

Tödliche Werkzeuge Gottes

Merkmale terroristischer Theologie
in Christentum und Islam



Schriften zur Extremismus- und Terrorismusforschung, Band 12

Andreas Hubertus

**Tödliche Werkzeuge Gottes
Merkmale terroristischer Theologie
in Christentum und Islam**

Brühl/Rheinland 2018

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Marburg, Philipps-Universität, Dissertation, 2017.

ISBN 978-3-938407-90-5

Impressum:

Hochschule des Bundes
für öffentliche Verwaltung
Willy-Brandt-Str. 1
50321 Brühl

www.hsbund.de

Meiner Familie

Inhaltsverzeichnis

A Identifizierung.....	1
1. Einleitung.....	7
1.1 Startpunkt.....	10
1.2 Ziel	12
1.3 Standortbestimmung	14
2. Vorannahmen und Vorgehen.....	20
2.1 Arbeitsthese	20
2.2 Arbeitsdefinitionen	25
2.3 Forschungsgeschichte	32
2.4 Methode	42
2.5 Fallbeispiele	49
2.6 Textauswahl	51
3. Von <i>bellum iustum</i> bis <i>ġihād</i> – Gewaltlegitimationen.....	54
3.1 Gerechter Krieg	57
3.2 Jihad	61
3.3 Widerstandsrecht	67
3.4 Heiliger Krieg	70
B Spezifizierung	75
4. Abtreibung als Massenmord – <i>Pro-Life</i> -Terrorismus.....	84
4.1 Geschichtlicher Hintergrund	84
4.2 Michael Bray	99
4.3 Paul Jennings Hill.....	144
4.4 Eine Zeit zu Töten – Zwischenfazit I.....	177
5. Innere und äußere Feinde – Jihadismus	180

5.1 Geschichtlicher Hintergrund	181
5.2 ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām.....	200
5.3 Ayman az-Zawāhirī	247
5.4 Die Pflicht zum Kampf – Zwischenfazit II	290
C Analyse.....	293
6. Deutesets religiöser Terroristen – Zusammenschau	300
6.1 Religiöse Überlieferungen als Bezugsrahmen	300
6.2 Instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis.....	302
6.3 Verbalinspiriertes Schriftverständnis	304
6.4 Gewaltfokussiertes Gottesbild.....	305
6.5 Anthropologie des Gehorsams	306
6.6 Religionstheologischer Exklusivismus	307
6.7 Dualistisches Weltbild und religiöse Feindbilder	309
6.8 Aktionistischer Providenzglaube.....	311
6.9 Gottlose Gegenwart und Theokratie als Alternative.....	313
6.10 Gewalt als Instrument der Providenz	317
7. Deutesets religiöser Terroristen – Handlungsrahmen.....	320
7.1 Providenz statt Weltende	320
7.2 Providentiell-religiöser Terrorismus	323
8. Deutesets religiöser Terroristen – Kritik.....	325
8.1 Schädlichkeit.....	328
8.2 Unredlichkeit	333
8.3 Selbstbeschränkung als Alternative.....	343
9. Deutesets religiöser Terroristen – Interpretation.....	352
9.1 Missbrauch?.....	352
9.2 Missverständnis?	354
9.3 Mahnung	356

9.4 Modus patriarchaler Modernekritik.....	361
9.5 Marginalisierungsfolge	363
9.6 Möglichkeit zur Selbstermächtigung.....	364
10. Rückblick und Ausblick	366
10.1 Rückblick.....	366
10.2 Ausblick.....	373
11. Sigla	378
12. Abbildungsverzeichnis	379
14. Bibliografie	380
14.1 Quellen.....	380
14.2 Sekundärliteratur	388

A

Identifizierung

1. Einleitung

„Dieser großartige Sieg, der erreicht worden ist, ist tatsächlich allein der Gnade Gottes geschuldet. Er verdankt sich nicht unserer Geschicklichkeit oder Überlegenheit, sondern allein dem Segen Gottes.“¹
Ayman az-Zawāhirī über den 11. September 2001

Terrorismus und politische Gewalt sind zu einem traurigen Signum der Religionsgeschichte im 21. Jahrhundert geworden. Die Anschläge des 11. Septembers 2001 und ihre weitreichenden Folgen prägen die Außenwahrnehmung von Religionen, allen voran die des Islams, wie kein anderes Ereignis der jüngeren Geschichte. Und sie motivieren offen oder verdeckt die derzeitigen Debatten zwischen den großen Religionen genauso wie religionsinterne Diskussionen.²

Dass die Attentäter des 11. Septembers im Namen Gottes Menschen töteten, fordert Forscher und Gläubige gleichermaßen heraus – nicht selten in Personalunion. Die Anschläge und ihr Schrecken werfen Fragen auf. Warum und wie kommt es zu religiösem Terrorismus? Warum gerade jetzt? Besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt? Haben monotheistische Religionen ein besonderes Gewaltpotential im Vergleich zu anderen Religionen? Wird Religion von Terroristen und Fanatikern nur für rein weltliche Ziele missbraucht?

In jüngster Zeit werden diese und ähnliche Fragen nicht mehr primär durch *al-Qā'ida*, sondern durch die Terrorherrschaft und die weltweiten Anschläge des selbsternannten *Islamischen Staates* (IS) aufgewor-

¹ Foreign Broadcast Information Service (Hg.): Al-Jazirah, 192. Das Zitat stellt eine eigene Arbeitsübersetzung aus dem Englischen dar. Am angeführten Ort findet sich folgende Übersetzung: „This great victory, which was achieved, is due, in fact, to the grace of Allah alone. It was not due to our skillfulness or superiority, but it is due to Allah's blessing alone.“

² Als Beispiel aus dem Bereich der Theologie kann gelten: Schweitzer (Hg.): Religion, passim. Zur offiziellen Aufarbeitung der Anschläge vgl. National Commission (Hg.): 9/11 Report, passim.

fen.³ Auf der Suche nach zufriedenstellenden Antworten zeigt sich, dass die Gewalt der islamistischen Terroristen nüchtern betrachtet kein isoliertes, kein nur islamisches Phänomen ist. Vielmehr finden sich in allen sogenannten Weltreligionen Gläubige, die bereit sind, ihre Vorstellungen mit Gewalt durchzusetzen.

Auch das Christentum ist keine Ausnahme. Wenngleich es im Moment nur wenige Akteure gibt, die als christliche Terroristen oder Militante bezeichnet werden können, so gibt es sie dennoch – etwa gewaltbereite Abtreibungsgegner.⁴ Ihre Sichtweise auf die Welt ähnelt an einigen Stellen überraschend der der islamistischen Terroristen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt ist so eine Frage, die auch das Christentum heute noch unmittelbar betrifft.

Die akademische Theologie als wissenschaftlich-methodische Selbstreflexion des Glaubens kann auf der Suche nach Antworten als Bindeglied fungieren zwischen dem Ringen der Gläubigen mit den dunklen Seiten ihrer Religion einerseits und externen Betrachtungen zum Zusammenhang von Gewalt und Religion andererseits. Die vorliegende Arbeit soll dazu einen Beitrag leisten.

Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen des religiösen Terrorismus kann aus einer religiösen Innenperspektive heraus danach fragen, was *politische* Gewalt *religiös* werden lässt.⁵ Terrorismus theologisch zu betrachten heißt nicht, die unterschiedlichen Formen politischer Gewalt allein unter moralischen Gesichtspunkten zu betrachten. Es geht auch nicht darum, ihn auf strategische, taktische

³ Zum IS vgl. Said: Islamischer Staat, passim. Eine Zeitleiste mit der (Vor-)geschichte des IS bis einschließlich November 2014 findet sich in: Stern / Berger: ISIS, xv-xxii.

⁴ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 40-54; vgl. Kaplan: Absolute Rescue, 128-163.

⁵ Beim Überbegriff der politischen Gewalt folge ich der Definition Enzmans: „Politische Gewalt sei [...] verstanden als (1) die direkte physische Schädigung von Menschen durch Menschen, die (2) zu politischen Zwecken stattfindet, d.h. darauf abzielt, von oder für die Gesellschaft getroffene Entscheidungen zu verhindern oder zu erzwingen oder auf die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens zielt und versucht bestehende Leitideen zu verteidigen oder durch neue zu ersetzen, die außerdem (3) im öffentlichen Raum, vor den Augen der Öffentlichkeit und an die Öffentlichkeit als Unterstützer, Publikum oder Schiedsrichter appellierend stattfindet“ (Enzmann: Politische Gewalt, 46).

oder aufbauorganisatorische Aspekte hin zu analysieren oder darum, zu klären, wen man wann und warum einen Terroristen nennen darf. Diese Aufgaben kommen anderen Disziplinen wie etwa der Politikwissenschaft zu.

Terrorismus ist eine definitorisch umstrittene Form politischer Gewalt, die auf den folgenden Seiten als Entdeckungszusammenhang für die theologische Frage nach der Beziehung von politischer Gewalt und Religion dient.

In *Kapitel 1* werden die Ausgangsthese, die Ziele und die hermeneutischen Voraussetzungen der Arbeit geklärt. *Kapitel 2* wird die Arbeitsthesen, die Arbeitsdefinitionen und die Methodik vorstellen. Zuletzt werden die ausgewählten Fallbeispiele aus Christentum und Islam vorgestellt. *Kapitel 3* stellt mit dem Gerechten Krieg, dem Widerstandsrecht, dem Heiligen Krieg und dem Jihad Möglichkeiten vor, mit denen politische Gewalt in Christentum und Islam legitimiert werden kann. Sie können Terroristen als Anknüpfungspunkt dienen. Aus diesem Grund werden sie der Untersuchung vorangestellt, um Hintergrundinformationen zu liefern. Damit endet Teil A der Arbeit (*Identifizierung*).

In Teil B der Arbeit (*Spezifizierung*) findet die Quellenarbeit an vier Beispielfällen statt. Im *Kapitel 4* werden die terroristischen Deutesets der us-amerikanischen Abtreibungsgegner Michael Bray und Paul Jennings Hill dargestellt, nachdem ihre Taten im Kulturmilieu des protestantischen Fundamentalismus verortet worden sind. *Kapitel 5* beginnt mit einer ideen- und ereignisgeschichtlichen Hinführung zum Jihadismus und spezifiziert im Anschluss daran die Deutesets der Jihadisten ‘Abdallāh ‘Azzām und Ayman az-Zawāhirī. Diese vier wurden als Beispielfälle ausgesucht, weil sie einerseits ‚Systemdenker‘ des religiösen Terrorismus sind und andererseits innerhalb der jeweiligen gewaltbereiten Community großes Ansehen genießen.⁶

Nachdem Bray, Hill, ‘Azzām und az-Zawāhirī vorgestellt worden sind, beginnt der auswertende Teil C der Arbeit (*Analyse*). So wird in *Kapitel 6* ein idealtypisches Deuteset (monotheistischer) religiöser Terroristen erstellt. In *Kapitel 7* wird aufgrund der vorangegangenen

⁶ Vgl. Kapitel 2.5 zu den Gründen, die zur Auswahl der vier Beispiele geführt haben.

Quellenarbeit vorgeschlagen, den Handlungsrahmen der Terroristen nicht primär von apokalyptischen Erwartungen eines drohenden Weltendes her zu denken. Stattdessen spielt – so die These – der Gedanke der göttlichen Vorsehung und damit die Interaktion zwischen Gott und Mensch in den betrachteten Deutesets die wichtigere Rolle. Die eigene Kritik an terroristischen Deutesets wird in *Kapitel 8* thematisiert. Sie fußt auf der Annahme, dass die theologischen Positionen und deren argumentative Unterfütterung in den Texten der Terroristen zum einen schädlich sind, da sie darauf abzielen, Menschen zur Gewalt aufzurufen. Zum anderen sind sie aufgrund ihres unredlichen Umgangs mit autoritativen religiösen Texten zu kritisieren. *Kapitel 9* bietet Interpretationsversuche zum religiösen Terrorismus an. In *Kapitel 10* wird die Arbeit mit einem Rückblick und einem Ausblick geschlossen.

Die Erläuterung zentraler Begriffe, Annahmen und Konzepte wird im Laufe dieses Buches an unterschiedlichen Stellen wiederholt. Diese Redundanz ist beabsichtigt, damit selektiv einzelne Teile der Arbeit gelesen werden können. Durch die Wiederholungen soll der rote Faden erkennbar bleiben.

1.1 Startpunkt

Entscheidend für den religiösen Charakter des religiösen Terrorismus ist die bewusst gewählte religiöse *Deutung* der Taten durch die Akteure. Terrorismus kann als religiös gelten, wenn Menschen in Konflikten zur Waffe greifen und diesen Schritt mithilfe religiöser Vorstellungen explizieren und rechtfertigen. Die Deutung ist das hinreichende und notwendige Kriterium zur Bestimmung des religiösen Terrorismus. Sie wird greifbar in der Rahmung der Taten durch Manifeste, Videobotschaften, Kleidung, Gesänge oder andere Ausdrucksformen.

Es sind nicht die Techniken und Taktiken, die Terrorismus einen religiösen Charakter verleihen. Diese vereinen alle ideologischen Formen des Terrorismus miteinander. Er wird auch nicht dadurch zu einem religiösen Akt, dass Geistliche zu Opfern oder Tätern werden oder Sakralgebäude zu seinen Zielen.⁷ Das kann selbstredend aus verschiedenen weltanschaulichen oder taktischen Gründen heraus geschehen.

⁷ Vgl. Gunning / Jackson: What's so religious, 376-378.

Darum ist es sinnvoll, sich religiösem Terrorismus über die Deuteebene zu nähern. Sie bietet die Unterscheidungsmerkmale.

Ein Zugang über die Deuteebene stellt nicht die persönlichen Motive (*Gründe*) der Akteure in den Vordergrund, sondern die Bedeutung und Rechtfertigung (*Begründung*), die sie ihren Aktionen zuschreiben.⁸ Erst die religiöse Valenz, mit der Anschläge versehen werden, liefert den Rahmen, durch den Terrorismus zu einer *gemeinschaftlichen* und *kommunikativen* Tat wird.

Die Arbeit zeichnet die *Deutesets* der Akteure nach. Der leicht sperrige Begriff ‚Deuteset‘ meint dabei ein sprachliches Ensemble einzelner weltdeutender Vorstellungen mit Orientierungsfunktion, die aufeinander bezogen sind und gemeinsam ihre Deute- und Orientierungsfunktion erfüllen.

Dieser Ansatz versucht, die Bedeutung in den Blick zu nehmen, die Terroristen ihren Taten zuschreiben, anstatt ihre individuellen Motive offen legen zu wollen. Für einen ähnlichen Zugang zu religiöser Gewalt plädiert Hans Kippenberg:

„Wenn man religiöse Gewalt verstehen will, muss man zwischen zwei Auffassungen von Verstehen unterscheiden: dem Verstehen der Motive Handelnder und dem Verstehen der Bedeutung einer Handlung. Wenn man die *Motive eines Handelnden* verstehen will, muss man die Umstände und Beweggründe ermitteln, die dem Individuum eigen sind.

Wenn man aber die *Bedeutung einer Handlung* verstehen will, muss man ermitteln, an welchem Modell eine Handlung sich orientiert und wieweit diese Orientierung von anderen anerkannt oder bestritten wird.“⁹

⁸ Weil in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen wird, dass in den Deutesets der Akteure ihre persönlichen Motive oder Intentionen nicht zwingend offen zutage treten müssen, unterscheidet sich der Ansatz der Arbeit von dem einer Religionsphänomenologie als Intentionsforschung wie Jacques Waardenburg sie gefordert hat, vgl. Waardenburg: Grundsätzliches, 315-335. Waardenburg ging es um die Betrachtung spezifischer Intentionen hinter religiösen Vorstellungen und Taten, die diese eben erst religiös machen. Methodisch bleibt die Nähe zwischen dem komparativ-theologischen Zugang der Arbeit und einem intentionserforschenden religionsphänomenologischen Ansatz aber bestehen.

⁹ Kippenberg: Gewaltsprachen, 39. Hervorhebung im Original.

Die individuellen Beweggründe, die Menschen zu Terroristen werden lassen, erklären zwar das persönliche Engagement Einzelner.¹⁰ Sie sind notwendige Bedingungen einer terroristischen Vita. Sie sind jedoch keine hinreichende Bedingung für gemeinschaftsorientierte Gewalttaten wie Terrorismus.¹¹ Erst die Deutungen und die damit zusammenhängenden Ziele machen die Gewaltausbrüche zu mehr als persönlichen Rachefeldzügen oder Amokläufen.

1.2 Ziel

Das Ziel der Arbeit ist ein dreifaches. Es soll erstens *Detailwissen* über die Deutesets religiöser Terroristen in Christentum und Islam zusammengetragen werden, um daraus ein *idealtypisches Deuteset* geteilter Gemeinsamkeiten zusammenzustellen. Was sagen und schreiben Terroristen eigentlich über ihre religiöse Einstellung? Und wie verbinden sie diese mit ihren Taten? Eine vergleichende Darstellung der Positionen religiöser Terroristen, die sich intensiv und deskriptiv mit deren Texten auseinandersetzt, ist trotz der beachtlichen Literaturmenge zum Thema Religion und Gewalt im deutschsprachigen Raum nach wie vor ein Desiderat.¹² Zu gewaltbereiten christlichen Abtreibungsgegnern in den USA findet sich kaum eine deutschsprachige Veröffentlichung. Das macht die vorliegende vergleichende Arbeit zugleich zur ersten längeren deutschsprachigen theologischen Aufarbeitung gewaltaffiner Theologien us-amerikanischer Abtreibungsgegner.

Das zweite Ziel ist die *Kritik und Interpretation* des idealtypischen Deutesets. Was kann den Terroristen jenseits apologetischer Bekundungen entgegengehalten werden? Und wie lässt sich ihre Gewalt und Gewaltdeutung begreifen?

Das dritte Ziel ist im Vergleich dazu kleiner, aber nicht weniger wichtig. Die Auseinandersetzung mit religiösem Terrorismus dient in dieser Arbeit einer *implizit mitlaufenden Selbstkritik*, die die kommenden

¹⁰Vgl. ebd.

¹¹Vgl. ebd.

¹²Vgl. für deutschsprachige Auseinandersetzungen mit jihadistisch-salafistischen Theologien beziehungsweise Aufarbeitungen derselben Manemann: Dschihad, 37-82, 101-115; vgl. detaillierter Lohlker: Theologie, 95-164.

Seiten begleitet. Was kann aus der Perspektive des Glaubens heraus aus der Beschäftigung mit den terroristischen Deutesets über die konfliktbehafteten Züge bestimmter Glaubensüberzeugungen gelernt werden, die zum allgemeinen Bestand des christlichen (oder muslimischen) Glaubenshorizonts gehören?

Zugunsten dieser Fragen treten die nach dem politischen Kalkül, dem sozialen, ökonomischen und politischen Kontext oder der Organisationsleistung der Akteure in den Hintergrund.¹³ Es geht um das Herausarbeiten von 'Theologien politischer Gewalt', auf die sich Menschen berufen, wenn sie sich brutal gegen ihre Mitmenschen stellen.

Analysiert werden Texte christlich-protestantischer und muslimisch-sunnitischer Akteure. Methodisch wird sich die Arbeit dabei an der *Komparativen Theologie* orientieren (vgl. Kapitel 2.4). Komparativ-theologische Ansätze, die ganz unterschiedliche Ausprägungen haben, wollen keine Religionen insgesamt miteinander vergleichen und bewerten, sondern nur einzelne Elemente bestimmter Traditionen in den Blick nehmen, die sich miteinander vergleichen lassen. Die Urteile, die dann auf Grundlage dieses Vergleichs getroffen werden, bleiben fallibel und nur auf die konkreten Gegenstände und Einstellungen bezogen, die betrachtet worden sind.

In der vorliegenden Arbeit werden die Deutesets religiöser Terroristen verglichen. Dazu werden einerseits die gewaltbereiten Abtreibungsgegner Michael Bray und Paul Jennings Hill aus den Vereinigten Staaten von Amerika analysiert. Auf der anderen Seite stehen mit 'Abdallāh 'Azzām ein Vordenker des jihadistischen Terrorismus und mit Ayman az-Zawāhirī der derzeitige Anführer *al-Qā'idās* im Fokus. Aus ihren Texten sollen zuerst ihre eigenen Deutesets und am Ende ein idealtypisches Deuteset des religiösen Terrorismus in monotheistischer Tradition herausgearbeitet werden.

Danach werden die Überzeugungen, die zu Tage gefördert und dann abstrahiert worden sind, auf ihre Schlüssigkeit und ihre Folgen hin befragt und interpretiert. Die Texte der Terroristen werden als Aussagen religiöser Weltdeutung ernst genommen und als solche kritisch betrachtet. Den Akteuren ihre Religiosität abzusprechen und ihre Taten schlicht zum Missbrauch von Religion zu erklären, ist kein Weg, reli-

¹³Juergensmeyer: Terror, 36.

giösen Terrorismus zu verstehen. Damit würde nur einer Dämonisierung der Täter Vorschub geleistet, um die eigene Religiosität vor den dunklen Seiten der Religion abzuschirmen.¹⁴ Die Deutesets der Terroristen werden ihrem eigenen Anspruch gemäß als theologische Literatur gelesen und als solche kritisiert.

1.3 Standortbestimmung

Die Deutesets der Terroristen sollen einer Außenperspektive verständlich gemacht werden. Sie verständlich zu machen, meint in diesem Kontext, den Eigeninterpretationen der Akteure auch von außen gerecht zu werden, soweit es möglich ist.¹⁵ Es geht um ein Verstehen-Wollen von außen, so schwer es auch fallen mag. Wer terroristische Positionen nicht als abwegige Hirngespinnste abtut, sondern verstehen will, kann besser auf sie reagieren als jemand, der ihnen von Anfang an jedwede Rationalität abspricht.¹⁶

In der Quellenarbeit wird darum eine *empathische Exegese* betrieben. Dieser Zugang ist Jessica Stern entlehnt worden. Den Texten und ihren Verfassern soll ihr zufolge mit Empathie, nicht aber Sympathie begegnet werden.¹⁷ Die beiden Begriffe dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Die empathische Exegese setzt es sich zum Ziel, die niedergeschriebenen Gefühle, Ansichten und Absichten des Gegenübers so weit wie möglich verstehen zu wollen, *ohne* seine Gefühle, Ansichten oder Absichten teilen zu müssen.

Dieses Vorgehen fällt im konkreten Fall terroristischer Literatur schwer, blendet es in der Beschreibung doch die eigenen Moralvorstellungen und die Perspektive der Opfer aus. Es ermöglicht aber eine Darstellung terroristischer Deutesets, die die Selbstwahrnehmungen und Selbstdarstellungen der Terroristen ins Zentrum rückt. So lässt

¹⁴Vgl. ähnlich Manemann: Dschihad, 19. Manemann spricht mit einer etwas anderen Stoßrichtung von einer Diabolisierung des Jihadismus. Diese trage „unvermeidliche Züge der Exkulpation: Die Bösen, das sind immer die anderen“ (ebd.).

¹⁵Zum Verhältnis von sogenannten Auto- und Hetero-Interpretationen als Problem der Theologie der Religionen, vgl. Schmidt-Leukel: Gott, 54-59.

¹⁶Vgl. Stern: Terror, xxiv.

¹⁷Vgl. a.a.O., xvi-xvii.

sich die Binnenlogik und Weltsicht der Akteure plausibel nachzeichnen. Sie macht das Grauen nachvollziehbar, das ansonsten unverständlich bliebe. Es ist nicht immer gelungen, die Sympathie für die Opfer völlig verstummen zu lassen. Das ist gut so. Aber die gefährliche Attraktivität und Binnenlogik der terroristischen Deutesets tritt in den kommenden Kapiteln klar hervor.

Es soll auch deutlich auf die hermeneutischen und inhaltlichen *Grenzen* der Arbeit hingewiesen werden. Aufgrund der Materialfülle, Sprachenvielfalt und der unterschiedlichen Vorgeschichten der Akteure werden viele Themen nur angeschnitten, die es verdient hätten, länger oder unter anderen Gesichtspunkten betrachtet zu werden. So sind zum Beispiel das Wechselspiel fundamentalistischer und terroristischer Akteure, terroristische Männlichkeitsbilder oder orientalistische Zerrbilder im akademischen Umgang mit Jihadismus Aspekte, die nicht tiefergehend thematisiert werden.

Verkürzungen, Gewichtungen oder Auslassungen verdanken sich nicht nur der Materialfülle, sondern in gleichem Maße der unhintergehbaren Perspektivität des Autors. Je nach eigenem Kontext und Vorwissen erscheinen einzelne Fragestellungen gewichtiger als andere, während andere wiederum ganz übersehen werden. Hinter beinahe jeden Satz auf den kommenden Seiten ließe sich also problemlos ein ‚Aber...‘ oder ein ‚Wichtig ist auch...‘ anfügen. Allein die wissenschaftliche Beschäftigung mit islamistischen Ideen, Denkern und Organisationen ist von einer Meinungspolyphonie durchzogen, die genauso groß ist wie die kulturelle und sprachliche Vielfalt des Betrachtungsgegenstands selbst. Das macht umfassende Urteile unmöglich. Es geht um Horizontvermessungen, ohne dabei die Größe des Themas und die eigenen blinden Flecken in Vergessenheit geraten zu lassen.

Die *eigene Sichtweise* auf die Welt kann eine Autorin oder ein Autor methodisch disziplinieren, aber nicht gänzlich ausblenden. Die Auseinandersetzung mit religiösem Terrorismus divergiert enorm je nach biografischem und fachlichem Hintergrund oder dem Forschungsinteresse. Das Forschungsinteresse wurde bereits thematisiert. Der eigene Hintergrund soll nun kurz angesprochen werden: Ich nähere mich den Deutesets religiöser Terroristen als liberaler Protestant und religions-theologischer Pluralist.

Unter dem Begriff *liberaler Theologie* subsummiere ich Theologien, die von drei Grundannahmen getragen werden:¹⁸ Erstens wird Religion als eine spezifische Art des menschlichen Erlebens und der Erlebnisdeutung gedacht. „Religiöse Erlebnisse“, schreibt Jörg Lauster, „zielen auf eine bestimmte Dimension subjektiver Welterschließung, ihnen kommt gewissermaßen ein eigener Gegenstandsbereich zu.“¹⁹ In ihnen wird also eine Dimension der Wirklichkeit angesprochen, die sonst unaussprechlich bleiben müsste.²⁰ Diesem Ansatz folge ich auch.

Zweitens unterscheidet liberale Theologie zwischen religiösen Erlebnissen einerseits und ihren Deutungen andererseits. Ein Erlebnis kann sich in religiösen Überzeugungen, Ritualen, Textüberlieferungen, Gesängen oder ähnlichen Ausdrucksformen niederschlagen, ist aber nicht mit ihnen identisch.²¹

Diese entscheidende Differenz zwischen dem Erlebnis und seiner Deutung führt zum dritten, namensgebenden Merkmal liberaler Theologie: Dem freien und kritischen Umgang des einzelnen Subjekts mit überlieferten religiösen Ausdrucksformen.²² Vor dem Hintergrund des eigenen religiösen Erlebens werden traditionelle Ausdrucksformen immer wieder neu daraufhin befragt, ob sie weiterhin plausible Deutungen religiöser Erlebnisse anbieten können. Werden sie den Erlebnissen, die sie deuten wollen, der Vernunft und den jeweiligen Lebenskontexten der Menschen noch gerecht? Wo das nicht mehr der Fall ist, müssen die Ausdrucksformen neu formuliert oder verabschiedet werden.

¹⁸Für die folgende Bestimmung liberaler Theologie, die eine unter vielen möglichen ist, vgl. Lauster: *Theologie*, 291-307. Lauster formuliert noch ein weiteres Grundanliegen liberaler Theologie, das hier nicht weiter thematisiert wird: Die Aufwertung der Ethik hin zu einer umfassenden Kulturtheorie, vgl. Lauster: *Theologie*, 299. Einen Überblick über die Geschichte und maßgeblichen Denker der liberalen Theologie bietet Chapman: *Protestantism and Liberalism*, 322-331.

¹⁹Lauster: *Theologie*, 295.

²⁰Vgl. ebd.

²¹Vgl. a.a.O., 297.

²²Vgl. a.a.O., 298f.

Demnach wird religiöse Überlieferung nicht einfach bewahrt und geglaubt. Vielmehr ist der Umgang mit religiösen Ausdrucksformen liberaler Theologie zufolge auch an eine vernunftgeleitete Kritik und Modifikation der eigenen religiösen Überlieferung gebunden.

Die *Religionstheologie* oder Theologie der Religionen beschäftigt sich damit, wie Vertreter einzelner Religionen darauf reagieren, dass ihre Religion eine unter vielen ist. Welche Stellung hat etwa das Christentum unter den Religionen der Welt?²³ Unter religionstheologischem *Pluralismus* verstehe ich eine von vier möglichen Antworten neben Naturalismus, Exklusivismus und Inklusivismus auf die Frage, ob und welche Religionen einen Zugang zu einer transzendenten Wirklichkeit bieten können.²⁴

Der Pluralismus beruht auf folgender Annahme: Unterschiedliche Religionen können mit ihren Darstellungen der letzten Wirklichkeit menschlich konstruierte, gleichwertige Zugänge zu einer letzten Wirklichkeit an sich darstellen, ohne dass eine Religion dabei alle anderen überbietet.²⁵ Vielmehr können dem Pluralismus zufolge unterschiedliche Religionen dieselbe Heils- und Wahrheitsfähigkeit besitzen.²⁶ Die

²³Vgl. als einen der ersten religionstheologischen Aufsätze im engeren Sinne Troeltsch: Stellung des Christentums, 62-83.

²⁴Vgl. zu den vier Standpunkten Naturalismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus Schmidt-Leukel: Gott, 64-70. Eine kurze Einführung in die Religionstheologie bietet Dehn: Einleitung, 13-27.

²⁵Der bekannteste Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie dürfte John Hick sein. Zur Einführung in sein Denken vgl. Hick: Religion, passim. Im deutschsprachigen Raum ist Perry Schmidt-Leukel die große Stimme der pluralistischen Religionstheologie im Anschluss an Hick. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hick bietet Wiertz: Kritik, 388-416.

²⁶Will man den religionstheologischen Pluralismus weiter explizieren, bietet sich John Hicks Begründung des Pluralismus als Ausgangspunkt an (vgl. Hick: Religion, 28-31): Unsere Welt werde von Menschen sowohl religiös als auch areligiös gedeutet. Daraus schließt Hick, dass sie religiös mehrdeutig sei und sich diese Mehrdeutigkeit im Moment mithilfe menschlicher Fähigkeiten nicht auflösen lasse. Der Streit zwischen religiösen und areligiösen Weltdeutungen sei faktischer Natur, könne aber nicht von Menschen geklärt werden. Das mache eine Glaubensentscheidung für eine der beiden Seiten erforderlich, die das Risiko des Irrtums enthalte. Beide Seiten verließen sich bei ihrer Entscheidung auf ihre Erfahrungen mit der Welt. Jede dieser Erfahrungen beruhe allerdings nicht nur auf den bloßen Gegenständen unserer Erfahrung, sondern zu Teilen

Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Religionen wird dadurch erklärt, dass sich Religionen auf dieselbe transzendente Wirklichkeit beziehen, aber jeweils unterschiedliche, unvollständige, historisch gewachsene Ausdrucksformen zur Deutung dieser Wirklichkeit nutzen. Keine Ausdrucksform kann dabei in ihrer Immanenz der Transzendenz völlig gerecht werden. Das erklärt die Vielfalt religiöser Traditionen, die aufgrund ihres geteilten Bezugspunkts und ihrer historischen Gewachsenheit kontingent, aber nicht beliebig sind.

Aus der Annahme heraus, dass Religionen gleichwertig sein können, erwächst neben dem grundsätzlichen Problem, was überhaupt Religion ist, das kriteriologische Problem, ob und wie einzelne Religionen oder Spielarten einer Religion aufgrund bestimmter Überzeugungen oder Praktiken von dieser Annahme ausgenommen werden können.²⁷

Es ist auch ein Anliegen der Arbeit, Kriterien zu formulieren, mit denen religiöse Terroristen aus einer pluralistischen Perspektive heraus kritisiert werden können.²⁸

auf menschlicher Konstruktion, in der das Erlebte erkannt, verarbeitet und gedeutet werde. Darum unterscheidet Hick (im Anschluss an Immanuel Kant) zwischen einer Welt an sich, die von keinem Menschen adäquat wahrgenommen werden kann, und einer Welt, wie sie von uns wahrgenommen wird (vgl. Hick: Gotteserkenntnis, 64). Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen behalten für Hick nun im Raum der Religionen ihre Gültigkeit. Er unterscheidet hier zwischen dem transzendenten Gegenstand religiöser Erlebnisse als dem sogenannten ‚Wirklichen an sich‘, und den konstruierten Ausdrucksformen des Wirklichen, mit denen der Mensch das Wirkliche an sich begreifbar und erfahrbar macht. Einzelne Religionen würden aufgrund ihrer unterschiedlichen historischen Entwicklungen und Kontexte verschiedene Ausdrucksformen des Wirklichen anbieten, die sich jedoch allesamt auf das Wirkliche an sich beziehen (so denn die religiöse Weltdeutung und nicht die naturalistische stimmen sollte). Mit diesem Gedankengang, der bei den allgemeinen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen ansetzt, erklärt und rechtfertigt Hick die Vielfalt der Religionen.

²⁷Vgl. Schmidt-Leukel: Gott, 70. Für eine Kritik des Pluralismus vgl. von Stosch: Komparative Theologie, 42-55.

²⁸Vgl. Hick: On Grading, 451-467. Hick plädiert dafür, Religionen daran zu messen, ob sie in der Lage sind, Subjekte von ihrer Selbstzentriertheit zu befreien. Stattdessen sollten Religionen durch ihre innerweltlichen Ausdrucksformen des Realen an sich eine ‚Realitätszentriertheit‘ (*Reality-centredness*) – also eine Hinwendung zum Grund des Kosmos (zum Realen an sich, Absolu-

Die Schädlichkeit und Unredlichkeit terroristischer Deutesets werden dabei in den Blick genommen (vgl. Kapitel 8). Die Replik vermeidet es, religiöse Gewalt exklusiv nicht-christlichen Religionen unterschieben zu wollen, indem in einem schiefen Vergleich die eigenen Friedensideale neben reale Gewaltformen in anderen Religionen gestellt werden. Darum werden islamische und christliche Terroristen betrachtet, wenn nach den Deutesets religiöser Terroristen gefragt wird, unabhängig von der derzeit stark divergierenden Anzahl christlicher und muslimischer Terroristen oder der Intensität der Anschläge.

ten, Göttlichen) fördern; vgl. a.a.O., 467. Dieser soteriologische Schwenk habe befreiende Folgen und unter anderem Auswirkungen auf das moralische Verhalten des Subjekts.

2. Vorannahmen und Vorgehen

„Terroristen zu verstehen erfordert Empathie ... selbst für die brutalsten Kerle. Warum tun sie, was sie tun? Nur aus der Innensicht lernen wir, mit wem wir es aufnehmen müssen.“²⁹

Scott Atran

Der Arbeit liegen fünf Thesen über den möglichen Zusammenhang von Religion, Konflikt und politischer Gewalt zugrunde, die in Kapitel 2.1 thematisiert werden sollen. Diese Vorannahmen schwingen in Teil B und C mit, ohne dabei explizit zu Wort zu kommen. Sie prägen die Art und Weise, wie religiöser Terrorismus in der vorliegenden Arbeit expliziert wird. Darum werden sie in Kapitel 2.1 offen gelegt. Die Ausgangsannahme ist die eines kontingenten Verhältnisses von Religion und Konflikt, d.h. dass Religionen nicht *per se* Konflikte hervorrufen, aber je nach politischen und sozialen Konfigurationen in unterschiedlicher Weise konfliktträchtig werden können.

Nach der Klärung der Arbeitsthese folgt in Kapitel 2.2 eine Besprechung der verwendeten Arbeitsdefinitionen von Religion, Terrorismus und religiösem Terrorismus. Auch diese prägen die Teile B und C der Arbeit.

Im Anschluss daran werden in Kapitel 2.3 Eckpunkte der Forschungsgeschichte zum religiösen Terrorismus vorgestellt. Sie sollen aufzeigen, mit welchen unterschiedlichen Begriffen religiöser Terrorismus innerhalb der akademischen Debatte beschrieben wird.

Kapitel 2.4 wird die Methode der Komparativen Theologie vorstellen, an der sich das Vorgehen der Arbeit grob orientiert, während sich Kapitel 2.5. und 2.6 mit der Auswahl der Fallbeispiele und den untersuchten Texten beschäftigen werden.

2.1 Arbeitsthese

1. *Der Zusammenhang von Religion, Konflikt und Gewalt (als Mittel der Konfliktaustragung) ist kontingent.* Der Zusammenhang von Religion, Konflikt und Gewalt lässt sich mit drei konkurrierenden Modellen erklären:

²⁹O-Ton im Spiegelartikel Dworschak: Selbstmörder, 127.

Das erste ist apologetischer Natur. Argumentiert wird wie folgt: ‚Echte‘ Religion(en) und ihre ‚echten‘ Anhänger hätten nichts mit Gewalt zu tun. Wo immer religiöse Gewalt ausgeübt werde, handle es sich entweder um eine versehentliche Fehlinterpretation oder um eine absichtliche Instrumentalisierung. Das Modell basiert auf einem essentialistischen Religionsbegriff, der meist eine moralische Engführung und/oder die Argumentation mit geoffenbarten Wahrheiten beinhaltet.³⁰ Während man selbst um den Kern der Religion wisse, würden die Gewaltakteure ihre religiöse Tradition entweder missbrauchen oder falsch verstehen.

Dieses Erklärungsmodell wird in der folgenden Untersuchung abgelehnt. Es ist von menschlicher Warte aus unmöglich, zweifelsfrei festzustellen, ob eine Religion, Glaubensgemeinschaft oder religiöse Praxis etc. wahrer als andere ist.³¹ Schon der Versuch, Religion(en) klar und deutlich von anderen sozialen Phänomenen zu unterscheiden, scheitert. Religion liegt nüchtern betrachtet nur in gelebten Religionen vor. Diese befinden sich in konkreten, aber wandelbaren kulturellen Kontexten, wodurch es zu einer ständigen gegenseitig verursachten Veränderung von Kultur und Religion kommt.³² Religion und Kultur lassen sich nicht trennscharf auseinanderdividieren. Zuletzt wird Menschen durch diesen Erklärungsversuch von vorneherein ihr Glaube abgesprochen.³³

Auch das zweite Modell geht von einem essentialistischen Religionsbegriff mit ähnlichen Problemen aus, allerdings unter anderen Vorzeichen. Hier wird ‚der‘ Religion allgemein oder einer speziellen Religion ein essentielles Gewaltpotential unterstellt. Sie sei konfliktfördernd und gewaltträchtig.³⁴ Wie in der ersten Position wird wieder unter-

³⁰Letztlich gehen wohl auch subjektivitätstheoretische oder differenzhermeneutische Ansätze zur Beurteilung von Religion und religiösem Erleben diesen Weg; vgl. Hick: Gotteserkenntnis, 71f.; vgl. Danz: Religionsbegriff, 279-284.

³¹So wendet sich Armin Pfahl-Traugber gegen eine Essentialisierung von Religion in der Auseinandersetzung mit islamischem Extremismus; vgl. Pfahl-Traugber: Islamismuskompatibilität, 63f.

³²Vgl. Küster: Interkulturelle Theologie, 19.

³³Vgl. zum letzten Einwand U. Barth: Religion, 25.

³⁴Gegen solche Deutungen wehrt sich etwa Hans Joas vehement; vgl. Joas: Religion, 83-86.

stellt, Religion existiere unabhängig von ihren Anhängern und deren Kontexten. Das Ergebnis ist ein Generalverdacht, unter den eine, mehrere oder alle religiöse Traditionen gestellt werden.

Das dritte Modell geht von einem kontingenten Verhältnis von Religion und Gewalt aus: Weder könne Religion pauschal von jedem Konflikt- und Gewaltpotential freigesprochen werden, noch dürfe sie als kausale Erklärung für alle religiös konnotierten Auseinandersetzungen herhalten.³⁵ Empirisch seien sowohl gewalt- als auch friedensfördernde Einflüsse nachweisbar.³⁶ Gelebte Religion sind diesem Modell zufolge in einem doppelten Sinne konfliktfähig: Sie sind aufgrund ihrer sozialmoralischen Ordnungsvorstellungen, ihrer organisierten Verfasstheit und ihres sozialen Einflusses auf der einen Seite dazu fähig, Konflikte friedlich zu bearbeiten und sie sind auf der anderen Seite dazu fähig, Konflikte auszulösen oder eskalieren zu lassen.³⁷

2. *Religion ist eine spezifische und kulturell vermittelte Form von Erfahrungsdeutung.* Religiöse Gemeinschaft, Tradition und Sprache bieten terroristischen Akteuren Möglichkeiten an, mit denen sie alle Widerfahrnisse ihres Lebens religiös interpretieren können. Daniel Price legt seiner Untersuchung *Sacred Terror* eine ähnliche Ausgangsthese zugrunde: „[R]eligion might provide a language for those who feel marginalized and dehumanized to express their political, social and economic grievances or their psychological dysfunctions.“³⁸ Andere Deutungen neben der religiösen wären ebenfalls möglich. So kann bspw. das Phänomen der Armut genauso plausibel anhand religiöser wie areligiöser (bspw. kommunistischer) Sprache gedeutet und kritisiert werden. Aber woher die kritisierte Armut rührt und wie sie überwunden werden kann, ist durch die Verwendung eines spezifischen Deutesets noch nicht gesagt. Bereits dieses knappe Beispiel zeigt: Rückschlüsse von religiöser oder ähnlich weltdeutender Sprache auf die Ursachen gesellschaftlicher Großwetterlagen oder die individuellen Motivationen terroristischer Akteure sind so gut wie unmöglich und deswegen dezidiert kein Gegenstand der Arbeit.

³⁵Vgl. Kippenberg: Gottesdienst, 24-27.

³⁶Vgl. Gabriel et al.: Einleitung, 11.

³⁷Vgl. Zur Konfliktfähigkeit auch Zinser: Religion, 14f., 59f.

³⁸Price: Sacred Terror, xxi.

Allerdings muss bei diesem Zugang, der Religion als Form der Weltdeutung definiert, bedacht werden, dass die religiöse Deutung für die Akteure eben nicht optional ist, sondern als einzig mögliche verstanden wird. Das plausibilisiert m.E., wie Religion und andere Faktoren eines Konflikts miteinander in Beziehung stehen können. Religion ist für die Deutung des gesamten Lebens verantwortlich – auch für die Deutung von Konflikten und Konfliktgegenständen. Das geschieht m.E. meist nicht als bewusste Instrumentalisierung. Religiöse Konfliktdeutung ist eher das Ergebnis eines spezifischen Blicks auf die Welt. Das unterscheidet Terroristen nicht von friedlichen Anhängern einer Religion.

3. *Ein religiöser Konflikt ist kein verkleideter oder transformierter areligiöser Konflikt. Wenn ein Konflikt von Akteuren religiös gedeutet wird, ist er religiös.* Diese Annahme widerspricht Modellen, die zwei-erlei unterscheiden: einerseits ‚echte‘ religiös *motiviert* Konflikte (bspw. um Speiserituale) und andererseits religiös *interpretierte*, aber ‚eigentlich‘ areligiöse Konflikte (bspw. um Ressourcen). Der Widerspruch geschieht aus zwei Gründen:

Erstens kann die Außendarstellung der Akteure so besser in eine externe Betrachtung integriert werden. Ob eine Religion missbraucht wird, ist eine Frage, die nur im Einzelfall und nicht grundsätzlich beantwortet werden kann.

Zweitens gründen die abgelehnten Modelle auf einer bestimmten Unterscheidung zwischen areligiösen und religiösen Erfahrungsdeutungen. Religiöse Deutungen sind ihnen zufolge vereinfacht gesagt sekundäre Deutungen, die über einen ‚im Kern‘ areligiösen Konflikt gelegt werden. Demnach stehen areligiöse Deutungen dem ‚wirklichen‘ Konflikt näher als religiöse. Hier wird eine Annahme über den Wahrheitsgehalt religiöser Sinnangebote getätigt, der zufolge religiöse Weltdeutungen der Welt von Menschen nur übergestülpt werden. Diese teile ich nicht. Religiöse und areligiöse Deutungen stellen meiner Meinung nach gleichrangige und konkurrierende Vorstellungen über den Grund der Welt dar. Davon unberührt bleibt die Tatsache, dass ein Konflikt unterschiedliche Ebenen, Faktoren und Konfliktgegenstände umfassen kann.

4. *Terroristen sind religiöse Akteure.* Ohne Hinweise auf absichtlichen Missbrauch religiöser Sprache und Symbolik (die es in einzelnen Fällen durchaus gibt) kann den Akteuren nicht generell unterstellt werden, dass sie ‚Religion‘ missbrauchen. Nimmt man ihre Religiosität an, dann stellen Gewaltaktionen *verhaltensregulierende Praktiken* dar, mit denen göttliche Sanktionen vermieden und Verdienste angehäuft werden können. Die Akteure deuten sie als Instrument zur Durchsetzung göttlicher Gebote. Ihre Rechtfertigungen der Taten stellen wiederum *diskursive Praktiken* dar, mit denen die Akteure ihre überlieferte Tradition kontextualisieren, um ihre Taten als religiös zu kennzeichnen.³⁹ Ihre Religiosität nicht infrage zu stellen, ist allerdings nicht gleichbedeutend damit, ihre religiösen Ansichten gutzuheißen.

5. *Es lassen sich keine direkten Linien zwischen den religiösen Glaubensannahmen und der Gewaltbereitschaft eines Akteurs ziehen.* Religiösen Quellentexten und daraus abgeleiteten Glaubensannahmen darf nicht zu viel Raum bei der Suche danach eingeräumt werden, warum Menschen zu Terroristen werden. Den einen Grund oder die eine Einstellung, aus dem/der heraus jemand Terrorist wird, gibt es nicht. Radikalisierungen von Akteuren oder gar Eskalationen großflächiger Konflikte lassen sich nicht vorhersagen. Menschen handeln aufgrund vielschichtiger Motivationsbündel.⁴⁰ Wer in den Deutesets von Terroristen nach Einzelüberzeugungen sucht, aus denen heraus sich das Gewaltpotential der Akteure erklären oder gar prognostizieren lässt, der wird enttäuscht werden. In den Texten stellen die Akteure ‚nur‘ ihr Selbst- und Weltbild dar. Es handelt sich um *Reflexionen* ihres Tuns, in denen die motivationalen Hintergründe zwar noch weiter mit-schwingen mögen, aber nicht mehr eindeutig zurechenbar sind. In ihren Veröffentlichungen können die Autoren Vorstellungen vom großen Ganzen und der eigenen Rolle darin entwerfen. Die Dissertation *interpretiert* demnach *Interpretationen*.

³⁹Zur Unterscheidung der zwei Praktiken vgl. Riesebrodt: Rückkehr, 41-43.

⁴⁰Zu Radikalisierungsmechanismen vgl. etwa McCauley / Moskalenko: Mechanisms, 415-433.

2.2 Arbeitsdefinitionen

Drei Begriffe sind zentral: ‚Religion‘, ‚Terrorismus‘ und ‚religiöser Terrorismus‘. Jeder der verwendeten Begriffe hat eine rein heuristische Funktion, die es erleichtern soll, Quellentexte sinnvoll miteinander zu vergleichen.

2.2.1 Religion

Wenn von ‚der‘ Religion gesprochen wird, soll nicht impliziert werden, dass es eine zweifelsfrei fassbare Religion hinter allen religiösen Traditionen gibt (wie eng oder weit man den Begriff auch fassen mag).⁴¹ Ebenso wenig soll suggeriert werden, dass die betrachteten religiösen Traditionen Christentum und Islam einen ontologischen Status für sich beanspruchen können, kraft dessen sie losgelöst von der Praxis ihrer Anhänger ‚existieren‘ könnten. Religionen gibt es nicht ohne Menschen. Die behelfsmäßige abstrahierende Rede von ‚der‘ Religion ist den sprachlichen Vorlieben des Autors geschuldet.⁴²

Es wird ein Religionsbegriff verwendet, der erkennbar an monotheistischen Traditionen geformt worden ist, da die betrachteten Akteure und ihre Texte dem Christentum und Islam zugeordnet werden können.⁴³ Hinter ihm steht ein religionstheoretisches Konzept, das fünf *soziale* und *individuell lebensdeutende* Aspekte und Funktionen von Religion miteinander verzahnt:⁴⁴

Religion wird auf den folgenden Seiten *erstens verstanden als ein bestimmtes, individuelles Erleben von Wirklichkeit, zweitens die kultu-*

⁴¹Zum Religionsbegriff in religionswissenschaftlicher Perspektive vgl. Gladi-gow: Einleitung, 26-40.

⁴²Zum Begriff der Religion aus der Perspektive islamischer Religionsphilosophie vgl. knapp Tikri: Ethik, 168-171.

⁴³Zum Problem einer brauchbaren Religionsdefinition vgl. Stausberg: Religion, 33-44.

⁴⁴Theorien sind genau wie Definitionen auch kontextuell und interessen-geleitet; vgl. a.a.O., 44. Laut Stausberg muss eine Religionstheorie vier Aspekte ansprechen: Das Spezifikum der Religion im Vergleich zu Nichtreligion, Die Mechanismen, die Religion hervorrufen, die Funktionen, die Religion übernimmt und die Struktur (inklusive typischer Eigenschaften) der Religion; vgl. a.a.O., 45. Dort diskutiert Stausberg auch die Probleme einer Religionstheorie.

rell vermittelte Deutung dieses Erlebens und seines Erlebnisauslösers als religiöse Erfahrung einerseits und religiösen Erfahrungsgegenstand andererseits, in der sich drittens eine bisher unbekannte, aber machtvolle, grundlegende Dimension der Wirklichkeit erschließt. Auf dieser Erfahrung baut viertens eine allgemeine Lebensdeutung auf. Fünftens folgt aus dieser Lebensdeutung eine individuelle und soziale Gestaltung von Wirklichkeit.

Es geht diesem Religionsverständnis kurz gesagt um Erleben, Erlebnisdeutung, Wirklichkeitserschließung, Lebensdeutung und Lebensgestaltung. In einem religiösen Erlebnis drängt sich Individuen keine andere Welt auf. Die Welt drängt sich ihnen anders auf. Der Blick auf das, was unmittelbar vor ihnen liegt, verändert sich durch ein religiöses Erlebnis. Alles kann, aber nichts muss ein solches Erlebnis hervorrufen – vom Gebet bis zum Gebirge. Es gibt keine Gegenstände, Praktiken oder Ereignisse in der Welt, die im evozierenden Sinne genuin religiös wären. Ein garantierter ‚Auslöser‘ existiert nicht. Es gibt nur Gegenstände, Praktiken oder Ereignisse, an denen sich das Erlebnis kontingent entzünden kann.

Um eine religiöse Erfahrung zu machen, bedarf es neben einem *Auslöser* und dem direkten, unverfügbaren *Erlebnis* mit dem Auslöser noch einer weiteren Komponente: Es wird ein *Deuteangebot* benötigt, das aus einem Erlebnis eine religiöse Erfahrung macht. Nur wer ein Wort für ‚Tisch‘ kennt, kann einen Gegenstand als ‚Tisch‘ benennen.⁴⁵ Das gilt auch im Bereich der Religion.

Hier kommt die sozial vermittelte, kulturelle Produktion, Überlieferung und Adaption spezifischer Glaubensinhalte und -symbole durch religiöse Gruppierungen ins Spiel. Sie ermöglicht es, die eigenen Eindrücke zu artikulieren und sie für sich und andere zu deuten. Durch überlieferte religiöse Deutungen werden nicht nur außergewöhnliche Erlebnisse als religiöse Erfahrungen gedeutet. Das gesamte Leben eines Menschen kann völlig unspektakulär und doch plausibel als ein Leben verstanden werden, in dem sich mehr als die augenscheinliche Wirklichkeit zeigt. „Entscheidend ist dabei, dass im Deutungsprozess

⁴⁵Die Adäquatheit der Beschreibung eines religiösen Erlebnisses stellt einen eigenen Diskussionsgegenstand dar, der an dieser Stelle vernachlässigt wird.

auf vorgegebene, kulturell geprägte Formen zurückgegriffen wird.“⁴⁶ Dabei bleibt die Interpretation religiöser Erfahrungen als Reflexionsleistung immer hinter dem eigentlichen Erlebnis zurück. Die symbolischen Ausdrucksformen des Religiösen werden ihren Inhalten nicht gerecht. Sie haben wie alle Symbole einen Verweischarakter. Religion als Kulturform ist somit ein Instrument, das über sich selbst hinausweist.⁴⁷

2.2.2 Terrorismus

Terrorismus ist ein politischer Begriff, der eine Abwertung und Ausgrenzung der damit bezeichneten Gewaltmittel, Taktiken oder Strategien zum Ziel hat.⁴⁸ Akteure, die sich dieser Taktiken bedienen, werden als Terroristen bezeichnet. Zwar führten den Begriff ursprünglich russische Anarchisten und einige wenige jüdische Nationalisten während der Mandatszeit Palästinas als Selbstbezeichnung, jedoch ist er im Laufe der Jahrzehnte zu einer Fremd- und Kampfbezeichnung geworden.⁴⁹

Akteure, die des Terrorismus beschuldigt werden, lehnen die Bezeichnung in der Regel energisch ab. Man würde ihnen ein Stigma anhängen, um ihr Ansehen und ihren Kampf für eine gerechte Sache zu untergraben. Es handle sich um eine Verleumdung durch die politische Gegenseite. Der Freiheitskämpfer des einen sei eben der Terrorist des anderen. Die Begriffswahl sei letztlich eine Frage der Perspektive. Sollte dieses Diktum stimmen, wäre ein wissenschaftlicher Gebrauch des Begriffes schwerlich möglich.⁵⁰

⁴⁶Lauster: Religionsgeschichte, 516.

