich auf staatliches Handeln²⁶⁾ und ist damit von einer partikularen Größe abhängig, die nicht für alle Menschen verallgemeinert werden kann, es sei denn, man strebe den Weltstaat an. Solch ein Weltstaat wäre ein Widerspruch in sich selbst, da sich ein Staat wesentlich in der Abgrenzung zu anderen Staaten definiert. Ein »Weltstaat« wäre also gezwungen, entweder Außerirdische als sein Gegenüber zu phantasieren, oder aus sich heraus ständig neue Gegner zu erzeugen, die diesem Weltstaat seine mangelnde Rechtfertigung zu übertünchen helfen.²⁷⁾ Die Menschenrechte erweisen sich in ihrem Kern selbst als partikular, die Berufung auf die Menschenrechte zur Begründung von Kriegen (so geschehen u.a. im Kosovo-Jugoslawienkrieg) ist von daher gesehen kein Unfall, sondern offenbart eine Grundstruktur der Menschenrechte: Sie dienen nicht nur zur Begrenzung staatlicher Gewalt, sondern zugleich zum Zweck der Staatsbildung (s. USA) und zur Legitimation partikulärer Staatsgewalt.

25) Die von Armstrong genannten Beunruhigungen des modernen Selbstbildes des Menschen von der Kopernikanischen Revolution über Kants Erkenntnistheorie und Darwins Evolutionstheorie bis hin zu Freuds Diskurs über das Unterbewusste (S. 509 u.ö.) erweisen sich in diesem Licht als ein paralleler Prozess zur Entgötterung der Gottesattribute »allmächtig, allwissend und allgegenwärtig«. Es sind Prozesse der Selbstentgötterung des ins Übermaß gesteigerten Selbstbildes des Menschen – und im Wesen ein Prozess seiner Sozialisierung in seine kosmische, geistige, geschichtliche und körperhafte Mit- und Selbstwelt.

26) Jeder Staat behält sich das Recht vor, souverän darüber zu entscheiden, welchen Menschen gleiche Grund- und Bürgerrechte zustehen und welchen nicht, z. B. Asylbewerbern und irreguläre Migrantinnen und Migranten sogenannten Illegale.

27) Erfüllt der »Krieg gegen den Terror« der Vereinigten Staaten unter der Herrschaft von G. W. Bush diese Funktion?

Die Berufung auf die Menschenrechte kann zum anderen nicht die beschriebene Aufgabe lösen, da die Grundlage aller Menschenrechte die Menschenwürde ist. Was es mit dieser Würde auf sich hat, entzieht sich jedoch jeglicher Festlegung. Hingegen ist ein staatliches Handeln möglich, das mit Berufung auf die eigene Würde ein Land mit Krieg überzieht, um »unsere Art zu leben gegen Angriffe zu schützen«²⁸⁾, und es ist möglich unter Beachtung der Würde des Menschen, ihn möglichst schmerzfrei hinzurichten. Die »Würde des Menschen«, wenn sie nicht inhaltlich widerstandsfähig wird gegenüber solchem Machtmissbrauch, ist kein Bezugspunkt, der der Realität des Heiligen inmitten dieser Welt zum Durchbruch verhilft – bedarf doch die Würde des Menschen, um geachtet und bewahrt und vor Missbrauch geschützt zu werden, selbst des Heiligen.

Vom christlichen Glauben her gibt es einen Ansatzpunkt für eine Antwort auf die gestellte Aufgabe, der sich abseits des kirchlichen Mainstreams²⁹⁾ entwickelt hat: Ausgehend von dem Glaubenssatz, dass Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden

28) Bundespräsident Rau in seiner Ansprache ausgerechnet zum Weihnachtstag 2001, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Bundesregierung online – Nachrichten über die Arbeit und Politik der Bundesregierung, Bulletin, veröffentlicht am 24. Dezember 2001

29) In Kreisen der Arbeitsgemeinschaft für Jugendarbeit, AGJA des Diakons und Pastors Waldemar Schulz, Oberhausen

Forum Pazifismus

Ja, ich möchte das Forum Pazifismus-Abo.
Die Bezugsgebühr für ein volles Kalenderjahr (4 Hefte) beträgt beim Normalabo 20 € zzgl. 2 € für Porto und Verpackung; bei Bestellung innerhalb des laufenden Kalenderjahres entsprechend weniger. Die Bezugsgebühren jeweils bis zum Ende des Kalenderjahres sind zu Beginn des Bezuges fällig, danach zu Beginn des Kalenderjahres. Das Abonnement verlängert sich automatisch um ein weiteres Kalenderjahr, wenn nicht jeweils bis zum 30.11. schriftlich eine Kündigung zum Jahresende erfolgt ist.

Förderabo I (30 €) Förderabo II (40 €)

Förderabo III* (50 €) Normalabo (20 €)

Ich möchte das ermäßigte Abo für DFG-VK-Mitglieder (18 €)
Meine Mitgliedsnummer lautet: _____

Ich möchte das ermäßigte Abo für BSV-Mitglieder (18 €)
Zu den genannten Abopreisen kommen jeweils 2 € für Porto und Verpackung hinzu.
*Das Förderabo III beinhaltet zusätzlich den automatischen Erhalt einer CD-ROM mit dem Jahresinhalt im PDF-Format zum Jahresende.