⁴⁷Vgl. Hofheinz: Nostrifikation, 21.

⁴⁸Je nach Definition kann mit Terrorismus eine Strategie, eine Methode oder eine Taktik gemeint sein. Diese Unschärfe in der Diskussion kritisiert Anna-Maria Getoš. Sie kommt zum Schluss, dass Terrorismus eine Taktik sei und die Strategie der systematischen Einschüchterung dahinter als Terror bezeichnet werden solle; vgl. Getoš: Terrorismus, 434f.

⁴⁹Zur Geschichte des Terrorismus bis 1960 vgl. Laqueur: Terrorismus, 7-20.

⁵⁰Zur Diskussion um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Begriffen Terrorist und Freiheitskämpfer vgl. Bock: Terrorismus, 87-97.

Wer sich des Begriffs bedient, muss sich darüber im Klaren sein, dass es sich im politischen Tagesgeschäft um eine abwertende Fremdbezeichnung handelt.⁵¹ Der Begriff ist sowohl deskriptiv als auch normativ. Damit ist allerdings nichts darüber gesagt, ob es von der politischen Wertung analytisch abtrennbare Kriterien gibt. Ohne sie wäre der wissenschaftliche Gebrauch des Begriffs kaum möglich. Dieser zielt auf eine *möglichst* wertfreie Verwendung.

Eine weitere Herausforderung einer Definition besteht darin, Terrorismus von anderen Formen politischer Gewalt wie dem Krieg oder von krimineller Gewalt abzugrenzen.⁵² Die Übergänge sind fließend, zumal Terrorismus nicht auf bestimmte Formen gewalttätigen Handelns festgelegt ist, sondern durch seine weltanschauliche Deutung und deren öffentliche Bekanntgabe zum Terrorismus wird.

Welche Kriterien eine Tauglichkeit des Begriffs garantieren, wie sie erfüllt werden und welche Rolle politische Interessen bei der Begriffsanwendung spielen, sind die Hauptgründe für die Debatten in der Terrorismusforschung.⁵³ Bis heute scheint kein Ende des Streits in Sicht. So muss jeder, der sich des Begriffs bedient, im Vorhinein klären, wie er ihn versteht und verwendet. Den kommenden Seiten liegt folgende Arbeitsdefinition von Terrorismus zugrunde:⁵⁴

*Terrorismus meint die politisch motivierte, instrumentelle und demonstrative Anwendung oder Androhung von Gewalt (im Sinne physischer Schädigung) durch substaatliche Akteure, die in der Regel Nichtkombattanten töten oder verletzen soll, um Furcht in breiten Teilen der Öffentlichkeit zu erzeugen und so politische Willensbildung vorbei an Wegen innerhalb einer Rechtsordnung zu beeinflussen.*⁵⁵

⁵¹Vgl. a.a.O., 13-16.

⁵²Vgl. Townshend:Terrorismus, 11. Vgl. zum Problem einer Definition a.a.O., 11-31.

⁵³Vgl. Walter Laqueur: Definitionen, 346-354.

⁵⁴Eine ähnliche Definition findet sich bei Zimmermann: „Terrorismus ist eine gewaltsame politische Taktik substaatlicher Gruppen, um Furcht durch symbolische Attacken auf unschuldige Zivilisten zu verbreiten und eine Botschaft an eine weitere Zuhörerschaft zu senden, damit sich die Politik und das politische Gemeinwesen ändern“ (Zimmermann: Formen, 14).

⁵⁵Mit dieser Definition werden Sabotageakte, deren vorsätzliches Ziel nicht die Schädigung von Nichtkombattanten ist, und Attentate auf politische oder mi-

Sollten sich die politischen Motive der Terroristen einer religiösen Weltdeutung verdanken, so lässt sich von ‚religiösem Terrorismus‘ sprechen.

2.2.3 Religiöser Terrorismus

Die Verbindungslinien zwischen Religion und Terror sind lang. Einschlägige Darstellungen wie etwa Louise Richardsons *Was Terroristen wollen* beginnen ihren historischen Abriss zur Geschichte und Vorgeschichte des modernen Terrorismus mit gewaltbereiten religiösen Strömungen. Deren Militanz und Fanatismus werden als Vorboten des modernen Terrorismus verstanden.⁵⁶ Dabei wird speziell auf drei Strömungen verwiesen: Die jüdischen Zeloten und Sicarii, die muslimischen Assassinen und die hinduistischen Thugs.⁵⁷ Sie gelten als Terroristen *avant la lettre*, weil sie substaatliche Gruppierungen waren, deren Gewaltaktionen und Verhaltensmuster denen des modernen Terrorismus am nächsten kommen.⁵⁸

Der religiöse Terrorismus im ‚eigentlichen‘ Sinne ist eine späte Erscheinung und lässt sich mit einem Bild David Rapoports als vierte Welle des modernen Terrorismus bezeichnen.⁵⁹ Er beschreibt mithilfe

litärische Entscheidungsträger nicht *per se* als Terrorakte klassifiziert. Sie können allerdings durchaus so verstanden werden, wenn sie Teil einer systematischen Strategie sind, die das Ziel hat, große Teile einer Bevölkerung in Furcht zu versetzen und den betroffenen Staat zu überzogenen Reaktionen zu zwingen.

⁵⁶ Vgl. Richardson: Terroristen, 50.

⁵⁷ Sicarii und Zeloten werden in den Darstellungen der Vorgeschichte des Terrorismus (auch bei Hofmann und Townshend) als eine identische Strömung dargestellt. Es handelt sich jedoch nicht um völlig deckungsgleiche Gruppierungen; vgl. Smith: Zealots, 1-19.

⁵⁸ Für einen kurzen historische Abriss zu den drei Gruppierungen vgl. Richardson: Terroristen, 50-57.

⁵⁹ Vgl. Rapoport: Waves, 46-73. Jede Welle erstreckt sich ihm zufolge über rund 40 Jahre beziehungsweise eine Generation. Die Metapher der Welle wählt er zur Beschreibung des Wandels in der ideologischen Ausrichtung terroristischer Gruppierungen unter anderem deshalb, weil sie Bewegung, Dauer, Anstieg und Niedergang versinnbildlicht. „What is a wave [of terrorism]? It is a cycle of activity in a given time period – a cycle characterized by expansion and contraction phases. A crucial feature is its international character; similar

dieser Metapher die stark wechselnde ideologische Ausrichtung in den Primärmotiven terroristischer Gruppierungen seit der Zeit der russischen Anarchisten.⁶⁰

Die *grande terreur* der Jakobiten während der Französischen Revolution in den Jahren 1793 und 1794 gilt zwar als Beginn des modernen Staatsterrors und als Namensgeberin des Terrorismus. Aber erst die Anschläge von *Anarchisten* im russischen Zarenreich ab den 1880er Jahren stellen laut Rapoport die erste Form von Terrorismus im engen Sinne dar. Darum startet mit ihnen sein Wellenkonzept.

Die Anarchisten nutzten Gewalt als eine *sub- und antistaatliche* Kommunikationsform, um für ihre Sache und gegen den Staat zu kämpfen. Die Jakobiten machten den Staat zum Terrorwerkzeug, die Anarchisten erklärten ihn hingegen zum Terrorziel. In der Regel ermordeten sie Vertreter des Staates.⁶¹ Sie wollten durch diese Attentate eine Propaganda der Tat betreiben, durch die die bestehenden Verhältnisse gestürzt werden sollten.⁶² Wegen ihres antistaatlichen Charakters bilden gewaltbereite anarchistische Bewegungen in Russland und später auch Westeuropa für Rapoport die erste Welle des modernen internationalen Terrorismus.⁶³ Die zweite Welle folgte ab den

activities occur in several countries, driven by a common predominant energy that shapes the participating groups' characteristics and mutual relationships“ (a.a.O., 47). Sein Wellenmodell wird von Peter Neumann gegen Kritik verteidigt und aktualisiert in: Neumann: Dschihadisten, passim. Zur Antwort auf die Frage, warum es trotz des beständigen Rechtsterrorismus keine eigene Welle des Rechtsterrorismus gibt, vgl. Neumann: Dschihadisten, 41-45.

⁶⁰ Rapoport's Wellen stellen eine Vereinfachung des historischen Verlaufs dar. Er weist explizit darauf hin, dass sich die Wellen überlappen. Zudem sollen seine Bezeichnungen der Wellen nach bestimmten ideologischen Merkmalen wie ‚anarchistisch‘ oder ‚religiös‘ nicht unterstellen, dass die fraglichen Gruppierungen der entsprechenden Epoche nur diese bestimmten ideologischen Merkmale besitzen würden. Eher fänden sich in den Deutesets der Terroristen unterschiedliche Versatzstücke. Rapoport blickt nur auf die dominantesten und leitet aus ihnen seine Bezeichnungen ab; vgl. Rapoport: Waves, 47. Für eine Datenanalyse, die Rapoport's Wellenkonzept untermauert vgl. Rasler / Thompson: Looking for Waves, 25f.

⁶¹ Vgl. Rapoport: Waves, 47.

⁶² Vgl. Richardsons: Terroristen, 64.

⁶³ Vgl. Rapoport: Waves, 47. Internationalität stellt für Rapoport ein entscheidendes Kriterium einer Welle dar.

1920er Jahren und wurde nicht mehr mehrheitlich von anarchistischen, sondern *antikolonialen* Gruppierungen getragen. Nach rund vierzig Jahren ebte diese Welle langsam ab, um Platz für die dritte zu machen: Den neuen *Linksterrorismus*. Auf sie folgte schließlich in den 1980er Jahren der *religiöse* Terrorismus als vierte und derzeit letzte Welle, die zwar mehrheitlich von muslimischen Gruppierungen geprägt wird, aber eben nicht nur. So lassen sich sowohl die christliche *Army of God* als auch die muslimische *al-Qā'ida* der vierten Welle des religiösen Terrorismus zuordnen.⁶⁴

Bei religiösem Terrorismus werden Gewaltanwendungen oder -androhungen (die im oben genannten Sinne als Terrorismus bezeichnet werden können) durch deren Urheber religiös gedeutet.

Die Deutungen unterscheiden ihn von anderen Formen des Terrorismus, nicht die Methoden oder die attackierten direkten Ziele.⁶⁵ Ganz unabhängig davon, wie der Begriff ‚religiöser Terrorismus‘ gefüllt wird, vermischen sich in ihm Fremd- und Eigeninterpretationen miteinander. Das Substantiv ‚Terrorismus‘ verdankt sich meist einer externen Zuschreibung. Von außen werden die Taten und Akteure abwertend als ‚Terrorismus‘ und ‚Terroristen‘ bezeichnet. Die Akteure selbst wehren sich gegen dieses aufgedrückte Label.

Das Adjektiv ‚religiös‘ spielt hingegen auf die Selbstwahrnehmung oder zumindest die Selbstdarstellung der Akteure an. Sie pochen darauf, den religiösen Charakter ihres Tuns zu unterstreichen. Während die terroristischen Akteure für sich in Anspruch nehmen, religiös oder gläubig zu sein und für religiöse Ziele und Werte einzustehen, bezweifeln ihre kritischen Beobachter und Gegner diesen Anspruch. Sie gestehen ihnen das positiv konnotierte Adjektiv ‚religiös‘ nicht zu, unter dem sich die Selbstbeschreibungen der Akteure subsummieren ließen.

⁶⁴ Vgl. Neumann: Dschihadisten, 46-70.

⁶⁵ Dabei müssen die in Kapitel 2.2 eingeführten Arbeitsdefinitionen von Religion und Terrorismus als weiterführende Erläuterungen mitgedacht werden, um eine tautologische Lesart zu verhindern. Ansonsten liefe die vorgeschlagene Definition und damit die Ausgangsthese auf die Leerformel hinaus, dass etwas Religiöses Terrorismus religiös macht. Welche religiösen Merkmale die Deutesets der Terroristen genau haben können, wird im weiteren Verlauf der Arbeit geklärt werden.

2.3 Forschungsgeschichte

Die Diskussionen um das Verhältnis der Begriffe ‚Religion‘, ‚religiös‘ und ‚Terrorismus‘ führen zu einer uneinheitlichen Terminologie innerhalb der Forschung. Um die Aktionen, die ich als religiösen Terrorismus bezeichne, zu beschreiben, steht eine Vielzahl von Begriffen bereit wie religiöser Terror, messianischer Terror, religiöse Militanz, gewaltbereiter Fundamentalismus oder Extremismus, religiös motivierter, interpretierter oder legitimierter Terrorismus. Mal stellen die Begriffe infrage, ob bei den fraglichen Taten von Terrorismus gesprochen werden kann. Ein anderes Mal wollen sie wiederum offenhalten, ob es sich bei Terrorismus tatsächlich um ein religiöses Phänomen handeln kann. Je nach Zugang schwankt die Größe des Untersuchungsgegenstands erheblich. Zum Teil verwendet ein Forscher auch unterschiedliche Begriffe und misst ihnen denselben Bedeutungsumfang bei.

Als erste akademische Auseinandersetzung mit religiösem Terrorismus gilt *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions* (1984) von David C. Rapoport.⁶⁶ Der us-amerikanische Politikwissenschaftler analysiert die Sicarii, Assassinen und Thugs und bezeichnet ihre Aktionen aufgrund geteilter Gemeinsamkeiten als *heiligen* oder *sakralen Terror*.⁶⁷ Diese Bezeichnung legt den Schwerpunkt auf die Ziele, denen die Gewalt und der Schrecken dienen. Alle heiligen Terroristen (*holy terrorists*) würden Terror ausüben, der einen transzendenten Zweck verfolge.⁶⁸ Dabei würden die Begründungsmuster auf

⁶⁶ Vgl. Rapoport: *Fear*, 658-677. Er wollte in dem Artikel vor allem zeigen, dass Terrorismus nicht erst in der Moderne bedeutsam geworden ist. Er lehnt die Überlegung ab, dass sich erst zu dieser Zeit durch die Entwicklungen neuer Technologien und Waffen die Möglichkeit geboten hätte, als kleine Gruppierung Terrorattacken auszuüben. Der entscheidende Punkt für Terrorismus sei nicht die Technologie. Wichtiger seien „the purpose and organization of particular groups and the vulnerability of particular societies to them“ (a.a.O., 659). Die Doktrin, nicht die Technik sei entscheidend, um Terrorismus zu verstehen. Sie würde ihm den Antrieb verleihen. Und das sei nichts exklusiv Modernes. Seine Gegenthese untermauert er mit einer Analyse der Sicarii, Assassinen und Thugs.

⁶⁷ Theologische Legitimationen heiligen Terrors diskutiert Rapoport in *Ders.: Sanctions*, 195-213.

⁶⁸ Vgl. Rapoport: *Fear*, 659.

göttliche Anweisungen vergangener Zeiten oder Autoritäten aus den formativen Phasen der eigenen Religion zurückgreifen.⁶⁹ Immer werde so ein Kontrast zwischen dem Heiligen und Profanen hergestellt, der das eigene Handeln rechtfertigt. Zweitens würden die Terroristen mit ihren Ansichten auf merkwürdige Art und Weise Charakteristika der eigenen Religion betonen, die sie von anderen Religionen unterscheidet.⁷⁰ Drittens würden heilige Terroristen ihre Gewalt vornehmlich gegen Anhänger der eigenen Religion richten.⁷¹ Viertens habe heiliger Terror den Charakter eines verbindlichen religiösen Rituals. Die Terroristen müssten handeln wie sie handeln.⁷² Selbst wenn ihr Handeln erkennbar zerstörerisch sei, hätten sie daran festzuhalten. Diese ausgeprägte Ziel- und Mittel-Kompromisslosigkeit unterscheidet heiligen Terrorismus von säkularem Terrorismus, bei dem sich Organisationsformen, Taktiken und Ziele beständig ändern würden.⁷³

Den nächsten Eckpunkt stellt Bruce Hoffmans *Inside Terrorism* dar.⁷⁴ Das umfangreiche Werk erscheint 1998 und in Überarbeitung 2006. Die Überlegungen innerhalb seiner Gesamtschau, die den religiösen Terrorismus betreffen, bauen dabei auf Vorarbeiten auf.⁷⁵ Hoffmann blickt primär auf Gruppierungen seit den 1980er Jahren und bezeichnet sie als ganz oder teilweise *religiös motivierten Terrorismus*.⁷⁶ Bisweilen spricht der Politikwissenschaftler auch nur von religiösem Terrorismus beziehungsweise religiösen Terroristen.⁷⁷ Von säkularen Akteuren würden sich religiöse einmal in ihrem *modus operandi* un-

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 674.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 673.

⁷¹ Vgl. a.a.O., 673f.

⁷² Vgl. a.a.O., 674.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ In der Arbeit wird aus der deutschen Übersetzung zitiert: Bruce Hoffman: Terrorismus. Der unerklärte Krieg, bpb-Schriftenreihe Bd. 551, Bonn 2007.

⁷⁵ Vgl. Hoffman: Terror, passim. In diesem Paper ist er begrifflich noch nahe an der Terminologie Rapoports.

⁷⁶ Vgl. Hoffman: Terrorismus, 139. Im deutschsprachigen Raum sprechen etwa Christiane Nischler-Leibl und Benjamin Dorsch von religiös motiviertem Terrorismus, vgl. Dies.: Terrorismus, 427-435. Sie verwenden den Begriff vor dem Hintergrund der Extremismusprävention. Dieses Erkenntnisinteresse legt bereits eine Bezeichnung nahe, die motivationale Aspekte betont.

⁷⁷ Vgl. Hoffman: Terrorismus, 149.

terscheiden, der auf eine besonders große Opferzahl ausgerichtet sei.⁷⁸ Hier denkt er Rapoports These der besonderen Kompromisslosigkeit religiöser Terroristen weiter. Zu ihrer Untermauerung führt er ein statistisches Argument ins Feld: „Obwohl religiös motivierte Terroristen nur sechs Prozent der von 1998 bis 2004 verzeichneten Anschläge verübten, waren sie doch für 30 Prozent der dabei zu beklagenden Opfer verantwortlich.“⁷⁹ Weitere Eigenschaften des religiösen Terrorismus seien unter anderem die Darstellung von Gewalt als sakramentalem Akt oder göttlichem Gebot und die erstrebte „Auslöschung möglichst weit gefasster Feindkategorien“.⁸⁰ Obwohl Hoffman von religiös motiviertem Terrorismus spricht, fokussieren seine Ausführungen sich nicht allein auf motivationale Aspekte. Es ist ihm genauso wichtig, Religion „als Legitimationgrundlage für die Rechtfertigung von Gewalt“ herauszuarbeiten.⁸¹

In *Terrorism. A Very Short Introduction* aus dem Jahr 2002 spricht Charles Townshend im einschlägigen Kapitel von *religiösem Terror*.⁸² Dort wirft er in einer Besprechung des Konzepts des religiös motivierten Terrorismus nach Hoffman die grundsätzlichen Fragen auf, was überhaupt Religion sei und wie sich die religiöse Dimension einer Motivation messen ließe?⁸³ Weil eine Antwort auf diese Fragen fehle, die kulturübergreifend tragfähig wäre, lasse sich religiöser Terrorismus nur schwer trennscharf von ethnischem Terrorismus trennen.⁸⁴ Daneben geht Townshend der Frage nach, ob und unter welchen Bedingungen religiöse Gewalt als Terror oder Terrorismus bezeichnet werden kann. Hierbei ist es wichtig zu wissen, dass er Terrorismus und Terror in der Regel danach unterscheidet, ob die damit bezeichnete Gewalt von substaatlichen oder staatlichen Akteuren ausgeht.⁸⁵ Im

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 147.

⁷⁹ A.a.O., 147.

⁸⁰ A.a.O., 148.

⁸¹ Ebd. Für psychologische, motivationale Aspekte vgl. Hoffmann: Terrorismus, 149.

⁸² Ich zitiere aus der deutschen Ausgabe Charles Townshend: Terrorismus. Eine kurze Einführung, Reclams Universal-Bibliothek Bd. 18301, Stuttgart 2005. Zur Bezeichnung ‚religiöser Terror‘ vgl. a.a.O., 131-155.

⁸³ Vgl. Townshend: Terrorismus, 134.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 138f.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 120.

Kapitel zu religiösem Terrorismus nutzt Townshend aber über weite Strecken eine Begriffsunterscheidung von Terror und Terrorismus, die von seiner üblichen abweicht. Religiöser Terror wird nicht (nur) als eine staatliche Form politischer Gewalt verstanden, sondern auch als eine Art über- oder unpolitische Form von Gewalt. Hierin gründet seine Entscheidung, den Begriff des religiösen Terrors gegenüber dem des Terrorismus zu favorisieren. Die letzten Ziele, die religiöse Terroristen verfolgen würden, seien eigentlich keine politisch erreichbaren Ziele, womit ihre Gewalt keine terroristische (also politische) Gewalt im strengen Sinne mehr sei.⁸⁶ Ihrer religiösen Gewalt fehle die instrumentelle Komponente.⁸⁷ Von Terror statt Terrorismus zu sprechen, sei also besser, weil die finalen Ziele der religiösen Terroristen außerhalb des menschlich Erreichbaren lägen. Das Merkmal ihrer Taten sei die abnorme Gewalt, die sich nicht um geltende Moralvorstellungen kümmere.⁸⁸ Gründe für diese abnorme Gewalt sieht er im Anschluss an Rapoport in einem Fanatismus im Sinne eines religiös motivierten und zugleich kompromisslosen Engagements, in messianischen Vorstellungen eines unmittelbar bevorstehenden Weltendes und im Glauben daran, dass der Tod für eine heilige Sache dem Leben ein angemessenes Ende setzen würde.⁸⁹

2003 erscheint Mark Juergensmeyers *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*.⁹⁰ Juergensmeyer sieht *religiösen Terrorismus* als eine Form religiöser Gewalt an, deren Zweck Terror im Sinne einer „öffentlich ausgeführte[n], Angst verbreitende[n] Gewalt [sei], ohne dass klar ersichtliche militärische Ziele vorliegen“.⁹¹ In der Auseinandersetzung mit religiösem Terrorismus liegt sein Hauptaugenmerk auf dem kulturellen Kontext des Terrors, der Menschen zu Terroristen werden lässt. Er möchte die Innensichten der Akteure und die Kulturen der Gewalt beschreiben und vergleichen, in

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 137f.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 137.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 137f.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 141.

⁹⁰ Ich zitiere aus der deutschsprachigen Ausgabe Mark Juergensmeyer: *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg im Breisgau 2004.

⁹¹ A.a.O., 26.

denen sie sich sozial wie ideengeschichtlich bewegen.⁹² Aus dieser Beschreibung leitet er schließlich eine übergreifende Logik hinter den unterschiedlichen Kulturen der Gewalt ab. Merkmale dieser Logik religiöser Gewalt seien zum einen die symbolträchtige, rituelle, ja theatralische Inszenierung von Gewalt.⁹³ Zum anderen zeichne sie sich inhaltlich aus durch einen überweltlichen Moralismus, durch religiös überhöhte Selbst- und Feindbilder sowie durch Konzeptionen, in denen terroristische Gewalt als Teil eines kosmischen Kampfes gedeutet werde.⁹⁴

Ebenfalls im Jahr 2003 veröffentlicht Jessica Stern *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*. Anders als der Titel es vermuten lässt, spricht sie aber nicht von Militanz, sondern von *religiösem Terrorismus*.⁹⁵ Religiöse Terroristen seien die, „who claim to be seeking religious goals“.⁹⁶ Dabei würden sie mit ihren Taten eine Mischung aus religiösen und handfesten Zielen verfolgen. So würde etwa nach politischer Macht gestrebt, um damit religiöse Gesetze realisieren zu können.⁹⁷ Wie bereits erwähnt worden ist, wurde Sterns Ansatz der empathischen Exegese in die hermeneutischen Ausgangsbedingungen der vorliegenden Arbeit integriert.

Eine Generalkritik an den herrschenden Forschungsansätzen zum religiösen Terrorismus, wie sie am deutlichsten von Hoffman vertreten wird, stellt der Beitrag von Jeroen Gunning und Richard Jackson aus dem Jahr 2011 dar. In ihrem Artikel *What's so 'Religious' about 'Religious Terrorism'?* bezweifeln sie den Mehrwert von Ansätzen, die mit dem Begriff des religiösen Terrorismus ein essentialistisches Theoriekonzept verbinden würden, das versuche, über eine Auseinandersetzung mit Religion zur Ursache des religiösen Terrorismus vorzustoßen und ihn von anderen Formen des Terrorismus zu unterscheiden.⁹⁸ Die beiden Forscher bringen eine Reihe von Argumenten gegen eine religionsfixierte Terrorismusforschung vor: Religiöse und säkula-

⁹² Vgl. a.a.O., 35-37.

⁹³ Vgl. a.a.O., 167-200.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 226-244.

⁹⁵ Vgl. Jessica Stern: *Terror*, xx.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ Gunning / Jackson: *What's so religious*, 369-388.

re Phänomene ließen sich generell – also auch im Bereich des Terrorismus – nicht trennscharf unterscheiden.⁹⁹ Da es keine trennscharfe und unproblematische Definition von Religion gebe, ließe sich auch nicht klar sagen, was religiöser Terrorismus sei. Verzerrend wirke in den gängigen Auseinandersetzungen zudem eine europäische Skepsis gegenüber politisch aktiven Religionen. Jedwedes politisches Engagement religiöser Gruppen werde heute argwöhnisch betrachtet. Religion sei nur noch dann echte Religion, wenn sie unpolitisch sei. Dieses verkürzte Religionsverständnis trage nicht zum Verständnis des religiösen Terrorismus bei. Zudem konzentriere sich eine religionsfixierte Terrorismusforschung zu sehr auf Glaubensannahmen der Akteure, anstatt nach anderen Deutemöglichkeiten Ausschau zu halten. Das Problem der Theoriemodelle, die den Faktor Religion in den Vordergrund stellten, sei, dass dieser zugunsten anderer Faktoren überbetont werde, obwohl er nur wenig Erklärungspotential besitze, gerade bei Gruppen, die sich nicht alleine religiöser Sprache bedienen würden, um sich zu artikulieren.¹⁰⁰ „The simple fact that a group describes itself as religious does not therefore say much about its actual goals, attitudes and behaviour.“¹⁰¹ Das Hauptproblem der meisten Konzepte zu religiösem Terrorismus liegt für Gunning und Jackson in einem manifesten oder latent mitschwingenden Kausalzusammenhang, der in ihnen allen vorhanden sei:¹⁰² Wer von religiösen Terroristen spreche, vertrete die Überzeugung, dass religiöse Einstellungen ein bestimmtes – gewalttätiges – Verhalten hervorriefen. Aber wie solle das bei einem schwammigen und kulturvariablen Begriff wie Religion, der den Akteuren in der Regel auch noch von außen aufgedrückt werde, wirklich entschieden werden können? Der Fokus der Betrachtungen dürfe nicht auf der Suche nach einer Kausalverbindung von Religion und Gewalt liegen, sondern müsse auf das Wechselspiel von Religion und Kultur gelegt werden, womit die Unterteilung in religiöse und säkulare Erscheinungen aufgebrochen werde. Die Kritik von Gunning und Jackson wird in dieser Arbeit einerseits produktiv aufgenommen, indem der verwendete Religionsbegriff hinsichtlich seines Erklärungspoten-

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 374f.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 376-378.

¹⁰¹ A.a.O., 378.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 379-381.

tials klar begrenzt wird. Zudem wird kein direkter Kausalzusammenhang zwischen bestimmten religiösen Überzeugungen und einem gesteigerten Gewaltpotential angenommen. Andererseits wird die Generalkritik der beiden Autoren abgelehnt. Nur weil ein Begriff nicht dauerhaft und mit Blick auf jede Facette des Lebens trennscharf von anderen abgegrenzt werden kann, verliert er nicht seine Deutungskraft. Vielmehr gewinnt er sie gerade im Wechselspiel mit seinen Nachbarbegriffen. Das macht ein weiteres Konzept deutlich:

Als ein Vertreter der ‚orthodoxen‘ Terrorismusforschung, wie sie von Gunning und Jackson kritisiert wird, ließe sich Armin Pfahl-Traugher nennen. In seinem Aufsatz aus dem Jahr 2012 *Die Besonderheiten des religiös legitimierten Terrorismus. Eine Analyse zu Handlungsstilen und Normsystemen in vergleichender Perspektive* denkt er Hoffman weiter. Er vertritt ein Religionskonzept, das sowohl essentialistische wie funktionalistische Elemente in sich vereint.¹⁰³ Die wichtigste Funktion einer Religion sei es, Orientierung und Sinn anzubieten. Den inhaltlichen Kern einer Religion macht er in der außerweltlichen Ausrichtung ihrer Sinn- und Normangebote aus. Die Blickrichtung auf Gott oder das Göttliche unterscheide sie von säkularen Sinnsystemen.¹⁰⁴ Von daher könnten die unterschiedlichen Funktionen einer Religion problemlos auch säkularen Sinnsystemen zu Eigen sein. Das Unterscheidungsmerkmal sei die Blickrichtung, aus der heraus die Funktion in Anspruch genommen werde. Mit diesem Modell nutzt Pfahl-Traugher eine gängige Möglichkeit, um auf den Einwand zu reagieren, Religion und Nicht-Religion ließen sich nicht klar trennen. Vor diesem religionstheoretischen Zugang, der Religion über ihr außerweltlich orientiertes Sinnangebot definiert, erschließt sich auch sein Zugang zu religiösem Terrorismus als *religiös legitimierten Terrorismus*. Die Deuteebene der Taten rückt in diesem Sprachgebrauch in den Vordergrund.

Ebenfalls im Jahr 2012 veröffentlicht Daniel E. Price *Sacred Terror. How Faith becomes Lethal*. Dem Titel zum Trotz spricht er nicht von heiligem oder sakralem Terror, sondern von religionsbasiertem Terrorismus (*religion-based terrorism*).¹⁰⁵ Mit der Bezeichnung nutzt er ei-

¹⁰³ Vgl. Pfahl-Traugher: *Besonderheiten*, 153f.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 154.

¹⁰⁵ Vgl. Price: *Sacred Terror*, xv.

nen Begriff, der der Religion zwar eine wichtige Rolle in der Terrorismusdeutung zuweist, aber nicht direkt von religiös motiviertem Terrorismus spricht. Price zufolge könne Religion nicht als Primärursache des religionsbasierten Terrorismus gelten, wenngleich aber mindestens Judentum, Christentum und Islam ein inhärentes Gewaltpotential besäßen.¹⁰⁶ Gäbe es einen direkten Ursache-Wirkung-Zusammenhang zwischen Religionen und terroristischer Gewalt, müsste es zweifellos mehr religiöse Gewalt geben. Anstatt vereinzelter Terrorakte würde Gewalt von einem Großteil der Gläubigen ausgeübt werden. Die Mehrheit sei aber gerade nicht gewalttätig.¹⁰⁷ Damit könne Religion nicht als alleinige oder gar erste Ursache für religiösen Terrorismus herhalten. Stattdessen nimmt Price an, dass Konflikte multikausal sind und bestimmte religiöse und nichtreligiöse Größen zusammen dazu beitragen können, dass es zu religiöser Gewalt – und damit unter Umständen auch zu Terrorismus – kommt. Nur im Zusammenspiel mit politischen, soziökonomischen und psychologischen Faktoren könne sich das inhärente Gewaltpotential bestimmter Religionen entfalten. Religion könne genau wie andere Weltanschauungen eine Rechtfertigung für Gewalt liefern.¹⁰⁸ Dieses Rechtfertigungspotential schlummere vor allem in bestimmten Überzeugungen, die Gewalt fördern würden. Price hält unter anderem folgende Glaubensbereiche für Einfallstore einer gewaltaffinen Religionsauslegung:¹⁰⁹ Den Glauben an einen schriftlich fixierten Willen Gottes, der sich gewaltaffin auslegen lässt, die Hochachtung religiöser Autoritäten und ihrer Textauslegungen, eschatologische Überzeugungen und klare Unterteilungen in Gut und Böse oder Gläubige und Ungläubige.

Diese Überzeugungen allein würden aber nicht ausreichen, um religiös basierten Terrorismus auszulösen. Sie selbst und ihre entsprechenden Textgrundlagen in religiösen Überlieferungen seien zu vage und amporph, um notwendigerweise als Aufruf zur Gewalt gedeutet zu werden.¹¹⁰ Entscheidend sei ihre gewaltaffine Deutung. Zudem wür-

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., xxiii. Andere Religionen schließt Price nicht in seine Untersuchung mit ein.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 26f.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 215.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 1-23.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 36-47.

den Emotionen wie Demütigung, Schande, Verzweiflung oder Rachege-
lüste anstatt religiöser Überzeugungen als motivationale Ausgangs-
faktoren die zentrale Rolle bei der Entstehung des religionsbasierten
Terrorismus spielen und eben nicht religiöse Überzeugungen allein.¹¹¹
Religiöse Sprache liefere aber aufgrund ihres Gedankenhorizonts und
dessen Interpretationsspielraums die Möglichkeit, diesen Emotionen
und den negativen Erfahrungen, die dahinter stünden, einen Sprachho-
rizont und eine Bedeutung zu verleihen.¹¹² Mit religiöser Sprache lässt
sich Gewalt laut Price effektiv rechtfertigen und deuten. Um religi-
onsbasierten Terrorismus zu verstehen, müsse man aber gerade nicht
auf die Überzeugungen blicken, die die Taten der Terroristen rechtfertigen,
sondern versuchen, „to understand what leads some to cling to
extremist interpretations of religion...“.¹¹³ Somit weist er Religion einen Platz auf der Deuteebene terroristischer Gewalt zu.

Heather S. Gregg spricht in ihrem Artikel *Defining and Distinguishing Secular and Religious Terrorism* aus dem Jahr 2014 wie Hoffman von *religiös motiviertem Terrorismus*. Dabei fokussiert sich ihr Motivationsbegriff auf Motivation als richtungsweisende Auswahl von Handlungszielen.¹¹⁴

Die anhaltenden Debatten um die Unterscheidungs- und Alleinstellungsmerkmale des religiösen Terrorismus solle sich nicht darauf versteifen, danach zu suchen, ob religiöse Schriftbezüge, Symbole oder Akteure in die Terrorakte involviert seien. Es gehe auch nicht um Ursachenforschung. Vielmehr müsse der Fokus der Forschung auf dem Ziel (*goal*) liegen, das die Terroristen motiviere.¹¹⁵ Das entscheidende Merkmal des religiösen Terrorismus seien religiösen Ziele (*goals*). Es gebe Gruppen, die sich aus rhetorischen oder identitätsstärkenden Gründen religiöser Sprache und Symbole bedienen und die aus nicht-religiösen Gründen wie zum Beispiel dem Wunsch nach einem Regi-

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 215-217.

¹¹² Vgl. a.a.O., xxi.

¹¹³ A.a.O., xxii.

¹¹⁴ Motivationen, d.h. Beweggründe, entstehen aus Emotionen heraus und bestimmen die Initiierung, die Richtung, die Intensität und die Ausdauer menschlichen Verhaltens, vgl. Zimbardo / Gerrig: Psychologie, 503f. Greggs Terminologie rückt den Aspekt der Richtung in den Vordergrund.

¹¹⁵ Vgl. Gregg: Defining, 39.

mesturz zur Gewalt greifen würden. Für Gregg sind Akteure aber erst dann religiöse Terroristen, wenn sie auch religiöse Ziele verfolgten, die säkulare Gruppen nicht anstreben würden.¹¹⁶ Ihre Ziele, nicht ihre Gründe seien entscheidend. „The cause of the terrorist act is something outside of the faith, but the goal is uniquely religious.“¹¹⁷ Gregg macht drei spezielle Ziele religiöser Terroristen aus: die Arbeit an der Apokalypse, die Errichtung einer Theokratie und der Versuch einer religiösen Säuberung, bei der alle Ungläubigen ausradiert werden sollen.¹¹⁸

Als letzter Eckpunkt der Debatte soll Harmut Zinsers Buch *Religion und Krieg* aus dem Jahr 2015 vorgestellt werden. Im Kapitel *Religion und Bürgerkrieg – Terrorismus* spricht er von *religiös begründetem Terrorismus* und legt einen Schwerpunkt auf die Ebene der Tatrechtfertigungen. Es gebe im derzeitigen Terrorismus klar religiös begründete gewalttätige Aktionen, auch wenn deren Begründungen von der Mehrheit der anderen Religionsanhänger abgelehnt werde.¹¹⁹ Zinser greift in seinen Ausführungen Richardson und Hoffman auf und teilt deren Beobachtung, dass es sich bei religiös begründetem Terrorismus um ein relativ neues Phänomen handle.¹²⁰ Und auch er sieht wie Hoffman im Gewaltpotential des religiösen Terrorismus einen wichtigen Unterschied zu seinen säkularen Gegenstücken. „Durch die religiösen Begründungen ist aber [im Vergleich zu ethnisch-nationalistischem, separatistischem und sozial-revolutionärem Terrorismus] auf jeden Fall eine Verschärfung und Entgrenzung der Gewalt eingetreten.“¹²¹

¹¹⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 39-43.

¹¹⁹ Vgl. Zinser: *Religion*, 168.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 169f.

¹²¹ A.a.O., 170.

2.4 Methode

Das Vorgehen der Arbeit wird sich *grosso modo* an der sog. *Komparativen Theologie* orientieren.¹²² Komparative Theologie als spezifische Art des theologischen Arbeitens ist eine recht junge Erscheinung, obwohl das Vergleichen religiöser Überzeugungen von Anfang an ein wichtiger Bestandteil theologischen Denkens ist.¹²³

2.4.1 Anlehnung an die Komparative Theologie

Unter dem Begriff *Komparative Theologie* wird eine versuchsweise Neuausrichtung im Umgang mit anderen Religionen verstanden, die drei Schwierigkeiten der bisherigen Theologie der Religionen vermeiden will: Erstens kann eine ‚klassische‘ Theologie der Religionen theoretisch ein vorschnelles, allgemeines und unverrückbares Urteil über andere Religionen allein anhand externer Maßstäbe fällen, ohne sich davor auch nur ansatzweise mit anderen Religionen beschäftigt zu haben.¹²⁴ Zweitens droht eine Fixierung auf die innerweltlich unlösbare Suche nach dem Heils- oder Wahrheitswert einer Religion.¹²⁵ Drittens sieht sich die Theologie der Religionen vor die Aporie gestellt, sowohl die Wahrheits- und Unbedingtheitsansprüche der eigenen Religion aufrechtzuerhalten als auch Andersgläubige in ihrer religiösen Andersheit nicht negativ zu bewerten.¹²⁶ Diese und andere Probleme führen laut Klaus von Stosch – einem Vertreter der Komparativen Theologie – zu

¹²² Zur Einführung in die Komparative Theologie vgl. von Stosch: *Komparative Theologie*, passim; vgl. Clooney: *Comparative Theology*, 653-669; vgl. Winkler: *Comparative Theology*, 231-264.

¹²³ Zur Geschichte und Vorgeschichte der Komparativen Theologie, vgl. Clooney: *Comparative Theology*, 654-659; vgl. von Stosch: *Komparative Theologie*, 134-138; vgl. Winkler: *Comparative Theology*, 234-240.

¹²⁴ Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie*, 227.

¹²⁵ Vgl. a.a.O., 216-219. Dennoch bleibt die Komparative Theologie laut von Stosch als Theologie den Fragen nach der letzten Wirklichkeit verpflichtet; vgl. a.a.O., 148. Nur beschränkt sie sich in ihrer Suche nach Antworten nicht auf eine einzige religiöse Tradition, sondern zieht verschiedene in Betracht. Genau deshalb sorgt sie durch ihren Vergleich einzelner Glaubensaussagen für einen materialen Erkenntnisgewinn, der in der ‚klassischen‘ Theologie der Religionen zu kurz kommen kann.

¹²⁶ Vgl. von Stosch: *Ausweg*, 295f.

weit verzweigten Theoriedebatten innerhalb der Theologie der Religionen, aber zu keinem nennenswerten Fortschritt in der Kenntnis anderer Religionen.¹²⁷

Darum wählt die Komparative Theologie einen neuen Zugang, der sich verkürzt mit den Schlagworten *mikrologisches, dialogisches, reversibles und perspektivisches Vergleichen* umschreiben lässt.¹²⁸ Mithilfe von Gegenüberstellungen einzelner Überzeugungen unterschiedlicher religiöser Traditionen soll das Wissen über andere und die eigene Theologie(n) wachsen und sich zugleich die eigene Einstellung ändern.¹²⁹ Das Recht zur Kritik an Überzeugungen kann sich nur erarbei-

¹²⁷ Dennoch wäre es eine Verzeichnung der derzeitigen Theologie der Religionen, ihr vorzuwerfen, keine Lösungen für die drei Grundprobleme angeboten zu haben. Kaum eine Theologie der Religionen wird heute ohne eine informierte Auseinandersetzung mit anderen Religionen entworfen, vgl. etwa den Entwurf einer christlichen Dogmatik im Kontext der Weltreligionen in: H.-M. Barth: Dogmatik, passim.

¹²⁸ Statt konfessorischer Verbundenheit, die von Stosch für essentiell hält, verwende ich den weniger christlich gefärbten und autoritätsfreieren Begriff der Perspektivität, um die Grundhaltung Komparativer Theologie zu umschreiben. Von Stosch fordert im Anschluss an Catherine Cornille fünf Grundhaltungen komparativ-theologischen Arbeitens ein, die unterstreichen, wie stark dialogisch er diese Disziplin versteht: doktrinale bzw. epistemische Demut, konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition, Kommensurabilitätsunterstellung und Wahrnehmung von Unterschieden, Empathie und liebevolle Aufmerksamkeit, Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen; vgl. von Stosch: Komparative Theologie, 155-168. Ich betreibe Komparative Theologie – aufgrund des Untersuchungsgegenstandes – weniger auf direkten Dialog ausgelegt. Dennoch soll der Dialog zwischen Christen und Muslimen generell durch die Arbeit gefördert werden.

¹²⁹ Gegenwärtig macht von Stosch zwei Strömungen in der Komparativen Theologie aus; vgl. a.a.O., 138-143. Die erste stehe dem Inklusivismus nahe und verankere ihr Arbeiten in der eigenen konfessionellen Theologie. Hier lässt sich m.E. auch von Stosch verorten. Die zweite stehe der liberalen Theologie nahe. Sie betreibe Komparative Theologie ohne starke konfessionelle Anbindung, um durch das Vergleichen einzelner Traditionsbestände zu einem gemeinsamen theologischen und philosophischen Denken zu kommen, in dem das bessere Argument und nicht die religiöse Zugehörigkeit das Urteilen bestimmt. Der bekannteste Vertreter dieser Strömung ist Robert Cummings Neville. Auch die vorliegende Arbeit lässt sich dieser Stoßrichtung zuordnen.

ten, wer sich deren Andersheit ehrlich aussetzt und sie nicht schon deshalb abqualifiziert, weil sie anders sind.¹³⁰ So sieht Christian Danz das weiterführende Moment der Komparativen Theologie im Vergleich zu anderen religionstheologischen Zugängen darin, dass „den Differenzen und Unterschieden zwischen den geschichtlichen Religionen verstärkte Aufmerksamkeit zugewendet wird“.¹³¹

Eine komparativ-theologische Arbeit trifft dabei keine Globalurteile über andere religiöse Traditionen auf einer Makroebene. Stattdessen wird durch Vergleichen einzelner religiöser Phänomene auf der Mikroebene Detailwissen zusammengetragen, mit dessen Hilfe reversible Einzelurteile getroffen werden.

Diese Urteile entstehen idealerweise im Dialog mit Vertretern der betrachteten religiösen Tradition (was im Bereich des religiösen Terrorismus kaum möglich ist). Diese Urteile sollen einen weiteren Dialog der Religionen nicht versperren, sondern ermöglichen. Ein besonderer religionstheologischer Standpunkt ist mit dieser Methode m.E. aber nicht verbunden. So können Exklusivisten, Inklusivisten und Pluralisten gleichermaßen Komparative Theologie betreiben.

Die vorliegende Arbeit entscheidet sich darum nicht zwischen einem religionstheologischen und einem komparativ-theologischen Vorgehen. Beide Zugänge werden stattdessen unterschiedlichen Ebenen im Umgang mit anderen Religionen zugeordnet.¹³²

Der religionstheologische Pluralismus stellt die *hermeneutische* Ausgangsposition dar, während die Komparative Theologie das *methodische* Handwerkszeug liefert.¹³³

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 149.

¹³¹ Danz: Einführung, 107.

¹³² Vgl. Schmidt-Leukels Einwand, dass auch die komparative Theologie entweder eine der drei logischen Möglichkeiten der Religionstheologie verwenden muss, um sich zu positionieren, oder sich dem Urteil enthalten muss, was sie zur vergleichenden Religionswissenschaft machen würde; vgl. Schmidt-Leukel: Einteilung, 385f.

¹³³ Vgl. kritisch dazu von Stosch: Komparative Theologie, 221-229.

2.4.2 Identifizierung, Spezifizierung und Analyse

Die Vorteile eines komparativen Zugangs liegen zum einen in einer Methodik, die sich auf Einzelüberzeugungen und -phänomene konzentriert. Religionen werden unter einem bestimmten, adäquaten Gesichtspunkt miteinander verglichen. Robert Cummings Neville bezeichnet diesen Aspekt als *komparative Kategorie*.¹³⁴ Zum anderen werden nach dem Vergleich nur reversible Urteile über die betrachtete Kategorie getroffen.

Neville schlägt vor, komparativ-theologische Forschungsprozesse durch einen *Dreischnitt* zu strukturieren, bei dem sich alle Schritte in einer ständigen Wechselbeziehung zueinander befinden: Identifizierung, Spezifizierung, Analyse.

1. *Identifizierung* einer vorläufigen, vagen und logisch unbestimmten komparativen Kategorie, die im Vergleichsprozess immer wieder an neue Erkenntnisse angepasst werden muss.¹³⁵ In diesem Schritt wird geklärt, unter welchem Aspekt Religionen miteinander verglichen werden sollen. Denkbar wären zum Beispiel Gottesvorstellungen. Für die vorliegende Arbeit wird die Identifizierung der ausgewählten Kategorien in diesem Unterkapitel erfolgen. Im kommenden Kapitel 2.5 wird erläutert, welche Akteure und Texte in den Kategorien dann konkret miteinander verglichen werden.

2. *Spezifizierung* der identifizierten komparativen Kategorie gemäß ihrer inhaltlichen Füllung innerhalb der verglichenen Theologien.¹³⁶

¹³⁴ Vgl. Neville: Grundlagen, 35-54.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 37-39. Neville versteht logische Unbestimmtheit im Anschluss an Charles S. Peirce so, dass eine logisch unbestimmte komparative Kategorie den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch suspendiert; vgl. a.a.O., 37. Im Vergleich stehen zwei miteinander inkompatible inhaltliche Bestimmungen einer komparativen Kategorie gleichberechtigt nebeneinander. So lassen sich mithilfe der logischen Unbestimmtheit etwa unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen trotz ihrer Widersprüche miteinander vergleichen, weil beide derselben komparativen Kategorie zugeordnet werden können.

¹³⁶ Um in dieser Phase des Vergleichs so neutral wie möglich vorzugehen, schlägt Neville einen Maßnahmenkatalog vor, der einen möglichst deskriptiven Zugang zu den betrachteten theologischen Konzepten gewährleisten soll; vgl. a.a.O., 40f.: 1. Die jeweilige Theologie muss in ihren eigenen Begrifflichkeiten wiedergegeben werden. 2. Die dargestellte theologische Posi-

Hier rückt etwa in den Blick, wie die eben exemplarisch erwähnten Gottesvorstellungen ausformuliert werden. Dabei darf keine der Traditionen bevorzugt werden. Auch in diesem Schritt muss die Möglichkeit zur Modifikation bestehen bleiben, die bereits bei der Identifizierung gefordert worden ist. Die Spezifizierung wird im gesamten Teil B der Arbeit stattfinden.

3. *Analyse* der komparativen Kategorie, um Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Überlappungen, Bezugnahmen etc. der Theologien zu bestimmen.¹³⁷ Die Ergebnisse des Vergleichs, mit denen in der Analyse gearbeitet wird, haben dabei den Status von Hypothesen, deren Korrektur möglich bleiben muss. Diese zusammenfassende Analyse wird in Teil C der Arbeit stattfinden. Ihr Schwerpunkt wird auf herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten der terroristischen Deutesets liegen, um ein idealtypisches Deuteset des religiösen Terrorismus zu entwerfen. Um dieses Set zu formulieren, werden die komparativen Kategorien aus Teil B auf Grundlage der erfolgten Spezifizierung neu formuliert und kritisiert werden.

Die Vorüberlegungen zur Komparativen Theologie und Nevilles Methodik werden als Richtschnur dienen – allerdings mit *Modifikationen*, die sich dem betrachteten Gegenstand des Terrorismus verdanken. So tritt vor allem die programmatische Dialogizität in den Hintergrund. Die Arbeit ist nicht im Austausch mit Terroristen oder ihnen nahestehenden Denkern verfasst worden. Am nächsten käme eine komparativ-theologische Auseinandersetzung mit religiösem Terrorismus dem Ideal des dialogischen Urteilens, wenn die betrachteten Einzelfälle aus unterschiedlicher religiöser Perspektive heraus betrachtet werden würden. So müsste sich an die vorliegende Arbeit zumindest eine Arbeit aus sunnitischer Perspektive anschließen, am besten auch aus einer dritten Perspektive, die beiden betrachteten Traditionen in einer Äquidistanz gegenübersteht.

tion muss kontextualisiert werden, 3. Erst danach kommt es zur Analyse des theologischen Konzepts, die idealiter mit einer Überführung der Aussagen in eine Metasprache einhergeht. 4. Die praktischen Implikationen der Theologie müssen diskutiert werden. 5. Schließlich werden die begrenzenden Unterschiede zwischen den verglichenen Theologien erläutert.

¹³⁷ Vgl. Neville: Grundlagen, 41.

Die Spezifizierungen der komparativen Kategorien werden zudem allesamt Deutesets entnommen, auf die (wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise) von außen geblickt wird. Obwohl die christlichen Terroristen Protestanten sind, herrscht eine enorme und bleibende Kluft zwischen ihren und meinen Glaubensvorstellungen.

Welche komparativen Kategorien lassen sich als *Grundlage der Quellenarbeit identifizieren*? Der Begriff des Deutesets alleine reicht nicht aus. Er ist zu grob, um Leitfragen für die spezifizierende Textbetrachtung vorzugeben. Es bietet sich an, die möglichen Einzelteile der Sets herauszustellen. Schon der Begriff ‚Deuteset‘ macht klar, dass erst verschiedene Vorstellungen in ihrem Zusammenspiel ein Ensemble bilden, durch das die Welt interpretiert werden kann. Als möglichst vage und logisch unbestimmte Kategorien greife ich auf drei Arten von Kategorien zurück (s. Abb. 1):

<i>Zentrale Kategorien</i>	<i>Situative Kategorien</i>	<i>Analytische Kategorien</i>
Gottesbild	Konfliktbild	Argumentation
Weltbild	Selbstbild	Religionsverständnis
Menschenbild	Feindbild	

Abb. 1: Komparative Kategorien

Sie alle sind vage genug, um christliche oder muslimische Vorstellungen gleichberechtigt in den Blick nehmen zu können. Sie sind spezifisch und kleinteilig genug, um mit ihrer Hilfe zentrale theologische Vorstellungen auszuformulieren zu können, die gemeinsam ein Deuteset bilden. Die zentralen Kategorien Gottesbild, Weltbild und Menschenbild sind besonders weiträumig. Sie lassen Platz für grundsätzliche Glaubensvorstellungen, die sich nicht nur auf die Rechtfertigung von Gewalt oder eine bestimmte Konfliktdeutung beziehen.

Die situativen Kategorien Konfliktbild, Selbstbild und Feindbild sind Ableitungen der Gottes-, Welt- und Menschenbilder. Sie fragen nach den Kontextualisierungen der drei Kategorien und ihrem Platz in den konkreten Situationen der Akteure. Hier treten die Glaubensvorstellungen der Akteure in den Vordergrund, die sie von friedlichen Anhängern ihrer Religion unterscheidet. In den Fokus rückt das, was ihre gewaltbereite Position auszeichnet.

Der Begriff ‚Bild‘ (Gottesbild, Weltbild etc.) wird in den ersten zwei Arten von komparativen Kategorien verwendet, um ihren konstruktiven Charakter zu unterstreichen. Mit dem Zusatz ‚-bild‘ wird in den Komposita nicht auf Visualität im engeren, sondern im metaphorischen Sinne verwiesen.¹³⁸ Er soll den Zusammenhang von *Weltbild* und *Weltbildung* sichtbar machen. Es geht um die komponierende Selektivität und Perspektivität, mit der Menschen unter der Zuhilfenahme überlieferter Deutesets die vorgefundene Welt *wahrnehmen* und mit deren Hilfe sie zusammenhängende Vorstellungen von der Welt an sich *entwerfen*, um sie dann wieder konkret zu *gestalten*.¹³⁹ Wir machen uns eben ein Bild von der Welt.

Fallen in Teil B die Begriffe ‚Ideologie‘¹⁴⁰ und ‚Weltanschauung‘, werden sie wertfrei benutzt, um den alltagssprachlichen Begriff des Weltbilds zu vermeiden. Letzterer wird in der Quellenarbeit kaum verwendet, da es sonst zu einer Verwechslung mit der gleichlautenden komparativen Kategorie ‚Weltbild‘ kommen könnte.

Neben den komparativen Kategorien, die sich mit dem Zusammenhang von Weltbild und Weltbildung in den Deutesets der Terroristen auseinandersetzen, werden mit der Argumentation und dem Religionsverständnis zwei weitere Kategorien in den Blick genommen, die bereits stark analytisch sind, da sie kompositorische und implizite Aspekte der Quellentexte in den Blick nehmen. Diese analytischen Kategorien thematisieren Aspekte der Deutesets, die sich den ‚Bild-Kategorien‘ entziehen, obwohl sie für eine empathische Exegese wichtig sind. Ein Vergleich der Religionsverständnisse fördert beispielsweise implizite Auffassungen von Religion zutage, die die Akteure selbst nicht explizit thematisieren.

Alle acht Kategorien werden in der Spezifizierung nicht immer einzeln oder in einer festen Reihenfolge verhandelt, sondern an jedes

¹³⁸ Vgl. Zachhuber: *Weltbild*, 173.

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ Unter Ideologien werden in der Alltagssprache zumeist Wirklichkeitsdeutungen verstanden, mit denen Menschen ihre politischen Machtinteressen durch einen Rückgriff auf höhere (falsche) Wahrheiten verschleiern und umsetzen wollen. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff weiter und neutraler gefasst. Zur semantischen Vielfalt hinter dem Ideologiebegriff und die Möglichkeiten einer Definition vgl. Eagleton: *Ideology*, 1f., 28-31.

Deuteset individuell angepasst. So kann den inneren Schwerpunktsetzungen der Quellentexte Rechnung getragen werden.

2.5 Fallbeispiele

Die Fallbeispiele, die zur Spezifizierung der komparativen Kategorien betrachtet werden, sind Texte aus der Feder von Gewaltakteuren wie Manifeste, Traktate, Pressemitteilungen oder ähnlich geartete Verlautbarungen. Auf der Suche nach Merkmalen von religiösem Terrorismus erweist sich das gesprochene oder geschriebene Wort als besonders ergiebig. Denn letztlich entscheiden weder die Taktiken noch die Wahl der Anschlagziele darüber, ob es sich bei einer Gewalttat um religiösen Terrorismus handelt. Viel bedeutsamer ist die Deutung der Aktionen durch die Akteure selbst. Darum wurde die Textarbeit als Zugang zum Phänomen des religiösen Terrorismus gewählt.

Wie wurden die Terroristen ausgesucht, deren Texte zur Spezifizierung der komparativen Kategorien herangezogen werden? Wer wird warum betrachtet? Fünf Aspekte spielten bei der Beantwortung dieser Leitfragen eine Rolle.

Der *erste* war der, nur Akteure zu vergleichen, die auch tatsächlich *längere* zusammenhängende Texte verfasst haben, die eine tiefgehende Analyse ihrer Deutesets ermöglichen. Es ist nicht sinnvoll, dutzende Bruchstücke unterschiedlicher Akteure zu einer Melange zusammenzumischen, um daraus dann ein einheitliches Bild zu zeichnen. Sinnvoller ist es, sich vereinzelt Denker anzuschauen, deren Opus tatsächlich Texte vorweisen kann, in denen sie nicht nur sagen, was sie tun, sondern auch über längere Strecken hinweg detailliert begründen, warum sie tun, was sie tun.

Zweitens sollte es sich bei den zu betrachtenden Akteuren um Zeitgenossen handeln, die gleichzeitig aktiv waren. So kann ein potentiell verzerrender Faktor im Vergleich von Terroristen aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Umfeldern vermieden werden. Akteure aus dem 19. Jahrhundert mit anderen aus dem 21. Jhd. zu vergleichen, wäre beispielsweise nicht zielführend. Die Arbeit wird sich auf Terroristen beschränken, die schwerpunktmäßig zwischen 1980 und 2001 aktiv waren.

Drittens sollten den Worten der Autoren Taten gefolgt sein. Die zu betrachtenden Denker des Terrors sollen zugleich Gewaltakteure sein. Damit erledigt sich die Frage, ob sie sich in den Texten nur aus rhetorischen Gründen heraus einer Gewaltsprache bedient haben. Allen analysierten Verlautbarungen sind Anschläge gefolgt oder vorrausgegangen.

Viertens sollten die Akteure unterschiedlichen religiösen Traditionen zugeordnet werden können. Dabei wurden islamische Terroristen ausgesucht, weil das Verstehenwollen des jihadistische Terrorismus eine Ausgangsmotivation der Arbeit war. Christliche Terroristen wurden miteinbezogen, um die eigene Tradition auf ähnliche Entwicklungen hin abzuklopfen.

Fünftens sollten unterschiedliche taktische und organisatorische Formen des Terrorismus in die Untersuchung einbezogen werden. Damit wird das Risiko vermindert, bestimmte Argumentationsformen in der Analyse überzubewerten, die sich aus der Arbeitsweise der Terroristen heraus entwickelt haben. Wenn Akteure mit unterschiedlichen Taktiken und Organisationsformen betrachtet werden, lassen sich solche Fallstricke leichter erkennen.

Betrachtet werden aus diesen fünf Gründen heraus zum einen Akteure aus dem Umfeld *al-Qā'idās* als Beispiel für transnational agierenden jihadistischen Terrorismus. Konkret werden Texte 'Abdallāh 'Azzāms und Ayman az-Zawāhirīs ins Auge gefasst. Der Theologe 'Azzām ist kein Mitglied *al-Qā'idās* im strengen Sinne, leistete aber als Mentor Bin Lādins wichtige theologische Vorarbeiten, auf die sich Jihadisten bis heute beziehen. Der ägyptische Arzt az-Zawāhirī ist ein Mitglied der ersten Stunde und seit dem Tod Bin Lādins der Anführer der *Kern-al-Qā'ida*. Bin Lādin selbst wird nicht betrachtet, da die zwei oben genannten Denker m.E. die ausgefeilteren Deutesets vertreten. Sie legen umfassendere Gedankengebäude als Bin Lādin dar.

Der IS wird *nicht* betrachtet, da sich in diesem Fall weder der Rauch der Geschichte gelegt hat noch ein ähnlich klar umrissenes Feld einzelner tonangebender Theologen des Terrors entwickelt hat. Im Moment ist zu wenig Zeit vergangen, um die theologischen Folgen des IS abschätzen zu können. Noch ist m.E. nicht klar, welche Denker auf

lange Sicht dessen theologische Rahmen stecken werden (oder gesteckt haben).

Die folgende Arbeit will theologische Konzepte *einzelner* gewaltbereiter Denker vorstellen. Darum wird es – wohl wider Erwarten des geneigten Lesers – kein Kapitel zum IS geben. Vereinfacht gesagt ähnelt die große Argumentationslinie des selbsternannten Terrorstaates aber der ‘Azzāms, womit dessen Jihadlehre aus den 1980er Jahren in den letzten Jahren wieder deutlich an Aktualität gewinnt.¹⁴¹

Zum anderen wird auf christlicher Seite die us-amerikanische *Army of God* analysiert – konkret die Texte aus den Federn von Michael Bray und Paul Hill. Der protestantische Pfarrer Bray saß wegen Brandanschlägen auf Abtreibungsklinken im Gefängnis. Hill wurde wegen mehrfachen Mordes hingerichtet. Auch er war protestantischer Pfarrer und studierter Theologe.

Al-Qā‘ida kann organisatorisch als Beispiel einer *transnational-jihadistischer* Terrororganisation gelten, die über die Jahre hinweg zu einem regelrechten Franchise geworden ist.¹⁴² Die *Army of God* hingegen ist keine transnationale Organisation, sondern ein loses, primär virtuelles Netzwerk, das der gewaltbereiten Fraktion des us-amerikanischen Fundamentalismus angehört.¹⁴³ Es hat sich dem thematisch begrenzten Kampf gegen Abtreibungen verschrieben. Aufgrund dieses klaren Aktionsrahmens bezeichnet G. D. Smith Antiabtreibungsgewalt wie die der *Army of God* als *Single Issue Terrorism*.¹⁴⁴

2.6 Textauswahl

Fast allen Texten, die auf den kommenden Seiten besprochen werden, ist eine gewisse Unsicherheit gemein. Die Unsicherheit des Erscheinungsjahres, des -ortes, des ursprünglichen Textkorpus und manchmal auch der Verfasserschaft. Dies ist ein unvermeidliches Spezifikum terroristischer Propagandaliteratur im digitalen Zeitalter. Die Texte werden im Internet trotz aller Unsicherheiten dennoch als Werke be-

¹⁴¹ Vgl. Lohlker: Theologie, 176.

¹⁴² Vgl. Kapitel 5.1.

¹⁴³ Vgl. Kapitel 4.1.

¹⁴⁴ Vgl. Smith: Single Issue Terrorism, o. P.

stimmter Autoren rezipiert und darum auch hier als Texte mit mehr oder weniger gesicherter Autorenschaft behandelt. Nur muss eben auf diese Unschärfen hingewiesen werden.

Propagandaliteratur ist eine besondere Form der grauen Literatur, deren Analyse einen gewinnbringenden Einblick in die Geisteswelt religiöser Terroristen ermöglicht. Sie aufgrund der oben erwähnten Schwierigkeiten nicht zu betrachten, würde eine Forschungslücke reißen.

In die Spezifizierung und Analyse der Deutesets werden nicht alle (mutmaßlichen) Texte oder Audiotranskriptionen Brays, Hills, ‘Azzāms und az-Zawāhirīs miteinbezogen. In Teil B wird ein Anspruch auf Repräsentativität, nicht auf Vollständigkeit der Textauswahl erhoben. Spezifizierung und Analyse konzentrieren sich auf Veröffentlichungen, in denen die vier zentrale Gedanken explizieren. Quellen, die diese Zentralgedanken verkürzt aufgreifen oder situationsbedingt reformulieren (etwa Videobotschaften oder Blogbeiträge), fließen in die Betrachtung ein, wenn sie inhaltliche Veränderungen oder Präzisierungen enthalten.

Die Texte Brays und Hills werden im englischen Original zitiert. Die Texte ‘Azzāms und az-Zawāhirīs, die ursprünglich auf Arabisch verfasst worden sind, werden in englischer Übersetzung wiedergegeben. Diese Asymmetrie resultiert daraus, dass englische Zitate von mehr Lesern verstanden werden als arabische. Zudem sind die englischen Übersetzungen im Internet leichter zugänglich, was die Überprüfbarkeit der vorgelegten Spezifizierung und Analyse erleichtert.¹⁴⁵ Zentrale arabische Begriffe werden in Transkription den deutschen oder englischen Übersetzungen in Klammern nachgestellt und sind den arabischen Primärtexten entnommen worden.

¹⁴⁵ Zwei Probleme bleiben bei der Verwendung von Übersetzungen bestehen. Erstens ist jede Übersetzung eine Interpretation. Zweitens sind die verwendeten englischen Übersetzungen der arabischen Texte von unterschiedlicher Qualität und zum Teil unvollständig. In der Arbeit mit den Übersetzungen wurden dabei immer wieder auf im Internet verfügbare arabischsprachige Versionen der Texte zurückgegriffen. Aber auch bei dieser grauen Literatur kann nicht automatisch vorausgesetzt werden, dass die Texte nicht gekürzt, ergänzt oder in einer anderen Art und Weise bearbeitet worden sind.

Transkriptionen arabischer Begriffe erfolgen nach den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Davon ausgenommen sind arabische Begriffe wie ‚Koran‘, die im Deutschen mittlerweile geläufig sind, und die Namen bekannter Persönlichkeiten, für die sich bestimmte Schreibweisen durchgesetzt haben. Von dieser Regel werden die Mitglieder *al-Qā'idās* und die Gruppe selber ausgenommen, da sie zum Untersuchungsgegenstand gehören.

Zitate aus der Bibel werden gemäß der Lutherbibel (revidiert 1984) wiedergegeben. Koranzitate werden in der Übersetzung Rudi Paretz (2004) angeführt.

3. Von *bellum iustum* bis *ġihād* – Gewaltlegitimationen

Religiöse Terroristen greifen in ihren Deutesets gerne gängige Antworten ihrer religiösen Traditionen auf die Frage auf, wie Gewalt gerechtfertigt oder kritisiert werden kann. Sie nutzen diese Antworten, um ihre eigenen Taten zu plausibilisieren. Darum wird sich der letzte Abschnitt des A-Teils nicht mehr mit der Klärung methodischer und begrifflicher Vorüberlegungen beschäftigen, sondern gedankliche Voraussetzungen terroristischer Deutesets selbst thematisieren.

Ob und wie Gewalt in Großgruppenkonflikten angewendet werden darf, beschäftigt Philosophen, Juristen, Militärstrategen und Theologen in Europa und dem Nahen Osten seit Jahrhunderten.¹⁴⁶ Dabei lag der Fokus in der Regel auf klassischen Staatskriegen und ähnlichen bewaffneten Konflikten.¹⁴⁷

Als Ergebnis der Debatte um den legitimen Gewalteinsatz in der Sphäre des Politischen stand in Europa die Lehre vom Gerechten Krieg (*bellum iustum*), die sich zwar zu großen Teilen christlicher Geistesgeschichte verdankte, sich aber heute auch einem rein weltimmanenten Vernunftgebrauch verpflichtet wissen kann.¹⁴⁸ Im islami-

¹⁴⁶ Selbstverständlich finden sich auch in anderen Religionen und Kulturen ethische Legitimierungen politischer Gewalt. Überblicksaufsätze finden sich in: Werkner / Liedhegener (Hg.): *Krieg / Frieden*; passim; Janssen / Quante (Hg.): *Gerechter Krieg*, passim.

¹⁴⁷ Die Begriffliche Erfassung und Typologisierung von ‚Krieg‘ ist nicht unumstritten; vgl. als Überblicksdarstellung Bonacker / Imbusch: *Zentrale Begriffe*, 107-113. Irene Etzersdorfer unterscheidet typologisch zwischen Staatskriegen, Bürgerkriegen, ‚kleinen Kriegen‘ und ‚neuen Kriegen‘; vgl. Etzersdorfer: *Krieg*, 53-136. Einen knappen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Kriegsgeschehens bietet Egbert Jahn: *Frieden*, 54-94.

¹⁴⁸ Seit dem zweiten Weltkrieg galt die Lehre vom gerechten Krieg im deutschsprachigen Raum als desavouiert. Der mittelorientierte Begriff des Gerechten Kriegs wurde durch den zielorientierten Begriff des Gerechten Friedens ersetzt. Die ethischen Debatten drehten sich dabei primär um den gerechten Frieden und die Nuklearwaffenabrüstung; vgl. Huber / Reuter: *Friedensethik*, 132-177. In den 1990er Jahren gewannen die Frage nach der Legitimität humanitärer Interventionen und mit ihr die Kriterien des Gerechten Kriegs an Bedeutung. Aber auch wenn die heutige Friedensethik zurecht auf das Primat der gewaltlosen Konfliktlösung und -prävention abhebt und die

schen Kulturkreis entstand das Konzept des Jihads (*ǧihād*), in dem religiöse und politisch-ethische Begründungen legitimer Kriegsführung enger verzahnt wurden als es in der Lehre vom Gerechten Krieg der Fall war.¹⁴⁹ Bis heute ist der Jihad, im Gegensatz zum Gerechten Krieg, nicht völlig ohne religiösen Bezug denkbar. Aus diesem Grund wird ‚Jihad‘ häufig philologisch inkorrekt mit dem Begriff ‚Heiliger Krieg‘ übersetzt.¹⁵⁰

Auf die Traditionen des Jihads oder des Gerechten Kriegs können sich Staatenlenker genauso wie substaatliche Gruppierungen oder Einzeltäter berufen, wenn sie Gewaltanwendungen rechtfertigen wollen. Sie stellen gedankliche Reservoirs dar, die auch militante substaatliche Akteure für sich nutzen können.

Terroristen rezipieren wie bereits erwähnt die traditionellen Legitimations- und Analyseinstrumente erlaubter Gewaltanwendung, um sich und anderen gegenüber ihre Taten zu plausibilisieren. In diesem Reflexions- und Legitimierungsprozess werden die formalen Begründungsmechanismen, die die Lehre vom gerechten Krieg oder der Jihad bieten, von gewaltbereiten Abtreibungsgegnern oder Jihadisten schlicht anders gefüllt als es bei vielen ihrer Zeitgenossen der Fall ist. Inhaltlich beziehen sich religiöse Terroristen auf Weltbilder, die sich von denen anderer Muslime oder Christen unterscheiden.

Darüber hinaus werden die überkommenen formalen Kriterien der Gewaltrechtfertigung hinterfragt und ggf. verändert, um der eigenen

normative Idee eines gerechten Friedens berechtigterweise in den Vordergrund stellt, so greift sie mit Ausnahme konsequent pazifistischer Positionen doch nach wie vor auf die Lehre vom Gerechten Krieg zurück, um rechtserhaltende oder rechtsherstellende Gewalt zu legitimieren. Das zeigen unter anderem Körtner: *Sozialethik*, 214-219; Haspel: *Just War-Theorie*, 71-81.

¹⁴⁹ Anhand der abstrahierenden begrifflichen Dichotomie *Europa* mit der Lehre vom gerechten Krieg einerseits und *islamische Welt* mit dem Konzept des Jihads andererseits wird exemplarisch klar, wie problematisch es ist, eine Trennlinie zwischen kulturellen, politischen und religiösen Phänomenen zu ziehen. Klare Grenzen zwischen den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens gibt es nicht. Und ebenso selbstverständlich ist weder Europa völlig säkular oder christlich, noch finden sich ausschließlich Muslime im islamischen Kulturkreis.

¹⁵⁰ Für weitere Gründe, die gegen eine Gleichsetzung der Begriffe ‚Jihad‘ und ‚Heiliger Krieg‘ sprechen vgl. Rosiny: *Jihad*, 225f.

Ausgangslage zu entsprechen. Dieser inhaltliche und formale Adaptionsprozess ist allerdings kein Spezialfall terroristischer Bezugnahmen auf ethische Konzepte. Rechtfertigungen und Urteilsfindungen im Konfliktfall sind immer auf konkrete Moralvorstellungen angewiesen sind, die an zeitliche und räumliche Kontexte gebunden sind.¹⁵¹ Ethische Konzepte werden erst operationalisierbar, wenn sie aus der Abstraktion hinausgeführt werden.

Neben Jihad und Gerechtem Krieg sollen zwei weitere Konzepte vorgestellt werden: Das Widerstandsrecht und der Heilige Krieg. Beide sind für religiöse Terroristen attraktiv. Das Widerstandsrecht richtet seine Überlegungen an Einzelpersonen und Kleingruppen aus, die gegen ungerechte staatliche Macht opponieren. Hier wird das staatliche Gewaltmonopol durch den Rückgriff auf vorpositive Grundwerte untergraben, gegen die die politischen Entscheidungsträger verstoßen.

Der problematische Begriff des Heiligen Kriegs beschreibt einen Argumentationsgang, in dem von Gott als ultimativer Befehlsinstanz ausgegangen wird. Gott fordert zum Waffengang auf. Ein Kämpfer im Heiligen Krieg weiß sich keiner weltlichen Macht verpflichtet, sondern Gott allein. Darum können an dieser Stelle auch Verweise auf dessen geoffenbartes Wort so wichtig für die Argumentation der Gewaltakteure werden. Sollte ein Herrscher oder eine Herrschaftsform in den Augen religiöser Aktivisten göttlichen Geboten und Forderungen widersprechen, sind Heiliger Krieg und Widerstand als Formen anti-staatlicher Gewaltlegitimation denkbar.

Insgesamt kann in Islam und Christentum vereinfacht von vier Möglichkeiten einer politisch-religiösen Gewaltlegitimation gesprochen werden: Gerechter Krieg, Heiliger Krieg, Jihad und Widerstand. Es gibt noch mehr Formen religiös begründeter Gewalt, etwa rituelle Gewalt, die an dieser Stelle keine Rolle spielen sollen.¹⁵² Es geht al-

¹⁵¹ Zur Wandelbarkeit und Kontextualität von *bellum iustum* und Jihad und der Frage nach der Vergleichbarkeit der Konzepte und deren Terminologie vgl. Brahim: Jihad and Just War, 5f., 10-13.

¹⁵² Zu ritueller Gewalt, anderen Formen religiöser Gewalt und den Gewaltdarstellungen in religiösen Texten vgl. Stobbe: Religion, 33-85. Nach wie vor sind René Girards Überlegungen zur Beziehung des Heiligen und der Gewalt eine wichtige Referenz, wenn man sich mit den sozialen Funktionen religiös-ritueller Gewalt beschäftigen will; vgl. Girard: Das Heilige, 9-61.

lein um religiös-ethische Konzepte, die den Einsatz physischer Gewalt als letzte Lösungsmöglichkeit politischer Konflikte begreifen und den Terroristen so Anknüpfungspunkte bieten.

Schon der Heilige Krieg ist ein Grenzfall, da er im engeren Sinne keine Kriegsform darstellt, die religiös *geduldet* wird. Begreift man den Begriff in seiner ganzen Strenge, so handelt es sich bei einem Heiligen Krieg um eine gewalttätige Auseinandersetzung, die religiös *geboten* ist.¹⁵³ Gewalt wird nicht nur gutgeheißen, sondern explizit zu einer religiösen Tat erklärt.

3.1 Gerechter Krieg

In Europa entwickelte sich aus den Fragen nach legitimen Kriegsgründen und vertretbaren Arten der Kriegsführung die sog. Lehre vom Gerechten Krieg, dem *bellum iustum*. Genau genommen handelt es sich nicht um eine konsistente Lehre, sondern eher um eine stets im Wandel begriffene Tradition – ein viel umstrittenes Problemfeld politischer Ethik.¹⁵⁴ Ihre inhaltlichen Merkmale variierten von Autor zu Autor und müssen in jeder Untersuchung aufs Neue hinterfragt werden.¹⁵⁵

Die Lehre vom Gerechten Krieg kann einerseits ein kritisches Instrument zur ethischen Analyse von Kriegen sein und als solches auf die moralischen Übel hinweisen, die mit ihnen einhergehen.¹⁵⁶ In dieser

¹⁵³ Dennoch ist mit Recht zu fragen, ob es sich beim Heiligen Krieg tatsächlich um eine Kriegslegitimation *sui generis* (so etwa Walzer: Sieg, 332f.) oder doch nur um eine Unterart des Gerechten Krieges handelt, in der die *causa iusta* in Gottes Willen zu suchen ist, die *legitima potestas* in Gott und die *recta intentio* im Umsetzen seines Willens und der Arbeit hin auf sein göttliches Reich. Ähnlich argumentiert in überzeugender Art und Weise Little: Justification, 578-581.

¹⁵⁴ Vgl. Johnson: Modern War, 12.

¹⁵⁵ So warnt Johnson vor einer vorschnellen und einseitigen Übernahme traditioneller Konzepte des Gerechten Kriegs: „[T]hinking of just war tradition requires entering the circle of continuing development of that tradition, regarding each of its various historical contributors and coparticipants worthy to be heard and necessary to be taken seriously, but not as prophets to be followed blindly“ (ebd.).

¹⁵⁶ So sieht Walzer sie; vgl Walzer: Sieg, 33-42.

Funktion dient sie der Einhegung von Konflikten und soll zur Suche nach gewaltfreien Wegen der Konfliktlösung ermuntern.

Sie kann aber ebenso zur Legitimation bewaffneter Einsätze dienen, indem sie den Entscheidungsträgern Möglichkeiten vor Augen führt, wie Kriege nach außen hin gerecht dargestellt werden können.¹⁵⁷

Betrachten wir die Lehre vom Gerechten Krieg nicht in ihrer historischen Genese, sondern aus systematischer Perspektive heraus, so zerfällt sie in zwei Teilbereiche: Bedingungen zum Kriegseintritt (*ius ad bellum*) und Regeln zur Kriegsführung (*ius in bello*).¹⁵⁸ Um von einem gerechten Krieg im Sinne eines moralisch vertretbaren Gewalteinsatzes sprechen zu können (was *nicht* automatisch gleichzusetzen ist mit einem moralisch gebotenen Einsatz), müssen sowohl die Kriterien des *ius ad bellum* als auch die des *ius in bello* erfüllt sein. Obwohl einzelne Aspekte der Lehre umstritten sind oder von Autor zu Autor unterschiedlich interpretiert werden, hat sich ein Konsens eingestellt, was die Kriterien angeht. Auch Autoren, die bestimmte Punkte ablehnen oder neu deuten, arbeiten sich zuerst am gängigen Konzept ab.¹⁵⁹

Zum *ius ad bellum* gehören ein gerechter Kriegsgrund (*causa iusta*), eine legitime ausführende Autorität (*legitima potestas*), eine aufrichtige Absicht (*recta intentio*), das Fehlen oder vorherige Scheitern gewaltloser Handlungsoptionen (*ultima ratio*), die Verhältnismäßigkeit der Folgen, die der Einsatz mit sich bringen könnte, und die reale Aussicht darauf, dass mit dem Kriegseinsatz die Konflikteskalation tatsächlich beendet werden kann.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Vgl. etwa Härle: Ethik, 420.

¹⁵⁸ Zu dieser Unterteilung vgl. knapp Müller: Pazifismus, 29-31.

¹⁵⁹ Vgl. ebd.; Steinhoff: Töten, 10f. An dieser Stelle thematisiert Steinhoff die klassischen Kriterien, auch wenn die traditionelle Theorie des Gerechten Krieges in seinem Entwurf „keineswegs übernommen, sondern in zentralen Punkten zurückgewiesen [wird]“ (a.a.O., 10.). Wilfried Härle übernimmt die Kriterien der Lehre vom Gerechten Krieg, lehnt diese selbst aber ab. Legitimem Gewalteinsatz allein im Sinne rechtserhaltender Gewalt weist er einen Ausnahmeplatz in der friedensethischen Konzeption des Gerechten Friedens zu; vgl. Härle: Ethik, 407, 422f.

¹⁶⁰ Für die Kriterien des *ius in bello* und *ius ad bellum* vgl. Johnson: Modern War, S. 18.

Der erste von zwei Kernpunkten des *ius in bello* ist die Unterscheidung (*discriminatio*) zwischen Kombattanten, die legitime Angriffsziele darstellen, und Nichtkombattanten. Deren Schädigung soll verhindert werden.¹⁶¹ Zweitens soll die Verhältnismäßigkeit (*proportionalitas*) der Kriegsführung gewahrt werden: Die verwendeten Kampfmittel und Taktiken sollen Nichtkombattanten verschonen und keinen größeren Schaden hervorrufen als den, der verhindert werden soll. Auch der Umgang der Kombattanten untereinander soll verhältnismäßig sein.

Neben dem *ius ad bellum* und dem *ius in bello* zeichnet sich in aktuellen Debatten um eine Friedenskonsolidierung nach Gewaltkonflikten mehr und mehr ein *ius post bellum* ab, eine Lehre vom gerechten Kriegsende.¹⁶² So argumentiert etwa Michael Walzer: „Sobald wir auf eine Weise gehandelt haben, die beträchtliche negative Folgen für andere Menschen nach sich zieht (gleichgültig ob sie auch positive Folgen hatte), können wir uns nicht einfach davonmachen.“¹⁶³ Wer einen Gewalteinsatz verantwortet, ist für dessen Auswirkungen auf alle Betroffenen in die Pflicht zu nehmen.

Der Report der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* mit dem sprechenden Titel *The Responsibility to Protect* (2001) ist ein Beispiel für eine solche Modifikation der Lehre vom Gerechten Krieg.¹⁶⁴ Die verantwortliche Kommission der Vereinten Nationen knüpft in ihrem Bericht eine legitime Intervention u. a. an die Verantwortung zum Wiederaufbau (*responsibility to rebuild*). Diese zerfällt in die drei Teilbereiche der sozio-ökonomischen Erholung

¹⁶¹ Die Waffentechnik moderner Kriegsführung macht es in den Augen vieler Ethiker praktisch unmöglich, heute noch von einem Gerechten Krieg sprechen zu können, da durch deren Einsatz das Prinzip der Unterscheidung nie eingehalten wird; vgl. Härle: Ethik 420f.

¹⁶² Vgl. Hintergrund ist die Anwendung eines positiven Friedensbegriffs, der im Gegensatz zum negativen Frieden mehr umfasst als die Abwesenheit von Krieg und der darum auch einen stärkeren Fokus darauf legt, Kriege so zu beenden, dass danach ein gerechter Friede herrscht, der allen Parteien gilt; vgl. zum Begriff Bonacker / Imbusch: Begriffe, 130f.

¹⁶³ Walzer: Sieg, 49.

¹⁶⁴ Vgl. International Development Research Centre (Hg.): *The Responsibility to Protect*, passim.

des Krisengebiets, des Wiederaufbaus der Infrastruktur und der gesellschaftlichen Versöhnung (*recovery, reconstruction, reconciliation*).¹⁶⁵

Die aktuelle Diskussion um gerechte Kriege, die mittlerweile als Diskussion um gerechtfertigte Militär- und Polizeieinsätze firmiert, bearbeitet zwei größere Themengebiete: Die Herausforderungen durch den internationalen Terrorismus einerseits und andererseits die Bedingungen von legitimierbaren Interventionen, die unter dem eben erwähnten Schlagwort der Schutzverantwortung (*responsibility to protect*) verhandelt werden.¹⁶⁶ Dabei sind auch Details des *ius in bello* und *ius ad bellum* Gegenstand der Diskussion. Einige Schlaglichter sollen hier abschließend genügen:¹⁶⁷

Wie kann zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten unterschieden werden?¹⁶⁸ Sind Kombattanten auf allen Seiten des Konflikts moralisch gleichwertig oder können nur Kämpfer auf der Seite der Verteidiger gerecht kämpfen?¹⁶⁹ Kann staatliche Souveränität gewaltsam unterminiert werden? Kann Folter erlaubt sein?¹⁷⁰ Für die ethische Re-

¹⁶⁵ Vgl. International Development Research Centre (Hg.): *The Responsibility to Protect*, XI.

¹⁶⁶ Für einen positionellen Einblick in die Debatte vgl. Evans / Sahnoun: *Responsibility to Protect*, passim. Ein weiteres wichtiges Thema momentaner sicherheitspolitischer Debatten im weiteren Sinne ist die Frage, wie die Delegation militärischer und polizeilicher Aufgaben an Unternehmen beurteilt ist: Welche Folgen hat die Beauftragung privater Sicherheits- und Militärunternehmen für den staatlichen Schutzauftrag und Souveränitätsanspruch? Einen Einblick in die Thematik bietet Heck: *Grenzen der Privatisierung*, passim.

¹⁶⁷ Einen Überblick bietet Bernhard Koch: *Neuere Diskussionen*, 110-132.

¹⁶⁸ Jeff McMahan verhandelt die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten unter dem Aspekt der moralischen Haftbarkeit, vgl. McMahan: *Töten*, 11-14.

¹⁶⁹ McMahan etwa steht der moralischen Gleichwertigkeit skeptisch gegenüber. Der moralische Status der Kombattanten hänge zuerst davon ab, ob sie in einen Kampf verwickelt sind, der auf ihrer Seite aus einem gerechten Grund heraus geführt wird. Für eine ungerechte Sache zu kämpfen, sei stets unmoralisch, auch wenn das *ius in bello* eingehalten würde; vgl. McMahan: *Töten*, 5f. Letzteres sieht Walzer anders, vgl. Walzer: *Just and Unjust Wars*, 34-44.

¹⁷⁰ Vgl. Cole: *Torture*, 47. Darell Cole plädiert in erschreckender Nüchternheit für Folter als illegales, aber probates Mittel der Terrorismusbekämpfung. Sie

flexion über Terrorismus ist eine Frage besonders interessant: Können Bürger demokratischer Staaten als legitime Ziele einer Gewaltaktion gelten, da sie letztlich den staatlichen Souverän darstellen?

Hinter dieser Anfrage steht die Diskussion darüber, ob es einen ‚gerechten Terrorismus‘ geben kann.¹⁷¹ Gerade das gezielte Attackieren von Zivilpersonen stellt ein wichtiges und kritikwürdiges Merkmal von Terrorismus dar. Daher betreiben Terroristen großen Aufwand, um ihre Angriffe auf Nichtkombattanten als notwendig und gerechtfertigt zu plausibilisieren.

3.2 Jihad

Ein systematisierender Blick auf Jihad-Konzepte, der von konkreten historischen Entwürfen abstrahiert, muss Stückwerk bleiben und sich wie schon beim *bellum iustum* auf die Nachzeichnung formaler Kriterien beschränken.¹⁷² Die wichtigsten Merkmale sind dann schnell er-

müsse an die Kriterien des Gerechten Krieges gebunden werden. Wenn diese Kriterien unter bestimmten Umständen die Schädigung oder Tötung von Kombattanten erlaubten, sei nicht ersichtlich, warum unter ebenso bestimmten Umständen nicht auch Folter möglich sei, mit dem Zweck „of gaining information crucial to the lives of many innocent people“ (ebd.).

¹⁷¹ Als theologischer Einstieg in die Diskussion sei empfohlen: Klöcker: Moral der Terrorbekämpfung, passim. Steinhoff als Einzelposition hält gerechten Terrorismus durchaus für denkbar, da die Rechtfertigung politischer Gewalt in erster Linie vom gerechten Grund abhängt. Der Tod oder die Schädigung Unschuldiger sei kein hinreichendes Kriterium, um einen Krieg oder Terrorakt für ungerecht zu erklären. Nur Vertreter einer deontologischen Ethik, die ein absolutes Tötungsverbot zum Inhalt hat, könnten sich auf diese Argumentation berufen, vgl. Steinhoff: Töten, 182-185.

¹⁷² An dieser Stelle sei vor hermeneutischen Schiefen gewarnt: Die Lehre vom gerechten Krieg wird zurzeit in einem anderen Kontext beforscht als der Jihad. Die Forschung zum gerechten Krieg betrachtet das Konzept ‚neutral‘ als Vorläufer unterschiedlichster säkularer und religiöser Strömungen bis hin zur humanitären Intervention. Die Mehrheit der Jihad-Forscher hingegen (der Autor bildet keine Ausnahme) bezieht ihre akademische Motivation aus einem bestimmten Strang der Rezeptionsgeschichte des Jihads, der bei heutigen gewaltbereiten islamischen Extremisten aufhört. Das kann zu bewussten oder unbewussten Schiefen in der Wahrnehmung führen, die sich den Vorwurf eines verzerrenden Orientalismus gefallen lassen müssen. Für die Diskussion um Orientalismus als hegemonialen Machtdiskurs

klärt. Dennoch gibt es in der Debatte noch weniger Konsens als bei der ebenfalls vielgestaltigen Lehre vom Gerechten Krieg.¹⁷³ Zu jeder Regel ließe sich mühelos eine Ausnahme finden. Melissa Finn bemerkt so trocken wie treffend: „*Jihad* is an immensely simple concept with an extremely complicated history.“¹⁷⁴ Darum werden nur Punkte benannt, die im andauernden Traditionswandel als Wegmarken dienen.¹⁷⁵

Muslimische Vorstellungen von Krieg und Jihad überlappen sich. Sie sind jedoch nicht deckungsgleich.¹⁷⁶ *Jihad* kann nicht mit ‚Kriegslegitimation‘ o.Ä. ins Deutsche übertragen werden. Das Wort ist kein arabisches Pendant des Gerechten oder Heiligen Krieges.¹⁷⁷

Ġihād lässt sich mit ‚Bemühung / Kampf‘ übersetzen.¹⁷⁸ Diese Bemühung kann im weitesten Sinne ganz alltägliche Dinge bezeichnen, die Muslime auf sich nehmen, um ein gottgefälliges Leben zu führen.¹⁷⁹ So kann auch eine Armenspeisung Jihad sein.

Erst in einem engeren Sinne werden unter einem Jihad religiös-militärische Pflichten verstanden, mit denen Muslime die Sicherheit Bedrängter, ihrer Gemeinschaft und den Weiterbestand muslimischer Religionsausübung zu gewährleisten haben.¹⁸⁰

vgl. Said: Orientalismus, 9-39. Eine Forschungsarbeit zur Gewaltlegitimation in Christentum und Islam darf es sich nicht zum Ziel setzen, eine moralische Überlegenheit westlicher Konzepte herauszuarbeiten.

¹⁷³ Fred M. Donner setzt sich kurz und klar mit den Schwierigkeiten auseinander, die westlichen Forschern begegnen, sobald sie versuchen, islamische Kriegsvorstellungen auf einen Nennen zu bringen, vgl. Donner: Sources, 31-33.

¹⁷⁴ Finn: Al-Qaeda, 76.

¹⁷⁵ Einen knappen Überblick zur Geschichte liefert pointiert Wielandt: Dschihad, 114-121.

¹⁷⁶ Vgl. Landau-Tasserou: Jihād, 42.

¹⁷⁷ Vgl. Firestone: Jihad, 16f.

¹⁷⁸ Ella Landau-Tasserou gibt *ġihād* mit „[s]truggle, or striving“ wieder, fügt allerdings sofort an, dass der Begriff in der muslimischen Tradition oft als Krieg (*warfare*) gegen Ungläubige verstanden wird (Landau-Tasserou: Jihād, 35).

¹⁷⁹ Vgl. a.a.O., 36f.

¹⁸⁰ Vgl. Tyan: *Djihād*, 538f.

Teilweise wird in der Tradition zwischen einem *größeren* und einem *kleineren Jihad* unterschieden.¹⁸¹ Der erste bezeichnet den metaphorischen Kampf des Individuums gegen Versuchungen. Der zweite, der kleinere Jihad, wird dann als der spirituell anspruchslosere angesehen. Er meint das wortwörtliche Kämpfen auf dem Pfad Gottes (*al-ğihādu fī sabīli-llāh*).¹⁸² Diese gewaltbezogene Deutung des Jihads ist geschichtlich die dominierende.¹⁸³ Auf sie werde ich mich in dieser Arbeit beziehen, wenn ich von Jihad spreche. Dennoch muss ins Gedächtnis gerufen werden: Mit dem Wort und seinen verwandten Begriffen kann ein vielfältiges religiöses Verhalten beschrieben werden, mit dem sich Gläubige darum bemühen, ihr Leben auf Gott hin auszurichten.¹⁸⁴ Es geht nicht um Krieg. Es geht um Gott.

Im Gegensatz zum Gerechten Krieg ist Gewaltanwendung im Konzept des Jihads grundsätzlich im Rückgriff auf religiöse Quellen zu legitimieren. Ein Kampf kann nur als Jihad bezeichnet werden, wenn seine Ziele und Methoden den Anforderungen der islamischen Überlieferung entsprechen.

Die konkreten Quellen, die zur Entwicklung angemessener Jihad-Konzepte zu Rate gezogen werden, sind die, die für alle Aspekte muslimischer Lebensführung maßgeblich sind: Der *Koran* als das geoffenbarte Wort Gottes sowie die Taten und Aussprüche Muḥammads – die sog. Prophetentradition (*sunna* ‚Brauch‘).¹⁸⁵ Beide formen gemeinsam ‚die‘ *šarī‘a* (‚Weg [zur Tränke]‘) im Sinne eines Gedankenreservoirs, aus dem die unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen bei ihren Entscheidungsfindungen schöpfen.¹⁸⁶ ‚Die‘ *Šarī‘a* stellt somit keinen festen Textkorpus verbindlicher Gesetze dar, sondern vielmehr einen Entdeckungsraum, der je nach Kontext anders betreten wird. Koran und Sunna sollen Regeln und Beispiele an die Hand geben, um jederzeit und überall ein gottgefälliges Leben zu führen –

¹⁸¹ Vgl. Firestone: Jihad, 17; Khoury: Krieg, 63.

¹⁸² Vgl. Firestone: Jihad, 17.

¹⁸³ Vgl. Tyan: Djihād, 539.

¹⁸⁴ Vgl. Landau-Tasseront: Jihād, 37.

¹⁸⁵ Vgl. Heine: Quellen der Rechtsprechung, 54-57.

¹⁸⁶ Zur *Šarī‘a* und ihrem Verhältnis zum islamischen Recht vgl. Rohe: Das islamische Recht, 9-18.

selbst im Kampf. Schiiten können zusätzlich die Aussprüche der Imame als maßgebliche Texte dienen.¹⁸⁷

Neben diesen primären Rechtsquellen bürgerte sich eine untergeordnete dritte Quelle ein. Mit ihr sollten Antworten auf Fragen gefunden werden, die in Koran und Sunna nicht oder nur unklar beantwortet werden: Der Konsens (*iğmā`*) anerkannter Gelehrter.¹⁸⁸

Aufgrund dieser Quellen kann ein Jihad-Konzept entworfen oder verworfen werden. Alle Kriterien, die im Folgenden dargestellt werden, wurden von muslimischen Gelehrten aus Koran und Sunna herausdestilliert.

Ähnlich dem *ius ad bellum* gibt es Kriterien zum Eintritt in den Jihad: Ein Jihad muss von einer religiös legitimierten politischen *Autorität* erklärt und durchgeführt werden: Bei Sunniten in der Regel durch *den* (!) Kalifen (*ḥalīfa* ‚Nachfolger‘) oder, in der Schia (*aš-šī`a*), durch den *imām* („Anführer“).¹⁸⁹ Um in den Krieg zu ziehen, bedarf es ferner eines *zureichenden Grundes*, der entweder in der Bedrohung muslimischer Bürger und Länder oder unter gewissen Umständen in der Expansion des islamischen Einflussgebietes liegt. Meist wird ein Jihad dabei als defensive Unternehmung verstanden. Beim Abwägen des Für und Wider einer Gewaltaktion wird friedlichen Möglichkeiten zur Konfliktbeilegung stets Priorität eingeräumt.¹⁹⁰

Ist die Notwendigkeit zum Jihad festgestellt worden, so wird seine Ausübung zur religiösen *Pflicht*. Dabei ist strittig, ob es sich um eine individuelle Pflicht (*farḍ al-`ayn*) handelt, die *jeder* einzelne Muslim befolgen *muss*, oder um eine gemeinschaftliche Pflicht (*farḍ al-kifāya*), die auch stellvertretend von einigen, bspw. ausgebildeten Soldaten, für alle ausgeübt werden kann.¹⁹¹ Fällt ein Kämpfer in Ausübung dieser Pflicht, gilt er als *šahīd* („Zeuge“), dem ein Platz im Himmel sicher ist.

¹⁸⁷ Vgl. Heine: Quellen der Rechtsprechung, 57.

¹⁸⁸ Vgl. zum Gelehrtenkonsens Heine:, 57f. Das gesamte Kapitel ist eine Einführung in das islamische Recht.

¹⁸⁹ Gerade Jihadisten erkennen heutige Herrscher arabischer Staaten nicht als legitime islamische Autoritäten an und rufen im Rückgriff auf *šarī`a*-basierte Argumentationen zum Widerstand gegen sie auf.

¹⁹⁰ Vgl. Khoury: Krieg, 52.

¹⁹¹ Vgl. a.a.O., 54.

Das *Ziel* eines Jihad ist der Erhalt oder die Errichtung eines islamischen Herrschaftssystems, das den Einzelnen die freie Hinwendung zum islamischen Glauben ermöglicht – Abkehr hingegen nicht. Er wird gegen jeden Angreifer geführt, der die Sicherheit der Regierten (als Vorbedingung zur freien Ausübung des islamischen Glaubens) gefährdet. Legitime *Gegner* können daher entweder Rebellen und Räuberbanden im Inneren eines Staates sein, die die öffentliche Ordnung bedrohen, oder von außen einfallende Truppen.

Im Frühislam waren gewalttätige Gegner Muḥammads zugleich Nichtmuslime. Religionsbekenntnis und politische Opposition waren dadurch derart eng verknüpft, dass Apostaten und Nichtmuslime zu legitimen Gegner wurden. Aus diesem Grund ist für viele heutige jihadistische¹⁹² Theoretiker ein Jihad gegen Apostaten oder Nichtmuslime möglich. Diese Interpretation fußt allerdings auf einer bewussten Nichtbeachtung des Entstehungskontexts des Frühislam, in dem der islamischen Überlieferung zufolge ein Jihad gegen Nichtmuslime primär Muslime vor Aggressionen schützen sollte.¹⁹³

Das religiöse Fundament macht den Jihad dennoch nicht zu einem ‚heiligen Krieg‘, im engeren Sinne (s.u.). Der Jihad bleibt eine Theorie gerechter Kriegsführung, die den Einsatz physischer Gewalt in Konflikten eindämmen und an strenge Kriterien binden will. Alia Brahim

¹⁹² Der Begriff umfasst nicht jeden Denker, der sich mit Jihad-Konzepten auseinandergesetzt hat. Er wird hier nur als Bezeichnung gegenwärtiger islamisch motivierter Terroristen und deren Sympathisanten verwendet, um einer Selbstbezeichnung der Akteure den Vorrang zu geben; vgl. Lohlker: Dschihadismus, 9.

¹⁹³ Allerdings begannen auch die ersten Muslime schon bald mit einer aggressiven Politik gegenüber Andersgläubigen. In der medinensischen Phase koranischer Offenbarungen verbesserte sich der politische Einfluss Muḥammads und seiner Gefährten, was zu einem Paradigmenwechsel muslimisch-nichtmuslimischer Beziehungen führte. Sie mussten keine Kompromisse mehr eingehen und vertraten ihre politischen und theologischen Positionen offensiver; vgl. Krämer: Geschichte, 21-25. In dieser Zeit wurde der Grundstein für die islamischen Eroberungen der ersten Jahrzehnte gelegt. Für diese wird dann jedoch in der Regel *nicht* der Begriff Jihad benutzt. Gängiger ist der Begriff *futūḥ* (‚Eroberungen‘); vgl. a.a.O., 29-35.

formuliert es so: „It [sc. Jihad] is only ‚holy war‘ to the extent that the moral limitations it enjoins are justified with reference to scripture.“¹⁹⁴

Das zeigt sich in den Verhaltensregeln, die starke Parallelen zum *ius in bello* aufweisen. So sollen Nichtkombattanten geschont werden, Gewaltmittel verhältnismäßig eingesetzt und Gegnern soll Respekt entgegengebracht werden.¹⁹⁵

„Die“ Jihadisten des 20. und 21. Jahrhunderts, die sich die Legitimierung substaatlicher Gewalt zum Ziel gesetzt haben, modifizieren klassische Konzepte der sunnitischen Rechtsschulen an drei entscheidenden Stellen.

Sie legen erstens ein überproportionales Gewicht auf den Gedanken des Märtyrers, um den individuellen Kampfeswillen zu stärken. Zu diesem Zweck entwickeln sie eine regelrechte Theologie des Selbstmordattentats, die früheren Entwürfen fremd ist (vgl. Kapitel 5.2.7). Zweitens verabschieden sich Jihadisten bewusst von der Forderung, Nichtkombattanten zu schonen (vgl. Kapitel 5.3.5).

Drittens unterminieren Jihadisten den Autoritätsanspruch aktueller Herrscher in mehrheitlich islamischen Ländern (vgl. Kapitel 5.3.3).¹⁹⁶ Sie weisen dazu auf den Unterschied zwischen Kalifat und modernen Herrschaftsformen hin. Einen Kalifen gebe es nicht mehr. Sowohl Herrschaft als auch Gesellschaft seien heute in den ehemaligen Gebieten des Islam von Unglauben durchzogen. Sie unterstellen dann in einem zweiten Schritt eine augenscheinliche Unvereinbarkeit von islamischer Lebenspraxis und nichtislamischen Herrschaftsformen und werfen den Herrschenden zeitgleich Apostasie vor. In einem dritten Schritt rufen sie zum Widerstand auf, um eine neues Kalifat durchzusetzen. Dabei werde der Kampf für die Sache Gottes zur individuellen Pflicht jedes einzelnen Muslims. Jihad wird nun nicht mehr durch Herrscher legitimiert. Er wird gegen sie geführt. Gleichzeitig wird er zur Vorbedingung eines neuen islamischen Herrschaftssystems erklärt

¹⁹⁴ Brahim: Jihad and Just War, 193.

¹⁹⁵ Eine Auswahl an Prophetenworten, die den Umgang mit Gefangenen und Kriegsbeute sowie Waffenstillstand thematisieren, findet sich in: Khoury (Hg.), Hadīth, 286-293.

¹⁹⁶ Zur Darstellung der autoritätskritischen Argumentation, die ich in diesem Absatz nur verkürzt darstelle, vgl. Kelsay: Arguing, 130-133.

(vgl. Kapitel 5.3.3). So wird dem Jihad in neueren Modellen ein primär offensiver statt defensiver Charakter verliehen.

3.3 Widerstandsrecht

Jihad und Gerechter Krieg gehen davon aus, dass eine gerechtfertigte Gewaltanwendung durch eine legitime politische Autorität erfolgen muss. Diese wird in den meisten Fällen mit einer Staatsmacht identifiziert. Doch wie habe ich mich als Bürger zu verhalten, wenn die politische Autorität, der ich mich ausgesetzt sehe, ungerecht und illegitim sein sollte? Diese Frage wird in der europäischen Ideengeschichte unter dem Schlagwort ‚Widerstandsrecht‘ verhandelt.¹⁹⁷ Seine Kriterien überschneiden sich in großen Teilen mit der Lehre vom Gerechten Krieg und weisen Parallelen zu Jihad-Konzepten auf. Es hat dennoch einen eigenen Zuschnitt.¹⁹⁸

Widerstandstheorien fragen gerade nicht nach Bedingungen für den Einsatz staatlicher Gewalt, sondern nach den Voraussetzungen gerechtfertigter antistaatlicher Gewalt. Ein knapper Blick auf die Eckpfeiler der Debatte ist daher für die Beschäftigung mit Legitimationsstrategien religiöser wie nichtreligiöser Terroristen erhellend. Denn beide sind darauf angewiesen, Gewaltaktionen im Wissen um eine ihnen entgegengesetzte Staatsmacht zu begründen.

Die Feststellung illegitimer Autorität im Widerstandsrecht folgt aus dem Wissen um legitime Herrschaft. Diese fußt je nach Kontext auf unterschiedlichen Grundlagen. Mit dem historischen Wandel der Staatstheorien, verändert sich die Auffassung dessen, was einen Staat zum rechtmäßigen Staat macht.

Allgemein gesprochen ist die wichtigste Aufgabe legitimer Herrschaftsmacht, dem Gemeinwohl zu dienen. Wie dieses konkret auszusehen hat, ist strittig. Eine anerkannte Staatsmacht kann beispielsweise als Herrschaft von Gottes Gnaden verstanden werden und für den

¹⁹⁷ Für einen geschichtlichen Abriss vgl. Höntzsch: Lehre vom Widerstandsrecht, 75-95; Dicke: Crux des Widerstands, 25-33.

¹⁹⁸ Zur Übertragbarkeit der Kriegerlogik des Gerechten Kriegs auf bewaffneten Widerstand vgl. Strub: Widerstand, 307-314. Zu Widerstandstheorien im Islamismus vgl. Kelsay: Arguing, 125-166.