(Organisation) _____

Vorname _____

Name _____

Straße _____

PLZ/Ort _____

Datum/Unterschrift _____

Ich bezahle bequem per Bankeinzug Konto _____

Bank _____ BLZ _____

Mir ist bekannt, dass ich diese Bestellung innerhalb der folgenden zwei Wochen ohne Begründung bei Forum Pazifismus, Postfach 150354, 70076 Stuttgart schriftlich widerrufen kann. Zur Fristwahrung genügt die rechtzeitige Absendung. Dies bestätige ich mit meiner Unterschrift.

Datum Unterschrift

ist, wird – gemäß der Moderne – dieses Glaubensbekenntnis in umgekehrter Richtung, als die hellenistisch-römische Antike und die kirchlich-christliche Tradition dies getan hat, verstanden. Sie hat, ausgehend von ihren mehr oder weniger klaren Gottesvorstellungen, dem Menschen Jesus Attribute zugeschrieben, die seine Göttlichkeit ausweisen sollten – zum Schaden für die Menschlichkeit Jesu, der für viele aus nachvollziehbaren Gründen darum nicht mehr verständlich erscheint.

Gemäß der modernen Umkehrung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt kann das Glaubensbekenntnis von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth aber auch in die andere Richtung gelesen werden: Als das Eingehen Gottes in einen Menschen³⁰⁾. Oder anders gesagt: Was als Gott verstanden wird, dient nicht dazu, den Menschen Jesus zu erklären und ihn verständlich zu machen, sondern umgekehrt: Was wir von dem Menschen Jesus wissen, dient dazu, Gott zu erklären und verständlich zu machen; oder noch kürzer: Nicht Gott definiert, wer Jesus ist (so die Tradition mit ihrem Bekenntnis, Jesus sei »Gottes Sohn«), sondern der Mensch Jesus definiert, wer Gott ist – (entsprechend hieße das Bekenntnis: Gott ist der, zu dem Jesus »Papi«, »Abba« sagt): Das Leben und Leiden, Wort und Botschaft dieses Menschen werden in

30) Das ist nicht zu verwechseln mit Anthropomorphismus, der menschliche Eigenschaften oder Verhaltensweisen den Göttern zuschreibt, als göttliche Menschen oder menschliche Götter.

ihrer Endlichkeit und Partikularität, die jedem Menschen anhaften – als heilig verstanden: als Gott selbst. Das Heilige ereignet sich so verstanden in der Begegnung mit jedem Menschen: Jeder Mensch als das unteilbare Wesen, das meine Lebensgrundlage bildet: Die Begegnung mit meinem Nächsten ist meine Gottesbegegnung. Insofern hier niemand mehr ausgeschlossen werden kann, bezieht dies Heilige auch mich selbst ein – und ermöglicht damit Heil, nicht in einer jenseitigen oder fernen Welt, sondern im Nachvollzug dessen, was Jesus von Nazareth gelebt hat: Der Bedürftige liebte und gütig zu ihnen war, zornig über Ungerechtigkeit, zwischen Tat und Person unterschied und darum zur Feindesliebe fähig, bereit zu vergeben und dazu einlud umzukehren.

Wird die moderne Umkehrung von Subjekt und Objekt für antike Aussagen nachvollzogen und in die Moderne retransformiert, wird der Satz aus dem 1. Johannesbrief 4,16b »Gott ist die Liebe« also lauten müssen: »Die Liebe ist Gott«.

Auf diese Weise steht ein Mensch im Mittelpunkt – Jesus von Nazareth. Das ist auch für den modernen Subjektivismus nachvollziehbar; allerdings nicht so, dass man nun selbst, womöglich noch als »Christ«, sich als Zentrum des Universums begreift. Sondern bezogen auf, in Relation zu Jesus von Nazareth wird dem Heiligen in der Begegnung mit jedem Menschen und meiner und seiner Mitwelt Rechnung getragen. Das befreit von Abschottung und der Ausgrenzung anderer Menschen – auch die des Feindes und erweckt die Bereitschaft in Achtung vor diesem Heiligen in der Begegnung ja auch und selbst mit dem Feind, diesem Heil gemäß zu leben – nicht aus eigenem Vermögen, sondern von dem Heiligen selbst dazu in die Lage versetzt. Dies wird in der Gemeinde Jesu Christi eingeübt und aus- und durchgehalten.

Denn die Unteilbarkeit des Heiligen – und das ist der blinde Fleck des religiösen Subjektzentrismus – bringt es zugleich mit sich, dass das Heilige in allen seinen einzelnen Momenten jederzeit ganz ist: In der Begegnung mit jedem Menschen ist es immer das ganze Heilige, das jeweils auf dem Spiel steht, das dort bewahrt oder verletzt werden kann. So hat Armstrong zu Recht stets als Maßstab angeführt, inwieweit ein Glaube Mitgefühl und Anteilnahme ermöglicht oder nicht. Sie hat es, wie jeder Mensch, der sich damit befasst, an dieser Stelle mit dem Heiligen selbst zu tun. In der Begegnung gerade mit dem Anderen kann sich das ereignen, was auch das eigene Leben heil werden lässt.

Die Menschen, die dem religiösen Subjektzentrismus anhängen, haben also nichts so sehr nötig wie gewaltfreie, das Heilige in der Begegnung ehrende, Tat und Person unterscheidende Einmischung.

Dr. Matthias Engelke ist Pfarrer und Mitglied im Vorstand des Versöhnungsbundes.

Bitte mit
0,45 €
frankieren

POSTKARTE

An
Forum Pazifismus
Postfach 90 08 43
21048 Hamburg