Schutz und die Beförderung des Glaubens zuständig sein. Das erfordert den Schutz der Glaubenden und oft auch die räumliche Expansion des religiösen Einflussgebiets. Kontraktuelle Theorien hingegen sehen den Staat primär in der vertraglichen Pflicht, für die größtmögliche Sicherheit und Freiheit der einzelnen Bürger zu sorgen.¹⁹⁹ Nur unter diesen Bedingungen würden diese dem Gewaltmonopol des Staates zustimmen. Wird der Staat vertragsbrüchig, haben die Bürger das *Recht*, sich zu widersetzen. In heutigen zumeist vom philosophischen Liberalismus geprägten Debatten werden neben der Sorge um das Gemeinwohl die demokratische Legitimierung der Regierenden, die Unantastbarkeit des Rechtsstaats sowie die Anerkennung fundamentaler Menschenrechte als Ausgangspunkte legitimer staatlicher Gewalt betont.²⁰⁰

Autoritäten können ihre Legitimität wieder verlieren. Wenn die Sorge um das Gemeinwohl inklusive des Erhalts von Recht und Ordnung als Kernauftrag legitimer Staatsmacht angesehen werden kann, gilt im Umkehrschluss: Dauerhafte Missachtung des Gemeinwohls führt zur Loyalitätsaufkündigung seitens der Bürger.²⁰¹ Daneben kann die Missachtung jedes einzelnen Legitimationsgrundes, der oben aufgeführt worden ist, die Regierten zum begründeten Widerstand gegen die Regierenden motivieren.

Eine Herrschaftsform hat ihre systemimmanente Befugnis dann überschritten, wenn sie sich von der Quelle der eigenen Macht entfernt. So wird ein demokratisch gewählter Präsident, der unerwartet freie Wahlen abschaffen will, Widerstand hervorrufen. Das gleiche würde für einen göttlich legitimierten Herrscher gelten, der öffentlich vom Glauben abfällt. Die Anlässe, aus denen heraus sich ein Widerstandsrechts begründen lässt, sind daher vielfältig: Tyrannis (im Sinne eines rechtlich legitimen, faktisch aber eigennütigen Herrschers), Usurpa-

¹⁹⁹ Vgl. Höntzsch: *Lehre vom Widerstandsrecht*, 88.

²⁰⁰ Vgl. Graf Ballestrem: *Widerstand*, 68.

²⁰¹ Vgl. zur Orientierung am Gemeinwohl etwa Rendtorff: *Ethik*, 537. Er weist vor dem Hintergrund eines demokratisch verfassten Rechtsstaats als erstrebenswertem Staatsmodell darauf, dass politisches Handeln der Entscheidungsträger in rechtmäßigen Verfahren legitimiert werden muss und die politische Ordnung offen für Kritik anderer Meinungen sein muss; vgl. ebd.

tion, widergöttliches Verhalten, Fremdherrschaft, Anomie, systematische Menschenrechtsverletzungen oder die versuchte Beseitigung eines demokratischen Verfassungsstaats.²⁰²

Dem Legitimitätsverlust der Herrschenden folgt eine Aufkündigung der Loyalität und des Rechtsgehorsams.²⁰³ Hierbei können sich die Bürger auf ein überpositives, Gott gegebenes Naturrecht berufen, widersprechende religiöse Gebote, universale Menschenrechte oder das durch die Herrschenden suspendierte eigene Rechtssystem.²⁰⁴ Immer wird auf ein Widerstandsrecht verwiesen. Sich aktiv gegen einen Unrechtsstaat zur Wehr zu setzen, stellt eine vorstaatliche Form kollektiven Notrechts dar.²⁰⁵ Die Bürger wehren sich analog zu Situationen des individuellen Notwehrrechts gegen den akuten Einbruch von Gewalt und die Abwesenheit von Recht.²⁰⁶

Das Ziel von Widerstandsbewegungen ist es, eine in ihren Augen gerechte Rechtsordnung zu erhalten oder wiederherzustellen. Darin unterscheiden sie sich von revolutionären Bestrebungen, deren Denkfikturen sich religiöse Terroristen ebenfalls zu Nutze machen. Revolutionäre wollen sowohl die Regierenden als auch die vorhandene Rechtsordnung stürzen und ersetzen.²⁰⁷

Mögliche Träger eines Widerstands sind religiöse oder politische Autoritäten (bspw. Amtsträger), politische Vereinigungen, Bürgerbewegungen oder einzelne Individuen.²⁰⁸

Die Akteure können mit unterschiedlichen Mitteln gegen ungerechte Herrschaft vorgehen. Es hat sich in der Debatte eingebürgert, grob zwei Reaktionstypen zu unterscheiden: aktiven und passiven Widerstand.²⁰⁹ Für gewöhnlich „ist diese Unterscheidung heute identisch mit der zwischen *gewaltsamem* und *gewaltfreiem* Widerstand“.²¹⁰ Unter Gewalt wird dabei vornehmlich physische Schädigung verstanden,

²⁰² Vgl. Dicke: Crux des Widerstands, 34.

²⁰³ Vgl. a.a.O., 35.

²⁰⁴ Vgl. zum Naturrecht Rendtorff: Ethik, 537.

²⁰⁵ Vgl. Reuter: Widerstand, 772.

²⁰⁶ Vgl. ebd.

²⁰⁷ Vgl. Strub: Widerstand, 295.

²⁰⁸ Vgl. Reuter: Widerstand, 768.

²⁰⁹ Vgl. Hilpert: Widerstand, Sp. 1141.

²¹⁰ Graf Ballestrem: Widerstand, 69.

was jedoch nicht unumstritten ist.²¹¹ Sowohl aktiver als auch passiver Widerstand sind mit Ausnahme der *legitima potestas* an alle Kriterien gebunden, die in der Lehre des Gerechten Krieges zusammengetragen worden sind.²¹² „Was die Frage der Gewalt betrifft, kommt Methoden des *gewaltlosen* Widerstands zweifellos und eindeutig der Vorrang gegenüber gewaltsamen zu.“²¹³

Das schließt nicht aus, dass jedwede Form passiven Widerstands erfolglos bleiben kann oder erscheint. In diesem Moment bricht sich der gewaltsame Widerstand seine Bahn, die vom gezielten Töten politischer Entscheidungsträger (dem sogenannten Tyrannenmord) bis hin zum großflächigen Aufstand reichen kann.

Hier setzt die Arbeit der Terroristen ein. Sie sehen sich erstens in die Position versetzt, zweifelsfrei beurteilen zu können, dass die ihnen entgegengesetzte Staatsmacht illegitim ist. Zweitens meinen sie, dass keine andere Möglichkeit als die der physischen Gewalt bleibt, um die vorherrschenden politischen Missstände zu beheben. Ihr eigenes Vorgehen verletzt dabei ganz gezielt mindestens das Prinzip der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten. Alleine daraus ergibt sich die Schlussfolgerung: Terrorismus ist keine Form gerechtfertigten Widerstands.

3.4 Heiliger Krieg

Der Begriff Heiliger Krieg eignet sich bisweilen als Selbstbeschreibung religiöser Gewaltakteure, nicht aber als analytisches Werkzeug. Er wird in dieser Arbeit vermieden und durch die Begriffe des religiösen Krieges und der religiös gedeuteten Gewalt ersetzt. Dieser Schritt bedarf allerdings einer Begründung. Die Rede vom Heiligen Krieg lässt sich in einem engen und einem weiten Sinne verstehen.

Im weiten Sinne bezeichnet der Begriff unterschiedliche Formen von Intergruppengewalt, die aus religiösen Gründen begonnen und auch im weiteren Verlauf primär religiös gedeutet werden. Heilige Kriege

²¹¹ Vgl. a.a.O., 69-71.

²¹² Zur Kriteriologie der Gewaltanwendung im Widerstandsrecht vgl. Huber / Reuter: Friedensethik, 302f.

²¹³ Hilpert: Widerstand, Sp. 1141.

können dann am Ende eines Eskalationsprozesses stehen oder das Ergebnis religiöser Forderungen sein. In diesem weite Sinne lassen sich fast alle kriegerischen Auseinandersetzungen, die in und zwischen Gesellschaften ohne eine Ausdifferenzierung politischer und religiöser Sphären geführt werden, als Heilige Kriege bezeichnen. Die Sphären der Religion und Politik durchdringen sich aufs engste und lassen einen nicht-religiös gedeuteten Krieg unmöglich erscheinen. Heilige Kriege sind in diesem Fall stets religiös-politischer Natur. Das Problem dieser weiten Definition liegt in eben dieser Ausgangslage: Wo Politik und Religion (emisch) nicht als voneinander getrennte Sphären wahrgenommen werden, kann ein Krieg (etisch) mit genau demselben Recht als religiös wie auch als politisch gedeutet werden.²¹⁴ Das wirft eine Reihe von Fragen auf: Was macht einen Krieg dann religiös oder heilig? Wie könnten religiöse Gründe als solche erkennbar werden? Und wie stehen sie im Bezug zum Begriff des Heiligen?²¹⁵ Werden die erläuternden Adjektive ‚religiös‘ und ‚heilig‘ austauschbar verwendet oder haben sie einen unterschiedlichen Bedeutungsumfang? Der Begriff Heiliger Krieg droht ohne weitere Bestimmungen unbrauchbar zu werden.²¹⁶

Es scheint sinnig, den *Begriff einzuengen* und nur für Auseinandersetzungen zu verwenden, die in oder zwischen Gesellschaften geführt werden, in denen bereits in irgendeiner Form zwischen ‚profan‘ und ‚heilig‘ differenziert wird.²¹⁷

²¹⁴ Heinz-Günther Stobbe wendet ein, dass es auch in vormodernen Gesellschaften graduelle Unterschiede im religiösen Stellenwert eines Krieges gegeben hat; vgl. Stobbe: Religion, 92.

²¹⁵ Vgl. als Klassiker einer Religionsforschung, die sich um den Begriff des Heiligen dreht Otto: Das Heilige, passim; Eliade: Das Heilige und das Profane, passim. Eliade definiert das Heilige nicht schwerpunktmäßig durch seine irrationalen Komponenten, wie es bei Otto geschieht, sondern durch den Gegensatz des Heiligen, das sich in Hierophanien manifestiert, zum Profanen in der Welt; vgl. Eliade: Das Heilige und das Profane, 8.

²¹⁶ Vgl. Stobbe: Religion, 91.

²¹⁷ Wobei erwähnt werden muss, dass dieses Begriffspaar einem konkreten Kontext entstammt und nicht problemlos auf andere religiös-kulturelle Umfelder übertragen werden kann. Die Unterscheidung von heilig und profan muss nicht auf jede Form von Religion zutreffen.

Allgemeinsprachlich wird der Begriff Heiliger Krieg vor allem für Kriege monotheistisch geprägter Gesellschaften verwendet. So werden vor allem die christlichen Kreuzzüge im Mittelalter als Heilige Kriege bezeichnet, da diese dem Selbstverständnis nach als ebensolche geführt worden sind.²¹⁸ Heilige Kriege im engeren Sinne werden bestimmten Epochen und Religionen zugerechnet. Daneben weisen Sie oft ein wichtiges Merkmal auf: Sie werden laut dem Selbstverständnis der Akteure von einer Gottheit befohlen. Die Menschen handeln für deren Sache und auf ihr konkretes Geheiß hin. Heilige Kriege sind salopp gesagt göttliche ‚Auftragsarbeiten‘. Der Einsatz für die Gottheit wird durch himmlische Belohnungen vergütet. Bisweilen wird die Gottheit selbst als aktiv eingreifender Heerführer imaginiert.

Während die Lehre vom Gerechten Krieg den kritischen Schwerpunkt ihrer Argumentation auf eine situative, innerweltliche Gewaltlegitimation legt, wird in einem idealtypisch gedachten Heiligen Krieg der göttliche Wille als primäre Rechtfertigung ins Feld geführt. Menschliche Bedürfnisse, Moralkonzepte und Notsituationen erscheinen zweitrangig. Was zählt, ist die Gottheit. Durch all diese Merkmale sind Heilige Kriege typologisch nicht mehr mit religiösen Kriegen generell in eins zu setzen, sondern eine eigene Kategorie religiöser Gewalt. Diese enge Begriffsverwendung wird nicht nur auf christliche Missions- und Expansionskriege angewendet, sondern ebenso auf die deuteronomistisch entworfenen JHWH-Kriege des Alten Testaments.²¹⁹ Auch der islamische Jihad wird von Muslimen wie Nicht-Muslimen häufig unter die Kategorie Heiliger Krieg subsummiert.²²⁰ Das trägt bisweilen fragwürdige Blüten. So findet sich im katholischen *Lexikon für Theologie und Kirche* unter dem Schlagwort ‚Heiliger Krieg‘ ein Artikel, der nur den Jihad thematisiert und den Verweis auf andere Formen des Heiligen Krieges komplett unterlässt.²²¹

²¹⁸ Zur Geschichte der Kreuzzüge unter besonderer Berücksichtigung ihrer Legitimationen vgl. Riley-Smith: Heilige Kriege, passim. Das Buch macht klar, dass die Kreuzzüge als heilig und gerecht interpretiert wurden. Sie verdankten sich einer *causa iusta* und wurden von einer *legitima potestas* geführt.

²¹⁹ Vgl. Stobbe: Religion, 120-134, 328-330.

²²⁰ Vgl. Firestone: Jihad, 14-18.

²²¹ Vgl. Hagemann: Art. Heiliger Krieg“, Sp. 137f.

Der Begriff bleibt *insgesamt problematisch*, da er (noch stärker als die Begriffe der Religion oder des Terrorismus) im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdbezeichnung changiert. Wenn er nicht von den Akteuren selbst verwendet wird, macht es wenig Sinn, einen Konflikt explizit als Heiligen Krieg zu bezeichnen. Ein Verweis auf seinen religiösen Charakter ist völlig ausreichend.²²²

Die Attribuierung eines Krieges als religiös ermöglicht es, ihn auf der Legitimations- und Deutungsebene analytisch von anderen Kriegstypen zu unterscheiden. In einem zweiten Schritt kann dann ein genauer Blick auf die Rahmung des Geschehens geworfen werden, die den Krieg in unserer Wahrnehmung primär religiös erscheinen lässt. So kann die Frage nach dem Verhältnis religiöser, politischer und sozio-ökonomischer Motive gestellt werden.

Der Begriff des Heiligen Krieges hingegen birgt eine stärker wertende Perspektive in sich. Sie behindert eine nüchterne Beschreibung des zugrundeliegenden Konflikts eher als sie zu fördern.²²³ Als Selbstbezeichnung für die eigenen Taten zieht der Begriff eine klare Grenze zwischen den ‚heiligen‘ Zielen und Autoritäten der eigenen Gruppe und den ‚unheiligen‘ oder satanischen Absichten der entgegengesetzten Konfliktpartei. Der Begriff konstruiert Feindbilder und erschwert absichtlich eine Konfliktbefriedung.²²⁴ Das macht ihn für kompromisslose Akteure wie etwa religiöse Terroristen interessant. Er schafft eine normative Kluft zwischen der eigenen und der anderen Gruppe, die nicht mehr auf friedliche Weise überwunden werden kann. Er bietet ein starkes Rechtfertigungsmuster und lässt Konflikte eskalieren. Der Begriff ist für Gewaltakteure ein wirksames rhetorisches Instrument und in diesem Sinne ein Untersuchungsgegenstand akademischer Forschung. Er lässt sich aber nicht in ein externes analytisches Instrumentarium überführen.

²²² Und bereits hier droht die Gefahr, religiöse Deutungen eines Konfliktgeschehens mit den in der Regel nichtreligiösen Konfliktgegenständen zu vertauschen. Nur weil ein Krieg religiös gedeutet wird, muss sich die Auseinandersetzung, die ihm vorausging, nicht notwendigerweise an religiösen Themen entzündet haben, vgl. Rüpke: Religionswissenschaft, 89-91.

²²³ Ähnlich vgl. Rüpke: *Domi Militiae*, 16.

²²⁴ Eine knappe Einführung zu Feindbildern in religiösen oder religiös wahrgenommenen Kriegen vgl. Rüpke: Religionswissenschaft, 93f.

B

Spezifizierung

Nachdem sich Teil A mit der Klärung von Grundbegriffen und Vorgehensweisen beschäftigt hat, soll in Teil B ein Blick auf die Quellen geworfen werden. So kann nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Weltbildern und Gewaltdeutungen christlicher und muslimischer Terroristen gesucht werden. Das wird auf dem Weg der Spezifizierung der komparativen Kategorien aus Kapitel 2.4 erreicht.

Die Grundlage der Spezifizierung ist die in Teil A entfaltete These, dass Religion eine bestimmte Form von *Erfahrungsdeutung* ist. Religiöse Gemeinschaft, Sprache und Vollzüge bieten den terroristischen Akteuren Deutehorizonte an, mit denen sie unterschiedlichste Widerfahrnisse ihres Lebens religiös interpretieren können. Daniel Price legt seiner Untersuchung *Sacred Terror* eine ähnliche Ausgangsthese zugrunde: „[R]eligion might provide a language for those who marginalized and dehumanized to express their political, social economic grievances or their psychological dysfunctions.“²²⁵

Andere Deutungen neben der religiösen wären ebenfalls möglich. So kann bspw. das Phänomen der Armut genauso plausibel anhand religiöser wie areligiöser (bspw. kommunistischer) Sprache gedeutet und kritisiert werden. Aber woher die kritisierte Armut rührt und wie sie überwunden werden kann, ist durch die Verwendung eines spezifischen Deutesets noch nicht gesagt.

Bereits dieses Beispiel der Armutkritik zeigt trotz seiner Kürze: Rückschlüsse von religiöser oder ähnlich weltdeutender Sprache auf die Ursachen gesellschaftlicher Großwetterlagen oder die ursprünglichen Motivationen terroristischer Akteure sind kaum möglich und deswegen kein Gegenstand der Arbeit.²²⁶

Nur muss im Hinterkopf behalten werden, dass die religiöse Deutung ihres Lebens für die Akteure eben *kein optionaler* Vollzug unter vielen ist, sondern als *einzig möglicher* verstanden wird. Das ist die zweite religionstheoretische These, auf der die vorliegende Arbeit beruht. Ein wie auch immer verursachter Konflikt wird von Terroristen religiös interpretiert und ist genau darum ein religiöser Konflikt.²²⁷

²²⁵ Price: *Sacred Terror*, xxi.

²²⁶ Ein moderner Klassiker in der Literatur, die nach den Gründen für Terrorismus sucht, ist Crenshaw: *Causes*, 379-399.

²²⁷ Vgl. ähnlich Kippenberg: *Gewaltssprachen*, 20.

Ihr Handeln bekommt durch die religiösen Deutesets einen neuen Bezugsrahmen und wird zur religiösen Praktik. Jene Sets bleiben Teil eines größeren Spannungsfeldes, das deren Entstehung beeinflusst (ohne dass dabei klare Kausalitäten nachweisbar wären) und darum grob umrissen werden soll, auch wenn es nicht Teil der eigentlichen Untersuchung ist.

Bevor Menschen den Entschluss fassen, Terrorakte zu begehen, werden sie zuerst in einen Konflikt involviert, der sich in ihren Augen nur noch mit Gewalt lösen lässt. Diese Konfliktwahrnehmung, die die Eskalation bewusst sucht, ruht vereinfacht dargestellt auf drei Pfeilern.²²⁸

Zuerst gibt es *persönliche Dispositionen* oder biografische Erschütterungen. Drei Aspekte stechen hervor: „Terroristen sehen die Dinge in manichäischer Schwarz-Weiß-Manier; sie identifizieren sich mit anderen; und sie suchen Rache.“²²⁹ Nur so kommt es zur notwendigen Gewaltbereitschaft und Identifikation der Einzelakteure mit der eigenen Sache.

Terrorismus besitzt zweitens ein *Deuteset* bzw. eine Ideologie, die den Konflikt interpretiert, eine Lösungsstrategie erarbeitet und den Akteuren eine klare Rolle in der Auseinandersetzung zuweist. Sie bindet die eigenen Lebenserfahrungen in ein überindividuelles Narrativ ein.²³⁰

Der dritte Pfeiler ist ein *Umfeld*, das die Akteure motiviert, materiell unterstützt und ideologisch unterfüttert.²³¹ Es verbindet Konfliktgegenstand, -deutung und -akteure. Ein solches Umfeld kann in zwei konzentrischen Kreisen mit fluiden Grenzen beschrieben werden. Es gibt eine aktive *Unterstützergemeinschaft*, die bei der konkreten Ausführung der Anschläge hilft.²³² Dieser innere Kreis ist in einen breiteren gesellschaftlichen *Kontext* eingebettet, für den die Terroristen ih-

²²⁸ Vgl. zu den drei Pfeilern den theoretischen Bezugsrahmen der Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus des BKA, der erläutert wird in Kemmesies: Forschungsstelle, 7-9; vgl. Richardson: Terroristen, 106.

²²⁹ Richardson: Terroristen, 72.

²³⁰ Vgl. a.a.O., 81f.

²³¹ Vgl. a.a.O., 80-82.

²³² Fraglich ist, ob es sich bei direkten Unterstützern nicht auch um Terroristen handeln kann; vgl. die Diskussion bei Juergensmeyer: Terror, 28-32. Er verzichtet aufgrund der unklaren Abgrenzung von Terrorist und Helfer darauf, überhaupt von Terroristen zu sprechen; vgl. a.a.O., 29.

rem Selbstverständnis nach kämpfen. Er teilt die Ziele und das Weltbild der Akteure und Helfer, aber steht ihren gewaltsamen Methoden meist kritisch gegenüber.

Louise Richardson bezeichnet das Umfeld jenseits persönlicher Kontakte als *Komplizen-Gesellschaft*²³³ oder *Komplizenumfeld*²³⁴. Beide Begriffe heben neben der moralischen Bewertung vonseiten Richardsons auf diffuse Unterstützung und Sympathien ab. „Die Bevölkerung schaut [bei Anschlägen] einfach weg, bietet aber wichtige, wenn auch oft passive Unterstützung.“²³⁵ Mark Juergensmeyer wählt den Begriff *Kultur der Gewalt*, weil dieser „sowohl die soziale Gemeinschaft als auch die Ideen, die hinter Terroranschlägen stehen“ umfasse.²³⁶

Ich möchte im Anschluss an den Religionssoziologen Martin Riesebrodt den Begriff des *Kulturmilieus* verwenden, um den äußeren konzentrischen Kreis zu beschreiben. Er ist sprachlich neutraler als die Vorschläge Richardsons oder Juergensmeyers und macht verständlich, warum Terroristen sich als Sprachrohr einer gesellschaftlichen Gruppe verstehen können und warum sie Solidaritätsbekundungen erfahren.

Ein Kulturmilieu basiert Riesebrodt zufolge nicht auf einer ökonomischen Gleichrangigkeit der Mitglieder und unterscheidet sich damit vom Klassenbegriff.²³⁷ Sein identitätsstiftende Moment bilden *geteilte sozialmoralische Ordnungsvorstellungen*.²³⁸ Die Auffassungen darüber, wie eine Gesellschaft auszusehen hat und wie sich Menschen in ihr zu verhalten haben, kann seine Mitglieder quer durch alle sozialen Klassen verbinden. Ihr Zusammenhalt wird gerade nicht durch soziale

²³³ Vgl. Richardson: Terroristen, 39.

²³⁴ Vgl. a.a.O., 81.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Juergensmeyer: Terror, 35. Geertz wird neben Bourdieu und Foucault von ihm als Zugang gewählt, weil Geertz Religion als ein kulturelles Symbolsystem versteht; vgl. Geertz: Religion, 87-125. Geertz definiert in seiner für die kulturwissenschaftliche Arbeit mit Religion bedeutenden Definition Religion als „(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“ (a.a.O., 90). Das Zitat ist im Original kursiv gesetzt.

²³⁷ Vgl. Riesebrodt: Rückkehr, 72.

²³⁸ Vgl. ebd.

Ähnlichkeit, sondern durch ein geteiltes *Deuteset* erreicht, das es umzusetzen gilt. „Dabei kann es sich um den Glauben an nationale, ethnische, regionale, geschlechtliche oder religiöse Zusammengehörigkeit handeln oder um den Absolutheitsanspruch letzter Werte ...“²³⁹

Riesebrodt versteht religiöse Fundamentalismen als Kulturmilieus. Darauf baue ich auf. Fundamentalismus zeichnet sich als eigenes Kulturmilieu inhaltlich dadurch aus, dass auf die Absolutsetzung religiöser Zugehörigkeit und Glaubensüberzeugungen gesetzt wird. Die eigenen Vorstellungen sollen dann in einem nächsten Schritt ohne Abstriche auch für alle anderen Menschen gelten.²⁴⁰ Diese Inhalte führen auf der Handlungsebene zu einem vereinten politischen und sozialen Aktionismus.²⁴¹ Kompromisse oder Dialoge sind für Fundamentalisten unmöglich, da man sich selbst im Besitz göttlicher Wahrheiten wähnt, die einem gegenüber allen anderen einen Erkenntnisvorsprung verschaffen. Austausch mit dem Gegenüber gibt es nicht. Gefordert wird Gehorsam. Thomas Meyer spricht von Fundamentalismus als „systematisch verzerrter Kommunikation“.²⁴²

Betrachtet man religiösen Fundamentalismus unter der Frage, wie er sich zum religiösen Terrorismus verhält, so lässt sich letzterer als Teilmenge des Fundamentalismus interpretieren (s. Abb. 2).²⁴³

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Vgl. Meyer: Fundamentalismus, 33. Kritisch äußert sich zum Fundamentalismusbegriff aufgrund möglicher Gleichmachererei etwa Antes: Anfragen, 6.

²⁴¹ Darum definiert Schäfer mit dem Begriff Fundamentalismus „... Bewegungen, die (1) religiöse Überzeugungen ... absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensverhältnisse in Modernisierungsprozessen“ (Schäfer: Kampf, 18).

²⁴² Vgl. Meyer: Fundamentalismus, 34.

²⁴³ Vgl. als ähnlichen Ansatz in der Extremismustheorie das Beziehungsmodell von Armin Pfahl-Traughber. Er schlägt vor, Terrorismus, Extremismus und Fundamentalismus als Begriffe zu verwenden, die unterschiedliche Bezugsebenen haben, aber miteinander verbunden sind. Der Fundamentalismusbegriff beziehe sich auf die „Dogmatisierung ideologischer Prägungen“, der Extremismusbegriff „auf politisch [antidemokratisch] agierende Gruppen“ und der Terrorismusbegriff nehme „besondere Formen gewalttätig-politi-

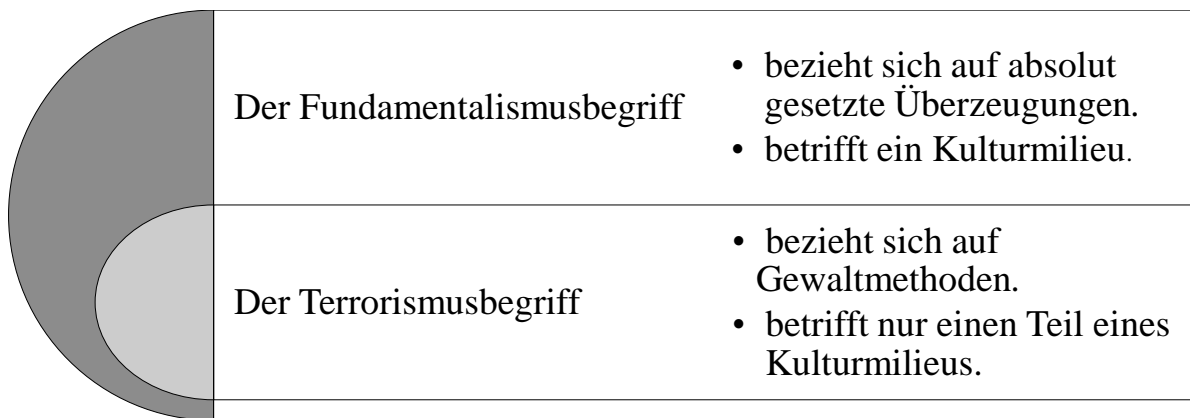


Abb. 2: Fundamentalismus und Terrorismus

Beim Terrorismus handelt es sich demnach um eine gewaltbereite Form des Fundamentalismus. Fundamentalistisch sind Terroristen durch ihre Überzeugungen. Und so kämpfen sie für die Vorstellungen (und Mitglieder) eines fundamentalistischen Kulturmilieus. Terroristisch machen sie aber erst ihre Methoden, die auch von großen Teilen religiöser Fundamentalisten abgelehnt werden.

Die Spezifizierung terroristischer Deutesets in Teil B der Arbeit nimmt gerade nicht das gewalttätige Vorgehen der Akteure in den Blick. Stattdessen werden ihre Überzeugungen betrachtet, die sie mit ihrem jeweiligen fundamentalistischen Kulturmilieu teilen. Mit ihrer Hilfe deuten sie Terroranschläge.

Nach einer ideengeschichtlichen und biografischen Verortung der Autoren kommt es zu einer weitgehend textimmanenten Wiedergabe ihrer Verlautbarungen, die die zugrundeliegenden Deutesets sichtbar werden lassen soll. Methodisch werden die Deutesets der christlichen und muslimischen Akteure Michael Bray, Paul Hill, ‘Abdallāh ‘Azzām und Ayman az-Zawāhirī dabei anhand der komparativen Ka-

schen Handelns“ in den Blick (Pfahl-Traughber: Extremismus, 367). Dieser Vorschlag lässt sich als Teilmengen- oder Schalenmodell verstehen, in dem Terrorismus eine politisch gewalttätige Sonderform des Extremismus ist, der wiederum eine politisch agierende Sonderform des Fundamentalismus ist. Ein religiöser Fundamentalist ist diesem Schalenmodell zufolge gerade nicht mit einem religiösen Terroristen gleichzusetzen. Aber jeder religiöse Terrorist ist zugleich ein religiöser Fundamentalist. Zum Fundamentalisten machen ihn die strukturellen Merkmale seines religiösen Deutesets. Zum Terroristen machen ihn die Methoden, mit denen er seine Überzeugungen durchsetzen will.

tegorien betrachtet, die in Kapitel 2.4 erarbeitet worden sind. Die Spezifizierung wird mithilfe gleichbleibender Leitfragen durchgeführt, die sich aus den Kategorien ergeben:

- Welches *Argumentationsmuster* liegt den Texten zugrunde?
- Wird der Begriff der *Religion* thematisiert – falls ja: wie?
- Welche Bilder von *Gott, Mensch* und *Welt* werden gezeichnet?
- Welche *Feindbilder* haben die Akteure?
- Wie wird der *Konflikt* gedeutet, in dem sich die Akteure befinden?
- Welches Bild im Konflikt schreiben die Akteure sich *selbst* zu?

An den Fragen wird die methodische Schwierigkeit der Arbeit deutlich: Den Texten wird eine *externe Gliederung* übergestreift, um sie vergleichen zu können. Darum wird die Betrachtung der Verlautbarungen nicht deren Einzelaufbau folgen, sondern den Kategorien entsprechend gegliedert werden. So wird nach Gemeinsamkeiten gesucht. Formale Unterschiede (Textgattung, Umfang der Schriften, Aufbau etc.) werden nivelliert. Das ist gewollt, um die Deutesets besser vergleichen zu können.

Die Spezifizierung ist ein abstrahierendes Vorgehen. Eine Verzerrung der komparativen Kategorien, in dem Sinne, dass die Deutesets der Akteure durch die Abstraktionen praktisch unkenntlich gemacht würden, ist damit nicht notwendigerweise verbunden. Diese Gefahr droht von anderer Seite: Inhaltliche Divergenzen, Entwicklungen und die möglicherweise unterschiedliche Gewichtung der aufgespürten Gemeinsamkeiten in den Deutesets der einzelnen Akteure drohen in den Hintergrund zu rücken. Genau das soll die Spezifizierung der komparativen Kategorien unterbinden.

Völlig lässt sich eine Verzerrung dieser Art wohl nicht vermeiden. Allein die Tatsache, dass einzelne Kategorien benannt werden und einzelne Aspekte ausgewählt werden, um sie zu spezifizieren, beinhaltet einen vom eigenen Erkenntnisinteresse geleiteten Ausschluss anderer Beobachtungen. Aber nur ein von Kategorien geleitetes Vorgehen ermöglicht einen großflächigen Vergleich. Problematischer wäre es methodisch betrachtet, wenn bewusst etwas in die Texte hineingelesen

würde, um Ähnlichkeiten herzustellen oder die Schwierigkeiten dieser Art des komparativen Zugangs nicht benannt würden.

Um Verzerrungen so weit wie möglich zu verhindern, müssen die komparativen Kategorien vage und die Untersuchungsschritte feingliedrig genug sein, um Unterschieden und Akzentsetzungen in den Deutesets Raum zu lassen. Aus diesem Grund wird in den einzelnen Kapiteln flexibel mit den komparativen Kategorien umgegangen.

Welche Konzepte oder Denker von den Akteuren nachweislich oder vermutlich rezipiert worden sind, wird nur thematisiert, wenn es dem besseren Verständnis dient. Die jeweilige Position der Akteure soll zur Sprache kommen, ohne ein *close reading* anzustreben. In der Spezifizierung geht es um den Versuch, anhand von Kategorien die religiösen Deutesets „der Attentäter und ihrer Anhänger nachzuzeichnen“, ohne sich nur darauf zu beschränken, wie sie Gewalt legitimieren.²⁴⁴

Eine solche Vorgehensweise kann die *innere Logik* eines Weltbildes m.E. deutlicher zum Vorschein bringen als eine historische Verortung, die die Einzeltexte und die unterschiedlichen Konzepte, die in ihnen auftauchen, notwendigerweise relativiert. Beide Zugänge stehen aber ausdrücklich nicht in Konkurrenz zueinander, sondern ergänzen sich.²⁴⁵

All die Argumente, die von den Akteuren zu Papier gebracht werden, beanspruchen unabhängig von ihrer ideengeschichtlichen Genese oder Geltung. Die Akteure wollen ihrem eigenen Anspruch nach eine *dauerhaft gültige, kontextunabhängige Wahrheit* kundtun, die eben nicht nur sie und ihr Kulturmilieu, sondern jeden einzelnen Menschen betrifft. Über diesen Anspruch kann (kontextabhängig) diskutiert werden.

²⁴⁴ Juergensmeyer: Terror, 28.

²⁴⁵ Wie wichtig eine historische Herangehensweise für das Verstehen und Kontextualisieren des Phänomens religiöser Terrorismus ist, zeigt beispielhaft Kippenberg / Seidensticker (Hg.): Terror, passim.

4. Abtreibung als Massenmord – *Pro-Life-Terrorismus*

Religiöser Fundamentalismus ist ein mögliches Kulturmilieu im Sinne Riesebrodts. In den Fällen der militanten Abtreibungsgegner Paul Jennings Hill, der einen Gynäkologen erschoss, und Michael Bray, der Brandanschläge verübte, bildet der protestantische Fundamentalismus der Vereinigten Staaten von Amerika dieses Kulturmilieu. Er bietet ein Umfeld, in dem sich christlicher Terrorismus entwickeln kann, aber nicht muss.

Welche Ideen und Ereignisse trugen zu dessen Entstehung bei? Diese Frage soll knapp in einem Abriss zum protestantischen Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten von Amerika beantwortet werden. Nur der ist gemeint, wenn im folgenden Kapitel 4 von Fundamentalismus gesprochen wird. Durch die Nachzeichnung seiner Geschichte kann ansatzweise verständlich werden, in welchem Zusammenhang Brays und Hills Weltbilder entstanden.

4.1 Geschichtlicher Hintergrund

Im ausgehenden 19. Jahrhundert dominierten eine konservativ evangelikale Theologie und Moral den gesellschaftlichen Diskurs der Vereinigten Staaten von Amerika.²⁴⁶ Dennoch erwachte bei Fundamentalisten das vage Gefühl, dass sich das Christentum trotz seines Einflusses in einem kulturellen Belagerungszustand befände. Ausgelöst wurde diese schwer greifbare Angst durch Entwicklungen wie fortschreitende Säkularisierung, Individualisierung, gesellschaftlicher Pluralismus und historische Bibelkritik.²⁴⁷ Die instinktiven Reaktionen, mit denen Fundamentalisten auf diese empfundenen Bedrohungen reagierten, waren Predigt und Sozialarbeit. Die Gesellschaft sollte zuerst durch erweckungstheologisch motivierte Missionsarbeit für Christus und ein

²⁴⁶ Vgl. Marsden: Fundamentalism, 6-8.

²⁴⁷ Zur Geschichte vgl. Ammerman: Protestant Fundamentalism, 1-65; für eine detaillierte Geschichte des Frühfundamentalismus vgl. Marsden: Fundamentalism, passim. Zur Geschichte des katholischen Traditionalismus und Antimodernismus in den Vereinigten Staaten von Amerika vgl. Dinges: Traditionalism, 66-141.

frommes Leben ‚wiedergewonnen‘ werden. Vom wachsenden gesellschaftlichen Einfluss eines fundamentalistisch geprägten Christentums erhoffte man sich dann in einem zweiten Schritt eine dem eigenen Christentumsverständnis genehme Politik.

Nach dem ersten Weltkrieg begannen so großflächige Kampagnen.²⁴⁸ Der Historiker Marsden macht zu dieser Zeit zwei Fronten fundamentalistischen Engagements aus: Die denominationsinternen Auseinandersetzungen mit liberalen Theologien und den Kampf gegen Evolutionstheorien als Gegenstand des Schulunterrichts.²⁴⁹

Wahrscheinlich kann der sog. *Affenprozess* von 1925 als der Höhepunkt des damaligen fundamentalistischen Ringens um gesellschaftlichen Einfluss gelten.²⁵⁰ Der Bundesstaat Tennessee hatte im sog. *Butler Act* von 1925 jede Form von Evolutionsunterricht an staatlich geförderten Schulen und Universitäten verboten, da die Evolutionstheorie biblischen Lehren widersprechen würde.²⁵¹

Aus Protest verstieß John T. Scopes, ein Kleinstadtlehrer aus Dayton, während einer Vertretungsstunde bewusst gegen dieses Verbot. Ihm ging es darum, die Grundsatzdebatte hinter dem verabschiedeten Gesetzestext zu führen: Wie viel Einfluss sollte religiösen Überzeugungen in staatlichen Einrichtungen zugestanden werden? In der Verhandlung konnte durch Scopes‘ Verstoß gegen gesetzliche Vorschriften nun an einem konkreten Fall und mit enormer medialer Aufmerksamkeit darüber gestritten werden, welche Rolle die Bibel im Schulunterricht einnehmen sollte. Um den eigentlichen Prozess herum entwickelte sich eine publizistische Debatte über Meinungsfreiheit, Säkularisierung und die Beziehung von Wissenschaft und Religion. Aufgrund der mannigfaltigen Reaktionen, die das Verfahren im In- und Ausland hervorrief, sprachen Zeitgenossen gar von der berühmtesten Gerichtsverhandlung der Welt.²⁵² Der Prozess endete nach elf Ver-

²⁴⁸ Vgl. Marsden: *Fundamentalism*, 6.

²⁴⁹ Vgl. ebd.

²⁵⁰ Vgl. Kienzler: *Fundamentalismus*, 30f. Für eine kurze Darstellung Prozesses und seiner Nachwehen vgl. Armstrong: *Kampf*, 255-259.

²⁵¹ Der Gesetzestext sowie dessen Aufhebung aus dem Jahre 1967 findet sich unter: law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scope/tennstat.htm.

²⁵² Vgl. etwa den Titel einer zeitgenössischen Verhandlungsdokumentation, die noch im Jahr 1925 in die dritte Auflage ging: National Book Company

handlungstagen schließlich mit einem Schuldspruch. Der damals 24-jährige Lehrer wurde zur Mindeststrafe von 100 Dollar verurteilt.²⁵³ Die öffentliche Debatte verloren die Fundamentalisten allerdings. Der Prozess schadete ihrem Image enorm.²⁵⁴ Die Bibel als Instanz wissenschaftlicher Autorität ließ sich weder mit staatlichem Einfluss noch einem Beharren auf Traditionen retten.

Nach der medialen Niederlage im Kielwasser des Affenprozesses nahm das Engagement um den öffentlichen Raum ab. Seit Ende der 1920er Jahren zogen sich die von der Politik enttäuschten Fundamentalisten mehr und mehr zurück, um vor allem weltabgewandt ihren Glauben zu bewahren.²⁵⁵ Wenige Jahrzehnte später sollte der Kampf um die Deutungshoheit gesellschaftlicher Werte von neuem entflammen.

Seit den 1950er Jahren legten die Vereinigten Staaten von Amerika im Zuge eines Reformliberalismus immer mehr Wert auf weltanschauliche Neutralität. So fanden sich die Fundamentalisten mit ihren dezidiert antimodernen Positionen in der ungeliebten Arena pluralistischer Weltanschauungen wieder, was ihren Widerstand hervorrief.²⁵⁶ Das Schlagwort hieß nun nicht mehr Weltflucht, sondern erneut Weltgestaltung. Inmitten des Wandels sollte der christliche Charakter der USA wiederhergestellt werden. Durch die Schaffung einer medial voll ausgestatteten Gegenöffentlichkeit, einer breiten Wählermobilisierung, einer Bereitstellung sozialer und kultureller Angebote in strukturschwachen ländlichen Gebieten und nicht zuletzt durch den starken Gruppenzusammenhalt innerhalb einzelner Gemeinden gelang es fundamentalistischen Gruppierungen, ihre Mitgliederzahlen und ihren gesellschaftlichen Einfluss in den kommenden Jahrzehnten zu vergrößern.²⁵⁷

(Hg.): Court Trial, passim. In der Veröffentlichung findet sich ein vollständiges Transkript des Prozesses.

²⁵³ Vgl. National Book Company (Hg.): Court Trial, 313. Scopes blieb seiner Position treu, vgl. ebd.

²⁵⁴ Vgl. Marsden: Fundamentalism, 184f.

²⁵⁵ Vgl. Kippenberg: Gottesdienst, 145.

²⁵⁶ Vgl. ebd.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 146-150.

So kam es in den 1980er Jahren zu einem regelrechten Höhenflug, in dem die Anführer fundamentalistischer Aktionsgruppen und Sendeanstalten wie Jerry Falwell von der *Moral Majority*, und Pat Robertson, der Gründer des *Christian Broadcasting Network*, erfolgreich den Schulterchluss mit konservativen Politikern suchten.²⁵⁸ Die Vereinigten Staaten sollten dem ‚säkularen Humanismus‘ nicht kampflos übergeben werden.²⁵⁹

Dieser neue Aktivismus und die kämpferische Rhetorik waren nicht nur sozialen und medialen Faktoren zu verdanken. Sie lassen sich auch nicht ohne weiteres allein aus den viel zitierten theologischen Grundüberzeugungen der Fundamentalisten heraus ableiten – den namensgebenden sog. *five fundamentals* (Glauben an die Irrtumslosigkeit der Schrift, Jesu jungfräuliche Geburt, sein stellvertretendes Sühneopfer, die leibliche Auferstehung, die Wiederkunft Christi zur Errichtung eines tausendjährigen Reiches).²⁶⁰ Sie sind auch mehr als eine ‚reflexartige‘ Reaktion auf die (empfundene?) Bedrohung durch ‚die Moderne‘.

Die geschichtstheologische Gesamtdeutung des Konflikts war entscheidend für die Mobilisierung der Fundamentalisten. In ihr flossen alle Faktoren zusammen. Den Rahmen dafür lieferte der Millenarismus, der als eines der fünf Glaubensfundamente fest im Denken der Fundamentalisten verankert ist.²⁶¹

Unter dem Begriff Millenarismus oder Chiliasmus lassen sich allgemein jüdische oder christliche Strömungen subsummieren, die auf ein tausendjähriges messianisches Reich in dieser Welt hoffen, das am

²⁵⁸ Vgl. Kienzler: Fundamentalismus, 32.

²⁵⁹ So äußerte sich etwa Gary North, einer der Vordenker des rekonstruktivistischen Fundamentalismus, der den Säkularismus für eine der größten Gefahren hält, die Amerika bedrohen; vgl. etwa North: *Christian Soldier*, 5-7.

²⁶⁰ Vgl. Kienzler: Fundamentalismus, 30. Als Quellentext zu den *five fundamentals* vgl. die Reihe Reuben Archer Torrey et al. (Hg.): *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, Chicago 1910ff. Die Einzelbände erschienen zwischen 1910 und 1915. Sie sind bis heute (als Digitalisate) leicht zugänglich. Der Titel dieser Reihe gab den Fundamentalisten ihren Namen. Zur Geschichte vgl. Armstrong: *Kampf*, 248. Für eine der ersten wissenschaftlichen Darstellungen vgl. Cole: *History*, 52-62.

²⁶¹ Vgl. Kippenberg: *Gottesdienst*, 150.

Ende der Zeit errichtet werden wird, um das finale Gottesgericht einzuläuten.²⁶² Sieht man von Amillenaristen ab, die die Rede vom tausendjährigen Reich symbolisch verstehen, kann im Christentum vereinfacht von Prämillenaristen und Postmillenaristen gesprochen werden.²⁶³ Der Prämillenarismus geht davon aus, dass Christus vor Beginn des Endreiches auf die Erde kommt, während der Postmillenarismus annimmt, dass er erst nach dem tausendjährigen Reich erscheinen wird.

Der US-amerikanische Fundamentalismus ist seit seiner Entstehung im 19. Jahrhundert geprägt durch prämillenaristische und postmillenaristische Geschichtsbilder, die die jeweilige Gegenwart in apokalyptische Farben tauchen.²⁶⁴

Im Prämillenarismus lassen sich ein starker Zukunftspessimismus und eine tiefe Skepsis gegenüber der Gesellschaft finden. Die Anhänger erwarten von der Welt nichts mehr außer der drohenden Apokalypse, in der es zu einem finalen Kampf zwischen Gott und dem Teufel kommen werde. Gesellschaftlicher Wandel wird als moralischer Verfall und als Zeichen der letzten Tage interpretiert.²⁶⁵ Ebenso gelten Katastrophen und Krisen als Vorboten des Weltuntergangs. Dieses Geschichtsbild sahen Prämillenaristen gerade in den grausamen Kriegen und politischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts bestätigt. Im Angesicht einer untergehenden Welt suchten und suchen sie dann nicht mehr das öffentliche missionarische Engagement. Es wäre vergeblich. Sie ziehen sich stattdessen aus der Gesellschaft zurück, um Buße zu tun und sich individuell auf das bevorstehende Endgericht vorzubereiten – das je nach ‚Schulrichtung‘ deutliche Unterschiede aufweisen kann.

²⁶² Vgl. Laub: Chiliasmus, Sp. 1045.

²⁶³ Zum Millenarismus vgl. knapp Hempelmann: Chiliasmus/Millenarismus, 112-115.

²⁶⁴ Eine kurze Einführung zu millenaristischen Einstellungen in den USA mit einem Schwerpunkt auf dem Dispensationalismus im Anschluss an John Nelson Darby bietet Raedel: Faszination, 6-19.

²⁶⁵ Vgl. den Beginn des neuen Prämillenarismus in den USA des ausgehenden 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss John Nelson Darbys in Armstrong: Kampf, 202f.

Für diejenigen US-amerikanischen Prämillenaristen, die (ungefähr ab den 1850er Jahren) den Ansichten des englischen Theologen John Nelson Darby (1800-1882) anhängen bzw. anhängen, ging und geht es darum, sich auf den Tag der Entrückung (*rapture*) vorzubereiten.²⁶⁶ An ihm werde Gott allein die Frommen zu sich rufen. Der Rest der Menschheit müsse auf der Erde verbleiben und werde entweder mit unsäglichen Leiden bestraft oder müsse um sein Heil kämpfen und sich dazu Christus im Krieg gegen den Satan anschließen.²⁶⁷ Der Prämillenarismus ist von einer stark dualistischen Weltsicht geprägt, die nur Gut und Böse kennt. Er bietet seinen Anhängern damit ein leistungsfähiges Instrument an, ihre Gegenwart im Lichte des drohenden Weltendes zu deuten.²⁶⁸ Das schafft Handlungsorientierung. Dabei mögen sich die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im Laufe der Jahrzehnte ändern, die Deutemuster bleiben jedoch bestehen.²⁶⁹ Dadurch wird die Absonderung vom Rest der Gesellschaft geradezu kultiviert. Für Karen Armstrong ist der Prämillenarismus eine „Rachefantasie“:²⁷⁰

„Die Erwählten stellten sich vor, wie sie vom Himmel aus auf das Heulen und Zähneknirschen jener hinabblickten, die ihre Glaubensgemeinschaft ausgegrenzt

²⁶⁶ Für eine ausführliche und gut lesbare Biografie Darbys vgl. Geldbach: Christliche Versammlung, 9-56.

²⁶⁷ Die Vorstellung einer apokalyptischen Welt, in der sich die Zurückgebliebenen unter abenteuerlichen Bedingungen bewähren müssen, um ihre Seligkeit zu erlangen, bildet den gedanklichen Grundstock der seit 1995 immens erfolgreiche Romanserie *Left Behind* von Tim LaHaye und Jerry Jenkins. In ihr werden Darbys Vorstellungen umgeformt, aktualisiert und popularisiert. Für eine wohlwollende Beurteilung; vgl. Raedel, Faszination, 48f. Für eine kritische Sicht vgl. Kippenberg: Gottesdienst, 158-160.

²⁶⁸ Vgl. Kippenberg: Gottesdienst, 155.

²⁶⁹ Vgl. ebd. Ein schönes Beispiel für den bleibenden Dualismus bei wechselnden Feindbildern stellen die Bücher der fundamentalistischen Ikone Hal Lindseys dar. In den 1970er und 1980ern wirkte der Satan seiner Meinung nach noch v.a. im Kommunismus und neuen religiösen Bewegungen; vgl. etwa Lindsey: Satan, 40f. Heute identifiziert er den Islam als die große diabolische Bedrohung unserer Zeit, der man sich entschlossen entgegenstellen müsse; vgl. Ders.: Everlasting Hatred, passim.

²⁷⁰ Armstrong: Kampf, 204.

und ihren Glauben verspottet, ignoriert und lächerliche gemacht hatten und jetzt [zum Zeitpunkt der Entrückung] – zu spät – ihren fatalen Irrtum erkannten.²⁷¹

Der Postmillenarismus ist nicht weniger dualistisch. Wieder ist der Satan in der Welt am Werk. Jedoch betrachten Postmillenaristen die anbrechende Zukunft mit anderen Augen als Prämillenaristen. Sie werden von einem eigentümlichen Geschichtsoptimismus getragen. Mit-ten in einer für sie verkommenen Welt sehen sie es als ihre gottgegebene Aufgabe an, die Bedingungen für die Rückkehr Christi zu schaffen.²⁷² Das erklärt ihren ausgeprägten Aktivismus, der sich vor allem in den 1980ern seine Bahn brach. Der Postmillenarismus vermochte es, das Interesse der Fundamentalisten an US-amerikanischer Innen- und Außenpolitik neu zu entfachen und positiver zu deuten, als es im ebenfalls populären Prämillenarismus der Fall war.

Der fundamentalistische Ökonom und Philosoph Gary North formuliert den motivationalen Reiz des Postmillenarismus gegenüber dem Prämillenarismus treffend: „No one of us will be raptured. [...] God will not pull the plug on history until the whole world is brought under His institutional sovereignty.“²⁷³ Wer Gottes Reich auf Erden wolle, der müsse etwas dafür tun, anstatt nur still darauf zu warten. Fromme Abkehr von der Welt ist im Postmillenarismus keine Option. Nur wer wagt, gewinnt.

Ein kleiner Strang des Postmillenarismus ist die calvinistisch geprägte Königreichstheologie (*dominion theology*). Ihre Vertreter „glauben, das Christentum müsse die Herrschaft Gottes über alle Dinge wieder herstellen, auch über Politik und Gesellschaft“.²⁷⁴ Am Rande dieser Richtung befindet sich die legalistisch-extremistische Rekonstruktionstheologie.²⁷⁵ Ihre wenigen Anhänger streben offen die Errichtung

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Vgl. Juergensmeyer: Terror, 52.

²⁷³ North: Christian Soldier, 234. Das Buch strotzt nur so vor militärischen Metaphern und ist wie ein Kampfmanual aufgebaut, das in aggressiver Sprache zuerst den Konflikt (*war*) und den Konfliktpartner Humanismus (*the enemy*) beschreibt, um dann Strategien, Taktiken und die Dauer des ‚Kampfes‘ zu thematisieren; vgl. die Kapitelüberschriften im Inhaltverzeichnis, o. P.

²⁷⁴ Juergensmeyer: Terror, 50.

²⁷⁵ Ob die beiden Richtungen überhaupt voneinander zu trennen sind, zumal es sich beim Begriff der Dominion-Theologie zumeist um eine Fremdbezeich-

einer Theokratie an, deren Gesetze sich strikt an der Bibel orientieren sollen.²⁷⁶ Dem eigenen Verständnis nach geht es darum, den ehemals vorhandenen Anspruch Christi über die weltlichen Institutionen wiederherzustellen – daher auch die Selbstbezeichnung ‚christliche Rekonstruktion‘ (*Christian reconstruction*).²⁷⁷ Gary North, einer der publizistisch umtriebigen Denker dieser Strömung, definiert die Aufgaben der christlichen Rekonstruktion folgendermaßen:

„[I]t is the moral obligation of Christians to recapture every institution for Jesus Christ. It [die christliche Rekonstruktion] proclaims ‚the crown rights of King Jesus.‘ The means by which this task might be accomplished [...] is biblical law. This is the ‚tool of dominion.‘ We have been assigned a *dominion covenant* – a God-given assignment to men to conquer in His name (Gen. 1:28; 9:1-7).“²⁷⁸

Sowohl Hill als auch Bray sind Vertreter dieser Rekonstruktionstheologie. Der Religionssoziologie Juergensmeyer beschreibt, wie er während eines Besuchs bei Bray vor einem ganzen Bücherregal einschlägiger Literatur stand; Paul Hill studierte zeitweise bei Greg Bahnsen, einem der ersten Rekonstruktionstheologen.²⁷⁹ Das Weltbild der *Christian reconstruction* trieb in Hills und Brays Taten und Texten gewalttätige Blüten, die allerdings auch für die Gallionsfiguren der Rekonstruktionstheologie nicht hinnehmbar waren.

Hill versuchte vor der Ermordung John Brittons und James H. Barretts, Briefkontakt mit Gary North aufzunehmen. In zwei Positionspapieren legte er seine Ansichten über Antiabtreibungsgewalt dar. In ihnen rechtfertigte er die faktische und potentielle Tötung von Abtrei-

nung handelt, ist strittig. Zur Gründerfigur der *Christian reconstruction* Rousas John Rushdoony (Gary Norths Schwiegervater), zu seinen theologie- und philosophiegeschichtlichen Ahnen sowie zu einem Ausblick auf die Entwicklung bis 2008 vgl. den aufschlussreichen Aufsatz: Worthen: Chalcedon Problem, 399-437. Worthen plädiert dafür, die Bewegung trotz ihrer antidemokratischen Überzeugungen nicht panisch ins Rampenlicht zu rücken, da sie selbst zu ihren Glanzzeiten nur eine Handvoll Anhänger gehabt hätte und zum Zeitpunkt der Artikelabfassung (2008) praktisch kaum noch vorhanden sei. Für einen knappen Überblick über die Bewegung der Rekonstruktionstheologie vgl. Ammerman, 49-54.

²⁷⁶ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 51.

²⁷⁷ Vgl. ebd.

²⁷⁸ North: Christian Soldier, 267. Hervorhebung im Original.

²⁷⁹ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 51.

bungsärzten theologisch.²⁸⁰ Hill hoffte darauf, prominente Rückendeckung für seine Thesen zu erhalten. Aber North antwortete nicht einmal auf die Briefe. Erst nach den tödlichen Schüssen auf Britton und Barrett schrieb er Hill und verurteilte dessen Taten scharf.²⁸¹

Aber welcher konkrete Konflikt hat Bray und Hill dazu gebracht, Terrorakte zu verüben, die von Teilen der US-amerikanischen Fundamentalisten gutgeheißen werden? Warum wurde aus Bray ein Brandstifter und aus Hill ein Mörder?

Wie bereits erwähnt herrschte seit dem 19. Jahrhundert im protestantischen Fundamentalismus in Nordamerika das Gefühl vor, sich in einem kulturellen Belagerungszustand zu befinden.²⁸² Man kämpft so ziemlich gegen alles und jeden –Katholiken, Wissenschaft, Säkulare, Moderne, liberale Christen etc. Die Aufgabe ‚wahrer‘ Christen sei es, im Angesicht dieser mannigfaltigen Bedrohungen Amerika wieder zu einer ‚wahren christlichen Nation‘ umzuformen, die Gesellschaft an biblischen Normen auszurichten und den Willen Gottes zur Handlungsmaxime der Innen- und Außenpolitik zu machen.²⁸³

Besonders heftig wird seit den 1970er Jahre die Debatte um das Recht auf Schwangerschaftsabbrüche bzw. Abtreibungen²⁸⁴ geführt. Sie kann als ein oder vielleicht sogar der Kristallisationspunkt des Kampfes um ein christliches Amerika gedeutet werden. Im Januar 1973 erklärte der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten im Urteil des

²⁸⁰ Vgl. North: Lone Gunners, 2f.

²⁸¹ Vgl. a.a.O., 2f.

²⁸² Zur Geschichte vgl; Ammerman: Protestant Fundamentalism, 8-27.

²⁸³ Aufschlussreich für diesen Blick auf die Gesellschaft ist die kurze Dissertation des evangelikalen Theologen George A. Johnson. Er hat über die Überzeugungen und Strategien Jerry Falwells promoviert. Seine Fragestellung war dabei die, was Christen bis heute von Falwell und der *Moral Majority* lernen können, wenn sie Politik machen wollen, vgl. Johnson: How to Impact a Nation, passim.

²⁸⁴ Da innerhalb der us-amerikanischen Debatte sowohl Befürworterinnen und Befürworter als auch Gegnerinnen und Gegner von Schwangerschaftsabbrüchen/Abtreibungen in der Regel nur von *abortion* statt von *termination of pregnancy* reden, verwende ich im Deutschen die Begriffe ‚Abtreibung‘ und ‚Schwangerschaftsabbruch‘ mit identischem Bedeutungsumfang. Die abwechselnde Verwendung beider Begriffe dient keiner moralischen Bewertung, sondern erfolgt aus stilistischen Gründen.

Prozesses *Roe gegen Wade* fast alle Gesetze für verfassungswidrig, die Frauen das Recht auf Abtreibung verbieten.²⁸⁵

In der Urteilsbegründung beriefen sich die Richter u. a. auf das verfassungsmäßig implizit verbürgte Recht der US-Bürger auf Intimsphäre (*right to privacy*). Dieses erlaube es einer Frau, Entscheidungen, die ihren Körper und dessen Wohlergehen betreffen, weitgehend selbstständig zu treffen.²⁸⁶

Der Einwand der Abtreibungsgegner, dass es sich bei einem Fötus bereits um eine Person handle, die selbst Anspruch auf verfassungsmäßige Persönlichkeitsrechte habe, wurde im Urteilsspruch abgelehnt. Der Gebrauch des Wortes Person im verfassungsrechtlich relevanten Sinne könne auf einen Fötus nicht automatisch angewendet werden. Ein Fötus sei nicht *per se* eine Person. Das verfassungsmäßig verbürgte Recht auf Leben etwa, das einer Person zugestanden werde, würde zweifellos mit den Selbstbestimmungsrechten der Mutter konfliktieren. Es könne aber erst ab dem Zeitpunkt einer möglichen extrauterinen Lebensfähigkeit des Fötus in Anspruch genommen werden – und selbst danach könne eine Abtreibung in Ausnahmefällen vorgenommen werden, falls die Gesundheit der Mutter durch den Fötus gefährdet sei.²⁸⁷

Diese Urteilsverkündung galt und gilt vielen fundamentalistischen Aktivisten als die abschreckende letzte Konsequenz einer unchristlichen Politik. Die Selbstbestimmung eines Individuums könne nicht höher bewertet werden als gottgewolltes Leben. In solche liberalen Gesetzen kumuliert in ihren Augen alles, was an einer säkularen Ge-

²⁸⁵ Vgl. Fitzpatrick / Wilson: *Exposure to Violence*, 228. Bei Jane Roe handelte es sich um das Pseudonym einer unverheirateten schwangeren Frau, die laut texanischem Gesetz nicht das Recht auf eine Abtreibung hatte, obwohl sie eigenem Bekunden nach Opfer einer Gruppenvergewaltigung geworden war; vgl. Oberster Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika: *Roe v. Wade*, 131. Sie reichte daraufhin eine Sammelklage (*class action lawsuit*) ein, in der sie sich u. a. auf ihr verletztes Recht auf Intimsphäre (*right to privacy*) berief und den texanischen Statuten somit Verfassungswidrigkeit vorwarf; vgl. ebd.

²⁸⁶ Vgl. Oberster Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika: *Roe v. Wade*, 131.

²⁸⁷ Vgl. zur Argumentation, a.a.O., 136.

sellschaft abstoßend sei: egoistischer Liberalismus, pervertierte Sexualität, Frauenrechte, Kinder-, Familien- und Lebensfeindlichkeit sowie Gottvergessenheit.

Schnell formierte sich Widerstand. In der US-amerikanischen Gesellschaft bildeten sich zwei Flügel: Die eine Seite trat für das Recht der Frau auf selbstbestimmten Schwangerschaftsabbruch ein. Die Befürworter dieser Position werden einer gängigen Selbstbezeichnung folgend im weiteren Verlauf des Kapitels als *Pro-Choice* bezeichnet.²⁸⁸

Die überwiegend religiös motivierten Gegner selbstbestimmter Schwangerschaftsabbrüche werden unter dem Begriff *Pro-Life* zusammengefasst. Auch hierbei handelt es sich um eine Selbstbezeichnung. Sie soll klarstellen, warum Abtreibungen abgelehnt werden. Für Mitglieder der *Pro-Life*-Bewegung sind Schwangerschaftsabbrüche Tötungen menschlichen Lebens.²⁸⁹ Sie setzen sich eigener Überzeugung zufolge für den Erhalt des Lebens ein.²⁹⁰

In der Debatte, die seit dem Urteil *Roe v. Wade* zwischen diversen *Pro-Life*- und *Pro-Choice*-Bewegungen geführt wird, geht es für Fundamentalisten um alles.²⁹¹ Da verwundert es nicht, dass der Streit von ihrer Seite aus mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln ausgetragen wird. Von publizistischen Attacken in Manier prophetischen Strafgerichts über medienwirksame Protestaktionen bis hin zu Brandanschlägen und Mord.²⁹²

²⁸⁸ Vgl. Hill: Killing, 12f.

²⁸⁹ Vgl. Hill: Killing, 13f.

²⁹⁰ Mit den beiden Flügelbegriffen *Pro-Life* und *Pro-Choice* werden auf den folgenden Seiten demnach keine klar erfassbaren Organisationen benannt. Sie stellen nur grobe Sammelbezeichnungen für Gegner oder Befürworter liberaler Abtreibungsgesetze innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft dar.

²⁹¹ Für eine Dokumentensammlung zur Debatte vgl. Rubin (Hg.): *Abortion Controversy*, passim.

²⁹² Eine Statistik der Gewaltaktionen militanter Abtreibungsgegner ab 1977 findet sich auf der Website der us-amerikanischen *National Abortion Federation*; vgl. <http://prochoice.org/wp-content/uploads/2015-NAF-Violence-Disruption-Stats.pdf>.

Keimzelle des organisierten gewaltlosen Widerstands ist seit 1986 die *Operation Rescue*.²⁹³ Sie bereitete vor allem in ihrer Anfangszeit durch ihre teils illegalen Protestmethoden und ihre apokalyptische Rhetorik den Nährboden für gewaltsame Formen des Widerstands. *Operation Rescue* wurde von Randall Terry gegründet, einer selbsternannten konservativen „Stimme des Widerstands“.²⁹⁴ Ihre Aktionen bedienen sich meist friedlichen Mitteln des zivilen Ungehorsams.²⁹⁵ In der Regel protestieren die Akteure vor Kliniken oder versperren durch Sitzblockaden den Zutritt zu unterschiedlichen medizinischen Einrichtungen, die sie „Abtreibungsmühlen“ nennen.²⁹⁶ Ihr unmittelbares Ziel ist der Schutz ungeborenen Lebens. Langfristig will die Organisation eine spirituelle Erneuerung der US-amerikanischen Politik und Gesellschaft erreichen.²⁹⁷

Gewaltloser Widerstand nach dem Vorbild der *Operation Rescue* war einigen *Pro-Life*-Aktivisten nicht genug. Kleine Teile der Antiabtreibungsbewegung radikalisierten sich immer weiter. Die neue soziale Bewegung fräste aus.²⁹⁸ Neben Terroristen, die den Ideen der rassistischen *Christian Identity*-Bewegung nahestehen, stellt nun die Antiabtreibungsgewalt den zweiten Schauplatz dar, auf dem sich die bruta-

²⁹³ Zur Geschichte der *Operation Rescue* bis in die frühen Neunziger und zu ihrem Verhältnis zu gewaltaffinen Abtreibungsgegnern vgl. Ginsburg: *America's Souls*: 557-588. Zur Geschichte der Organisation in Eigendarstellung vgl. <http://www.operationrescue.org/about-us/history/>.

²⁹⁴ <http://www.voiceofresistance.org>.

²⁹⁵ Vgl. <http://www.operationrescue.org/about-us/history/>.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Zur gesellschaftlichen Vision fundamentalistischer Gruppierungen vgl. beispielhaft *The Coalition on Revival* (Hg.): *Manifesto*, passim. Siehe zur Abtreibungsdebatte insbesondere § 20 „Social Evils to Oppose“, vgl. a.a.O., 13. Das Manifest wurde unter anderem von Gary North unterzeichnet.

²⁹⁸ Für ein äußerst lesenswertes Buch zur Mobilisierung von Aktivisten in der Antiabtreibungsbewegung, das sowohl als Beitrag zur *Social Movement Theory* wie auch als Beitrag zur Frage nach Radikalisierungsfaktoren mit Gewinn gelesen werden kann, vgl. Munson: *The Making of Pro-Life Activists*, passim. Munson macht vier größere Strömungen (*streams*) innerhalb der Antiabtreibungsbewegung aus, die sich unterschiedlicher Taktiken bedienen, um ihrem Ziel näherzukommen: *politics*, *direct action*, *individual outreach* und *public outreach*, vgl. a.a.O., 102. Gewaltbereite Akteure sind für ihn ein Teil der *Direct-Action*-Strömung, vgl. a.a.O., 109.

le Seite des christlichen Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten zeigt.²⁹⁹ Wie sich später noch zeigen wird, liegen den Aktionen gewaltbereiter Abtreibungsgegner Legitimationsmuster zugrunde, die ihren Ausgang bei ewigen göttlichen Gesetzen nehmen:

Menschen müssten im Zweifelsfalle Gottes Gesetz gehorchen und nicht dem der Menschen (vgl. Apg 5,29). Eines der unumstößlichen göttlichen Gesetze sei der Schutz unschuldigen Lebens. Ab der Befruchtung einer Eizelle sei ungeborenes, unschuldiges Leben vorhanden. Diese Voraussetzungen lassen für gewaltbereite Abtreibungsgegner nur eine Schlussfolgerungen zu: Abtreibung ist erstens eine Tat wider Gott und zweitens Mord, da Unschuldigen das Leben genommen werde. Sie muss mit allen nötigen Mitteln verhindert werden.

Aufgrund dieser oder ähnlicher Argumentationen kam es laut der *National Abortion Federation* in den Vereinigten Staaten und Kanada zwischen 1977 und 2015 u.a. zu 98 versuchten Bomben- und Brandanschlägen, 227 vollzogenen Bomben- und Brandanschlägen und elf Morden.³⁰⁰ Am Rande der *Pro-Life*-Bewegung hat sich ein kleiner, dauerhafter und zu allem bereiter Flügel entwickelt, der mit einigem Recht als monothematischer Terrorismus (*single issue terrorism*) bezeichnet werden kann.³⁰¹ Im Unterschied zum allgemeinen Terrorismus sind die Opfer des monothematischen Terrorismus nicht beliebig, sondern bewusst gewählt. Akteure wie Hill und Bray verüben gezielte Attentate und Sabotageakte, die die ‚Feinde‘ direkt treffen oder deren

²⁹⁹ Zur *Christian Identity*-Bewegung und ihren Wurzeln vgl. einführend Barkun: *Religion and the Racist Right*, passim. Die Grenzen der *Christian Identity*-Bewegung und der Antiabtreibungsgegner verlaufen nicht trennscharf, sondern überlappen sich. Erstere ist ideologisch begründet, während sich die letzteren aufgrund eines konkreten Anliegens zusammenfinden. Man kann Abtreibung als Katholik, Baptist oder Lutheraner genauso ablehnen wie als Anhänger einer *Christian Identity*-Kirche.

³⁰⁰ Vgl. <http://prochoice.org/wp-content/uploads/2015-NAF-Violence-Disruption-Stats.pdf>.

³⁰¹ Vgl. Smith: *Single Issue Terrorism*, o. P. Smith definiert diese Form des Terrorismus als „extremist militancy on the part of groups or individuals protesting a perceived grievance or wrong usually attributed to governmental action or inaction“ (ebd.). Neben gewaltbereiten Abtreibungsgegnern seien gewaltbereite Umweltschutz- und Tierschutzaktivisten dieser Form des Terrorismus zuzurechnen.

Routineabläufe stören sollen. Abtreibungsklinken und -ärzte werden attackiert, um unmittelbar die verhasste Praxis des Schwangerschaftsabbruchs zu verhindern und langfristig ein Umdenken durch Abschreckung herbeizuführen. Wichtige Akteure des militanten Flügels der *Pro-Life*-Bewegung schlossen sich seit den 1980ern nach und nach zu einem losen Netzwerk mit dem Namen *Army of God* zusammen.³⁰²

Terroristische Vereinigungen werden gemeinhin mit einem hierarchischen oder zellenförmigen Organisationsaufbau in Verbindung gebracht, da die ‚klassischen‘ Terrorgruppen der 1950er bis 1970er Jahre unabhängig von ihrer ideologischen Ausrichtung über klare Befehlsketten verfügten.³⁰³ Beim Aufbau der Organisationsstrukturen spielte die Ideologie keine große Rolle. Es ging um pragmatische Überlegungen.

Bei der *Army of God* haben wir es hingegen mit einer fluiden Form von ‚Organisation‘ zu tun – wenn der Begriff überhaupt noch zutrifft.³⁰⁴ Sie ist ein loses Netzwerk, das keinerlei (innerweltliche) Hierarchie aufweist und nur aus wenigen Mitgliedern besteht. Sie wird allein durch die gemeinsam geteilte Idee des Schutzes ungeborenen Lebens konstituiert. Es gibt keinen irdischen Befehlshaber, keine Befehlskette und keine elaborierte offizielle Ideologie. Die Mitglieder gehören unterschiedlichen Konfessionen an und werden durch das gemeinsame gewaltbereite Engagement gegen Abtreibungen verbunden.

Das eigene Tun ist ihrem Verständnis nach die Bejahung eines Auftrags, den ihnen Gott persönlich erteilt hat. Es ist für sie Gehorsam und Gottesdienst. So heißt es etwa in der dritten Auflage ihres internen Handbuchs:

„It [das Engagement gegen Abtreibung] is our positive response to Our Lord’s call to action, drafting us into service against the enemy in this battle of his war against mankind, and against God as well.“³⁰⁵

³⁰² Die wohl kundigste Untersuchung zur Organisationsform der *Army of God* bietet Jefferis: *Armed for Life*, passim.

³⁰³ Vgl. a.a.O., xii.

³⁰⁴ Zu den folgenden Überlegungen zur Organisationsform der *Army of God* vgl. (wenn nicht anders angegeben) a.a.O., xviif.

³⁰⁵ *Army of God* (Hg.): *Operation B.R.I.C.K.*, o.P.

Das Netzwerk entstand aus der Idee heraus, dass Abtreibung widergöttlicher Mord an Unschuldigen sei, der um jeden Preis verhindert werden müsse.³⁰⁶ Von ihr wird es am Leben erhalten. Sobald sich jemand den Zielen der *Army of God* verpflichtet weiß und in deren Sinne gehandelt hat, kann er problemlos als ‚Mitglied‘ gelten. Wen Gott in die Armee berufen hat, den kann der Mensch nicht außen vorlassen. Es gibt keine Rekrutierung, keine Ausbildung o.ä. Die Überzeugungen und Taten berufen zum Mitglied.

Als neuesten ‚Krieger‘ hat die *Army of God* den Verschwörungstheoretiker Robert Lewis Dear in ihre Reihen aufgenommen.³⁰⁷ Am 27. November 2015 erschoss der damals 57-Jährige bei einem Angriff auf eine *Planned Parenthood*-Klinik in Colorado Springs, Colorado einen Polizisten und zwei Zivilisten.³⁰⁸ Neun weitere Menschen wurden verletzt.

Trotz fehlender Hierarchie können einige Mitglieder der *Army of God* besonders hervorgehoben werden – teils aufgrund ihrer medial breit rezipierten Gewalttaten, teils aufgrund ihrer Organisationsleistung.³⁰⁹ Zu nennen sind etwa Donald Spitz als Webmaster des Internetauftritts, Michael Bray als Organisator von Spendengalas, Publizist sowie Brandstifter, die verurteilten Mörder Michael Griffin, Paul Hill, Scott Roeder, Eric Rudolph (der das Bombenattentat während der Olympischen Spiele von Atlanta 1996 verübte), James Kopp und die publizistisch aktive Shelley Shannon, die sich zurzeit wegen versuchten Mordes in Haft befindet.

Die *Army of God* ist weniger eine straff organisierte Gruppe als vielmehr eine Ansammlung gleichgesinnter Individuen, die sich austau-

³⁰⁶ Eine Zusammenfassung der ideologischen Merkmale, die die *Army of God* charakterisieren, findet sich auch in Perliger: *Challengers*, 36-39.

³⁰⁷ Vgl. <http://www.armyofgod.com/>.

³⁰⁸ Vgl. McLaughlin: *Family*, o.P.; vgl. auch Brumfield et al.: *Suspect*, o.P.

³⁰⁹ Für eine tabellarische Auflistung aller wichtigen verurteilten Akteure inkl. ihrer Taten vgl. Jefferis, 80. Die *Army of God* selbst führt zwei sich überschneidende Listen (*prisoners of christ* und *anti-abortion heroes of the faith*), in denen sie verurteilte Mitglieder sowie Kontaktadressen aufführt; vgl. *Army of God* (Hg.): *Prisoners*, o.P.; Dies. (Hg.): *Anti-Abortion Heroes*, o.P.

schen.³¹⁰ Die Gewaltaktionen der einzelnen Akteure gehen nicht auf Beschlüsse der Gesamtgruppe oder Befehle einzelner Mitglieder zurück, sondern auf die Eigenmotivation der Täter. Die findet in der geistigen Unterstützung durch andere Mitglieder aber einen wichtigen Resonanzkörper. Die individuellen Begründungen für die Anschläge auf Kliniken und Ärzte weisen abgesehen von der Kernidee wenige Gemeinsamkeiten auf.

Der lose Zusammenhalt der Gruppe, der sich primär um Informationsaustausch und gegenseitige Unterstützung dreht, wird durch Internetkommunikation deutlich vereinfacht. Die Website (www.armyofgod.com) und der Webmaster stellen wichtige Knotenpunkte dar, die die einzelnen Mitglieder untereinander verbinden. Spitz sorgt dafür, dass alle ihre Ansichten ungefiltert ins Netz stellen können. So finden sich auf der Website neben diversen selbstverfassten ‚Märtyrereulogien‘ und Antiabtreibungspamphleten auch rassistische und homophobe Texte.³¹¹

Die unübersichtliche Aufmachung der Website schadet dem Gedankenaustausch der Mitglieder nicht. Sie spiegelt vielmehr das freie Kräftespiel innerhalb der *Army of God* wider, in dem ‚Inhalt‘ wichtiger ist als ‚Form‘. Diese ideologiezentrierte, entpersonalisierte Netzwerkstruktur scheint in Zeiten, in denen die virtuelle Radikalisierung einzelner Täter zum Problem wird, ein Modell mit Zukunft zu sein.

4.2 Michael Bray

Um einen belastbaren Einblick in die nach außen kommunizierte Denkweise und Argumentation der *Army of God* zu bekommen, ist es sinnvoll, sich zuerst die Werke ihres Vordenkers anzuschauen: Michael Bray.

4.2.1 Biografie

Michael Bray wurde am 21.06.1952 geboren, wuchs als Sohn eines Marineoffiziers in Maryland auf und wollte nach seinem Schulabschluss kurzfristig eine ähnliche Karriere einschlagen. Er verließ das

³¹⁰ Vgl. Jefferis, xvii.

³¹¹ Vgl. <http://www.armyofgod.com>.

Militär jedoch bereits nach einem Jahr.³¹² Es folgte eine Phase der Orientierungslosigkeit, die für ihn durch eine religiöse Erweckung beendet wurde. Bray wurde zum wiedergeborenen Christen, der sich einer fundamentalistischen Weltsicht zuwandte.

Einer knappen Vita zufolge, die sich auf der Website der *Army of God* finden lässt, studierte er danach kurzfristig in Stuttgart.³¹³ Angaben zum Studienfach oder Gründe für das Auslandsstudium finden sich nicht. Zurück in den Vereinigten Staaten schrieb er sich für ein Bachelorstudium in englischer Literatur an der heutigen *Colorado Christian University* ein; nach seinem erfolgreichen Abschluss 1975 begann er ein Theologiestudium am *Denver Seminary*, das er 1980 mit einem Master in Neuem Testament abschloss.³¹⁴ Während der Zeit versuchte er eigenen Angaben zufolge auch, Mitglieder neuer religiöser Bewegungen und christlicher Sondergemeinschaften zu missionieren.³¹⁵

Nach dem Studium kehrte er als Teilzeitpfarrer in seine alte lutherische Kirchengemeinde in Bowie, Maryland zurück, um die neugewonnenen theologischen Erkenntnisse in die Tat umzusetzen.³¹⁶ Seine Ansichten ließen sich jedoch nicht dauerhaft mit denen seiner Ortskirche in Einklang bringen. Aus diesem Grund entschloss er sich laut Juergensmeyer, der Bray interviewt hatte, eine neue und in seinen Augen bibeltreue Gemeinde zu gründen.³¹⁷

Zusammen mit zehn anderen Familien rief Bray 1984 die *Reformation Lutheran Church* ins Leben, „eine unabhängige Gruppe, die der nationalen Vereinigung freier lutherischer Gemeinden angeschlossen

³¹² Vgl. Juergensmeyer: *Terror*, 43f. Für das Geburtsdatum vgl. https://ohioresidentdb.com/person/OH0011041890/michael_d_bray.

³¹³ <http://www.armyofgod.com/TimeToKill.html>.

³¹⁴ Vgl. http://michaelbray.org/?page_id=628; <http://www.armyofgod.com/TimeToKill.html>,

³¹⁵ Seine damaligen Missionsbemühungen beschreibt Bray selbst wie folgt: „I spent five years in the latter 1970s along with a dozen other Christians actively chasing after ‚cultists‘ of all sorts, particularly Mormons and JW’s (Jehovah’s Witnesses) [sc.] and attempting to bring the Gospel to them“ (<http://michaelbray.org/?p=1062>).

³¹⁶ Vgl. Juergensmeyer: *Terror*, 44.

³¹⁷ Vgl. ebd.

war“.³¹⁸ Sie existierte bis 2003 und wurde im Geiste einer Rekonstruktionstheologie gegründet, die auf lokaler Ebene eine gesellschaftliche Erweckung erreichen wollte.³¹⁹

Bereits 1980 kam Bray durch persönliche Kontakte mit dem Thema Abtreibung in Berührung.³²⁰ Er begann bald darauf selbst, vor Frauenklinken zu demonstrieren.³²¹ Im Laufe der 1980er gelangte Bray zu der Überzeugung, dass Schwangerschaftsabbrüche nicht allein auf friedliche Art verhindert werden könnten, sondern Gewalt ein legitimes und effektives Mittel sei, um Schwangerschaftsabbrüche zu verhindern. Er setzte diesen Gedanken in die Tat um, indem er Brandanschläge verübte. 1985 wurde er gemeinsam mit zwei weiteren Angeklagten „wegen der Zerstörung von sieben Abtreibungsklinken in Delaware, Maryland, Virginia und dem District of Columbia angeklagt und verurteilt“.³²²

Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis 1989 betätigte er sich nur noch publizistisch und lobbyistisch für die *Army of God*.³²³ So verteidigte er etwa Paul Jennings Hill nach den tödlichen Schüssen auf den Frauenarzt John Britton und dessen Bodyguard oder organisierte zwischen 1996 und 2001 eine Spendenveranstaltung zugunsten inhaftierter *Army of God*-Mitglieder. Diese nannte er *White Rose Banquet*, eine klare Anspielung an die Widerstandsbewegung ‚Weiße Rose‘, die sich in Deutschland während des zweiten Weltkriegs durch ihre Flugblattaktionen den Nationalsozialisten entgegen gestellt hatte.³²⁴

1994 veröffentlichte Bray sein *opus magnum* mit dem Titel *A Time to Kill*. Das Buch wird von Juergensmeyer zu Recht als „Standardwerk zur ethischen Rechtfertigung von Gewaltanwendungen im Kampf gegen die Abtreibung“ beschrieben.³²⁵ *A Time to Kill* begründete den unausgesprochenen Anspruch Brays, die intellektuelle Gallionsfigur der *Army of God* zu sein. Diesen Ruf machte sich Bray zunutze. Er

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Vgl. <http://michaelbray.org/?p=1542>.

³²⁰ Vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 92.

³²¹ Vgl. ebd.

³²² Juergensmeyer: *Terror*, 42.

³²³ Vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 93.

³²⁴ Vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 35; http://michaelbray.org/?page_id=628.

³²⁵ Juergensmeyer: *Terror*, 43.

beteiligte sich nicht mehr an Straftaten, rechtfertigte sie aber öffentlich und mit beträchtlichem theologischen Aufwand.

Zu diesem Zweck gab er von 1994 bis 1997 den vierteljährlichen Antiabtreibungsnewsletter *Capitol Area Christian News* heraus, in dem er polemische Artikel verfasste, die einen Einblick in seine dualistische und antiliberalen Weltansicht bieten.

Daneben wird Bray die Urheberschaft eines anonym verfassten Handbuchs der *Army of God* (*Army of God Manual*) zugeschrieben, das in einer gekürzten und entschärften dritten Version noch heute auf der Website der Gruppe heruntergeladen werden kann.³²⁶ In dem ursprünglichen Manual werden gewaltbereiten Aktivisten Hinweise an die Hand gegeben, um Abtreibungen durch den Einsatz von illegalen Gewaltmitteln zu stoppen (*99 Covert Ways To Stop Abortion*).³²⁷ Bray hat die Autorenschaft bisher weder bestritten noch bestätigt.³²⁸

Seit 2003 wohnt Bray in Wilmington, Ohio und betätigt sich dort nach wie vor als Publizist.³²⁹ Dabei konzentriert sich der Vater von elf Kindern mehr und mehr auf kurze, polemische Glossen. Seit 2011 veröffentlicht er sie in einem eigenen Blog, auf dem er auch ältere Printartikel und Gastbeiträge online stellt. All diese Internetkommentare beschränken sich nicht auf Abtreibungskritik. Sie stellen eine umfassende, zynisch und aggressiv vorgetragene Gegenwartsanalyse aus fundamentalistischer Perspektive dar, in der Homosexuelle genauso zu erklärten Feinden gehören wie Liberale oder Muslime.

4.2.2 Textgrundlage

Die wichtigste Quelle, um einen Zugriff auf Brays theologische Rechtfertigung von Antiabtreibungsgewalt und die dahinterliegenden Überzeugungen zu bekommen, stellt *A Time to Kill. A Study Concerning the Use of Force and Abortion* (ATTK) aus dem Jahr 1994 dar. Es zielt auf einen breiten Adressatenkreis ab. Bray will letztlich alle Christen in den USA, vor allem aber die Anhänger der *Pro-Life*-Bewegung, davon überzeugen, dass Antiabtreibungsgewalt nicht nur christlich legitimiert werden kann, sondern sogar gefordert ist. Das

³²⁶ Vgl. *Army of God* (Hg.): *Manual*, o.P.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. Juergensmeyer: *Terror*, 42f.

³²⁹ Vgl. http://michaelbray.org/?page_id=628.

Buch ist als theologische Untersuchung konzipiert und changiert dabei zwischen verständlicher, oft polemischer und gehobener Sprache.

Es folgt einem viergliedrigen Aufbau. Nach einem Vorwort, das die Situation des Autors und den intendierten Leserkreis anspricht, folgt der erste Teil des Textes (*A Biblical Mandate for Justice*), in dem Bray im Rückgriff auf die Bibel pazifistische Gegenpositionen wiederlegen und die Legitimität von Gewalteinsätzen (im Sinne von *force* statt *violence*) beweisen will. Nach der Klärung der biblischen Ausgangslage wird im zweiten Teil des Werks (*History and the Politics of Force*) danach gefragt, wie die christliche Tradition im Laufe der Geschichte mit dem Problem legitimer Gewaltanwendung umgegangen ist. Daneben wird ein Blick auf ausgewählte historische Situationen und Gestalten geworfen, bei denen er Parallelen zur aktuellen Debatte um Abtreibungen in den USA zu erkennen meint – (etwa Johanna von Orleans, der US-amerikanische Unabhängigkeitskrieg und der Zweite Weltkrieg). An diese zwei primär theologischen Abschnitte schließt sich ein rechtstheoretischer dritter an. Hier erläutert Bray im Rückgriff auf einschlägige Bibelstellen und das angelsächsische *common law* die Rechtmäßigkeit von Antiabtreibungsgewalt und die Unrechtmäßigkeit von Abtreibungen.

Im letzten Teil des Buches (*The New Abolitionists*) stellt er einerseits die Viten diverser Akteure vor, die wegen Antiabtreibungsgewalt im Gefängnis sitzen oder saßen. Andererseits entwirft er eine Widerstandslehre. Im gleichen Atemzug stellt er aber klar, warum er trotzdem nicht zur offenen Revolution gegen die Vereinigten Staaten von Amerika aufruft.

Am Ende folgt ein ausgiebiger dreiteiliger Anhang mit einer in Dialogform verfassten Argumentationshilfe (*Entertaining Questions*) und zwei Texten aus anderer Feder, die zuerst im Magazin *Life Advocate* erschienen sind.

Die vorliegende Spezifizierung wird sich maßgeblich auf ATTK stützen. Einzig bei Themen, bei denen die späteren Onlineveröffentlichungen Brays einen differenzierten Blick auf seine Ansichten oder auf veränderte Einstellungen ermöglichen, werden diese ergänzend in die Untersuchung einbezogen. Brays Positionen zum Islam entwickeln sich beispielsweise erst in späteren Texten.

4.2.3 Argumentation

Die Gesellschaft ist für Bray zwei Wahnvorstellungen (*delusions*) anheimgefallen, die er als die maßgeblichen Triebkräfte in der hitzigen Debatte um Abtreibungen und Antiabtreibungsgewalt ausmacht (vgl. ATTK, 99).

Zum einen werde von der *Pro-Choice*-Bewegung die Menschlichkeit ‚pränataler Personen‘ (*preborn people*) in Frage gestellt (vgl. ATTK, 99). Diese fatale Fehlannahme werde glücklicherweise nicht von den Abtreibungsgegnern geteilt. Für sie stehe die Menschlichkeit von Embryonen und Föten nicht zur Debatte. Bray selbst spricht vermutlich aufgrund der Überzeugung, dass von Beginn der Schwangerschaft an vollwertiges menschliches Leben vorhanden sei, gar nicht von Föten oder Embryonen. Er redet stets von ungeborenem (*unborn*) bzw. pränatalem (*preborn*) Leben, ungeborenen Menschen, Personen oder Kindern (vgl. etwa ATTK, 16).

Wann für ihn eine Schwangerschaft anfängt, erläutert Bray nicht direkt. Indirekt erklärt er sich, indem er in den Anhang seines Buches ein Interview zum Thema Lebensbeginn und medikamentöser Schwangerschaftsabbruch aufnimmt (vgl. ATTK, 195-206). Dort kommen der *Pro-Life*-Gynäkologe Thomas Hilgers und der *Pro-Life*-Pharmazeut Larry Frieders zu Wort. Sie werden vom *Pro-Life*-Aktivisten Danny Hartford interviewt. Frieders antwortet auf die Frage, wann es zur Empfängnis kommt:

„The science is actually pretty well known. There is only one point in time when a new life is created. And that's when there are twenty-three chromosomes from mom and twenty-three chromosomes from dad that come together, miraculously, and create a new cell containing forty-six chromosomes. It is an organism unlike any that's ever existed in the past and totally unlike anything that will ever exist again. It is a human being“ (ATTK, 197).

Es ist davon auszugehen, dass Bray diese Position teilt oder ihr nahesteht. Ansonsten wäre das Interview nicht ohne eine weitere Kommentierung in den Anhang aufgenommen worden.

Zum anderen herrsche laut Bray in der Gesellschaft die wahnhaftige Überzeugung vor, dass es sich bei Gewalt um etwas grundsätzlich Schlechtes handle (vgl. ATTK, 99). Diese Ansicht sei leider auch im *Pro-Life*-Lager weit verbreitet.

Bray will bestimmte Formen von Gewaltanwendung rehabilitieren. Schon der aus Prediger 3 entlehnte Titel des Buches *A Time to Kill* unterstreicht diese Agenda. Bray möchte eine Gegenwartsanalyse auf Grundlage seines Bibelverständnisses liefern, die klarmachen soll, dass unter den heute gegebenen Umständen eine Zeit zum Töten angebrochen sei. Wenn ihm dieses Vorhaben gelinge, werde die gewaltsame Intervention als Protestmethode ihren dauerhaften Platz im Werkzeugkasten überzeugter Abtreibungsgegner finden (vgl. ATTK, 12).

Dazu unterscheidet er zwischen zwei Arten von Gewalt – *violence* als physische Gewalt und *force* als Zwang bzw. moralisch-biblisch legitimierte Form von Gewalt. Einen theologischen oder philosophischen Gewährsmann, der ihn zu dieser Trennlinie inspiriert haben könnte, führt er nicht an. Auch wenn er sich in ATTK mit Paul Ramsey und Reinhold Niebuhr auseinandersetzt, entnimmt er eigenen Angaben zufolge diese Unterscheidung keinem ihrer Texte. Stattdessen verweist er auf sein Bibelstudium. „The Scriptures pass no judgment upon violence *ipso facto*. Rather, they reckon violence as force which may be wielded for good or for evil (in which the latter term ‚violence‘ might be technically applied in contrast to ‚force‘)“ (ATTK, 71, Hervorhebungen im Original).

Die moralische Bewertung von Gewalt hängt für Bray vom Zweck ab, der mit ihr verfolgt wird. Wird sie für einen guten Zweck eingesetzt, spricht er von *force* – auch wenn er sich der moralischen Ambivalenz des Begriffs im weiteren Sinne bewusst ist (vgl. ebd.). Darum will er genau diese Ambivalenz durch eine klare Unterscheidung von *violence* und *force* ausschalten. Durch die enge Begriffsverwendung, die nur Gewalt für moralisch erstrebenswerte Zwecke als *force* bezeichnet, erklärt sich der Untertitel seines Buchs: *A Study Concerning the Use of Force and Abortion*. Antiabtreibungsgewalt wird als Form moralisch legitimer Gewaltanwendung definiert und vom problematischen Begriff der *violence* abgegrenzt.

Um friedliche *Pro-Life*-Anhänger zu radikalieren und diejenigen zu verteidigen, die Gewalt anwenden, verfolgt Bray mehrere Argumentationsstränge, die sich überlagern und sich mit unterschiedlicher Intensität durch die Kapitel des Buchs ziehen. Sein Vorgehen lässt sich m.E. in drei Strängen bündeln, die aufeinander bezogen sind.

Bray geht es erstens darum, bestimmte Formen von Gewalt und speziell Antiabtreibungsgewalt zu rechtfertigen.³³⁰ Die anderen Argumentationen zielen darauf ab, diesen ersten Strang zu stützen.

So will er zweitens beweisen, dass *Pro-Life*-Anhänger sich inkonsistent zu ihren Überzeugungen verhalten, wenn sie vor Gewaltanwendung zum Schutz ungeborenen Lebens zurückschrecken.

Zuletzt will er die Illegitimität einer US-Regierung aufzeigen, die Abtreibungen nicht unter Strafe stellt. In diesem Strang kommen regierungskritische und antidemokratische Ansichten zum Vorschein.

Offenen Widerstand gegen den Staat fordert Bray nicht. Weiß er doch um die juristischen Konsequenzen. Im ganzen Buch schwingt darum eine Art ‚Tenor der Vorsicht‘ mit. Bray versucht, Antiabtreibungsgewalt zu rechtfertigen und den Staat zu delegitimieren. Die Grenze zum Aufruf zur Gewalt überschreitet er dabei bewusst nicht. So bleibt er innerhalb des zulässigen gesetzlichen Rahmens der freien Meinungsäußerung. Ihm geht es in seinen autoritätskritischen Überlegungen in erster Linie darum, denjenigen Abtreibungsgegnern Mut zuzusprechen, die eventuell aus Angst vor staatlichen Konsequenzen vor der Anwendung von Gewalt zurückschrecken.

Blickt man aus der Vogelperspektive auf ATTK, so lassen sich die drei eben erwähnten Argumentationsstränge *Gewaltrechtfertigung*, *Inkonsistenzvorwurf* und *Staatskritik* wie folgt darstellen:

Gewaltrechtfertigung

1. Falsches Verhalten folgt aus falschen Lehren (vgl. ATTK, 15f.).
2. Gewaltfreier Antiabtreibungsprotest ist eine Form falschen Verhaltens.
3. Das Verhalten muss also auf falschen Lehren gründen. Davon gibt es im Streit um Abtreibungen fünf (vgl. ATTK, 16).

³³⁰ Als biblische Referenz für von Gott akzeptierte Gewalt dient ihm unter anderem die Geschichte des jungen Mannes Mose, der in Ex 2,11f. einen Sklaventreiber erschlägt, weil dieser einen hebräischen Arbeiter misshandelte: „Zu der Zeit, als Mose groß geworden war, ging er hinaus zu seinen Brüdern und sah ihren Frondienst und nahm wahr, daß ein Ägypter einen seiner hebräischen Brüder schlug. [12] Da schaute er sich nach allen Seiten um, und als er sah, daß kein Mensch da war, erschlug er den Ägypter und verscharrte ihn im Sande.“

- a. Gesetzeskonforme Treue (*faithfulness*) statt Gehorsam (*obedience*) gegenüber Gott (vgl. ATTK, 16-18). Dadurch werden effizientere, gewaltsame Protestmittel abgelehnt. Eine Treue gegenüber Gott, die nur die individuelle Rechtschaffenheit der Frommen absichern soll und keinen Bruch mit der Umwelt riskiert, reicht Gott nicht aus und spiegelt falsche Heilssicherheit vor.
 - b. Die Mütter der ungeborenen Kinder werden als Opfer statt als Täterinnen gesehen. Auch sie laden bei einer Abtreibung Schuld und Sünde auf sich (vgl. ATTK, 19-22).
 - c. Die heutige Überbevölkerungspropaganda motiviert auch Christen zur Schwangerschaftsverhütung (vgl. ATTK, 22f.). Das schafft Verständnis für Abtreibungen. Gott hingegen will, dass der Mensch sich vermehrt.
 - d. Die wachsende Ablehnung der Todesstrafe trägt zu einer sinkenden allgemeinen Gewaltbereitschaft bei (vgl. ATTK, 23-27). Die Selbstbezeichnung *Pro-Life* wird von Abtreibungsgegnern fälschlicherweise als generelles Bekenntnis zum Recht auf Leben verstanden. Aber dieses Recht steht laut Bibel nur unschuldigem menschlichen Leben zu.
 - e. Gewaltverzicht (*nonviolence*) wird als ein fester Bestandteil christlicher Lehre angesehen (vgl. ATTK, 27). Die Bibel fordert aber an keiner Stelle einen prinzipiellen Pazifismus.
4. Wer richtiges, d. h. gewaltbereites Verhalten evozieren will, muss die falschen Lehren beseitigen (vgl. ATTK, 29).
 5. Dazu müssen die richtigen Lehren und damit die korrekte Theologie (*sound theology*) bezüglich biblisch fundierter Gewaltanwendung vermittelt werden (vgl. ebd.). Drei Lehren sind dabei besonders wichtig:
 - a. Das Recht auf Leben gilt nicht bedingungslos. Es steht nur denjenigen zu, die unschuldig sind, d.h. sich konform zu Gottes Geboten verhalten (vgl. ATTK, 33f.).
 - b. Wir können uns am friedfertigen Verhalten Jesu kein Beispiel nehmen (vgl. ATTK, 38-40). Sein Gewaltverzicht gründet allein in seiner Rolle als Erlöser der Menschheit, der den Weg des Opferlamms ging. Über seine prinzipielle Einstellung zur Gewalt ist damit nichts ausgesagt. Die Kirche und die einzelnen Christen spielen darüber hinaus andere Rollen in der Welt als der Sohn Gottes.
 - c. Tödliche Gewalt wird von Gott erlaubt, um Leben zu retten und Gottes Gebote durchzusetzen (vgl. ATTK, 41-46). Der Staat soll darum strafen und der Einzelne sich und andere im Notfall schützen (vgl. ATTK, 46).
 6. Aus der Kenntnis dieser Lehren folgt die richtige, d.h. bejahende, Einschätzung von Antiabtreibungsgewalt.

Bray folgt in dieser Argumentation einem gängigen Schema zur Verhältnisbestimmung von Handlungen und Überzeugungen, das auf einer intuitiven Deutung des alltäglichen Lebens fußt: Wer gute Überzeugungen hat, der tut Gutes. Und wer schlechte Überzeugungen hat, der verhält sich eben schlecht.³³¹ Bray selbst verwendet das Wort Überzeugung (*conviction*) in diesem Zusammenhang nicht. Sein Zentralbegriff ist der der Lehre (*doctrine*). „Behavior is a product of doctrine“ (ATTK, 15). Mit dieser These bezieht er auch Stellung zur theologischen Debatte darüber, wie sich Dogmatik und Ethik zueinander verhalten. Seine Referenzautoren benennt er allerdings nicht.³³² Eine Wechselwirkung zwischen Verhalten und Lehre oder ein Modell, demzufolge theologische Lehren nachgängige Reflexionen menschlichen Handelns vor dem Hintergrund erfahrener Geschöpflichkeit sind, lehnt er *qua omissio* ab. Die Lehre geht dem Tun voraus. Nur aus korrekter Glaubenslehre folgt für Bray moralisch lobenswertes Verhalten.

³³¹ Obwohl Bray sich nicht explizit auf Luther bezieht, ist die Annahme nicht abwegig, dass er hier als Theologe, der sich auch zur lutherischen Theologie bekennt, eine einfache Deutung der Beziehung von Glauben und Werken in lutherischer Tradition vorlegt. Vgl. zum Verhältnis von Glauben und Werk bei Luther Suda: Ethik, 82-90.

³³² Es klingt eine Überzeugung lutherischer Theologie an, nach der – vereinfacht gesprochen – gute Werke Früchte sind, die aus dem Glauben erwachsen. Bray löst sich allerdings in doppelter Weise sowohl von Luthers als auch einer lutherischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Werk: Erstens werden Luthers Aussagen im Kontext der Rechtfertigung getroffen. Dem Reformator ging es darum, dass das Heil nicht von guten Werken im Diesseits abhängt. Gute Werke oder die Erfüllung des Gesetzes seien weder Bedingungen des Heils noch des rechten Glaubens. Vielmehr verhalte es sich umgekehrt. Der rechte Glaube, nämlich der, der um die Rechtfertigung des Menschen durch Gott wisse und sich allein der Gnade verdanke, bringe gute Werke hervor; vgl. H.-M. Barth: *Theologie Luthers*, 279-281. Zweitens geht es Luther um den Glaubensakt und den göttlichen Gnadenakt, der beim Empfangen des Glaubens eine notwendige Rolle spielt. Bray hingegen geht es gerade nicht um den Akt des Glaubens, sondern um konkrete Glaubensinhalte. Nur wenn diese gewusst und geglaubt werden, handle der Mensch korrekt. Damit entwirft er das, was im Sprachgebrauch lutherischer Theologie später als Gesetzesreligion bezeichnet und in Opposition zu Luthers reformatorischer Botschaft gesetzt wird.

Aus dieser gesetzten, leider nicht näher erläuterten Prämisse und der ebenfalls gesetzten Prämisse, dass es sich bei gewaltlosem Protest um eine Form falschen Verhaltens handle (Schritt 1-2), schließt er deduktiv, dass der Tatenlosigkeit der friedlichen *Pro-Life*-Anhänger falsche Lehren zugrunde liegen müssten (Schritt 3), die es zu widerlegen gelte (Schritt 4). Danach müssten ihnen die korrekten Lehrsätze vor Augen geführt werden (Schritt 5). „One explanation for our lack of success in overcoming the holocaust [sc. legal vorgenommene Schwangerschaftsabbrüche] apart from lack of zeal is lack of knowledge. We are in need of sound doctrine“ (ATTK, 15f.).

Was genau die Menschen zu glauben und zu tun haben, steht für Bray zweifelsfrei und ewig gültig in der Bibel (vgl. ATTK, 40). So werde sich in der Auseinandersetzung mit den biblischen Zeugnissen klar herausstellen, dass Gott einerseits den Schutz menschlichen Lebens aufhebe, sobald sich Menschen seinem Gesetz zufolge schuldig gemacht haben. „It is God who defines the viability of human life under his Law. And when particular transgressions occur, the offender is responsible and is justly deprived of his right to life“ (ATTK, 33f.). Andererseits erlaube Gott Gewalt, um Unschuldige zu retten und sich selbst zu verteidigen. Die göttlichen Gesetze im Alten Testament seien in diesem Punkt ganz klar (vgl. etwa ATTK, 41f.).

In den Schriften fänden sich die nötigen Hinweise zum gottgefälligen Umgang mit Gewalt als Verteidigungs- und Strafmaßnahme (vgl. Gen 9,6; Ex 22,1).³³³

Wer hingegen auf Jesus schaue und dessen friedliches und leidenswilliges Leben als vorgelebtes göttliches Gebot zum Gewaltverzicht deute, der mache einen schwerwiegenden Fehler. „Neither the life of

³³³ Gen 9,6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ Ex 22,1: „Wenn ein Dieb ergriffen wird beim Einbruch und wird dabei geschlagen, daß er stirbt, so liegt keine Blutschuld vor.“ Bray verweist in ATTK, 41 auf Ex 22,2, da sich die Zählung der King-James-Bibel an dieser Stelle von der der Lutherbibel unterscheidet. In Ex 22,2 (Lutherzählung) wird dieses Recht zur Selbstverteidigung im Angesicht eines nächtlichen Diebes allerdings schon wieder relativiert, was Bray jedoch verschweigt: „War aber schon die Sonne aufgegangen [als der Dieb erschlagen wurde], so liegt Blutschuld vor.“

Christ nor His Teachings abolish the Law regarding godly force“ (ATTK, 42). Jesus sei auf der Erde gewaltlos gewesen, weil er die Menschen habe erlösen wollen. Weder aus dieser spezifischen Rolle des Gottessohns noch aus den Aussprüchen Christi könne ein für uns verbindlicher Gewaltverzicht abgeleitet werden (vgl. ATTK, 38, 47-52).

Wer hingegen die richtigen biblischen Lehren kenne, der sehe in Antiabtreibungsgewalt nichts Falsches mehr (Schritt 6). Gewalt habe genau wie Gewaltlosigkeit auch ihren festen Platz im Leben. „There is a time to kill to protect oneself and others, and there is a time to suffer and die voluntarily“ (ATTK, 43).

Dass sich in der Bibel keinerlei greifbare moralische Bewertung von Abtreibungen finden lässt, stellt für ihn kein methodisches Problem dar. Er gewinnt das Wissen über den Umgang mit Schwangerschaftsabbrüchen durch Analogieschlüsse, die alle darauf basieren, dass es sich bei Embryonen und Föten um eine vollwertige und unschuldige Form menschlichen Lebens handelt.

Für den Umgang mit unschuldigem Leben lassen sich dann Handlungsanweisungen in der Bibel finden, die er verwendet (etwa Gen 9,6; Gen 14,14-16; Ex 2,11f.; Ex 22,1). Es fällt allerdings auf, dass Bray sich an den entscheidenden Punkten seiner Argumentation vor allem auf diese wenige Bibelstellen zur Gewaltanwendung aus den Büchern Genesis und Exodus stützt, die er immer wieder wiederholt. Das ficht ihn aber nicht an.

Bray will die *Pro-Life*-Bewegung nicht nur davon überzeugen, dass Gewalt ein göttlich legitimes und probates Mittel sei, um Abtreibungen zu verhindern. Dieses Vorhaben wäre rein defensiv. Stattdessen geht er in die Offensive und kritisiert die friedlichen Abtreibungsgegner. Er wirft ihnen vor, sich inkonsistent zu ihren Überzeugungen zu verhalten. Wer von ungeborenem Leben spreche, der müsse dieses genauso verteidigen wie geborenes Leben. Die Bereitschaft Leben zu schützen, beinhalte auch die Bereitschaft zur Notwehr oder Nothilfe.

Dabei argumentiert er folgendermaßen:

Inkonsistenzvorwurf

1. *Pro-Life*-Anhänger (PLA) sehen menschliches Leben als schützenswert an.
2. Vollwertiges menschliches Leben ist für PLA ab Schwangerschaftsbeginn vorhanden.
3. Abtreibungen bedrohen dieses Leben.
4. Abtreibungen müssen also verhindert werden (vgl. ATTK, 120).
5. PLA, die Gewalt ablehnen, schützen ungeborenes Leben nicht mit allen Mitteln, die beim Schutz geborenen Lebens angewendet werden (können).
6. Gott gebietet aber dieselben Standards für den Umgang mit geborenem und ungeborenem menschlichen Leben (vgl. ATTK, 51).
7. PLA verhalten sich also inkonsistent zu ihrer Überzeugung und zu göttlichem Recht. Dafür kann es unterschiedliche Gründe geben.
 - a. Pazifistische PLA setzen das Prinzip des Lebensschutzes absolut (vgl. ATTK, 23-27). Dabei übersehen sie, dass Gott nur Unschuldigen das Recht auf Leben zugesteht. Wer Abtreibungen vornimmt, macht sich schuldig und verwirkt damit sein Lebensrecht. Der fragliche Pazifismus verdankt sich entweder dem falsch gedeuteten Handeln und Predigen Jesu (vgl. ATTK, 41f.) oder außerbiblischen Quellen (vgl. ATTK, 69-72). In beiden Fällen folgen seine Anhänger einer Irrlehre (vgl. ATTK, 76f.).
 - b. Es gibt auch PLA, die sich nicht als Pazifisten bezeichnen würden (vgl. ATTK, 78). Wenn diese Gewalt zum Schutz Ungeborener ablehnen, verhalten sie sich entweder unwissentlich inkonsistent oder sie messen ungeborenem Leben doch nicht die gleiche Qualität wie geborenem Leben zu. Dann sind die keine PLA.
 - c. Es gibt schließlich nichtpazifistische PLA, die aus Respekt vor staatlicher Autorität (vgl. ATTK, 116) oder aus Angst vor Sanktionen (vgl. ATTK, 129) darauf verzichten, Gewalt anzuwenden. Deren Motive sind nachvollziehbar; sie stellen aber keine zwingenden Gründe dafür dar, auf die Anwendung von göttlich legitimer Gewalt zu verzichten, um Abtreibungen zu verhindern.
8. Es gibt keine zwingenden Gründe für PLA, nicht zu Gewalt zu greifen, wenn damit Abtreibungen verhindert werden können.

Mit dieser Argumentationsstrategie will sich Bray freikämpfen. Er rechtfertigt sich nicht mehr vor seinen Kritikern unter den Abtreibungsgegnern, sondern klagt sie an, ihre Überzeugungen zu verraten.

Der Kern seiner Strategie beruht auf der Annahme, dass ein unschuldiger Mensch zu jedem Zeitpunkt seines Lebens – vor oder nach der Geburt – das gleiche Recht auf Leben habe, auch wenn diese Gleichsetzung sich in der Bibel nicht explizit finden lässt. „God does not have separate standards of justice for different people groups. All are to be treated alike. All are to be protected equally; including the unborn“ (ATTK, 51).

Dieses Recht auf Leben sei verbunden mit dem Recht auf Schutz (Schritt 1-4): Wer einem unschuldigen Kind oder Erwachsenen im Einklang mit den göttlichen Geboten im Moment höchster Bedrängnis das Recht auf Notwehr oder den Anspruch auf Nothilfe zugestehe, der müsse dieses Recht auch einem ungeborenen (und damit zugleich unschuldigen und hilflosen, weil tatunfähigen) Menschen zukommen lassen. In dem Moment, in dem *Pro-Life*-Anhänger einem ungeborenen Leben nicht genauso helfen würden, wie sie einem Kind in Not zur Seite stehen würden (Schritt 5f.), verhielten Sie sich inkonsistent zu ihrer Überzeugung (vgl. ATTK, 78).

Die einzigen, die Bray von diesem Vorwurf ausnimmt, sind rigoros pazifistische Abtreibungsgegner (Schritt 7a). Diese lehnen jede Form von physischer Gewaltanwendung konsequent ab und legen somit dieselben Maßstäbe an ungeborenes wie geborenes Leben an. Den Pazifisten wirft er stattdessen vor, einer Irrlehre anzuhängen.

Die Mehrheit der *Pro-Life*-Anhänger aber sei – so postuliert es zumindest Bray – überzeugt vom Recht auf Selbstverteidigung. Sie stehe sogar hinter der Lehre vom gerechten Krieg (vgl. ATTK, 77). Eine Lehre vom gerechten Krieg zu befürworten und Antiabtreibungsgewalt im selben Atemzug zu verdammen, ist in seinen Augen janusköpfig.

„How does one 1) hold a principle of self-defense and the defense of others, 2) affirm the extreme of war as an extension of that principle, 3) affirm that the preborn are innocent people deserving protection, and then 4) deny that these people ought to be afforded even basic forceful defense“ (ATTK, 78)?

Bray führt in ATTK an unterschiedlichen Stellen Gründe auf, die diesen Widerspruch erklären könnten (Schritt 7 b-c): Entweder würden die vermeintlichen Abtreibungsgegner Embryonen und Föten doch kein volles Lebensrecht zuerkennen. Dann seien sie keine *Pro-Lifer*.

Oder sie handeln aus Unwissen, Angst oder Autoritätshörigkeit gegen ihre Überzeugung. Das sei nachvollziehbar, aber keiner dieser drei Gründe spreche zwingend gegen den Einsatz von Antiabtreibungsgewalt (Schritt 8).

Allerdings bieten gerade christliche Verhältnisbestimmungen von Gewalt und Autorität wie die lutherische Zwei-Reiche-Lehre schlüssige Erklärungen dafür, warum von persönlicher, nichtmandatierter Gewaltanwendung Abstand genommen werden sollte. Weiterhin ist das Recht auf Notwehr oder Nothilfe nicht gleichzusetzen mit einem Recht auf Tötung oder massiven Einsatz physischer Gewalt. Diese Bedenken gegen eigenmächtigen und unverhältnismäßigen substaatlichen Gewalteinsatz haben ihren traditionellen Ort in den *bellum-iustum*-Kriterien der *legitima potestas* und *ultima ratio*.

Daher zweifelt Bray in einem dritten Argumentationsgang die Autorität der Vereinigten Staaten von Amerika an. Denn wenn eine konkrete Regierung der Vereinigten Staaten keine *legitima potestas* sein sollte, dann gäbe es erstens keinen Grund mehr, ihr gegenüber gehorsam zu sein. Zweitens könnte dann der einzelne eine gegebenenfalls notwendige Gewaltanwendung nicht mehr an staatliche Exekutivorgane delegieren.

Brays Delegitimierung des Staates liefert nicht nur Gründe dafür, warum staatsstreue *Pro-Life*-Anhänger guten Gewissens zur Waffe greifen sollen. Sie soll den Abtreibungsgegnern auch die Angst vor staatlichen Sanktionen und gesellschaftlichem Druck nehmen. So meint Bray, die verbleibenden Motivationshindernisse aus dem Weg zu räumen, die einem gewaltbereiten Widerstand im Weg stehen. Den Ausgangspunkt seiner Staatskritik bilden erneut religiöse Prämissen, die wie die vorherigen Argumentationen a) die Existenz eines theistisch gedachten Gottes voraussetzen, b) auf einem verbalinspirierten Bibel- und c) einem instruktionstheologischen Offenbarungsverständnis basieren (s. nächste Seite):³³⁴

³³⁴ Der Begriff vom instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis ist entlehnt aus von Stosch: *Offenbarung*, 46. *Offenbarung* wird dieser Auffassung zufolge als göttliche „Instruktion (Belehrung) über Sachverhalte gedacht, die der autonomen Vernunft nicht zugänglich sind“ (ebd.).

Staatskritik

1. Der Mensch soll Gottes Geboten gehorchen (vgl. ATTK, 23).
2. Die konkreten Gebote, die befolgt werden sollen, finden sich klar, deutlich und ewig gültig in der Bibel (vgl. etwa ATTK, 27, 40).
3. Ein Staat bekommt von Gott nur Autorität verliehen, um diese Gebote durchzusetzen und deren Missachtung zu bestrafen (vgl. ATTK, 27).
4. Sobald ein Staat diesen Pflichten nicht nachkommt, verliert er seine Autorität (vgl. ATTK, 27).
5. Sollten sich staatliche Gesetze und göttliche Gebote widersprechen, ist der Staat seinen Pflichten nicht nachgekommen (vgl. ATTK, 27).
6. Der Staat hat damit seine Autorität verloren.
7. In diesem Fall muss der Einzelne Gott anstatt des Staates gehorchen.
 - a. Widergöttliche Gesetze dürfen missachtet werden.
 - b. Widerstand gegen einen Staat, der seine Autorität verloren hat, ist erlaubt, wenn eine Chance auf Erfolg besteht.

Diese abstrahierten Überlegungen formuliert Bray in Form einer Situationsanalyse, mit der er die Vereinigten Staaten unter Clinton bewertet.

8. Gottes Gebote fordern u.a. den Schutz unschuldigen Lebens.³³⁵
9. Abtreibungen sind eine Bedrohung ungeborenen, unschuldigen Lebens.
10. Abtreibungen widersprechen also göttlichen Geboten.
11. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben Abtreibungen legalisiert.
12. Die Staatsgesetze widersprechen also göttlichen Geboten.
13. Ein Staat gewinnt seine Autorität nur durch die Durchsetzung göttlicher Gebote.
14. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben also ihre Autorität verloren.
15. Der Einzelne muss weiter an den Geboten Gottes festhalten.
 - a. Die gewaltsame Verteidigung ungeborenen Lebens bleibt trotz ihrer Illegalität weiterhin legitim.
 - b. Der Widerstand gegen den Staat ist erlaubt, aber unter den gegenwärtigen Umständen gibt es keine Aussicht auf Erfolg.
16. Die staatliche Legalisierung von Abtreibungen stellt keinen zwingenden Grund für PLA dar, nur gewaltlos gegen Abtreibungen vorzugehen.

³³⁵ Vgl. zu diesem Argumentationsgang ATTK, 150-172.

Hier entfaltet Bray eine theokratische Staatstheorie, die den Staat auf die Rolle eines Vollstreckers göttlicher Gebote reduziert. Die Legitimität eines Staates hängt für Bray allein von seiner Konformität mit göttlich-biblischem Recht ab (Schritt 1-4).

Autorität ist eine vergängliche Gabe Gottes, die ein Staat verliehen bekommt, um Menschen zu einem gottgefälligen Leben zu führen. Das ist seine Aufgabe. Nur ihr hat er seine Autorität zu verdanken. Wenn ein Staat dieser Aufgabe nicht nachkommt, kann er keine legitime Macht mehr für sich in Anspruch nehmen. Das einzige Kriterium, nach dem sich ein Staat beurteilen lasse, sei das göttliche Recht, wie es in der Bibel geoffenbart worden sei. Bray fasst diesen Gedankengang in einer Diskussion über das Für und Wider der Todesstrafe zusammen:

„By what standard should government rule and administer justice? We have no standard but the revelation given us. [...] Rulers in this world have awesome divine authority only because the Lord of Hosts has given it to them. And He who gave it to them may take it away (Ps. 82:6f.). Those rulers who possess authority are bidden to rule in accordance with God’s law and execute capital offenders in accordance with his standard“ (ATTK, 27).

Andere Legitimationsressourcen staatlicher Autorität, etwa demokratische Mandatierung, spielen für Bray keine Rolle. Sie alle könnten nicht garantieren, dass staatliche Gesetze und *policy* im Einklang mit göttlichen Geboten stünden.³³⁶ Das zeige sich am Zustand der Vereinigten Staaten von Amerika und das erkläre auch, warum dieser Staat seine Autorität verloren habe (Schritt 8-14). Auch eine Demokratie sei nur tragbar, solange ihre Gesetze und *policy* konform mit göttlichen

³³⁶ Dass biblische Gesetze auch von nichtchristlichen Regierungen durchgesetzt werden können, hält Bray in späteren Texten für möglich; vgl. <http://michaelbray.org/?p=1062>. Christliche Herrscher seien nicht notwendigerweise gerecht. Und unchristliche nicht notwendigerweise ungerecht. Entscheidend ist für Bray, ob ihre Gerechtigkeitsvorstellungen mit den biblischen konform gehen. In einem Blogartikel zur Präsidentschaftswahl 2012 ruft Bray darum seine Leser dazu auf, den mormonischen Kandidaten Mitt Romney zu wählen, obwohl mit Obama eine christliche Alternative bestehe. Von Romney erhofft er sich eine abtreibungskritischere Politik als von Obama, der nur nominell christlich sei, aber in Wirklichkeit für eine kommunistische Agenda stünde; vgl. ebd.

Geboten gehen. Eine Treueverpflichtung von Christen gegenüber der Demokratie hält Bray für falsch.

„[W]hat obligation do we have to preserve the ‚democratic process‘ when the Christian republic in which the process was to operate has been destroyed? What is the value of such a process when it serves to advance a worse system than what we have had? (Did not the democratic process – absent the Law of God – put Hitler into office?)“ (ATTK, 128).

Die Regierung Clinton befinde sich im offenen Widerspruch zu göttlichem Recht (vgl. ATTK, 150).³³⁷ Darum sei man ihr keinen Gehorsam mehr schuldig, sondern müsse weiter göttlichen Geboten folgen (Schritt 15). Ein allgemeiner Aufstand gegen den Staat sei aber aussichtslos. Zu wenige Christen seien dazu bereit und niemand hätte eine Vorstellung davon, wie eine funktionierende christliche Alternative zu den aktuellen Vereinigten Staaten von Amerika aussehen könnte (vgl. ATTK, 171f.).

³³⁷ Die Regierung unter George W. Bush Jr. wird von Bray in späteren Blogbeiträgen hingegen deutlich wohlwollender aufgenommen als die Regierung Bill Clintons, da er Bush aufrichtige christliche Überzeugungen und damit auch moralisch korrektes Verhalten unterstellt. Als Beispiel soll ein Zitat aus einer für seinen Blog überarbeiteten Predigt Brays angeführt werden, in der Bushs Entscheidung zum Irakkrieg mit dem Verweis auf Luthers Obrigkeitsschrift verteidigt wird. Während Bush als Fürst (*lord*) beschrieben wird, um ihn deutlich als Objekt der Gehorsamsforderung im Sinne Luthers zu kennzeichnen, wird Clinton mit Bemerkungen bedacht, die auf die Lewinsky-Affäre anspielen: „Lord George Bush’s integrity [...] induces our trust. He is no dog-wagging dolt distracted from the employment of sound judgment by the pursuit of novel ways to smoke cigars“ (Bray: War, What is it Good For, o.P.). Obama hingegen wird von Bray wieder beschimpft und mit der Verachtung gestraft, die auch Bill Clinton getroffen hat. So heißt es etwa in einem Vorwort, das er einem Gastbeitrag auf seinem Blog voranstellt: „A little early in the century to make the call: ‚Barack Obama is the Antichrist of the 21st Century‘ inheriting the singular ignominy of Hitler as the 20th [sc.] century arch-villain. [...] Confessedly, however, it is hard to imagine a greater advocate of child murder, but then, there is always forced abortion yet to be seen“ (Hughes: Obama as Antichrist, o.P.).

Brays Position basiert auf einer für ihn ernüchternden Erfolgsprognose und hat damit pragmatische, nicht theologische Gründe.³³⁸ Es könne nur darum gehen, weiterhin gegen den Staat die Gebote Gottes aufrechtzuerhalten, auch wenn Legalität und Legitimität des eigenen Handelns dabei auseinandertreten würden (vgl. ATTK 104-108).

Zuletzt lohnt sich ein genauerer Blick auf das, was ich einige Seiten zuvor versuchsweise als Tenor der Vorsicht bezeichnet habe. Der militante Pfarrer will die *Pro-Life*-Bewegung zum Umdenken bringen und radikalisieren, ohne offen zur Gewalt aufzurufen.

Diese Gratwanderung thematisiert er, indem er zwischen der Rechtfertigung einer Tat (*defending*) und ihrer Befürwortung (*advocacy*) unterscheidet (vgl. ATTK, 147). Er rufe niemanden zu den Waffen. Bray verteidigt die, die das bereits getan haben oder die, die sich freiwillig dazu entschließen werden. Er fordert aber nicht aktiv zur Gewalt auf.

Es gebe moralisch verdienstvolle Taten, die man Menschen schlichtweg nicht befehlen könne, weil sie ein Risiko in sich bergen würden. Solche Taten müssten Menschen freiwillig auf sich nehmen. Als Beispiel führt er einen Missionar an, der sich mit seiner Familie in einem gefährlichen Land befinde. Dieser setze sich und seine Familie großen Risiken aus – wie bspw. William Carey im Indien des 18. Jahrhunderts (vgl. ATTK, 147f.). Man würde diesen Missionar für sein Handeln nicht verurteilen, weil sein Werk gut und richtig sei. Dennoch würde man nicht jedem Menschen empfehlen, unter diesen Umständen Missionar zu werden (vgl. ATTK, 148). „It is one thing to defend the ethics of a given deed; it is another to advocate that deed in a particular situation“ (ATTK, 148). Das gelte auch für die Frage, ob und wie Gewalt eingesetzt werden darf, um unschuldiges Leben zu schützen.

Sollte sich schlussendlich jemand dazu entscheiden, für ungeborenes Leben zu kämpfen, so sei dies im Kern keine Form politischer Gewalt, die sich gegen den Staat richte, sondern eine Form unpolitischer Verteidigung hilflosen Lebens. Eine Sitzblockade oder eine Demonstration, bei der die Akteure öffentlich ihre Agenda kundtun, sei viel politi-

³³⁸ Zu möglichen Strategien fundamentalistischer Gruppen im Umgang mit ihrer Umwelt (*conquer, transform, create, renounce*) und deren beständiger Modifikation vgl. Almond et al.: *Explaining Fundamentalisms*, 425-431.

scher als ein Akt konkreter Notwehr. Antiabtreibungsgewalt sei nicht politisch-revolutionär, sondern wolle ein konkretes Übel beseitigen (vgl. ATTK, 148).

Diese Lesart physischer Antiabtreibungsgewalt widerspricht allerdings den meisten Deutungen, die Bray in ATTK selbst anbietet. Daneben ist physische Gewalt, die sich gezielt und dauerhaft gegen vom Staat legitimierte Handlungen wendet, nüchtern betrachtet antistaatlich, unabhängig davon, wie sie dargestellt wird.

4.2.4 Religionsverständnis

Religion ist kein Begriff, der Bray in ATTK wichtig ist. Er taucht kaum auf. Nur in Zitaten oder apostrophiert als ‚*true religion*‘ (vgl. ATTK, 161). Und in diesem Fall ist damit allein eine bestimmte Auslegung des Christentums gemeint. Die fehlende Auseinandersetzung mit Religion verwundert freilich nicht. Im Buch geht es um die Rechtfertigung von Antiabtreibungsgewalt und nicht um Religionstheorie.

Bray baut die Gewaltlegitimation aber primär auf Voraussetzungen auf, die von außen betrachtet als religiös bezeichnet werden können. Überhaupt ist seine ganze Sprache durchzogen von religiösen Bezügen. Auch wenn der Begriff keine Rolle spielt, ist Religion im Buch allgegenwärtig. Diesen Beobachtungen widersprechen einander nicht. Brays Weltsicht ist zweifelsohne eine religiöse. Diese Feststellung ist aber bereits eine externe Interpretation.

Um seiner eigener Perspektive gerecht zu werden, müsste es heißen: Brays Weltsicht ist eine christliche. Und (!) sie ist für ihn die einzig wahre. ATTK wird aus dem Anspruch heraus verfasst, dass das Christentum der einzige Weg zu Heil und Wahrheit ist. Die Rede von Religion als einem Gattungsbegriff, der das Christentum in eine Beziehung zu anderen Religionen setzt, erscheint vor diesem Hintergrund nicht nötig. In späteren Blogeinträgen wird der Begriff Religion etwas häufiger, aber stets abwertend verwendet.³³⁹

Anderen religiösen Traditionen tritt Bray mit einem religionstheologischen Exklusivismus entgegen, der auf seinem Verständnis der Bibel

³³⁹ Vgl. als ein Beispiel Bray: Resistance, o.P.

als fehlerlose Offenbarung Gottes gründet. Flankierende christologische Begründungen für diesen Exklusivismus lassen sich selten finden (vgl. ATTK, 38). Ekklesiologische Begründungen finden sich öfter.³⁴⁰ So habe die Kirche die Aufgabe, die Wahrheit der biblischen Offenbarung zu verkünden (vgl. ATTK, 119 und öfter).

„The Church of the living God is ‚the pillar of truth‘ according to the apostle Paul [1. Tim 3,15]. It is that glorious community of holy ones which continues to proclaim the truth and lighten the way for mankind down through the ages. It is the church of God through which the True God, the triune God, is glorified in the earth“ (ATTK, *Dedication*).

Christliche Konfessionen und theologische Strömungen werden von Bray danach beurteilt, welche Lehren sie vertreten. Die ‚doktrinalen‘ Aspekte sind für ihn grundlegend für alle anderen religiösen Vollzüge. Nur die Übereinstimmung der persönlich geglaubten Lehre mit den Offenbarungen der Bibel garantiere das Heil der Menschen. Alle anderen Ausdrucksformen religiösen Lebens sind demgegenüber nachrangig. So schreibt er über Lehre (*doctrine*) statt von Religionen, Konfessionen oder Weltanschauungen.

Die Bewertung der Lehren geschieht anhand der Leitdifferenz von biblisch/unbiblisch, die er gleichsetzt mit wahr/unwahr. Christentum ist nur Christentum, das den Namen verdient, wenn es Lehren vertritt, die sich wortwörtlich auf die verbalinspiriert verstandene Bibel beziehen und zusätzlich dazu auf Brays gewaltbereiter Linie liegen.

Diese Leitdifferenz wird zur Bewertung anderer Religionen, politischer Theorien und jedweder Weltanschauung herangezogen. Allerdings spielt die inhaltliche Auseinandersetzung mit ihnen keine tragende Rolle im Buch. Sie alle haben lediglich Gastauftritte, um an den passenden Stellen zu verdeutlichen, worum es Bray geht: Rechte Lehre. Er erwähnt bspw. einmal ‚den‘ Hinduismus (vgl. ATTK, 15), ein-

³⁴⁰ Laut Reinhold Bernhardt gründen sich christliche Ansprüche einer exklusiven Alleingeltung der eigenen Religion auf ein Offenbarungsverständnis, das Offenbarung als eine spezielle, objektive, unwandelbare und autoritäre Wahrheitskundgabe durch Gott interpretiert, vgl. Bernhardt: Absolutheitsanspruch, 58f. Dieser Alleingeltungsanspruch könne dann im Christentum durch Bezüge zu Jesus Christus als dem Garant von Heil christozentrisch oder der Kirche als einzigem Ort der Heilsvermittlung ekklesiozentrisch weiter expliziert werden, vgl. a.a.O., 59-70.

mal ‚die‘ Zeugen Jehovas und Mormonen (vgl. ebd.), die man beide nicht automatisch als vom Christentum geschiedene religiöse Bewegung bezeichnen kann, an einer Stelle Muslime (vgl. ATTK, 141). Zweimal nimmt er auf die untergegangene aztekische Religion Bezug (vgl. ATTK, 41, 128). Alle Nennungen sind ausnahmslos polemisch und geschehen beiläufig in einem Atemzug mit anderen Weltanschauungen und Ansichten, um ein Argument zu untermauern. Sie lassen an einem keinen Zweifel: Es handle sich bei den angeführten Religionen um falsche Lehren, um Häresien. Zwei Zitate spiegeln dieses Vorgehen wieder:

„Behavior is a product of doctrine. Consider the devout *Hindu* who walks around with cow dung in his half or who carefully picks the nits from his child’s head to avoid killing them (the nits). [...] His doctrine of reincarnation tells him that the nit might be Grandma coming around again. Or how about the *Mormon* preoccupation with genealogy? [...] Finally, take the famous example of the *Jehovah’s Witnesses* who deny themselves blood transfusions. [...] *Christians* also do some strange things when their doctrine is out of line. For example the false doctrine of racial separation yields the *KKK*. Or a doctrine of love and charity which neglects a doctrine of private property and stewardship yields the blunder (the *heresy*, in fact) of *communism*“ (ATTK, 15, Hervorhebungen A. B.).

„A Christian doctrine of force is easily discovered both in the Sriptures [sc.] and in the record of the Church’s interpretation of the Scriptures. Godly force restricted the onslaught of *Muslim* swords against defenseless Christians. Godly force was exercised by Cortez in conquest of the *Aztecs* and their *Satanic* practice of human sacrifice. Godly force was used to stop the *Nazis*“ (ATTK, 41, Hervorhebungen A.B.).

Bray arbeitet sich an Feindbildern ab. Sein wichtigstes bleibt dabei die säkulare, pluralistisch orientierte Gesellschaft, die es ermöglichen würde, dass Religionen und Weltanschauungen bis hin zum Satanismus mit dem Christentum konkurrieren dürften (vgl. ATTK, 128).³⁴¹

Für die Suche nach religiösen Feindbildern und Stereotypen sind seine Blogbeiträge ergiebiger als ATTK. Dort lässt sich ein wachsendes Interesse am Islam ausmachen, das mit den Terroranschlägen vom 11.09.2001 anfängt. Davor spielten andere Religionen im Allgemeinen und der Islam im Speziellen keine Rolle. Sie blieben Beiwerk.

³⁴¹ Vgl. Bray: Muslims, Christians, and the State-god, o. P.

Nachdem *al-Qā'ida* die Vereinigten Staaten von Amerika angegriffen hatte, nahm Bray die Terrorattacken zum Anlass, nach einem Sinn hinter den Taten zu fragen. Dabei wurde er unter anderem in den Prophetenbüchern des Alten Testaments fündig. Die islamistischen Anschläge sind für ihn ein neues Strafgericht Gottes, das über sein sündiges Volk gekommen sei.³⁴² So wie das alte Juda für den Verrat an Gott bestraft worden sei, würden die Vereinigten Staaten für Verfehlungen zur Rechenschaft gezogen. Wer an einen allmächtigen Gott glaube, müsse jederzeit und in allem sein Werk erkennen – auch in den Anschlägen des 11.09.2001.

„What shall we say about God and September 11? If He is almighty and sovereign, then He must have been involved. This is the God we confess. He is good and just and works His good and holy will in history. His fingerprints are all over the chaos and destruction. [...]

He who judged His people, Judah, by an instrument known as the Chaldean Empire was harder on His people than Hitler was two and one-half millennia later. The Almighty's whip, the pagan Babylonians, were a nation was much less civilized than Muslim terrorists. These idol-worshipping Babylonians were ‚nation slayers‘ respecting no authority but their own power (Habakkuk 1:7,17).³⁴³

Das Urteil über sein neues, ebenfalls untreues Volk vollstrecke Gott heute mit dem jihadistischen Terrorismus als Peitsche in seiner Hand, um die Vereinigten Staaten zur Buße zu bewegen.³⁴⁴ „It is important

³⁴² Vgl. Michael Bray: *Terror of God*, o. P.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Bray ist nicht das einzige Army of God-Mitglied, das die jihadistischen Anschläge zum Anlass nimmt, um die Debatte um Abtreibungen in einem neuen Licht darzustellen. Dennis Malvasi etwa, der zwei Bombenanschläge auf Abtreibungskliniken in New York verübt hat – der letzte der beiden misslang –, schickte 2002 aus der Haft einen Brief an die Organisatoren des White Rose Banquets. Diese verlasen seinen Text; vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 26f. Im Brief fordert er den Präsidenten der Vereinigten Staaten dazu auf, hart gegen Terrorismus im Land vorzugehen. Nur sei der bedrohlichere Terrorismus der, der von Abtreibungsärzten und dem Staat ausgehe. Hier müsse angesetzt werden, wolle man Terrorismus bekämpfen: „Mr. President, if you want to get rid of terrorism in the world – please, I beseech you, start right here. Rid our country of the terrorist who slaughter over 4,500 innocent babies every day. Abortionsists who, just like the terrorists at the World Trade Center, butchered and shredded thousands of innocent people into tiny piec-

to recognize that the jihad fighters are nothing but a pagan whip but that in the hand of God they are powerful. God's discarding of the whip depends [...] upon our repentance."³⁴⁵ Buße gegenüber Gott und tapferer Kampf gegen die Jihadisten seien die einzigen Mittel, mit denen das Strafgericht möglicherweise beendet werden könne.³⁴⁶

Den Gedanken, dass die Anschläge ein Mittel göttlicher Providenz seien, baut Bray in späteren Texten aus. Der Islam wird insgesamt als ein lobenswertes Werkzeug Gottes gedeutet. Am Beispiel der rigiden Körperstrafen in Saudi-Arabien, die die Enthauptung dreier Homosexueller am 01.01.2002 zur Folge gehabt hätten, zeige sich, dass Gottes Gesetze noch heute gehalten werden könnten. Die saudi-arabische Rechtsprechung gilt dem militanten Lutheraner als mahnender Spiegel, in dem die westliche Jurisprudenz die eigene Abkehr von den Geboten Gottes erkennen könne. Nicht alles an der Bedrohung durch den Islam sei schlecht. Christen könnten von Muslimen lernen, was es heiße, Gottes Willen zu vollstrecken. Beinahe euphorisch schreibt Bray darüber in einem Post mit dem Titel *Learning from our Muslim Friends*:

„Let us give thanks. In the midst of all the daily bad news ever blaring out of this post-Christian world, there occasionally sounds a note of hope, reminding us that God's justice and the eventual dominion thereof can be found in the most unsuspecting of places. Recently, we have grown to think the Muslim variety, among our brothers in humanity, to be rather backward – even ‚medieval‘ as some have recently described the citizens of Afghanistan. We had come, prejudicially perhaps, to suspect Muslims of plotting violence against us Americans in dark corners everywhere.

And then the Lord, ever surprising us, ordained that justice be demonstrated for the world right in the middle of the land of Islam. Three sodomite heads rolled

es in a matter of minutes. And, Mr. President, let's not forget to go after those who support, aid and harbor these terrorists, they should be easy to find, as they often wear blue wind breakers with big bright yellow letters saying: FBI, US MARSHAL, and JUSTICE DEPT“ (Malvasi: Prison Letter, o. P.).

³⁴⁵ Bray: Terror of God, o. P.

³⁴⁶ „And even if Providence is spanking the U.S.A., the civil authority would err to presume such and opt therefore for passive neglect of its fundamental duty to protect the nation from external aggression. National security can be pursued along with repentance“ (Bray: War, o. P.).

as the new year unfolded. Yes, on the first of January in the year of our Lord 2002, the Saudis duly executed three perverts – two Muhammads and an Ali according the AP report out of Riyadh.³⁴⁷

Die Enthauptungen sind nach den Terroranschlägen des 11.09.2001 ein zweites Schlüsselereignis für Bray. ‚Der‘ Islam sei nicht nur Strafe für Verfehlungen, nein bisweilen auch Vorbild – im Umgang mit Homosexuellen. Bray träumt sogar davon, dass Muslime sich in ähnlich gewalttätiger Weise gegen Abtreibungen wenden könnten.

„While the Christians among us westerners would decline to emulate our Muslim friends in many ways – i.e. preferring monogamy over polygamy; requiring restitution rather than the excision of a hand for theft; rejecting prohibition of alcohol – we can appreciate the justice they advocate regarding sodomy. Might these fellows also consider an embryonic jihad?

Let us welcome these tools of purification. Open the borders! Bring in some agents of cleansing. We have no standards of citizenship. Perhaps the issue can be forced and we can get some discussion going.³⁴⁸

Die Rede vom ersehnten *embryonic jihad* ist bemerkenswert.³⁴⁹ Bray spielt (auch aus der Absicht heraus zu provozieren) mit dem Gedanken der Waffenbrüderschaft außerhalb der eigenen Religion. Die Grundlage bilden einige geteilte Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit, hinter denen er göttliches Wirken vermutet. Diese Überlegungen lassen zwei Mutmaßungen zu: Erstens scheint er Ähnlichkeiten zwischen dem eigenen Vorgehen und dem der Jihadisten zu sehen, auch wenn er sich in vielen Texten dagegen wehrt, als Terrorist bezeichnet zu werden.³⁵⁰ Zweitens rücken die moralischen Ziele beider Gruppen stark in den Vordergrund, während divergierende theologische Positionen in den Hintergrund treten. Er macht eine Schnittmenge in Moral- und Offenbarungsvorstellungen zwischen christlichen und muslimischen Fundamentalisten aus: „Koran-oriented Muslims,

³⁴⁷ Bray: Learning from our Muslim Friends, o. P.

³⁴⁸ Vgl. Bray: Learning from our Muslim Friends, o. P.

³⁴⁹ Vgl. zu Brays und Spitz‘ Reaktion auch Jefferis: Armed for Life, 41.

³⁵⁰ Vgl. Dennis: Arcara and al Qaeda, o. P. In dem Text, dessen Verfasser bzw. Verfasserin entweder Michael Bray oder Loretta Dennis ist oder beide zusammen sind, wird sich dagegen verwehrt, dass gewalttätige Abtreibungsgegner als Terroristen bezeichnet und damit mit echten (*authentic*) Terroristen gleichgesetzt werden würden, obwohl es viele Unterschiede im Vorgehen und den Absichten der Akteure gäbe.

like Bible-oriented Christians, affirm that justice is defined by divine revelation. In terms of law and justice, they run closer to each other than to the law of the 21st century State-god of the U.S.³⁵¹

All das darf aber nicht darüber hinweg täuschen, dass Bray zu keiner Sekunde einen Zweifel an seinem entscheidenden Urteil aufkommen lässt: Der Islam sei eine von Grund auf falsche Religion, die das Christentum bedrohe. Alle positiven Aspekte des Islam beziehen sich auf moralisches Handeln und verdanken sich dem verborgenen göttlichen Wirken. „[W]e marvel at our great God who brings good out of evil, order from chaos. Out of the evil of anti-Christ Islam comes the very Law of God regarding the just punishment for homosexuals.“³⁵² Gott erschaffe aus Schlechtem Gutes und zeige uns so seine Allmacht und die Verborgtheit seiner Wege.

Bray steht religionstheologisch für eine Form des lernoffenen Exklusivismus.³⁵³ Muslime sind Bedrohung, Strafe und Vorbild zugleich. Bray beneidet den vermeintlichen Feind und will von ihm lernen. Er will Muslime als Türöffner benutzen. „Our Muslim friends may be paving the way for the Law of Christ. They offer an alternative to atheist, secularist, so-called ‚religiously neutral‘ governments of modern times.“³⁵⁴ Ihnen die Gesellschaft kampflos zu überlassen, komme aber nicht in Frage. Vielleicht führe die Begegnung mit dem Islam ja zu einem Umdenken unter US-Amerikanern, das die Rückbesinnung auf ihre christlichen Wurzeln zur Folge haben könnte. „The Muslim invasion which we tolerate in our naïve effort to confess a neutrality religion – to Law and Truth as well? – may awaken us to revisit our national Christian roots.“³⁵⁵

Der Grund für die Fehlerhaftigkeit des Islam liege in seinen Lehren. Sie seien wie die aller anderen Religionen und christlichen Häresien eine bewusste Negation christlicher Wahrheiten. Weder Trinität noch die Göttlichkeit Christi würden anerkannt. Gleiches gelte übrigens für

³⁵¹ Bray: Muslims, Christians, and the State-god, o. P.

³⁵² Bray: No Time for Rape, o. P.

³⁵³ Vgl. Für den Begriff des lernoffenen Inklusivismus, aus dem ich analog den Begriff des lernoffenen Exklusivismus ableite, vgl. Allemann: Plädoyer, 192f.

³⁵⁴ Bray: Muslim Friends, o. P.

³⁵⁵ Ebd.

das moderne Judentum, das darum nicht denselben Stellenwert habe wie die Religion des Alten Israels.³⁵⁶ Diese Verneinungen von Trinität und Gottessohnschaft würden die islamische Theologie für ‚die Liberalen‘ in den USA erträglicher machen als die christliche Rede vom inkarnierten Gott, obwohl beide Religionen von außen betrachtet ethisch-moralische Parallelen aufwiesen.³⁵⁷ Bray steuert entgegen. Für die us-amerikanische Gesellschaft sei die Zeit des Multikulturalismus und der Multireligiösität vorbei. Es gelte, sich erneut für das Christentum zu entscheiden, um eine Erneuerung herbeizuführen:

„They [sc. Muslime] deny the deity of Christ, rejecting the triune God and are, thus, followers of another god – like the Mormons, the Jehovah’s Witnesses, the Moonies, the Krishna Consciousness (ISCON) folks who used beg at the airports in the 70s, the Moonies (of Washington Times fame), and Jews (yes, these folks are in the same camp with their nemesis Muslims by this very basic criterion. Sorry Pat [sc. Robertson] and Jerry [sc. Falwell], Israelis are not Israelites).

Every culture must choose – or re-choose in our case – its cult – its religion, its god. Upon awakening to the God of the Scriptures and grounding our laws in His Law, we shall find renewal, indeed, a true Renaissance. We can then proceed through a new Reformation, restoring for our children a truly just society.“³⁵⁸

Da der Islam eine falsche Religion sei, dürfe gegen ihn und seine Anhänger gekämpft werden. Der Krieg gegen den Terror müsse mit aller Entschlossenheit geführt werden. Das sei kein Widerspruch zu der Tatsache, dass Gott die Vereinigten Staaten von Amerika durch die Hände der Jihadisten leiden ließe. Gott verlange Kampf und Buße zugleich. Eine Unterscheidung zwischen Muslimen und gewaltbereiten muslimischen Terroristen macht Bray nicht.

³⁵⁶ Vgl. ebd.

³⁵⁷ „The outsider comparing the ethical standards of Christianity and Islam might well find them similar. But there is a reason why the editors (and any Liberal) find more tolerance for Muslims than they do for Christians. And that reason is more profound than one might imagine because, in fact, this single reason unites Muslims and Liberals in opposition to Christianity. Islam and Liberalism share in common a fundamental rejection of the claim that Jesus is God in the flesh. This point of doctrine is central to defining Christianity in contrast to all other religions and philosophies“ (Bray: Islam, o. P.).

³⁵⁸ Bray: Muslim Friends, o. P.

Anlässlich der US-Präsidentenwahl 2012 bloggt Bray auch über Mormonen.³⁵⁹ Er hält das Mormonentum für unvereinbar mit christlichen Überzeugungen. Den Gläubigen unterstellt er jedoch hohe moralische Integrität.³⁶⁰ Darum empfiehlt er seinen Lesern, bei der kommenden Wahl für Romney zu stimmen. Von ihm sei eine Staatsführung zu erwarten, die mit einer christlichen Antiabtreibungspolitik eher konform gehen würde als die Obamas.³⁶¹ Regierungen müssten biblische Gerechtigkeit durchsetzen. Dafür müssten die Regierenden nicht notwendigerweise Christen sein.³⁶² Es gäbe auf der einen Seite Christen, die diese Gerechtigkeit ignorierten. Auf der anderen Seite gäbe es genug Nicht-Christen, deren Herrschaft mit biblischen Geboten konform gehe. Und darauf käme es an. Das Predigen der Heilswahrheiten falle allein den Christen zu. Der Staat müsse nur für Gerechtigkeit sorgen.

Insgesamt zeigt sich bei Bray ein Religionsverständnis, das auf doktrinale und legalistische Aspekte abhebt. Religion zeichnet sich durch Lehren aus und durch die Taten, die aus ihnen folgen. Als Maßstab zur Beurteilung gilt ihm die Bibel, weil sie die geoffenbarte Wahrheit Gottes enthalte. So erklärt sich sein religionstheologischer Exklusivismus.

Die Bibel ist für Bray eine direkte Handlungs- und Lehranweisung. Was ihr dem Wortsinn nach widerspricht, ist in seinen Augen falsch.

³⁵⁹ Die Schilderungen seiner Ansichten beziehen sich alle auf folgenden Blog-eintrag: Bray: The Communist or the Mormon, o. P.

³⁶⁰ Vgl. ebd.

³⁶¹ „Who will give us justice? Who will shut down baby-butcher Planned Parenthood? Obama is a thirsty lap-dog of the abortion lobby. Romney is promising to defund PP and when two aging justices come up for replacement in the next few years, he promises to give us something other than communist pro-aborts. That is a justice I can vote for. Give me Romney. Take away the Obamanation“ (ebd.).

³⁶² „This brings us to the primary concern we must have for men who govern. As Christians, we want justice. We believe that our God, the Triune God of the Scriptures, will hold rulers accountable for administering Justice (Romans 13). They are to punish the evil doer and to reward the one who does good. It is not fundamentally necessary that such a ruler acknowledge the Savior. It is the job of the Christian both to preach the Gospel and to seek justice. But it is the job of the civil authority to execute justice“ (ebd.).

Gottes Gerechtigkeit könne durch die biblischen Anweisungen klar erkannt und somit befolgt werden. So erklärt sich sein moralischer Rigorismus.

Glaube ist für Bray folgerichtig das Fürwahrhalten biblischer Aussagen, reiner *fides quae*. Diese Position ergibt sich aus seinem propositionalen, instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis.³⁶³ Glauben als Vertrauen, das auf religiösem Erleben gründet, spielt keine Rolle in ATTK oder seinen Blogbeiträgen. Glauben als Treue zu Gott (*faithfulness*) zu deuten, hält er für gefährlich, weil das eine falsche Gewissheit vorspiegeln könne (vgl. ATTK, 16). Entscheidend sei Gehorsam (*obedience*). So könne sichergestellt werden, dass wir uns an die Forderungen Gottes halten (vgl. ATTK, 16-18). Doch welchen Gott hat Bray dabei eigentlich vor Augen?

4.2.5 Gottesbild

Brays Vorstellungen von Gott – sowie seine anderen dogmatischen Auffassungen – bewegen sich im Fahrwasser gängiger protestantischer Diskussionen. An wichtigen Stellen nimmt er aber rasante Kursänderungen vor. Dadurch zeichnet er ein militantes Gottesbild, das ganz bewusst vom Mehrheitsdiskurs innerhalb aktueller protestantischer Theologie abweicht.

Die entscheidenden Pinselstriche sind dabei die Begriffe Gerechtigkeit und Allmacht sowie deren inhaltliche Füllung. Gottes Gewaltbereitschaft ergibt sich dann aus dem Zusammenspiel dieser beiden göttlichen Eigenschaften. Dieses militante Gottesbild hilft Bray dabei, sich gegenüber der vermeintlich bedrohlichen Welt zu behaupten.

Dogmatische Aussagen haben nicht nur die Aufgabe, einen Konflikt zu deuten, sondern die eigene Position zu immunisieren. Alle dogmatischen Loci, die in Brays Theologie einfließen, sind geprägt von einer starken Kontextualisierung, um Gewalt und Abgrenzung gegen Andersdenkende zu rechtfertigen.

An dieser Stelle kann eine interpretatorische Randbemerkung gemacht werden. Brays Überlegungen unterstreichen die These, die Martin und

³⁶³ Zur Unterscheidung propositionaler und nicht-propositionaler Offenbarungskonzepte vgl. John Hick: *Philosophy*, 61-77.

Appleby im ersten Band des *Fundamentalism Project* aufstellen: Der fundamentalistische Umgang mit überliefertem Lehrbestand ist entgegen der eigenen Wahrnehmung, der zufolge ‚reine Lehre‘ vertreten wird, sowohl traditionsbewahrend als auch -verändernd.

„[F]undamentalists do not simply reaffirm the old doctrines; they subtly lift them from their original context, embellish and institutionalize them, and employ them as ideological weapons against a hostile world.“³⁶⁴

Gott ist für Bray der Schöpfer dieser Welt (vgl. ATTK, 23). Er habe darüber hinaus eine bleibende Moral als Maßstab geschaffen.³⁶⁵ In der Bibel habe er die genauen Einzelgebote und -verbote seines gerechten Moralsystems offenbart. Die Begriffe Moral, Norm, Wert und Recht benutzt Bray ohne Bedeutungsunterscheidung oder in wechselnder Kombination, da sie alle für ihn dasselbe ausdrücken: Gott fordere von den Menschen absoluten Gehorsam gemäß unumstößlicher Richtlinien. Deren Einhaltung solle Menschen ermöglichen, Gott die Ehre zu erweisen und seine Schöpfung zu achten.

Der Begriff der Gerechtigkeit meint dann primär Gottes Reaktionen auf unsere Befolgung oder Missachtung seiner Gesetze. Wer sich nicht an die Gebote Gottes halte, werde bestraft (vgl. ATTK, 32). Das geschehe nicht nur im Jenseits, sondern bereits mitten in der Welt. Entweder greife Gott direkt ein oder er bediene sich Menschen, die er dazu berufen habe – bspw. staatlichen Autoritäten. So heißt es zum Umgang mit Mördern: „A holy God punishes evildoers with everlasting destruction“ (ATTK, 24).

Um die Strafe an den Ungerechten zu vollstrecken, nutze der Schöpfer seine gesamte Macht.³⁶⁶ „A righteous God destroys the world with a flood and incurs no charge of wrong doing. He is the author of our value system“ (ATTK, 69). Der gewaltbereite Gott ist für Bray einer, der

³⁶⁴ Marty / Appleby: Interim Report, 826.

³⁶⁵ Vgl. zu exemplarischen Gerechtigkeitskonzeptionen Höffe: Ethik, 90-94. Zur religionsphilosophischen Diskussion darüber, ob das moralisch Gute gut ist, weil Gott es so will oder ob Gott selbst sich an das moralisch Gute hält, weil es gut an sich ist vgl. die prägnante und pointierte Darstellung in Hick: Philosophy, 12.

³⁶⁶ Ein Beispiel für dieses Strafverständnis haben wir in Brays Deutung der Terroranschläge vom 11.09.2001 kennengelernt.

Gerechtigkeitsverstöße der Menschen sühnt. Verfehlungen gegen seine Gebote seien immer Verletzungen göttlicher Majestät, da er der Urheber des Moralgesetzes sei. Diese könnten nicht ungestraft bleiben. Göttliche Gerechtigkeit und Rache scheinen bei Bray ungetrennt. Dieser Gott voller Zorn und Macht sei klar ein Gott des Krieges (vgl. ATTK, 152f.). Als Belegstellen führt er unter anderem Jes 34,1-6; 1 Chr 21,2-16 und Ex 32,26-28 an.³⁶⁷

Ein weiterer wichtiger Punkt in Brays Gottesbild ist moralische Konstanz. Ein ewiger Gott könne keinerlei moralische Entwicklung durchlaufen (vgl. ATTK, 36). Darum müssten seine alttestamentlichen Gebote und Strafen weiterhin Bestand haben.³⁶⁸ Dass die Annahme eines moralisch unwandelbaren Gottes nicht notwendigerweise die Unwandelbarkeit konkreter Normen bedingt, thematisiert Bray nicht. Letztere könnten etwa auch zeit- und kontextgebundene Ausformulierungen eines dahinterstehenden, abstrakteren moralischen Prinzips sein. Diese Deutung würde aber Brays Offenbarungsverständnis widersprechen.

Allgüte, Liebe und ähnliche Zuschreibungen besitzen kein nennenswertes Gewicht. Sie würden dazu verleiten, Gott zu weich zu zeichnen und sein Gewaltpotential zu unterschätzen. Seine Gnade (*mercy*) sei an Bedingungen geknüpft. Vergebung werde allein denen geschenkt,

³⁶⁷ Als Beispiel soll Jes 34, 1-6 zitiert werden: „Kommt herzu, ihr Heiden, und höret; ihr Völker, merkt auf! Die Erde höre zu und was sie füllt, der Erdkreis und was darauf lebt! [2] Denn der HERR ist zornig über alle Heiden und ergrimmt über alle ihre Scharen. Er wird an ihnen den Bann vollstrecken und sie zur Schlachtung dahingeben. [3] Und ihre Erschlagenen werden hingeworfen werden, dass der Gestank von ihren Leichnamen aufsteigen wird und die Berge von ihrem Blut fließen. [4] Und alles Heer des Himmels wird dahinschwinden, und der Himmel wird zusammengerollt werden wie eine Buchrolle, und all sein Heer wird hinwelken, wie ein Blatt verwelkt am Weinstock und wie ein dürres Blatt am Feigenbaum. [5] Denn mein Schwert ist trunken im Himmel, und siehe, es wird herniederfahren auf Edom und über das Volk, an dem ich den Bann vollstrecke zum Gericht. [6] Des HERRN Schwert ist voll Blut und trieft von Fett, vom Blut der Lämmer und Böcke, vom Nierenfett der Widder. Denn der HERR hält ein Schlachten in Bozra und ein großes Opfer im Lande Edom.“

³⁶⁸ Bray bezieht sich bei dieser Überlegung auf Carl F. H. Henry. Bray wendet sich mit Henry gegen dispensationalistische Theologien, die dem Alten Testament nur Gültigkeit für das alte Israel zusprechen (vgl. ATTK, 36f.)

die sie suchen – eine erstaunlich werkgerechte Vorstellung für einen bekennenden Lutheraner (vgl. ATTK, 39). An einer Stelle bekundet Bray aber Gegenteiliges: Selbst die Gläubigen, die Gottes Gebote in einer gottlosen Gesellschaft hielten, wären ohne seine Gnade (*grace*) nicht dazu in der Lage:

„The delusion [in Zeiten der Gottlosigkeit] is of such a strength as to deceive all to some degree. Were it not for the grace of God, even the elect would be deceived. But by His grace a remnant is preserved. God calls out His servants for extraordinary tasks in especially backslidden times“ (ATTK, 93).

Diese Äußerung steht eher in calvinistischer statt lutherischer Tradition und widerspricht Brays sonst so häufiger und rigoroser Rede vom menschlichen Gehorsam. Ordnet man sie aber in den Gesamtzusammenhang von ATTK ein, unterstreicht sie zwei Punkte, die dem militanten Pfarrer so wichtig erscheinen, dass sie sich einer Systematisierung entziehen: Gottes Eingreifen in den Weltenverlauf und das Selbstverständnis der Erwählung innerhalb der *Army of God*. Dieses lässt sich allein dann aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, dass Gott durch punktuelles Handeln in der Welt tatsächlich einige Wenige dazu beruft, seinen Willen durchzusetzen.

Auflösen lässt sich der Widerspruch zwischen Gehorsam und Gnade durch diese Beobachtung nicht, doch wird er plausibler. Zudem kann bei Bray vorsichtig zwischen *mercy* und *grace* unterschieden werden. Gnade als *grace* bleibt eine unverzichtbare Eigenschaft Gottes, mit der primär seine Allmacht statt seiner Allgüte unterstrichen werden soll. Gott sei vor allem Richter und Rächer der Gerechten. Er greife mit *grace* in das Leben ausgewählter Menschen ein (vgl. ATTK, 93). Das entbinde die Menschheit dennoch nicht von ihrer Gehorsamspflicht. *Mercy* gelte nur denen, die bereuen würden, dass sie sich vom Weg Gottes entfernt hätten (vgl. ATTK, 39, 43).

Die Christologie fügt diesem Gottesbild keine neue Facette hinzu. Vielmehr will Bray aufzeigen, dass Jesu Lehren und Wirken in der Welt gerade nicht so verstanden werden dürften, als würde Gott Gewalt verabscheuen. Das würde die Legitimität von menschlicher Gewaltanwendung in Gottes Namen unterminieren. Einer der größten Irrtümer gegenwärtiger Christen sei es, Gewaltfreiheit für prinzipiell erstrebenswert zu halten, weil Jesus erstens Nächsten- und Feindesliebe gepredigt habe und zweites selbst nicht nennenswert gewalttätig ge-

wesen sei. Weder seine Lehren noch Taten widersprechen genau betrachtet der Tatsache, dass Gott Gewalt gebiete, um unschuldiges Leben zu retten und Gerechtigkeit durchzusetzen (vgl. ATTK, 42). Die Bergpredigt bspw. widerspräche richtig verstanden diesem Gebot nicht. Wir sollten uns nicht vom hyperbolischen Predigtstil Jesu in die Irre führen lassen.

„Harmony between the Sermon and the rest of the Scriptures comes by recognition of the style Jesus is speaking in. He was attempting to break through all the bad doctrine which had attached itself to the words of Scripture. He used the technique of hyperbole to do this“ (ATTK, 48).

„Jesus is not instructing against self-defense or the defense of others. That doctrine would conflict with the rest of Scriptures (cf. Ex. 2:12, 22:2). Rather, He is clarifying the Law and extricating it from the traditional interpretation. Vengeance belongs to God and to whomever He delegates it (e.g. civil authorities, cf. Rom. 13)“ (ATTK, 51).

Selbst wenn damit geklärt wäre, dass sich die Lehren Jesu mit bestimmten Formen von Gewaltanwendung in Einklang bringen ließen, zeichnen die Evangelien trotzdem ein Jesusbild, das einen friedlichen Sohn Gottes zeigt. Bray erklärt Jesu Handeln in der Welt mit der Rolle Christi als Versöhner (vgl. ATTK, 56 und öfter). Er sei nur mit diesem Ziel Mensch geworden. Darum dürften und könnten wir uns an seinem irdischen Handeln nicht direkt orientieren (vgl. ATTK, 54-58). Er sei kein Aufständischer gewesen, sondern habe ein Königreich anderer Art gebracht (vgl. ATTK, 59). Nur weil Jesus aufgrund dessen selbst keinen Widerstand angeführt habe, heiße das aber nicht, „that He denies the proper place of revolution, warfare, or the godly use of force“ (ATTK, 60). Der Gott, der sich uns in Jesus gezeigt habe, bleibe der gewaltbereite Kriegsgott des Alten Testaments (vgl. ATTK, 152f.). Gott bleibe auf ewig derselbe; die Inkarnation habe daran nichts geändert (vgl. ATTK, 153). Die Geschichte der Tempelreinigung zeige deutlich, dass sein Eifer nach Gerechtigkeit unverändert geblieben sei (vgl. ATTK, 43).³⁶⁹

³⁶⁹ Vgl. Mk 11, 15-17: „Und sie kamen nach Jerusalem. Und Jesus ging in den Tempel und fing an, auszutreiben die Verkäufer und Käufer im Tempel; und die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler stieß er um [16] und ließ nicht zu, daß jemand etwas durch den Tempel trage. [17] Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben (Jesaja 56,7): ‚Mein

Mit diesen und ähnlichen Betrachtungen zeichnet Bray insgesamt ein Bild, das Gottes Gewaltaffinität betonen soll. Pneumatologische oder trinitarische Überlegungen spielen keine Rolle. Pneumatologisches Vokabular kommt ins Spiel, wenn Menschen in Gottes Namen Gewalttaten begehen. Diese Taten seien inspiriert. Die Beziehung zwischen dem strafenden Gott und dem zum Gehorsam geborenen Menschen steht für Bray im Vordergrund des Gottesbildes.

4.2.6 Menschenbild

Brays Anthropologie wird zentral vom Gehorsamsgedanken geprägt. Vor diesem Hintergrund formuliert Bray harte Spitzensätze einer rigorosen Werkgerechtigkeitstheologie. Das Leben diene dazu, Harmonie mit Gott zu erlangen (vgl. ATTK, 69). Das gehe eben nur, indem man dessen Gebote einhalte. Wozu seien sie sonst offenbart worden? Zu nichts anderem als Gehorsam sei der Mensch geschaffen. So heißt es etwa in einer Passage, in der die Zulässigkeit von Verhütungsmitteln diskutiert wird: „The job of His creatures is to obey His commands, which include bountiful procreation“ (ATTK, 23). Die Welt und unsere menschliche Existenz seien von Grund auf sündig. Durch die Orientierung an den geoffenbarten Geboten könne unser Heil dennoch erreicht werden.

Einige Menschen würden mitten in der Verlorenheit direkt von Gott erwählt, um seinen Willen durchzusetzen. Ihr Wirken in Wort und Tat habe Vorbildcharakter. Ein solches inspiriertes Wirken sei nach wie vor unter uns zu finden, wenn man die Augen aufhalte. Nur würden all diese Berufenen seit jeher von der Gesellschaft ausgegrenzt. Bray verweist zur Veranschaulichung neben biblischen Propheten etwa auf Johanna von Orleans (vgl. ATTK, 79-85). Heute habe sich die Feindschaft gegenüber gottgeführten Menschen noch einmal verschärft: Das moderne Weltbild habe grundsätzlich Schwierigkeiten damit, dass Menschen überhaupt von Gott inspiriert werden könnten. Umso größer sei die Skepsis gegenüber Propheten, die in dessen Namen töten würden.

Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker“? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht.“

„The modernist recoils in horror when Someone presumes to have been inspired or actually ‚called‘ by God to a given task. ‚How odd!‘ we say of the mystic or Pentecostal who declares that God has spoken to them. And it may seem even odder, with roles reversed, when our Pentecostal friends shun another purported recipient of a divine call who declares he has been called to wield Godly force.

Voices? Callings from God to slay people? In our post-Christian, anti-supernaturalist age of Son of Sams and sundry serial killers, there is a low tolerance for people who claim to be led by God to do anything extraordinary“ (ATTK, 84).

Doch Gott wirke sehr wohl durch erwählte Menschen, wenn es die Notwendigkeit erfordere (vgl. ATTK, 83). Nur gefalle der gesellschaftlichen Mehrheit in der Regel nicht, *welche* Gebote diese Menschen *wie* umsetzten. Friede mit den Menschen könne für Erwählte nicht über der göttlichen Gerechtigkeit stehen. Strenge Gebote, deren Übertretungen rigoros bestraft würden, seien nötig. Diese Härte schreke friedliebende, bequeme und sündige Menschen ab. Darum würden die Erwählten zu Ausgeschlossenen. Aus Berechnung würden andere Christen sie verraten, um Frieden mit dem Rest der gottlosen Gesellschaft zu halten. So sei es schließlich auch gewaltbereiten Abtreibungsgegnern wie den Mitgliedern der *Army of God* ergangen (vgl. ATTK, 85).

Bisweilen kann ein Leben im Einklang mit göttlichen Geboten oder der eigenen Berufung den Märtyrertod zur Folge haben. Das müsse der Mensch riskieren, um sein ewiges Leben nicht zu gefährden (vgl. ATTK, 69). Der Wert des körperlichen Lebens sei relativ; der menschliche Leib sei nicht um seiner selbst Willen schützenswert. Er sei wertvoll, weil er Gottes Schöpfung sei und die Seele beherberge (vgl. ATTK, 69).

Wer sich von Gott abwende und schwerwiegende Verbrechen wie Mord begehe, verliere das Recht auf Leben (vgl. ATTK, 69). Dass wir laut Bibel als Ebenbilder Gottes geschaffen seien, ändere daran nichts. Die Ebenbildlichkeit sei an unseren Gehorsam gebunden.

„The *imago* (‚image [sc.] of God‘) is not some physical property in man which cannot be violated. The right to life of any human being is a function of his conformity to the law of God. There is no inviolability principle inherent in the *imago* apart from the law of God. It is God who defines the viability of human life under His law. And when particular transgressions occur the offender is responsible and is justly deprived of his right to life“ (ATTK, 33f.).

Diese Gedanken laufen auf den zweiten wichtigen Punkt in Bray Anthropologie hinaus, der mit dem Zentralgedanken des Gehorsams eng verbunden ist: Menschen dürfen unter bestimmten Umständen getötet werden. Diese Umstände treten ein, wenn schwerwiegende Verstöße gegen Gottes Gebote begangen worden seien. Homosexualität, Gotteslästerung und Mord werden in ATTK am häufigsten zu diesen Übertretungen gerechnet (vgl. etwa ATTK, 171). Mit solchen Taten lade man so viel Schuld auf sich, dass das Recht auf Leben erlösche.

Bray will ein Prinzip hinter einschlägigen biblischen Geschichten freilegen, das die todeswürdigen Verbrechen und die Berichte von gerechtfertigten Tötungen in der Bibel begründet. Dazu greift er exemplarisch auf eine Geschichte aus dem Leben des biblischen Mose zurück. Als der spätere Prophet in jungen Jahren sah, wie ein Sklaventreiber einen israelitischen Arbeiter misshandelte, erschlug Mose den Ägypter (vgl. Ex 2,11ff.). Gott habe ihn dafür nicht bestraft. Er habe ihn später sogar erwählt. Die Reaktion des Propheten könne also keinem göttlichen Gesetz zuwider laufen. Die Geschichte verdeutliche vielmehr, unter welchen Umständen Gott tödliche Gewalt erlaube: Um Unschuldige vor dem Tod zu retten (vgl. ATTK, 33, 41f.). Und das treffe auch auf Abtreibungen zu.

Wer einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen wolle, der begehe versuchten Mord. In diesem Fall sei tödliche Gewalt gerechtfertigt (vgl. ATTK, 51). Diesen Anfahrtsweg, der sich Ableitungen und Analogien bedient, muss Bray nehmen, weil die Bibel an keiner Stelle explizit Abtreibungen bei Todesstrafe verbietet.

Was bleibt festzuhalten? Das Menschenbild beruht auf dem Gedanken des Gehorsams. Gott muss kompromisslos Folge geleistet werden. Die inspirierte Bibel gibt die Maßstäbe an die Hand, an denen man sich zu orientieren habe (vgl. ATTK, 40).

Die Erwählungsvorstellung stellt einen extremen Fall dieser anthropologischen Grundbestimmung dar. Die Erwählten können sich durch ihre göttliche Mandatierung auf die höchste Legitimationsressource berufen, die es in Brays Augen gibt: Gott. Das entlastet von der eigenen Verantwortlichkeit und delegitimiert menschliche Kritik an Antiabtreibungsgewalt. Das Recht auf Leben und körperliche Unversehrt-

heit gilt, wenn Menschen sich konform zu geoffenbartem Recht verhalten (vgl. ATTK, 32). Innerweltliche Maßstäbe sind irrelevant.

Insgesamt entwirft Bray ein Menschenbild, das von gewaltbereiter Werkgerechtigkeit geprägt ist. Der lutherische Zentralgedanke der Rechtfertigung wird damit faktisch abgelehnt.³⁷⁰ Eine anthropologische oder pädagogische Interpretation göttlichen Rechts, der zufolge der Mensch anhand der Gebote seine unvollkommene, sündige Existenz erkennen solle, gibt es nur in späteren Blogbeiträgen, nicht aber in ATTK. Damit wird wie schon beim Offenbarungsverständnis jeder Möglichkeit zur Selbstrelativierung des religiösen Bibellesers und einer Kontextualisierung der biblischen Texte der Zahn gezogen. Der Mensch soll klar und deutlich wissen, was er zu tun habe und was ihm drohe, wenn er sich nicht an die Gebote Gottes halte.

4.2.7 Weltbild

Die Welt wird schwarz-weiß gezeichnet. In ihr kämpfen Gott und das Böse in einem kosmischen Krieg gegeneinander, bei dem wir uns für eine Seite entscheiden müssten.³⁷¹ Als aktuelle Frontlinie dieser gewaltigen Schlacht macht Bray die Debatte um Abtreibungen aus.³⁷² Doch die Welt biete unzählige weitere Möglichkeiten, auf den Pfad der Verdammnis abzugleiten.

Seine Gegenwartsdiagnose fällt erwartungsgemäß düster aus. Eine erschreckende Gottlosigkeit dominiere unser Leben. Die Vereinigten Staaten von Amerika seien eine post-christliche Gesellschaft, in der Multikulturalität zu einer Religion eigener *couleur* geworden sei, die alles dulde außer das Christentum (vgl. etwa ATTK, 84). Man habe sich von falschen Propheten der Harmonie und Menschlichkeit in die Irre führen lassen. Während die Christen im Mittelalter gewusst hätten, dass die Erde Schauplatz eines kosmischen Kampfes sei, hätten die Christen heute diese Wahrheit tief im Morast der Moderne vergraben.

³⁷⁰ Nur einmal erwähnt Bray die Rechtfertigung aus Glauben (*faith*). Doch selbst an dieser Stelle wird Glaube als eine Form von Werk gedeutet (vgl. ATTK, 35).

³⁷¹ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 207.

³⁷² Vgl. Bray / Colvin: Reformation Lutheran Church, 4-7.

„Our Christian brethren of the middle ages were not dupes, however. They were aware of the cosmic battle between good and evil. They were aware that servants of darkness were always trying to pass as ministers of light. We modernist Christians make the mistake of refusing to truly believe in divine judgments in history and the pending judgment of our own American nation“ (ATTK, 84).

Um die Gottlosigkeit unserer Zeit hervorzuheben greift Bray zu einer Fülle abwertender Bezeichnungen. Eines der wichtigsten Adjektive ist ‚apostatisch‘ (*apostate*). Wir lebten in rückständigen Zeiten der Apostasie (vgl. ATTK, 93). Die Kirchen seien vom Glauben abgefallen (*apostate churches*) oder würden schlicht schlafen im Angesicht der Abtreibungstragödie (vgl. ATTK, 18). Bill Clinton wird mit dem Epitheton *William the Apostate* bedacht (vgl. ATTK, 150). Seine Regierung wird als *apostate government* bezeichnet (vgl. ATTK, 172). Menschen werden so mithilfe eines theologischen Kampfbegriffs kategorisiert und taxiert. Seinen Gegnern weist Bray einen inferioren Platz zu, der einerseits ihre Abweichung von der Lehre der Bibel und andererseits ihre drohende Verdammnis unterstreichen soll. Zweimal nutzt er das Adjektiv *post-Christian* mit ähnlicher Absicht.³⁷³ In seinem Blog kommt das Wort in neun Beiträgen vor. Die Kontexte, in denen er es gebraucht, lassen keinen Zweifel daran, dass *post-Christian* für ihn ein abwertender Begriff ist. Er verwendet ihn mit Abschätzigkeit, um die Fehlentwicklungen, die er ausmacht, auf eine Ursache zurückzuführen: Die Abkehr vom wahren Christentum. Einst sei die Gesellschaft auf dem rechten Pfad gewesen, doch jetzt habe sie ihn verlassen. Die Vereinigten Staaten seien ein heidnisches (*pagan*) Land geworden (vgl. ATTK, 27).

Da wir vom diabolischen Übel unserer Zeit verblendet würden, falle es uns schwer, all das Böse in seiner Mannigfaltigkeit überhaupt zu erkennen. Uns fehle ein objektiver Maßstab, an dem wir uns orientieren könnten. Über die Übel vergangener Zeiten lasse sich leichter urteilen als über die der eigenen Epoche (vgl. ATTK, 95). Zu verwoben seien wir mit unseren Kontexten. Gerade darum bedürfe es göttlicher Erwählung Einzelner und biblischer Orientierung (vgl. ATTK, 93).

³⁷³ So schreibt Bray: „... [T]he legal order in our land continues to move further into post-Christian chaos“ (ATTK, 27). „... [O]ur post-Christian, anti-supernaturalist age of Son of Sams and sundry serial killers ...“ (ATTK, 84).

Heute würden Frieden und Individualität über göttliches Recht gestellt. Diese Fehleinschätzung hätte vielleicht im Moment angenehme Folgen im alltäglichen Leben, aber auf Dauer verheerende Konsequenzen für unsere Beziehung zu Gott und die Beurteilung von Abtreibungen und Antiabtreibungsgewalt (vgl. ATTK, 99). Wir würden fälschlicherweise göttlich legitimierte Gewalt verabscheuen. Erst in dem Moment, in dem Gott uns den Schleier des Irrtums von den Augen ziehen werde, würde klar werden, dass diejenigen, die jetzt als Kriminelle verfolgt würden, eigentlich echte Helden seien (vgl. ATTK, 99).

Auch die Rechtsprechung folge der gefälligen Moral der Toleranz und unterliege den Irrtümern der Moderne. Darum würden sexuelle Perversionen legalisiert und Mord an Ungeborenen institutionalisiert (vgl. ATTK, 92, 104). Die alte englische *common law* hätte sich an biblischem Recht orientiert (vgl. ATTK, 107). Aber diese Zeiten seien vorbei. Man habe das Recht aufgrund einer Harmoniesucht förmlich auf den Kopf gestellt, ohne zu bedenken, dass die göttlichen Gebote unumstößlich seien. „How strange that what was wrong is now ‚right‘! Are right and wrong interchangeable? No. And true Law (as the eternal Law of God) does not change either“ (ATTK, 104). Da Bray zweifelsohne einen legalistischen Blick auf Religion hat, verwundert es nicht, dass er der Kritik der aktuellen Gesetzeslage ein ganzes Kapitel widmet (vgl. ATTK, 103-120).

Die für ihn verbindlichen Lehren des Christentums sieht Bray in jedem Bereich der Gesellschaft heftigen Attacken ausgesetzt. Gleiches gelte für die wenigen Christen, die die Botschaft der Bibel überhaupt noch hören und umsetzen würden. Die Mehrheit der Menschen wolle nichts mehr von Gott wissen.

Die göttlichen Wahrheiten müssten der Gesellschaft eigentlich von Pfarrern ins Gedächtnis gerufen werden (vgl. ATTK 119). Dass die Kirche die Abkehr von Gott zuließe, habe einerseits damit zu tun, dass sie einen zu friedlichen Blick auf Jesus Christus hätte (vgl. ATTK, 156). Andererseits – hier tritt Brays patriarchale Einstellung offen zu Tage – sei die vorhandene Gewaltlosigkeit und Ängstlichkeit eine Folge gesellschaftlichen Testosteronmangels. Die Kirche hätte heute ein „problem of the phallus“ (ATTK, 156). Die Männer der Vereinigten Staaten, auch die christlichen, seien entmannt und verweichlicht

(vgl. ATTK, 156). Männer wie Frauen würden ihren Rollen als Väter und Mütter nicht mehr gerecht und ihre angeborenen Instinkte unterdrücken. Wie sonst könne es zu einem Massenmord an ungeborenen Kindern kommen (vgl. ATTK, 157)? Männer würden keine Verantwortung mehr übernehmen. Vor dem Fernsehen zu sitzen, um die eigene Footballmannschaft anzufeuern, sei den faulen Feiglingen wichtiger geworden, als ihre Kinder zu beschützen (vgl. ATTK, 157).

Dass Bray eine direkte Linie zwischen Kirchenkrise und der Ablehnung klassischer Rollenbilder zieht, verdeutlicht, wie entscheidend sexualethische und geschlechterbezogene Vorstellungen für seine Theologie sind. Er artikuliert damit einen Zug christlicher Fundamentalismen, der Riesebrodt dazu bewegt hat, Fundamentalismus nicht primär als eine antimoderne, sondern als eine radikal (neo-)patriarchale Protestbewegung zu begreifen. An der Moderne werde abgelehnt, was die klassische Stellung des *pater familias* bedrohe.³⁷⁴

Bray sehnt sich nach einer Umwälzung der Zustände, an deren Ende in den Vereinigten Staaten eine christliche Gesellschaft und eine christliche Herrschaftsform stehen (vgl. ATTK, 150f.). Er möchte das christliche Amerika erneuern, das es seiner Meinung zufolge einst gegeben hat. Die Vorstellung eines einstmals religiös homogenen, allein von Männern getragenen und bibeltreuen Amerikas dient ihm als Blaupause für die Zukunft. Leider fehle es selbst im wahren Christentum an gesellschaftlichen Visionen und mutigen Gläubigen, um dieses bitter nötige Projekt in die Tat umzusetzen (vgl. ATTK, 151).

Hinter den Forderungen verbirgt sich eine zweistufige Strategie zur Umgestaltung der Gesellschaft: Zuerst sollten durch Predigt und Mission genug irregeleitete Christen und Ungläubige ihren Weg zu den Geboten Gottes finden. Danach werde die gesamte Gesellschaft mithilfe dieser gottestreuen Christen verändert – mit oder ohne Gewalt. Bray hält den bewaffneten Kampf aber im Moment nicht für aussichtsreich (vgl. ATTK, 170). Entscheidend sei, dass auf lange Sicht das Projekt eines christlichen Staates und letztlich auch einer Welt umgesetzt werde. Das gehe nicht, ohne im Kleinen und Konkreten zu beginnen. Erkenntnis und Buße müssten in den Herzen der Einzelnen wachsen. Diese Transformationshoffnung formuliert Bray bereits in

³⁷⁴ Vgl. Riesebrodt: *Pious Passion*, 196-208.

einem Flyer, den er 1989 verfasste, um für seine *Reformation Lutheran Church* in Bowie, Maryland zu werben.

„We pray for an awakening – a revival. We pray for national repentance. [...] In the course of pursuing the reconstruction of our society, we cannot neglect local reform while hoping for national changes. And it is certainly their own neighborhoods for which citizens will be called to greater account.“³⁷⁵

Etwas Positives erwartet Bray von der Welt, wie sie sich ihm zeigt, nicht mehr. Einzig als Feuertaufe und Gewissensprüfung echten Glaubens kann er ihr etwas abgewinnen. Doch die wenigen Geprüften stehen einer in der überwältigenden Mehrheit verlorenen Menschheit gegenüber, die die Gebote Gottes ablehne. Die Welt sei voller Feinde Gottes oder Verblendeter, die in die Irre gehen, statt dem Pfad zum Heil zu folgen.

4.2.8 Feindbild

Bray kategorisiert Menschen danach, wie ihre eigenen Überzeugungen und Taten mit dem übereinstimmen, was ihm zufolge wahre biblische Lehre ist. In seiner Anthropologie wurde deutlich, dass geoffenbarte ewige Gesetze Gottes für ihn der Maßstab zur Beurteilung menschlichen Verhaltens sind. Je mehr man sich von diesem entfernt, desto vernichtender fällt Brays Urteil aus.

Seine so ausgemachten Feinde werden mit entwürdigendem Vokabular unterschiedlicher Provenienz bedacht, um sie bereits auf den ersten Blick als legitime Ziele göttlich mandatierter Gewalt zu kennzeichnen. Nur bietet die Bibel selbst bei einem fundamentalistischen Schrift- und Offenbarungsverständnis viele widersprüchliche Aussagen darüber, wie man gottgefällig oder gottfern leben kann. Wie also vorgehen, wenn die Beschuldigten sich nicht öffentlich zu Feinden Gottes erklären? Bray erarbeitet sich hermeneutische Schlüssel, die bestimmten biblischen Geboten den Vorzug geben. Wer gegen diese Gebote verstößt, kann zu den Gegnern gerechnet werden.

Brays wichtigstes Kriterium ist offensichtlich Gewaltanwendung als Reaktion auf den Bruch biblischer Normen. Der *lapis lydius*, um die ‚wahre‘ Entfernung der Christen zur Offenbarung zu bemessen, ist für

³⁷⁵ Bray / Colvin: *Reformation Lutheran Church*, 6.

ihn die Bereitschaft, unter bestimmten Umständen zu töten und diese Tat als dezidierten Gottesdienst zu begreifen. Als derzeit wichtigste Form dieses göttlich legitimierten Gewaltgebrauchs stellt Bray nicht sonderlich überraschend die Tötung von Abtreibungsärzten dar.

Christen, die diese Form von Gewalt ablehnen, werden entweder als irregeleitet oder feige beschimpft (vgl. etwa ATTK, 108). Sie will Bray nicht bekämpfen, sondern zur Umkehr bewegen, um gemeinsam mit ihnen zu kämpfen. Wer keine Reue zeige, paktiere wissentlich oder unwissentlich mit dem Bösen und müsse die Strafe Gottes fürchten. Ihnen werde das gleiche Los zuteilwerden wie dem Gros der gottlosen Gesellschaft.

Einen wichtigen Strang seiner Hasstiraden stellen die verbalen Ausfälle gegen Homosexuelle dar. Er bezeichnet sie polemisch auch als Sodomiten (vgl. ATTK, 150). Bei jeder Gelegenheit, die sich ihm bietet, wettet Bray gegen Homosexualität als widergöttlichen Sittenverfall, den er in einem Atemzug mit Mord, Diebstahl, Raub, Brandstiftung und Vergewaltigung nennt (vgl. ATTK, 113). Unter Berufung auf die Bibel fordert er in späteren Blogbeiträgen, die wir bereits bei Brays Islambild kennengelernt haben, die Todesstrafe auf ausgelebte Homosexualität.³⁷⁶

Eine rigorose, kontextlose und wortwörtliche Auslegung von Bibelstellen mit einem Fokus auf Sexualvorstellungen ist demnach Brays zweites Kriterium (etwa Lev 18,22f., Röm 1,26f., 1 Kor 6,9).³⁷⁷ Diese sexualmoralische Engführung erklärt, warum er sich vehement gegen

³⁷⁶ Vgl. Bray: Another One, o. P.

³⁷⁷ Vgl. Bray: Sodomites and Civil Religion, o. P. Zwei Bibelstellen, auf die Bray in dem Text verweist, können als Beispiel dienen: Lev 18,22f.: „Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Greuel. [23] Du sollst auch bei keinem Tier liegen, daß du an ihm unrein werdest. Und keine Frau soll mit einem Tier Umgang haben; es ist ein schändlicher Frevel.“ Röm 1,26f.: „Darum hat sie [die Heiden] Gott dahingegeben in schändliche Leidenschaften; denn ihre Frauen haben den natürlichen Verkehr vertauscht mit dem widernatürlichen; [27] desgleichen haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen und sind in Begierde zueinander entbrannt und haben Mann mit Mann Schande getrieben und den Lohn ihrer Verirrung, wie es ja sein mußte, an sich selbst empfangen.“ Bray verweist auf das gesamte erste Kapitel des Römerbriefs, aber die zentralen Stellen in diesem Kontext sind die Verse 26f.

Feminismus, sexuelle Selbstbestimmung und veränderte Rollenbilder wehrt (vgl. etwa ATTK, 81). Sexualität und Geschlechterkonstruktionen außerhalb ‚biblischer‘ Normen erzürnten Gott genauso wie Götzendienst und Gotteslästerung (vgl. ATTK, 70). Abtreibungen werden gar zu einer Sonderform der Götzenverehrung erklärt (vgl. ATTK, 84).

Die Hauptfeinde, die Bray vor Augen hat, sind einerseits Ärzte, die legale Schwangerschaftsabbrüche vornehmen und andererseits Repräsentanten des Staates, durch die diese Abtreibungen erst ermöglicht werden. In diesen Feindbildern überlappen sich die hermeneutischen Schlüssel Gewalt und sexualmoralische Vorstellungen. Die Ärzte würden als letzte Konsequenz einer liberalen Sexualmoral unschuldiges Leben töten. Doch erst durch den Staat seien legale Abtreibungen überhaupt ermöglicht worden. Beide Gruppen stellten sich durch ihr Handeln gegen das göttliche Gebot, Unschuldige zu schützen und dürften daher bekämpft werden.

Die Ärzte bezeichnet Bray unter anderem als Schlachter, *serial killers* (vgl. ATTK, 115) oder *baby killers* (vgl. ATTK, 28). Die Kliniken bezeichnet er als *abortion factories* (vgl. ATTK, 112) oder *death camps* (vgl. ATTK, 144). Die moralische Verwerflichkeit von Schwangerschaftsabbrüchen soll klar zum Ausdruck kommen. Kaum eine Buchseite kommt ohne einen Verweis auf die in seinen Augen brutalen Machenschaften der Ärzte aus.

Mit der Regierung, den Richtern, Staatsanwälten oder Polizisten geht Bray ähnlich hart ins Gericht. Die Regierung unter Clinton wird als autokratisches Unrechtsregime (vgl. ATTK, 80) und institutionalisiertes Übel (vgl. ATTK, 92) bezeichnet. Ihre Rechtmäßigkeit wird in jedem Wort bestritten. Die Polizei sei zu einem Unterdrückungsinstrument degeneriert – ein „curse to the population“ (ATTK, 112). Die Gerichte werden als heidnische oder sowjetische Willkürinrichtungen titulierte (vgl. ATTK, 118f.). In späteren Blogbeiträgen werden Richter und Verfassungsrichter neben Politikern mehr und mehr zum Hauptziel der Hassattacken, da sie die Klagen von Abtreibungsgegnern (wie Bray) abweisen, angeklagte Abtreibungsgegner verurteilen oder Gesetze, die den Abtreibungsgegnern wichtig sind, für verfassungswidrig

erklären.³⁷⁸ Sie begegnen Bray in seiner Lobbyarbeit für den militanten *Pro-Choice*-Flügel häufiger als Abtreibungsärzte und übernehmen in diesen Zusammentreffen die Funktion des siegreichen Gegenspielers, der die Pläne Gottes durchkreuzt. Es ist darum nicht überraschend, dass Bray in seinen Texten beständig und voller Verachtung Richter und Staatsanwälte attackiert.

4.2.9 Konflikt- und Selbstbild

Der eigentliche Konflikt um Abtreibungen wird von Bray meist als ein göttlich geforderter Kampf gegen legalisierten (Massen-)Mord verstanden. Die Opfer seien unschuldige, ungeborene Individuen, die sich nicht selbst verteidigen könnten und abgeschlachtet würden (vgl. ATTK, 99).

Legalisierte Schwangerschaftsabbrüche seien der neue Holocaust unserer Zeit (vgl. etwa ATTK 16, 119, 172). Die Gleichsetzung von Holocaust und Schwangerschaftsabbrüchen ist allerdings kein ‚Alleinstellungsmerkmal‘ Brays. Vielmehr handelt es sich um einen Vergleich, den radikale *Pro-Life*-Aktivisten gerne bemühen, um zu unterstreichen, dass es sich bei Abtreibungen in ihren Augen um organisierten Massenmord handelt.³⁷⁹ Wer den Widerstand und Krieg gegen die Nationalsozialisten für legitim gehalten habe, der müsse auch der gewaltbreiten Antiabtreibungsbewegung diese Legitimität zusprechen (vgl. ATTK, 95f.).³⁸⁰

Diese Rhetorik soll die Befürworter von Schwangerschaftsabbrüchen diskreditieren. Sie ist aber nicht allein auf die skandalisierende Wirkung von Shoa-Vergleichen zurückzuführen. Sie kann vor dem Hintergrund der *Pro-Life*-Binnenlogik, der zufolge Abtreibungen Mord sind, Plausibilität in den Augen der Akteure beanspruchen und wird darum im Brustton der Überzeugung vorgetragen. So verwundert es nicht, dass Dietrich Bonhoeffer oder die Widerstandsbewegung Weiße Rose aus ihrem historischen Kontext herausgelöst werden, um als Vorreiter eines christlichen, gewaltbereiten Widerstands gegen Ab-

³⁷⁸ Vgl. als ein Beispiel Bray: *Perverters of Law*, o. P.

³⁷⁹ Vgl. Kaplan: *Absolute Rescue*, 142-144.

³⁸⁰ Vgl. Juergensmeyer: *Terror*, 207f.

treibungen dargestellt zu werden.³⁸¹ Bray beruft sich explizit auf Bonhoeffer:

„The situation under Hitler drove Bonhoeffer to abandon pacifist tactics and participate in a plot to assassinate the president of his own country [sc. Hitler]. He justified regicide in that situation. [...] As force has been justified to the extent of terminating a head of state, so forceful defense of an individual who is being threatened wrongfully is certainly justifiable“ (ATTK, 96).

Neben Vergleichen mit dem Holocaust und den Verbrechen der Nationalsozialisten im Dritten Reich versucht sich Bray auch an Analogien zum us-amerikanischen Bürgerkrieg und der Antisklavereibewegung. Wer einen Krieg gegen Sklavenhalter für gerecht halte, der müsse umso mehr den Kampf für ungeborenes Leben gutheißen. Zumeist christlich motivierte Sklavereigegner (*abolitionists*) wie John Brown sind für Bray leuchtende Vorbilder (vgl. ATTK, 88-90).³⁸² In ihre Tradition möchte er die gewaltbereiten Abtreibungsgegner stellen. So versieht er den vierten Teil seines Buches mit der Überschrift *The New Abolitionists* (vgl. ATTK, 121). Er stellt etwa die verurteilten gewaltbereiten Abtreibungsgegner Dennis Malvasi, Majorie Reed und John Brockhoeft, Michael Griffin und Shelley Shannon in die Fluchtlinie der *abolitionists* und bezeichnet sie als Helden, deren wahre Bedeutung nur noch nicht erkannt worden sei (vgl. ATTK, 129-145).

Die verurteilten gewaltbereiten Akteure werden nicht nur mit Widerstandskämpfern während des dritten Reichs und der Antisklavereibewegung verglichen, sondern in die Tradition der Prophetie gestellt. Man folge einer Berufung. Und so wie biblische Propheten, Richter-

³⁸¹ Es entspricht der Wahrheit, dass Bonhoeffer in seiner Ethik Abtreibungen explizit als Mord bezeichnet. In diesem Punkt hat Bray Recht. Im gleichen Atemzug zeigt Bonhoeffer allerdings Verständnis für die Motivlagen, die zu Schwangerschaftsabbrüchen führen können. Einen großflächigen gewaltbereiten Widerstand gegen Abtreibungen fordert er nicht. So schreibt Bonhoeffer: „Die Tötung der Frucht im Mutterleib ist Verletzung des dem werdenden Leben von Gott verliehenen Lebensrechtes. [...] Das [sc. das vorsätzliche Töten dieser Frucht] aber ist nichts anderes als Mord. Daß die Motive, die zu einer derartigen Tat führen, sehr verschiedene sind, ... berührt unzweifelhaft das ... Verhalten gegenüber dem Betroffenen ganz entscheidend, es vermag aber an dem Tatbestand des Mordes nichts zu ändern“ (Bonhoeffer: Ethik, 203f.).

³⁸² Zur Vita Browns vgl. Reynolds: John Brown, passim.

gestalten und andere von Gott Berufene, in einem spannungsreichen Verhältnis zu ihrer Umwelt gelebt hätten, würden heute die Mitglieder der *Army of God* von der Gesellschaft verkannt, weil sie Gott mehr gehorchten als den Menschen.

Bray immunisiert sich und seine Waffenbrüder durch Vergleiche mit Propheten wie Amos und historischen Personen wie Johanna von Orleans vor Kritik und Zweifel (vgl. etwa ATTK, 80-83). Wer für Gott kämpfe, müsse mit Gegenwehr und Verrat rechnen, die beide aber im Angesicht der göttlichen Forderungen keinerlei Bedeutung hätten.

„We respect that calling which God seems to have placed upon the life of Joan of Arc. And we respect as well the calling that God may well have made upon the lives of Christian like Michael Griffin and Shelley Shannon [beide gelten als *Army of God*-Mitglieder]. [...]

So [sc. um Frieden zu halten] was Joan sacrificed – the righteous for the sake of a peace process. So also are Michael Griffin, Shelley Shannon, and all other wielders of godly force sacrificed for the peace of the ‚movement‘“ (ATTK, 84f.).

Bray will der *Army of God* eine tragische Größe verleihen, um einerseits Kapital aus ihrer sozialen Randstellung zu schlagen und andererseits ihren Gewalttaten eine religiöse Bedeutung zuzuschreiben.

Propheten würden immer in Zeiten großer Not berufen und von der Gesellschaft ausgeschlossen oder von mächtigen Feinden bedroht, weil sie das bequeme und gottlose Leben infrage stellen. Die Propheten unserer Zeit seien die gewaltbereiten Abtreibungsgegner.

4.3 Paul Jennings Hill

Einer dieser vermeintlichen Propheten, die Bray zu verteidigen sucht, ist Paul Jennings Hill. Er setzte die Idee, Abtreibungen mit tödlicher Gewalt zu verhindern, in die Tat um und rechtfertigte sein Tun ausführlich. Neben Bray wird er darum zum zweiten Beispiel für ein Deuteset gewaltbereiter Abtreibungsgegner.

4.3.1 Biografie

Paul Jennings Hill wurde am 6. Februar 1954 geboren und wuchs in einer presbyterianischen Familie auf.³⁸³ Den Angaben seiner Freunde zufolge war er ein selbstbewusster und beliebter Teenager. Nach einer kurzen und heftigen Phase der Rebellion, in der er mit der Polizei aneinander geriet, wurde er mit 17 Jahren zu einem wiedergeborenen Christen.

Er studierte nach seinem Schulabschluss zunächst am christlichen *Bellhaven College* in Jackson, Mississippi und später am ebenfalls dort ansässigen *Reformed Theological Seminary*, das sich bis heute einer fundamentalistischen Interpretation calvinistischer Bundestheologie verpflichtet weiß.³⁸⁴

Hier besuchte Hill u. a. Veranstaltungen bei Greg Bahnsen, einem der ersten Rekonstruktionstheologen.³⁸⁵ Er beendete sein Studium im Jahr 1984 mit einem *Master of Divinity* und wurde danach zu einem ordinierten presbyterianischen Pfarrer.³⁸⁶

Er arbeitete in verschiedenen Gemeinden in South Carolina und Florida, wo er sich zuletzt einer Gemeinde der *Orthodox Presbyterian Church* anschloss. Nachdem er sich mit den Gemeindemitgliedern zerstritten hatte, verließ er Lake Worth, Florida, aber blieb dem Bundesstaat treu.³⁸⁷ In Pensacola hielt er sich und seine Familie als Ver-

³⁸³ Für das Geburtsdatum vgl. Florida Department of Corrections (Hg.): Execution List: 1976 – present, o. P. Für die weiteren Angaben vgl. Jefferis: Armed for Life, 90. Alle biografischen Daten dieses Kapitels über Hill, die nicht mit Anmerkungen versehen worden sind, wurden entnommen aus: Jefferis: Armed for Life, 90-92.

³⁸⁴ Vgl. den Internetauftritt des Seminars im April 2014: Reformed Theological Seminary (Hg.): What Will I Learn, o. P. Dort erklärt der *Assistant Professor of Philosophy and Theology* Bruce Bagus das Ziel seines Unterrichts: „I want students to come away from each class more captivated by Christ, submissive to his authority, confident in his word [...] and sober-minded about the work of the ministry in a fallen world“ (ebd.).

³⁸⁵ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 51.

³⁸⁶ Vgl. für das Abschlussjahr Hills eigene Angabe in MMB, 9.

³⁸⁷ Hill kritisierte die Praxis seiner Gemeinde, Kinder zwar zu taufen, ihnen aber dennoch das Abendmahl vorzuenthalten. Aus diesem Grund schloss er sich eigenen Angaben zufolge einer presbyterianischen Gemeinde in Pensacola,

käufer über Wasser. Zu dieser Zeit begann Hill, sich verstärkt für die *Pro-Life*-Bewegung einzusetzen. Er demonstrierte regelmäßig vor den Frauenkliniken der Region (s. Abb. 4). Doch Proteste und Plakate erschienen ihm irgendwann nicht mehr ausreichend. Weder konnten sie das in seinen Augen mörderische Treiben stoppen noch boten sie ihm eine Plattform, um detailliertere Argumente gegen Abtreibungen nach außen zu tragen. Hill wollte sich Gehör verschaffen. Und das tat er, als sich die Gelegenheit dazu bot.

Im März 1993 erschoss das *Army of God*-Mitglied Michael Griffin in Pensacola den Gynäkologen David Gunn.³⁸⁸ Dieser Anschlag war der erste Antiabtreibungsmord in der Geschichte der USA und läutete ein neues Kapitel der Gewaltbereitschaft christlicher Abtreibungsgegner ein.³⁸⁹ Direkt nach den tödlichen Schüssen kam es zu einer öffentlichen Diskussion über das Recht auf Abtreibung und über Gewalt gegen medizinisches Personal. Hill schaltete sich ein.

Fünf Tage nach der Tat trat er in der landesweit ausgestrahlten *Phil Donahue Show* auf, um den Mord am Gynäkologen David Gunn in Anwesenheit dessen Sohnes als vertretbare Tötung (*iustificable homicide*) zu verteidigen.³⁹⁰ Weitere Fernsehauftritte folgten.

Kurz nach dem Auftritt verfasste Hill mit Gleichgesinnten eine Stellungnahme, in der er und seine Mitunterzeichner Solidarität mit Gunns Mörder Michael Griffin bekundeten und seine Taten rechtfertigten. Neben Hill und Bray wurde dieses sog. *Defensive Action Statement* von 29 weiteren Unterstützern unterschrieben. Im Text wird jede Aktion, die dazu in der Lage sei, Abtreibungen zu stoppen, als gerechtfertigte Verteidigungsmaßnahme dargestellt:

Florida an, die getaufte Kinder auch zum Abendmahl zuließ; vgl. Hill: *Killing Abortion Providers*, 115. In diesem Artikel, der ein Exzerpt eines früheren darstellt und später Teil seines Buches *Mix My Blood with the Blood of the Unborn* werden sollte, beschreibt Hill, wie und warum er John Britton und Jim Barret erschossen hat.

³⁸⁸ Vgl. Jeffrey Kaplan: „Absolute Rescue: Absolutism, Defensive Action and the Resort to Force“, in: Michael Barkun (Hg.): *Millennialism and Violence*, Cass Series on Political Violence Bd. 2, London / Portland 1996, 128-163.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ Vgl. Hill: *Killing Abortion Providers*, 115-117; vgl. für biografische Daten *Army of God* (Hg.): *Who Is Paul Hill*, o. P.

„We, the undersigned, declare the justice of taking all godly action necessary to defend innocent human life including the use of force. We proclaim that whatever force is legitimate to defend the life of a born child is legitimate to defend the life of an unborn child. We assert that if Michael Griffin did in fact kill David Gunn, his use of lethal force was justifiable provided it was carried out for the purpose of defending the lives of unborn children. Therefore, he ought to be acquitted of the charges against him.“³⁹¹

Obwohl die Verlautbarung nur wenige Zeilen umfasst, gibt sie doch das argumentative Grundgerüst wieder, das Hill in späteren Texten weiter ausbaute, aber nicht mehr grundsätzlich veränderte. Der Mord an Abtreibungsärzten sei eine fromme und legitime Form defensiver Gewalt, um unschuldiges und ungeborenes Leben zu schützen.

Eigenen Angaben zufolge ließ Hill nach der öffentlichen Debatte um den Mord an Gunn die Frage nicht mehr los, warum er selbst eigentlich nicht zur Waffe greife. Sein Leben bekam eine neue Wendung. Gewaltsames Vorgehen, ja gezielte Tötung, erschien ihm mehr und mehr als geeignetes Mittel, um die Rhetorik der *Pro-Life*-Bewegung in die adäquate Form der Praxis umzusetzen.³⁹² Er fasste den weitreichenden Entschluss, dem Beispiel Griffins zu folgen und einen Gynäkologen zu erschießen, der Abtreibungen vornimmt.

Am 29. Juli 1994 tötete Hill, eigenen Angaben zufolge nach innigem Gebet und intensiver spiritueller wie praktischer Vorbereitung, den Arzt John Bayard Britton und den ehrenamtlichen Personenschützer James Barrett durch mehrere Gewehrschüsse.³⁹³ Barretts Frau wurde während des Anschlags verwundet.³⁹⁴

Als Hill angeklagt wurde und ins Gefängnis kam, wurde unter Brays Federführung ein *Second Defensive Action Statement* veröffentlicht, das sich der Argumentation des ersten Statements bediente, das Hill damals zu großen Teilen selbst verfasst hatte. In der neuen Stellungnahme forderten die Unterzeichner den Staat dazu auf, alle Klagen gegen Hill fallen zu lassen.³⁹⁵

³⁹¹ Bray et al.: *Defensive Action Statement*, o. P.

³⁹² Vgl. Hill: *Killing*, 117.

³⁹³ Vgl. a.a.O., 120.

³⁹⁴ Vgl. North: *Lone Gunners*, 1.

³⁹⁵ „We [,] the undersigned, declare the justice of taking all godly action necessary, including the use of force, to defend innocent human life (born and un-

Im Dezember 1994 wurde Hill durch den Bundesstaat Florida wegen Mordes zum Tode verurteilt.³⁹⁶ Die verbleibende Haftzeit bis zur Vollstreckung der Strafe nutzte er, um Artikel zu verfassen und Interviews zu geben, in denen er die Tötung von Ärzten, die Abtreibungen vornehmen, zu rechtfertigen versuchte. Am 3. September 2003 wurde Hill hingerichtet.³⁹⁷

4.3.2 Textgrundlage

Hill versuchte in dutzenden Schriften und Interviews, die Ermordung des Gynäkologen John Bayard Britton und seines ehrenamtlichen Personenschützers James Barrett zu rechtfertigen. Wie Bray hat auch er einen möglichst breiten Adressatenkreis vor Augen. Bereits vor der eigenen Tat ging er mit Statements an die US-amerikanische Öffentlichkeit, um Morde an Gynäkologen zu rechtfertigen.

Unter den vielen Erklärungen, die Hill verfasst oder abgegeben hat, werde ich mich ausschließlich auf ein 83-seitiges Traktat konzentrieren, das er 2003 kurz vor seiner Hinrichtung mit Hilfe Donald Spitz‘ veröffentlicht hat. Es stellt die umfangreichste Quelle zu Hill dar. Spitz nennt das Buch mit Recht Hills „written legacy“.³⁹⁸ Es trägt den Titel *Mix My Blood with the Blood of the Unborn* (MMB), mit dem Hill auf seine Unschuld und die Schuld der Gesellschaft hinweisen will. Im Buch selbst werden seine früheren Essays, Briefe und persönliche Informationen überarbeitet, ergänzt und zu einem einzigen Werk (inklusive Wortverzeichnis und umfangreichem kommentierten Anhang) zusammengefügt. Hill versucht so, sich abschließend zu erklären, und die Vorwürfe seiner Kritiker zu entkräften.

born). We proclaim that whatever force is legitimate to defend the life of a born child is legitimate to defend the life of an unborn child. We declare and affirm that if in fact Paul Hill did kill or wound abortionist John Britton, and accomplices James Barrett and Mrs. Barrett, his actions are morally justified if they were necessary for the purpose of defending innocent human life. Under these conditions, Paul Hill should be acquitted of all charges against him“ (Bray et al.: Second Defensive Action Statement, o. P.).

³⁹⁶ Vgl. Florida Department of Corrections (Hg.): Execution List: 1976 – present, o. P.

³⁹⁷ Vgl. ebd.

³⁹⁸ MMB, 1.

MMB ist abgesehen von Donald Spitz' Geleitwort, einer Danksagung sowie einem längeren Vorwort, in dem bereits zentrale Gedanken artikuliert werden, in vier größere Abschnitte untergliedert: Der erste Abschnitt (*Introduction*) setzt sich mit der Frage auseinander, warum Hill überhaupt zur Waffe griff und John Britton erschoss.

Im zweiten Teil (*The Story of the Shooting*) erfahren wir, wie Hill sich auf das Attentat vorbereitet hat, wie er die Tat ausführte, und welche inneren Dialoge er auf dem Weg hin zur Entscheidung, einen Arzt zu erschießen, mit sich geführt hat.

Der dritte Abschnitt (*The Principles of Defensive Action*) stellt den quantitativ größten Teil des Buches dar. Hier versucht Hill, anhand theologischer und philosophischer Überlegungen detailliert darzulegen, warum die Anwendung tödlicher Gewalt gegen Ärzte, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen, in seinen Augen gerechtfertigt ist.

Der letzte Teil des Buchs (*Courtroom Controversy*) schildert seine Sicht auf den Strafprozess, der der Tat folgte, und endet mit einem Appell an den Leser, sich für ungeborenes Leben einzusetzen. Nach dem letzten Kapitel folgt ein außergewöhnlich langer Anhang, der im Gesamtumfang des Buches noch einmal genauso viel Platz einnimmt wie die vier Hauptabschnitte. Im Appendix finden sich von Hill kommentierte Texte wieder, die ihm für das Thema Abtreibung und Anti-abtreibungsgewalt relevant erscheinen.

4.3.3 Argumentation

Hill verfährt in MMB redundant. Er trägt mehrfach ein zweiteiliges Argument vor, mit dem er die Ermordung von Ärzten, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen, rechtfertigen will. Im Verlauf des Texts wird es entweder neu formuliert, wortgleich wiederholt oder durch Analogien verdeutlicht.

Der erste Teil zielt darauf ab, eine Schutzverpflichtung aufzuzeigen, die bereits gegenüber Embryonen als ungeborenem Leben bestehe. Im zweiten Schritt will Hill darlegen, dass die aktuellen Umstände, also die liberale Gesetzgebung der Vereinigten Staaten von Amerika, die Anwendung von Gewalt zum Schutz ungeborenen Lebens nicht nur

rechtfertigen, sondern nötig machen würden. In einer längeren, zusammenhängenden Form wird das Argument indes nicht präsentiert. Stets werden entweder nur einzelne Schritte der Argumentation hervorgehoben oder die Konklusion („... if you believe that abortion is a lethal force, you should uphold the force needed to stop it“) thesenhaft vorgetragen.³⁹⁹

Eine ausgiebige Betrachtung seiner Gedanken ist kaum möglich, ohne selbst einem gewissen Maß an Redundanz anheim zu fallen. Um diese auf ein Minimum zu beschränken, soll seine Argumentation bereits an dieser Stelle dargestellt werden. So können unnötige Dopplungen vermieden werden. Am greifbarsten wird sie in zwei längeren Textpassagen:

[Das Moralgesetz fordert den Schutz unschuldigen Lebens]

„I do not claim extensive knowledge of pro-life causes, nor do I claim any extra-biblical revelations on the subject. But I am convinced that the Lord has called me to maintain the defensive duties of the Moral Law, as it applies to the unborn. [...] It is certain that we should use the means necessary to defend the innocent, and since the unborn are innocent, it is equally certain that we should use the means necessary to defend them. [...] The duty the [sc.] defend the innocent with the means necessary is an essential aspect of the Moral Law that is found in both the Old and New Testaments, and has been recognized and implemented throughout history. Neither the overwhelming majority of citizens, nor the government, questions the duty to defend the innocent. Not everyone agrees on the degree of defensive force that is appropriate, but the obligation to defend innocent people with the means necessary is such a clear and compelling aspect of the Moral Law that it can scarcely be denied. Not only does the Moral Law require the means necessary for defending the innocent, this duty comes directly from God, and cannot be removed by any human government. [...] As a consequence, you do not need the state's permission before defending your unborn child. No man-made law can remove the individual's duty to defend his own or his neighbor's child“ (MMB, 2).

[Der Schutz ungeborenen Lebens ist nur durch tödliche Gewalt möglich]

„Most people recognize that there are circumstances under which it is justified to intentionally use lethal defensive force, but some mistakenly limit this type of defense to the armed services and the police. For instance, many recognize the need for police snipers (on occasion) to intend to inflict a mortal wound, but some deny this same defense to individuals. [...] But under the extraordinary

³⁹⁹ MMB, 42. Diese These erwähnt Hill in MMB immer wieder. In der hier zitierten Form stellt sie den letzten Satz seines Buchs dar.

circumstances where the police are not discharging this obligation [sc. unschuldige Individuen zu beschützen] for the people, but are rather using snipers to protect known and habitual murderers [sc. Ärzte, die Abtreibungen vornehmen], the use of this means is not restricted to the government. [...] If abortion were to be returned to its illegal status, it would certainly be unreasonable for a police sniper to shoot and kill an abortionist as he was arriving for work. The offender could easily be arrested and restrained to ensure that he did not continue to murder in the future. It is, however, easy to unwittingly assume that the same non-lethal means the police would use to arrest an abortionist, if abortion were illegal, are also sufficient to restrain abortionists when police gunmen are defending them. It is doubtful that many abortionists, or their bodyguards, would allow pro-lifers to put them under citizen's arrest. [...] We must also give due consideration to the large numbers of children that are killed at the hands of abortionists who have been wounded, but have subsequently returned to their bloody business. [...] Under circumstances where it is likely that merely wounding an assailant, rather than killing him, will result in that person later returning to murder numerous people, lethal force is justified. If killing, rather than wounding, an abortionist kept him from dismembering even one child, it would justify his death“ (MMB, 28f.).

Blicken wir nur auf Kernpunkte dieser Passagen, entsteht folgende Argumentation:

1. Es gibt ein Moralgesetz, das verpflichtend ist, weil es von Gott kommt.
2. Was verlangt wird, ist im Alten und Neuen Testament offenbar worden.
3. Ein Aspekt des geoffenbarten Moralgesetzes ist die Verpflichtung zur Verteidigung unschuldigen Lebens.
4. Bei ungeborenem Leben handelt es sich um eine Form unschuldigen Lebens.
5. Ungeborenes Leben muss verteidigt werden.
6. (Schwangerschaftsabbrüche sind die Hauptform tödlicher Gewalt, vor der ungeborenes Leben verteidigt werden muss.)
7. Ungeborene sind nicht in der Lage, sich in selbst zu verteidigen.
8. Die Verteidigung ihres Lebens muss also durch andere geschehen.
9. Der Staat ist als Inhaber rechtserhaltender Gewalt der erste Adressat der Schutzverpflichtung unschuldigem Leben gegenüber. Er kommt ihr nicht nach.
10. Die Verteidigung muss (gegen den Staat) von substaatlichen Akteuren organisiert werden.
11. Um unschuldiges Leben zu verteidigen, müssen Mittel angewandt werden, die sowohl akute als auch wiederkehrende Bedrohungen verhindern.

12. Inhaftierungen von Ärzten, die Abtreibungen vornehmen, würden wiederkehrende Bedrohungen verhindern, sind substaatlichen Akteuren aber nicht möglich.
13. Eine Abschreckung oder Verletzung der Ärzte neutralisiert eine gegenwärtige Bedrohung, gewährt aber keinen dauerhaften Schutz ungeborenen Lebens.
14. Einzig der Einsatz tödlicher Gewalt gegen die Ärzte garantiert unter diesen Bedingungen sowohl die Beseitigung akuter wie wiederkehrender Bedrohungen.

Der erste Teil der Argumentation (1-6) zielt auf eine religiös fundierte Begründung der Verteidigungspflicht, die seines Erachtens gegenüber Föten und Embryonen besteht. Der zweite Teil (7-14) will den Einsatz tödlicher Gewalt allgemein-vernünftig rechtfertigen und bedient sich dabei unter anderem Denkfiguren, die aus dem Kapitel 3.3 (Widerstandsrecht) bekannt sind. Werfen wir einen Blick auf die Schritte 1-6.

Der Startpunkt seiner Argumentation zeigt, warum Hills Motivation für den Mord an John Bayard Britton religiöser Natur war. Er geht mit seiner Tat und seinen Veröffentlichungen gegen Abtreibungen vor, weil er sie für widergöttlich hält. Seine Weltsicht basiert auf den ungenannten theistischen Prämissen, dass es a) einen Gott gibt, der b) die Welt geschaffen hat und c) auf die Schöpfung einwirkt – für Hill tut er das auch zweifelsfrei in Form von geoffenbarten Geboten, denen es zu folgen gilt.⁴⁰⁰ Eine Relativierung oder Problematisierung der Offenbarungsinhalte oder des Offenbarungsbegriffs generell findet nicht statt. Verzerrender menschlicher Einfluss bei der Entstehung oder Exegese biblischer Schriften existiert für ihn nicht. Seine Bibelauslegung folgt klar dem Schriftprinzip der Verbalinspiration. Ihm zufolge ist die Bibel Gottes geoffenbartes und fehlerfreies Wort, zu dem die Autoren der Schriften durch den Heiligen Geist inspiriert worden

⁴⁰⁰ „*Theismus* (von griech. Theos, Gott) ist die Meinung, dass ein Gott existiert, der die wesentlichen Eigenschaften des jüdisch-islamisch-christlichen Gottesbildes hat: er ist eine Person, allerdings ohne einen räumlichen Körper, allmächtig, allwissend, allgütig, er nimmt am Weltgeschehen Anteil und nimmt auch irgendwie Einfluss darauf. Mitunter wird auch zum Theismus gerechnet, dass Gott die Welt geschaffen hat“ (Löffler: Einführung, 17).

sind.⁴⁰¹ Diese Überzeugung bildet die ungenannte, aber nicht zu unterschätzende Grundlage seines Verständnisses von göttlichen Geboten.

Wenn Gott zweifelsfrei den Schutz unschuldigen Lebens befehle, müsse das für *jede* Form von unschuldigem Leben gelten.⁴⁰² Also auch für ungeborenes Leben. Die Einschränkung schützenswerten Lebens auf ‚unschuldig‘ macht Hill bewusst. So kann er begründen, warum er ein Leben nimmt, um ein anderes Leben zu retten. Ein Embryo oder ein Fötus ist noch nicht zu moralischen Handlungen in der Lage. Darum muss ihm zwingend Unschuld unterstellt werden. Während es sich bei ungeborenen Embryonen und Föten also um unschuldiges Leben handelt, haben sich Mediziner, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen, für Hill des Mordes schuldig gemacht. Ihr Handeln lasse sich anhand des göttlichen Moralgesetzes klar negativ qualifizieren. Ihr Leben genieße keinen besonderen Schutz mehr (vgl. MMB, 13-16). Interessant ist an dieser Stelle seiner Argumentation eine Beobachtung: Hill fragt an keiner Stelle, ob und ab wann ein Embryo oder Fötus als menschliches Leben oder als Person betrachtet werden kann. Er setzt eine potentielle menschliche Person ohne weitere Begründung mit einer aktuellen gleich. Die Begriffe ‚Embryo‘ oder ‚Fötus‘ benutzt er darum auch nicht. Er gesteht offen ein, dass er sich mit den Hintergrundfragen der Abtreibungsdebatte nicht auseinandergesetzt hat (vgl. MMB, 2).⁴⁰³ Er spricht in den meisten Fällen einfach von Leben – ungeborenem oder unschuldigem. Damit sind zwei wichtige Anschlussbeobachtungen verbunden:⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Vgl. etwa für ein Bekenntnis zur Schriftinspiration Evangelische Allianz (Hg.): Basis, o. P.: „Wir bekennen uns [...] zur göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift, ihrer völligen Zuverlässigkeit und höchsten Autorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung [...]“.

⁴⁰² Einschränkend muss gesagt werden, dass Hill in diesem Zusammenhang zwar von Leben allgemein schreibt, aber an keiner Stelle Zweifel daran aufkommen lässt, dass er bei der Bezeichnung nur Menschen vor Augen hat. Wenn er von Leben spricht, so meint er menschliches Leben.

⁴⁰³ Nur an einer Stelle fällt das Wort Fötus, vgl. MMB, 20. Jesus selbst sei einmal ein Fötus gewesen. Allein das erfordere Respekt gegenüber Föten.

⁴⁰⁴ Bioethische Themen sind kein Bestandteil der vorliegenden Arbeit. Für eine bioethische Auseinandersetzung wäre hier der Punkt, an dem die Untersuchung ansetzen müsste.

Erstens schweigt Hill zur bioethischen Debatte über den Beginn menschlichen Lebens und die Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen. Aber genau dort wird die Grundsatzfrage gestellt, ob in Hills Argumentation menschliches Leben gegen menschliches Leben abgewogen wird.⁴⁰⁵ Wenn es sich bei einem Embryo noch nicht um menschliches Leben handeln würde – davon geht die *Pro-Choice-Bewegung* zu großen Teilen aus –, griffe der Gedanke der Verpflichtung zum Schutz nicht.

Zweitens hängt die Frage nach der Schuld des Arztes ebenfalls davon ab, ob man davon ausgeht, dass bei einem Schwangerschaftsabbruch ein menschliches Leben genommen wird oder nicht.

Die entscheidenden Begriffe in Hills Argumentation, der der Unschuld und der des Lebens, sind unweigerlich mit der Frage verknüpft, ab wann, wie und warum wir von menschlichem Leben sprechen können. Eine explizite Antwort gibt er nicht. Er geht wahrscheinlich von der Befruchtung der Eizelle als Zeitpunkt des Lebensbeginns aus. Für Hill ist ein Embryo oder Fötus zweifelsfrei unschuldig Leben. So stellt ungeborenes Leben für ihn das höhere Gut im Vergleich zum Leben eines Arztes dar, der sich durch die Absicht der Tötung eines Menschen schuldig gemacht habe:

„When someone decides to kill people for a living, he thereby subordinates his right to be protected to the rights of his intended victims to be defended. When an innocent person's life is threatened, the primary goal should be to prevent the intended harm. Saving the life of a murderer should not be given priority over saving the lives of his intended victims“ (MMB, 29).

Hill verwendet häufig den Begriff ‚ungeborenes Kind‘ (*unborn child*). So will er einerseits unterstreichen, dass es um menschliches Leben geht. Andererseits macht er sich die emotionalen Konnotationen des Begriffs zunutze. Jedes Kind habe ein Recht auf Leben, das es zu verteidigen gelte: „From a pro-life perspective, it is self-evident that both born and unborn children should be defended with the means necessary“ (MMB, 24).

⁴⁰⁵ Natürlich fußt seine Argumentation auch auf den bereits erwähnten, begründungswürdigen Prämissen der Existenz Gottes und eines in ihm begründeten Moralgesetzes. Deren Problematisierung würde aber an dieser Stelle nicht zielführend sein. Beide sind fast allen theistischen Argumentationen gemeinsam und kein besonderes Merkmal des vorliegenden Beweisgangs.

Im zweiten Teil der Argumentation (7-14) wird dargelegt, warum er tödliche Gewalt für ein notwendiges Mittel der Antiabtreibungsbewegung hält. Dabei verbindet er Gedanken der Nothilfe mit denen eines modifizierten Widerstandsrechts. Zuerst autorisiert Hill substaatliche Akteure dazu, Gewalt anzuwenden (7-11). Danach widmet er sich der Frage, warum ausgerechnet tödliche Gewalt nötig sei, um Abtreibungen zu verhindern (12-14).

Weil ungeborenes Leben sich nicht selbst verteidigen könne, hätte das Umfeld die Pflicht, an seiner statt die Selbstverteidigung vor lebensgefährlichen Bedrohungen, also Abtreibungen, auszuüben. Diese Pflicht leitet sich für Hill von keinem positiven Recht ab, sondern einem vorpositiven göttlichen Moralgesetz. Daher kann er sich in Opposition zur Gesetzeslage der Vereinigten Staaten von Amerika begeben, wenn sie dem Gesetz Gottes seiner Meinung nach widerspricht. Und das tue sie spätestens in dem Moment, in dem die Tötung ungeborenen Lebens erlaubt sei. Göttliche Gebote stünden über menschlichen. Sollten beide in Konflikt geraten, so müsse Gott mehr gehorcht werden als den Menschen (vgl. Apg 5, 29b).⁴⁰⁶ Da der Mensch nun augenscheinlich seinen Sünden und dem Satan folge, müsse umso stärker an Gott festgehalten werden.⁴⁰⁷

Das ewige Moralgesetz müsse um jeden Preis befolgt werden. Die primäre Aufgabe des Staates sei es eigentlich, dieses Gesetz durchzusetzen (vgl. MMB, 36). Wenn er dieser Pflicht nicht mehr nachkomme, falle sie auf die einzelnen Bürger zurück (vgl. MMB, 34). Diese Argumentation ist eine Denkfigur des Widerstandsrechts. Im Unterschied zu anderen Modellen, die in Kapitel 3 vorgestellt worden sind, setzt es sich Hill allerdings nicht zum Ziel, die Regierung abzusetzen. Er will nur begründen, warum es das Recht und die Pflicht jedes ein-

⁴⁰⁶ Apg 5,29b: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Hill verschweigt allerdings den Kontext, in dem der Vers steht (Apg 5,17-42): Petrus und die Apostel stehen in Jerusalem vor dem Hohen Rat und müssen sich dafür rechtfertigen, warum sie weiterhin im Namen Jesu lehren. In diesem Zusammenhang verteidigen sie ihr Recht auf Mission und die Verkündigung der Auferstehung Jesu. Die fragliche Stelle trifft keine Aussage darüber, wie Christen sich im Umgang mit weltlicher Herrschaft zu verhalten haben.

⁴⁰⁷ Wann der widergöttliche Kurs in der US-amerikanischen Gesellschaft zuerst eingeschlagen worden sei, thematisiert Hill allerdings nicht genau.

zelen sei, Ärzte, die Abtreibungen vornehmen, und deren Unterstützer zu attackieren und damit die Gesetze eines Staates zu unterlaufen.

Ab diesem Punkt der Argumentation greift Hill zur Waffe. Zwar hält er einen Aufstand gegen den Staat in Anbetracht seiner offensichtlichen Widrigkeit für gerechtfertigt. Er hält die Erfolgsaussichten aber für minimal. Ein großflächiger bewaffneter Widerstand gegen die Regierung würde dem eigentlichen Ziel der Abtreibungsgegner, dem Schutz unschuldigen Lebens, nur im Weg stehen. Vielmehr sei es verpflichtend, als *Individuum* den *einzelnen* staatlichen Gesetzen zu widerstehen und sich in *konkreten* Situationen ans göttliche Moralgesetz zu halten. Das schließe Gewaltbereitschaft mit ein und habe Ausgrenzung, Verfolgung und Bestrafung zur Folge, sei aber unausweichlich, um Gott treu zu bleiben. Der Begriff der Pflicht (*duty*) gegenüber Gott und seinen Geboten ist in Hills zweitem Teil der Argumentation einer der Zentralbegriffe. Das persönliche Schicksal muss sich dem höheren Ruf (*higher calling*) des Herrn unterordnen (vgl. MMB, 12).

Nachdem die Verpflichtung zum Schutz unschuldigen Lebens mit dem Verweis auf ein ewig gültiges Moralgesetz begründet worden ist, wendet sich Hill in den Argumentationsschritten 12-14 der Frage zu, warum gerade Gewalt bis hin zur Tötung eines Menschen dazu beitragen soll, Unschuldige zu schützen. Dabei beruft er sich auf das Fehlen oder Scheitern gewaltfreier Optionen, bemüht also zwischen den Zeilen das Kriterium der *ultima ratio*, das uns im Kapitel 3.1 (Gerechter Krieg) begegnet ist. Darum kann er töten. Hill deutet *ultima ratio* dabei nicht temporal, sondern qualitativ – es stehe kein anderes genauso effizientes Mittel zur Verfügung, um ungeborenes Leben zu schützen.⁴⁰⁸ Tödlicher Gewalteinsetz erscheint ihm als einzige Lösung des Problems. Dieser Schritt seiner Argumentation basiert auf der Annahme, *akute* und *potentielle* Bedrohungen für Embryonen und Föten verhindern zu müssen. Ob sich aber aus einer potentiellen Bedrohung auch eine tatsächliche entwickelt, ist ungewiss. Eine Verpflichtung zur Verteidigung lässt sich aus einem nur möglichen Zustand jedoch nur schwer ableiten.

⁴⁰⁸ Zur Unterscheidung eines temporal oder qualitativ verstandenen *ultima ratio*-Kriteriums vgl. Körtner: Sozialethik, 217f.

Eine Gewaltanwendung, die sich implizit oder explizit auf Kriterien des Gerechten Krieges berufen kann, zielt daher auf die Beendigung oder Abwendung eines *akuten* Gewaltausbruchs ab. Der Gegenpartei soll dabei so wenig Schaden wie möglich zugefügt werden. Hills Argumentation verweist stattdessen auf potentielle Bedrohungen in der Zukunft und hat die bewusste Tötung eines Menschen zum Ziel. Das bedeutet eine Ausweitung der *ultima ratio* und die Negation des Verhältnismäßigkeitskriteriums.

4.3.4 Religionsverständnis

Hill geht es nicht um Religion. Ihm geht es um Gott und dessen Gesetze. Der Begriff ‚Religion‘ fällt im Text selten und wenn, dann in einem negativen Kontext. Er verwendet das Substantiv Religion abwertend und will mit dessen Hilfe zwischen falschen und wahren christlichen Lehren unterscheiden.

Als Religion bezeichnet er die in seinen Augen falschen Lehren. Wahres Christentum zeichne sich und seine Anhänger durch Bibeltreue und die Bereitschaft zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber Gott aus. Diese Loyalität, die echte (*true*) Christen auszeichne, bringe es mit sich, gegen jeden widergöttlichen Zeitgeist und jede persönliche Versuchung anzukämpfen. Konsequente Nachfolge Jesu fordere eine Opferbereitschaft, die viele aber nicht erbringen wollten. Sollte man einer ‚Sorte‘ (*brand*) von Christentum angehören, die sich gängigen Meinungen und Diskursen anschließe, um nicht anzuecken und es bequem zu haben, so sitze man einer gesellschaftskonformen, aber falschen Religion auf (vgl. MMB, 5). Mit Christentum habe das nichts mehr zu tun.

„Men will profess faith in all sorts of religions so long as they may live as they please, and they are not required to take up their cross and follow Christ. [...] If your brand of Christianity allows you to conform to popular opinion, and thereby avoid great sacrifice, when the government has forbidden people to save their neighbor's souls, or their lives, you have adopted a cross-less and false religion that contradicts the teachings of Christ“ (MMB, 4f.).

Eine solche Religion sei weit verbreitet, aber korrupt, geschmacklos und lauwarm (vgl. MMB, 5). Allein das wahrhaft gepredigte und gelebte Evangelium Christi biete Erlösung (vgl. ebd.). Was genau man

sich darunter vorzustellen habe, bleibt unklar. Umso öfter streicht er heraus, dass echter Glaube an das Evangelium sich nur in Taten absoluter Treue gegenüber Gott niederschlagen könne. Ein Christ müsse den ewigen Gesetzen Gottes gehorchen, die in der Bibel unumstößlich festgeschrieben worden seien. Und die derzeit höchste und wichtigste Form dieses Gehorsams sei es, Abtreibungen mit allen Mitteln zu verhindern. Keine andere menschliche Tat widerspreche dem göttlichen Liebesgebot mehr (vgl. MMB, 5f.).

Überspitzt lässt sich sagen: Der Kampf gegen Abtreibung wird für Hill zum alles entscheidenden Kriterium, an dem sich der Wahrheitsgehalt einer christlichen Konfession und der Überzeugungsgrad der Glaubenden ablesen lässt. Nur wer mit Gewalt gegen Abtreibung vorgehe, sei ein wahrer und geisterfüllter Christ (vgl. MMB, 6). Der Rest sitze einer falschen Religion auf. Der Einsatz gegen Schwangerschaftsabbrüche wird für Hill gar zu einer Art Mitte der Schrift:

„... [A]sserting this prohibited duty [sc. des gewalttätigen Kampfs gegen Abtreibungen] gives glorious relevance and significance to all the other duties and truths of the Bible. It causes the whole Bible to take on new meaning and relevance. It should revive all aspects of the believer's personal life, as it requires his faith to be put into action with joyous and sacrificial service. This practical concern for people's lives should stimulate a similar concern for lost and needy souls, and promote personal holiness and zeal for evangelism“ (MMB, 5).

Wenn Hill sich positiv oder neutral zu Fragen der Religion äußern will, spricht er statt von Religion oder Religiosität von Glaube (*faith*) im Sinne eines unerschütterlichen Vertrauens auf Gott.⁴⁰⁹ Vertrauen stelle die Vorbedingung für unsere sichtbaren Taten des Gehorsams dar (vgl. MMB, 23f.).⁴¹⁰ Der Mensch werde so zum Werkzeug Gottes. Letztlich könnten daher allein Aktionen, die auf Glauben basieren, den Grundstein für ein gesellschaftlich unbequemes, aber erfolgreiches Christentum legen. Hill denkt dabei nicht primär an gelebte

⁴⁰⁹ Das ist in der christlichen Theologie insgesamt eine häufige, unproblematische und übliche Verwendung des Vertrauensbegriffs vgl. etwa Pannenberg: Glaubensbekenntnis, 22.

⁴¹⁰ Wie man zu einem solchen Glauben finden kann, lässt er jedoch offen. Hill betont aber an anderer Stelle, dass er selbst nur durch das Eingreifen Gottes zum Glauben gefunden habe (vgl. MMB, 8). Das würde dessen Unverfügbarkeitscharakter unterstreichen und es schwer machen, Vertrauen als Entscheidungsakt zu verstehen. Aber genau das fordert Hill.

Frömmigkeit in Form von Diakonie, Gebet, Predigt oder anderen Formen der Gemeindegemeinschaft. Er denkt vor allem an Gewalt- und Opferbereitschaft.

„[I]f David's faith had not been in God, or if he had been unwilling to fight Goliath, he would not have had confidence that Goliath could be killed with the feeble weapon he used [1 Sam 17]. We must have a similar active and sacrificial faith if we are to believe that God will use our proclamation of this aspect of the Moral Law [den Schutz Unschuldiger] as a means to end legal abortion“ (MMB, 23).

„As Christians begin to use the means necessary [physische Gewalt] to save the unborn, and suffer the resulting persecution, this will bear witness, not only to the humanity of the unborn, but also to the reality of these people's faith in Christ. This will cause more people to take Christianity seriously, and result in both increasing persecution, and converts who have counted the cost“ (MMB, 24).

Hills Ausführungen machen insgesamt deutlich, dass er beim Begriff der Religion vor allem Formen von Christentum vor Augen hat, die seinen eigenen Auffassungen von rechtem Glauben widersprechen.

Wirft er daneben auch einen Blick auf nichtchristliche Religionen? Nein. Die einzige Ausnahme bildet das Judentum. Zu einer Erwähnung des Judentums kommt es nur, weil Hill sich in seiner Rechtfertigung von Antiabtreibungsgewalt auch auf das Alte Testament stützt oder Abtreibungen mit der Shoa gleichsetzt.⁴¹¹

Er will durch biblische Beispiele belegen, dass Gott im Laufe der Geschichte sehr wohl Gewalt gutgeheißenen hätte, wenn sie dem Schutz Unschuldiger gedient hätte. Dazu führt er Erzählungen an, die er für akkurate Tatsachenberichte hält (vgl. etwa MMB, 3, 8).

Im Zentrum steht dabei erstens die Figur des streitbaren Ahnvaters Abraham (vgl. MMB, 12).⁴¹² Zweitens verweist er auf das Buch Ester, in dem sich die Juden während des persischen Exils mit Gewalt erfolgreich gegen ein Mordkomplott wehren konnten (vgl. MMB, 12).⁴¹³ Das biblisch bezeugte Judentum wird von Hill konstant durch eine christliche Brille betrachtet und nicht als eigenständige Erscheinung

⁴¹¹ Vgl. MMB, 11, 22-25).

⁴¹² Vgl. Gen 14. In der Erzählung rettet Abraham seinen Neffen Lot gewaltsam aus Feindeshand.

⁴¹³ Vgl. Est 7,3-9,16.

wahrgenommen. So gilt ihm etwa Melchisedek, der König Salems (Gen 14), als Präfiguration Christi (vgl. MMB, 25).⁴¹⁴ Eine Wertschätzung nachbiblischen rabbinischen Judentums findet in Hills Buch nicht statt. Mit dem Erscheinen Jesu endet für ihn die Rolle der Juden in der Heilsgeschichte Gottes, auch wenn er das nicht explizit in Worte fasst (vgl. MMB, 15f.). Pharisäer gelten ihm als Feinde Christi und damit als Gegner der göttlichen Gebote (vgl. MMB, 15f.). Seine Auslassungen sind insgesamt als antijudaistisch zu qualifizieren.⁴¹⁵

Sein Umgang mit nichtchristlichen Religionen kann als Beleg für eine exklusivistische Religionstheologie gewertet werden. Nur ein radikal interpretiertes Christentum ist in seinen Augen von Bedeutung. Gottes Heil und Wahrheit könnten nirgendwo sonst gefunden werden. Zu keiner Zeit kommt es daher zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit anderen Religionen. An einem Auszug des Buchs lässt sich das paradigmatisch zeigen:

Im Kapitel *Mock Trial* ‚Scheinprozess‘ schildert Hill den Ablauf seines Gerichtsverfahrens und kommentiert ihn abschätzig. Dabei erwähnt er, dass der Staatsanwalt die Jury davon hätte überzeugen wollen, dass keine der großen ‚Weltreligionen‘ Gewalt rechtfertige (vgl. MMB, 40). Hill geht seinem Religionsverständnis folgend nicht weiter auf dieses allgemeine Argument ein. Welche Positionen bspw. islamische oder buddhistische Traditionen zum Thema der Gewaltanwendung entwickelt haben, interessiert ihn nicht. Misst er doch nur dem

⁴¹⁴ Zum hermeneutischen Problem, das ‚Alte‘ Testament als christlichen Text zu lesen und so zu überformen, vgl. Gerstenberger: Theologien, 16-20, 224f. Zur Typologie als Denkweise biblischer Theologie vgl. Hall: Typologie, 208-224.

⁴¹⁵ Klaus Wengst fasst den Begriff des Antijudaismus enger als den des Antisemitismus. Er sieht in ihm eine spezifisch *theologische* Abwertung der jüdischen Religion. Antijudaismus beginne nicht mit der Feststellung von Differenzen zwischen der eigenen Religion und dem Judentum, sondern dort, wo aufgrund dieser Unterschiede eine Minderwertigkeit des Judentums vertreten werde; vgl. Wengst: Jesus zwischen Juden und Christen, 70. Im Folgenden wird diese Definition übernommen. Sie erfasst Antijudaismus als theologisches Denkmuster, das sich erstens unterschiedlichen Motiven und Gegebenheiten verdanken kann (etwa geschichtlicher Prägung oder Fremdenhass) und das zweitens aus zulässigen Beobachtungen der Differenz unzulässige Schlüsse zieht.

Christentum Wahrheit bei. Einzig die im Argument mitgedachte These, dass auch das Christentum Gewalt ablehne, wird von Hill erwartungsgemäß aufgegriffen. Er erwidert, dass sich in der Bibel sehr wohl Anhaltspunkte für die Rechtfertigung defensiver Gewalt (*defensive force*) finden ließen (vgl. MMB, 40). Fähige Theologen hätten dies vor Gericht problemlos zeigen können, wenn man ihnen nur die Chance dazu gegeben hätte (vgl. MMB, 40).

„During the penalty phase, the prosecutor told the jury he had studied the world's major religions, and none of them justified violence. [...] If I had been allowed the same opportunities afforded the prosecutor, I could have turned the stomachs, and the hearts, of the jurors against the abortionist, and his bloody trade, much as the prosecutor turned the jurors against me. [...] Distinguished theologians could have borne testimony to the biblical basis for defensive force“ (MMB, 40).

Im Zitat tritt Hills Selbstbewusstsein hervor. Klarer noch zeigt sich seine Schriftzentriertheit. Sie lässt Rückschlüsse auf ein instruktions-theoretisches Offenbarungs- und ein verbalinspiriertes Schriftverständnis zu. Die Bibel ist für Hill Gottes direktes und zweifelsfreies Wort, das aufs Genaueste befolgt werden müsse (vgl. MMB, 13). Neben wörtlich ausgelegten biblischen Geboten, können für ihn keine alternativen Moral-, Rechts- oder gar Religionsvorstellungen bestehen.

4.3.5 Gottesbild

Während wir uns bei Hills Religionsverständnis mit wenigen Aussagen begnügen müssen, erfahren wir über sein Gottesbild umso mehr. Hill teilt viele klassische, christliche Überzeugungen. Doch versieht er sie am Ende seiner Ausführungen stets mit kleinen, aber entscheidenden Modifikationen, die ihn deutlich aus dem Schatten der theologischen Mehrheitsmeinungen heraustreten lassen.

Seine Gedanken zum Gottesbild oder anderen dogmatischen Loci werden nicht systematisch entfaltet. Hills Schilderungen sind in erster Linie Allgemeingut, das assertorisch vorgetragen und durch biblische Zitate gestützt wird. Eine Herleitung, Problematisierung und Systematisierung

tisierung findet nicht statt.⁴¹⁶ Aber sie ziehen sich wie ein roter Faden, der alles zusammenhält, durch den Text. Ohne die Überzeugung, dass Abtreibungen in Gottes Augen Mord sind, ließe sich Hills Argumentation nicht durchhalten. Und um diese Grundannahme zu stützen, muss plausibel werden, wer Gott ist und warum er Abtreibungen ablehnt. Die Gedanken zum Sein und Wirken Gottes werden darum stets mit der Aufforderung an die Leser verknüpft, Maßnahmen gegen Abtreibungen zu ergreifen.

Gott wird als theistischer Gott gedacht – also allmächtig, allwissend und allgütig. Er sei das Leben an sich und der Schöpfer allen Lebens (vgl. MMB, 20). Die Menschen hätten unter allen Lebewesen eine besondere Funktion inne. Sie seien geschaffen worden „to reflect Him in a unique manner“ (MMB, 20). Daran wird ein *theo*-logisches Argument gegen Abtreibungen angeknüpft: Weil Menschen als Ebenbilder Gottes geschaffen worden seien, seien Schwangerschaftsabbrüche auch und zuerst eine Verletzung Gottes. Er sei für seine Gegner ja nie anders zu fassen als in seinen Geschöpfen. Wer Gott schaden wolle, ließe seinen Hass darum an dessen Ebenbildern – auch den ungeborenen – aus. Abtreibung sei ein Angriff gegen Gott. Wer den Ungeborenen in einer solchen Situation der Not nicht mit Schutz zur Seite stehe, begehe damit auch einen direkten Affront gegen Gott (vgl. MMB, 20).

Hill bekennt sich zu einem liebenden Schöpfer. Aber Liebe schließe nicht automatisch die Anwendung von Gewalt aus. Oft zeige Gott seine Liebe und sein Mitleid mit der Schöpfung, indem er aktiv diejenigen beschütze, die in Not seien (vgl. MMB, 20). Damit stehen Liebe und Gewaltanwendung nicht notwendigerweise im Widerspruch. Vielmehr kann Liebe gar zum Grund werden, aus dem heraus jemand gewalttätig wird.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Vgl. Bernhards Verdikt über fundamentalistische Religionstheologien, die zumindest hier bestätigt wird. In seinem Buch über christliche Absolutheitsansprüche klammert Bernhardt fundamentalistische Positionen aus, weil dieser Forschungsgegenstand schwer fassbar sei und „die Absolutheitsfrage hier zumeist nur in Form immer wiederkehrender Behauptungen beantwortet, nicht aber reflexiv durchdrungen [werde]“ (Bernhardt: Absolutheitsanspruch, 70).

⁴¹⁷ Der Gedanke, dass Gottes Wesen als die Liebe auch mit göttlichen Taten des Zorns vereinbar ist, findet sich auch in gängigen nichtfundamentalistischen

Neben Liebe komme Gott auch Allmacht zu. Seine Macht sei unbegrenzt (vgl. MMB, 23). Er nutze sie gegen seine Feinde, wenn es nötig werde (vgl. MMB, 20). Von Hill wird jedoch nicht das Bild eines Gottes gezeichnet, der seine Allmacht aus Eifersucht oder blankem Zorn heraus gebrauche, um Menschen zu strafen. Zum Feind werde nicht jeder. Göttliche Gewalt sei immer Reaktion auf geschehenes oder akutes Unrecht. Gott sei gerecht und strafe nur die Ungerechten (vgl. MMB, 20). Dass Gott aber derjenige ist, der festlegt, was überhaupt als gerecht gelten kann, stellt für Hill kein Problem dar.⁴¹⁸ Wer ungerecht handelt, der handelt wider Gott und wer wider Gott handelt, der handelt ungerecht.

Als gerechter Gott sei er der Urheber des Moralgesetzes (*Moral Law*). Dessen Inhalt lasse sich im Alten und Neuen Testament finden (vgl. MMB, 2). Die Zehn Gebote stellten dessen Zusammenfassung dar (vgl. MMB, 7). Das Moralgesetz und die daraus folgenden Pflichten für den Menschen seien unabhängig davon gültig, ob wir sie ablehnen oder anerkennen würden. Ihr Anspruch auf uns sei nicht verhandelbar. Dem Gesetz nicht zu folgen, sei Sünde (vgl. MMB, 3). Es gebe klare Anweisungen vor, wie wir unser Leben zu führen hätten. Dabei misst Hill ihm nicht nur regulative Aufgaben zu, sondern weist seiner calvinistischen Tradition folgend auf die mehrfachen Ziele hin, die Gott mit dem Gesetz verfolge. Es diene als *Regel* zur guten Lebensführung, als *Riegel*, um der Sünde Einhalt zu gebieten und als *Spiegel*, der den Menschen ihr Sündersein und ihre Erlösungsbedürftigkeit bewusst mache.⁴¹⁹ Hill wählt allerdings eigene Worte, um dieser reformatorischen Gesetzeslehre Ausdruck zu verleihen:

Entwürfen und ist plausibel durchzudenken; vgl. Härle: Von der Liebe und vom Zorn Gottes, 50-69.

⁴¹⁸ Vgl. die kritischen Anmerkungen von Wolfgang Trillhaas zur Frage, ob Gott überhaupt ethisch handeln könne in: Ders.: Ethik, 22. Ethisches Handeln sei nur Menschen möglich. Alle ethischen Begriffe seien auf Gott nicht anwendbar. „Ebenso verbietet sich [...] die bei Duns Scotus verhandelte Frage, ob das Gute gut sei, weil Gott es so will, oder ob Gott das Gute wolle, weil es gut sei“ (ebd.). Diese Frage vermische ethische und theologische Kategorien.

⁴¹⁹ Vgl. Calvin: Institutio II.7, 6-13. Unterbestimmt bleibt bei Hill freilich der Aspekt der Ehrehrbietung. Calvin hebt hervor, dass Gesetze nicht eingehal-

„God uses the application of His law to the lives of both Christian and non-Christian alike to show people their duty and convict them of sin. God intends for us to examine ourselves in the light of His law so we can be convicted of our corruptions, humble ourselves before Him, and also understand the need we have for Christ, and the perfection of His obedience“ (MMB, 23).

Das Handeln Gottes in der Geschichte ist ein weiterer zentraler Aspekt in Hills Gottesbild. Hier steht er wieder in der Tradition klassischer christlicher Dogmatik, die Gott nicht nur als Schöpfer, sondern als Erhalter der Welt denkt.⁴²⁰ Neuere Entwicklungen, die den Vorsehungsgedanken einer massiven Kritik unterzogen haben, nimmt er nicht zur Kenntnis. Hill beruft sich in MMB vor allem auf biblisch bezeugte Taten und Aussprüche Gottes. Dabei extrapoliert er wenige zusammenhängende Verse, deutet sie ihrem Wortsinn nach und fügt sie in ein Narrativ der absoluten Gehorsamkeit gegenüber Gott ein. Dieses umfasst sowohl die Bereitschaft, Gewalt zu leiden wie auch auszuüben. Alttestamentliche Passagen (etwa Gen 14, 19-20; Ex 1,17.20f; 1 Kön 18, Ez 13, Dan 3,18), in denen Gott Gewalt oder zumindest Opposition gegen widergöttliche Gesetze gutheißt, dienen ihm ebenso als Beweisstellen wie neutestamentliche Verse (bspw. Mt 12,9-14; 1 Petr 2,23; Apg 5,29b), in denen Jesus oder seine Apostel gesellschaftlichen Konventionen und politischen Autoritäten kritisch gegenüberstehen (vgl. etwa MMB, 3, 8, 12, 15-17, 25f.).

Den absoluten Kumulationspunkt göttlichen Handelns in der Welt stellt im Christentum die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus dar. Auch Hill steht auf dem Boden des Dogmas der göttlichen Menschwerdung. Seine eigenen Überlegungen verknüpft er mit Argumenten für Antiabtreibungsgewalt: Zuallererst ließe sich aus der Menschwerdung Gottes ableiten, dass auch Jesus Christus einmal ein Fötus gewesen sei. Demnach stelle der Schutz ungeborenen Lebens für uns eine Möglichkeit dar, Gott unsere Liebe zu ihm zu zeigen: „Don't forget that our Lord Jesus Christ, at one time, was an unborn ‚fetus.‘ We should show our love to Him by nurturing and protecting His little ones as we would the Lord Himself“ (MMB, 20).

ten werden, um das eigene Heil zu erlangen oder moralisch zu handeln. Sie würden befolgt, um Gott die Ehre zu erweisen.

⁴²⁰ Zum Konzept eines geschichtlichen Handelns Gottes in christlicher Perspektive vgl. von Scheliha: Vorsehung, passim.

Das versöhnende und heilende Handeln Jesu, von dem die Evangelien berichten, böte nun aber aus ‚bibeltreuer‘ Perspektive die Möglichkeit, Hills brutalen Umgang mit ‚Abtreibungsärzten‘ scharf zu kritisieren. Hill widerspricht derartigen Einwänden, die mit dem biblisch überlieferten Taten Jesu argumentieren:

„Another common response to my actions is to assert that Jesus would not have acted as I did. Although we have no reason to believe that Jesus personally used lethal defensive force while He was on earth, this does not mean that such actions are forbidden. On the contrary, Melchizedek, a type of Christ, blessed Abraham's use of lethal force, and declared that God had delivered his enemies into his hand (Genesis 14:20). It is obvious that Jesus did not engage in many various actions and callings while He was on earth that are, nonetheless, sanctioned by God's word, and essential to the well-being of society. The relevant question, thus is not, ‚What would Jesus do?‘ but, ‚What would Jesus approve?‘ (MMB, 25).⁴²¹

Nur weil Jesus selbst nicht gewalttätig gehandelt habe, hieße das noch nicht, dass er darum Gewaltanwendung prinzipiell verurteilen würde. Die Frage sei nicht, ‚Was würde Jesus tun?‘, sondern ‚Was würde Jesus genehmigen (*approve*)?‘ Und es gäbe Gründe anzunehmen, dass Jesus die Anwendung defensiver tödlicher Gewalt durchaus gebilligt hätte. Dafür spreche die typologische Lesart der Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek, dem König Salems, in der letzterer von Hill als Präfiguration Christi gedeutet wird. Der König und Priester segnet Abraham, nachdem dieser seinen Neffen Lot gewaltsam aus der Hand von Entführern befreit hatte (vgl. Gen 14,14-24). Die Stelle des gesegneten Abrahams weist Hill im Konflikt um Schwangerschaftsabbrüche sich selbst zu.

Das Handeln Gottes ist für Hill nicht nur auf die Taten beschränkt, von denen die Bibel berichtet. Er greift beständig ein, um seine Schöpfung nicht sich selbst zu überlassen. So zeigt sich sein Wille weiterhin im Hier und Jetzt. Die Vorstellung, dass Gott die Welt dauerhaft erhält, wird im Christentum mit dem Begriff der Providenz / Vorsehung umschrieben.⁴²²

⁴²¹ Vgl. auch MMB, 15.

⁴²² Vgl. Leonhardt: Grundinformation, 248. Für eine Unterteilung der einzelnen Aspekte der *Providentia Dei* vgl. a.a.O., 249f.

Die einzelnen Konzepte unterscheiden sich dabei immens hinsichtlich der Fragen, wie genau Gott in der Geschichte wirken könnte (voraussehend ordnend und / oder aktiv eingreifend) und wie dabei das eigentliche Zusammenspiel von Schöpfer und Geschöpf (der sog. *concursum divinum*) aussehen mag.⁴²³

In Hills Äußerungen artikuliert sich ein Vorsehungsglaube, der Rückschlüsse auf ein zugrundeliegendes aktualistisches Modell zulässt.⁴²⁴ Vorsehung wird als unmittelbares, spontanes göttliches Handeln in der Welt verstanden.⁴²⁵ Der Mensch läuft in dieser Auffassung von Providenz Gefahr, zum reinen Instrument Gottes ohne freien Willen zu werden.⁴²⁶ In MMB wird eine Beschränkung menschlicher Handlungsfreiheit durch die Vorsehung Gottes dezidiert begrüßt (vgl. MMB, 9-11).⁴²⁷ Wenn die eigenen Taten oder deren Begleitumstände von Gott geschützt oder gar gelenkt werden, kommt es sowohl zu einer Aufwertung des eigenen Tuns als auch zu einer Freisprechung von moralischer Verantwortlichkeit. Ein Instrument Gottes zu sein, führt somit zu einer doppelten Entlastung.

Alex P. Schmid deutet solche und ähnliche Strategien als kognitive Verteidigungs- und Neutralisationsmechanismen religiöser Terroris-

⁴²³ Vgl. zu Eckpunkten eines aktuellen Konzepts des *concursum divinum* im Aufgriff prozesstheologischer Überlegungen Anselm: Schöpfung, 236-239.

⁴²⁴ Reinholdt Bernhardt unterscheidet grob zwischen zwei Typen von Vorsehungslehre: Einem *aktualistischen* und einem *sapiential-ordinativen*; vgl. Bernhardt: Handeln Gottes, 37. Seiner Begriffsdefinition und Verhältnisbestimmung werde ich folgen: „Das Grundverständnis der Vorsehung als tätiger Weltwirksamkeit Gottes bezeichne ich als das *aktualistische* Modell der Vorsehungslehre, ihre Auslegung als Gott-internen Akt des determinativen ‚Vor(ver)sehens‘ als den *sapiential-ordinativen* Typus. Beide Auffassungen haben die Aussageabsicht des je anderen Typus stets in sich integriert, aber ihrem eigenen Leitgedanken untergeordnet“ (ebd.).

⁴²⁵ Vgl. Bernhardt: Handeln Gottes, 47.

⁴²⁶ Vgl. a.a.O., 48.

⁴²⁷ Hills Ausführungen zur göttlichen Vorsehung bebildern anschaulich den Motivations- und Sicherheitsgewinn, den Bernhardt als wichtige Triebfeder eines Vorsehungsglaubens ausmacht: „Wo sich der Mensch in unmittelbarer Beziehung zum Willen bzw. zur Gegenwart Gottes gesetzt glaubt, erfährt er sich nicht nur in seinem aktiven Lebensvollzug und in seinem passiven Ergehen stabilisiert, sondern darüberhinaus in seinem personalen Selbstsein in einer unüberbietbaren Weise grundlegend gewürdigt“ (a.a.O., 17).

ten, mit deren Hilfe die eigenen Gräueltaten zu verdienstvollen Opfern umgedeutet werden.⁴²⁸ Durch diese Mechanismen rechtfertigten die Akteure sich und anderen gegenüber ihre moralische Integrität, da diese konstitutiv für ihre Motivation sei. Laut Schmid sei dabei der Verweis auf göttliches Recht entscheidend:

„The religious rationalisation of terrorist acts appears to be effective for the ‚true believer‘. Human rights violations are justified in the name of an invoked ‚divine law‘ which supersedes man-made laws and which can give brutal violence a ‚sacred‘ character [...]“ (ebd.).⁴²⁹

Das trifft wohl auf Hill zu. Er glaubt fest daran, dass Gott häufig durch *human instrumentality* in die Welt eingreift (vgl. MMB, 20). Die Mitwirkung des Menschen beschränke sich dabei auf Dankbarkeit, Gebet und Gehorsam (vgl. MMB, 10). Hills aktualistisches Providenzdenken schlägt hier eine Brücke vom Gottesbild hin zum Menschenbild: Gott handelt durch und an denen, die an ihn glauben und ihm gehorchen.

4.3.6 Menschenbild

Geht man auf die Suche nach dem Menschenbild, das Hill in MMB entspinnt, lassen sich zwei Hauptstränge finden: Die Würde und die Rechte, die den Menschen als Ebenbildern Gottes zukommen, und der Gedanke der Pflichterfüllung ihrem Schöpfer gegenüber. Beide sind miteinander verwoben. Als Bindeglied fungiert die menschliche Freiheit, die durch zwei Faktoren eingeschränkt sei:

Erstens sei die Gabe der Freiheit von Gott mit dem Zweck verbunden worden, ihn aus freien Stücken zu loben und seine Gesetze zu halten (vgl. MMB, 36). Unsere höchste Freude und Pflicht sei es, dem Gesetz Gottes zu gehorchen, dessen integraler Bestandteil der Schutz unschuldigen Lebens sei (vgl. MMB, 7). Die Freiheit, von der etwa Paulus in Röm 8, 2 rede, sei vor allem die Befreiung von der Macht der Sünde, nicht die Freiheit von Gott und dessen Geboten:⁴³⁰ „From a

⁴²⁸ Vgl. Schmid: *Conceptualising Terrorism*, 211. Schmid denkt vor allem an die Konstruktion religiöser Opfer und Märtyrer.

⁴²⁹ Vgl. ebd.

⁴³⁰ Vgl. Röm 8,2: „Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Jesus Christus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“

biblical perspective, the concepts of rights, liberties, and freedom are all related to God's law. Christians have the right, the liberty, and the freedom to keep God's Moral Law as summarized by the Ten Commandments [Ex 20,2-17]" (MMB, 36).

Zweitens bediene sich Gott, wie bereits erwähnt, mitunter Menschen, um direkt in der Welt zu wirken. An dieser Stelle ist unklar, wie sich Hill diese Intervention vorstellt. Möglicherweise handelt es sich bei den fraglichen Aussagen um eine primär metaphorische Rede von göttlicher Providenz zu erbaulichen Zwecken.

Es ist Vorsicht geboten, wenn es um die Frage geht, wie sich Hill die Gott-Mensch-Beziehung konkret vorstellt. Dennoch erscheint im Lichte seines Gottesverständnisses die These nicht abwegig, dass Gott und Mensch für Hill kooperieren. Hill betont die menschliche Hinwendung zu Gott aus freien Stücken, nachdem seine Forderungen durch Bibelstudium, Kontemplation und Gebet erkannt worden sind (vgl. MMB, 9-11). Andere Passagen betonen jedoch, dass Gott direkt in das Leben Gläubiger eingreifen kann, um sie für seine Ziele zu nutzen oder ihre Gebete zu erhören (vgl. etwa MMB, 22).

Hills eigenes Leben bildet in seinen Augen beispielhaft den *concursum divinum* ab – das Wirken Gottes in und durch Menschenwerk. Seine Biografie sei an den entscheidenden Stellen durch providentielles Handeln geprägt worden. Dabei beansprucht er nicht etwa, Zeuge eines wundersamen Wirkens gewesen zu sein oder direkte Offenbarungen empfangen zu haben (vgl. MMB, 2). Vielmehr wird das Leben in seiner Gänze als von Gott getragen und beeinflusst verstanden. Stets geht es darum, alltägliche Begebenheiten eben nicht als gewöhnlich oder zufällig, sondern als göttlich gewirkt zu deuten. Hill artikuliert einen frommen, aktualistischen Vorsehungsglauben, den er mit vielen anderen Christen teilen dürfte.

Den Beginn seiner religiösen Karriere sieht er in einem nicht näher beschriebenen Konversionserlebnis seiner späten Jugendzeit begründet. In der Tradition erweckter Christen betont er in der Nacherzählung dieses einschneidenden Ereignisses die Passivität des Menschen vor Gott. Glaube werde allein von außen geschenkt: „God graciously converted my proud and rebellious heart when I was seventeen“ (MMB, 8). Gott habe ihn bekehrt und von da an in entscheidenden Si-

tuationen immer wieder in sein Leben eingegriffen – ob bei der Berufswahl, den ersten Schritten als Abtreibungsgegner oder der Kontaktaufnahme zu Gleichgesinnten (vgl. MMB, 8). Selbst bei der Entstehung des Buchs MMB sei Gott maßgeblich beteiligt gewesen (vgl. MMB, 2).

Einen zentralen Platz in dieser biografischen Aneignung des Providenzgedankens nimmt der Anschlag auf den Gynäkologen Britton ein. Er sei nur durch die Vorsehung möglich geworden (vgl. MMB, 9). Hill habe nicht etwa seine eigenen Ideen in die Tat umgesetzt, sondern nach intensiver spiritueller Vorbereitung durch Bibelstudium und Gebet göttlichen Willen vollstreckt. Und Gott unterstütze und bewahre diejenigen, die sich für seine Sache einsetzen.

„I was not standing for my own ideas, but God’s truths – the same truths that have stopped bloodbaths and similar atrocities throughout history. Who was I to stand in God’s way? [...] One of the first things I told my wife after the shooting was, ‚I didn’t have any choice!‘ That cry came from the depths of my soul. I was certain, and I still am, that God called me to obey His revealed will at that particular time“ (MMB, 10).

Der Pflichtgedanke ist für Hills Menschenbild und Selbstrechtfertigung zentral. Er wusste, dass er mit dem Anschlag die moralischen und rechtlichen Grenzen seines Umfelds überschreiten würde. Er war sich der schwerwiegenden Konsequenzen seiner Tat bewusst – für Britton, dessen Familie, sich selbst und seine eigene Familie. Aber er sah keine andere Möglichkeit, als Gott zu gehorchen. Nur vor ihm müsse der Mensch sich rechtfertigen, nicht vor anderen Menschen. Allein Gott gelte unser Gehorsam. So handle er durch uns, wenn wir denn seine Gebote vernähmen: „God can and will overcome legal abortion through us, but first He must make us willing to trust and obey Him. Nothing is impossible with God“ (MMB, 23).

Bei diesem Menschenbild, das moralisches Handeln primär heteronom begründet, wird verständlich, warum Hill so problemlos und brutal gegen seine Mitmenschen vorgehen und Gesetze schlichtweg ignorieren kann. Sie zählen nichts im Vergleich zu ihrem Schöpfer und dessen Gesetzen. Und nur um ihn geht es.

4.3.7 Weltbild

Hill sieht sich in eine Welt versetzt, die in seinen Augen vor teuflischen Verführungen nur so strotzt. Die Menschen hätten Gottes Gesetz vergessen. „The influence of Satan, our sinful nature, and the world's system have combined to blind us to the defensive duties of the Moral Law“ (MMB, 6). Im Angesicht der Sünde sei die Treue zu Gott nun umso wichtiger. Legale Schwangerschaftsabbrüche sind für ihn das wohl schrecklichste Merkmal, an dem wir den gottlosen Charakter der jetzigen Epoche ablesen könnten (vgl. MMB, 6).

Die Abtreibungsdebatte wird zum deutlichen Zeichen eines moralischen Verfalls erklärt, dessen Ursache in einer spirituellen Abkehr von Gott zu suchen sei. Demnach sei der Kampf gegen Schwangerschaftsabbrüche im Kern gar kein politischer, sondern vielmehr ein spiritueller: „The battle over abortion is primary spiritual. The conflict is between God's will and kingdom, and Satan's opposing will and kingdom“ (MMB, 6). Man könne nur für Gott und den Schutz Ungeborener oder den Satan und den Schutz von Mördern Partei ergreifen. Nun zeige sich, wer ein echter Gläubiger sei.

„Since the government has legalized the murder of the unborn, much as when the Roman government legalized the murder of Christians, it gives believers a glorious opportunity to show where their true allegiance lies: either with Satan, the state, and the protection of murderers, or with God, His law, and the protection of the oppressed; there is no neutral moral ground. You must choose between protecting abortionists, and protecting the unborn“ (vgl. MMB, 6f.).

Seine Weltsicht ist geprägt von einem radikalen Dualismus, der Menschen keine neutrale Option lässt. Es gibt nur gut und böse, göttlich und teuflisch (vgl. MMB, 26). Diese Dichotomisierung politischer Verhältnisse mithilfe religiöser Denkmuster ist ein typisches Merkmal für religiös-messianischen Terrorismus, das unter anderem Rapoport herausgearbeitet hat.⁴³¹

Sich und anderen Menschen, die bereit sind, mit Gewalt gegen Abtreibungen vorzugehen, weist Hill in dieser Welt ohne Grauzone die Rolle einer Vorhut zu. Nur sie würden den Gedanken der *Pro-Life*-Bewegung konsequent durchhalten und so Leben retten und Gott die Ehre erweisen. Sie ließen sich in der entscheidenden Frage der Ge-

⁴³¹ Vgl. Rapoport: Sanctions, 197f.

waltanwendung nicht durch satanische Täuschungen aus der Schlachtreihe der Getreuen Gottes drängen (vgl. MMB, 5, 9).

Wer davon überzeugt sei, dass Abtreibungen Mord seien, müsse gegen Abtreibungsärzte auch vorgehen wie gegen Mörder, die gerade dabei seien, jemanden umzubringen. Gewalt sei zwingend nötig. Sein eigenes Vorgehen solle anderen als Beispiel dienen. Wenn er erst durch seine Tat auf den grausamen Tod abgetriebener Kinder hingewiesen hätte, würden ihm viele auf seinem Pfad folgen. Hill verfolgte mit der Tötung Brittons demnach mehrere Ziele.

„I realized that many important things would be accomplished by my shooting another abortionist in Pensacola. This would put the pro-life rhetoric about defending born and unborn children equally into practice. It would bear witness to the full humanity of the unborn as few things could. It would also open people's eyes to the enormous consequences of abortion – not only for the unborn, but also for the government that had sanctioned it, and those required to resist it. This would convict millions of their past neglect, and also spur many to future obedience. It would also help people to decide whether to join the battle on the side of those defending abortionists, or the side of those defending the unborn. But, most importantly, I knew that this would uphold' the truths of the gospel at the precise point of Satan's current attack (the abortionist's knife).

While most Christians firmly profess the duty to defend born children with force (which is not being disputed by the government), most of these professors have neglected the duty to similarly defend the unborn. They are steady all along the battle line, except at the point where the enemy has broken through. I was certain that if I took my stand at this point, others would join with me, and the Lord would eventually bring about a great victory“ (MMB, 9).

Die Tötung Brittons hatte nicht nur das direkte Ziel, den Arzt davon abzuhalten, Schwangerschaftsabbrüche vorzunehmen. Sie hatte – typisch für Terrorismus – einen kommunikativen Aspekt und ein abstraktes Ziel hinter dem konkreten Anschlag.⁴³² Hill verfolgte eine langfristige, missionarische Strategie. Die Tat sollte Aufmerksamkeit schaffen (was auch gelungen ist), um mehr und mehr Menschen von der Notwendigkeit des gewaltsamen Vorgehens gegen Abtreibungen zu überzeugen.

Nur durch diesen zweiten Schritt der Mobilisierung könne der Kampf in einem letzten Schritt letztlich gewonnen werden. Die Auseinander-

⁴³² Zu Terrorismus als Kommunikation und Propaganda vgl. Schmid: Conceptualising Terrorism, 205-210.

setzung um Abtreibungen verläuft für Hill in mehreren Phasen. Und sie hat gerade erst begonnen.

4.3.8 Feindbild

Das Ergebnis einer dichotomischen Weltsicht sind Feinde, wohin man blickt. Hill wählt ganz unterschiedliche Bilder und Analogien, um sie begrifflich zu fassen und abzuwerten. Einen gleichwertigen Konfliktpartner kennt er nicht. Vielmehr degradiert er sie mit unterschiedlichen Mitteln. Betrachtet man seine Feindbildkonstruktion von außen, lässt sich beobachten, wie er konzentrische Kreise um sich zieht, die aus dem ‚Anderen‘ Stück für Stück einen Feind werden lassen.

Da sind zuerst die Christen, die entweder nicht erkennen können, dass nur Gewalt die Abtreibungsdebatte beenden kann, oder die aus Angst vor staatlicher Repression auf die Pflicht zur gewaltsamen Verteidigung ungeborenen Lebens verzichten. Sie alle betreiben sündhafte Fahrlässigkeit (*sinful negligence*), die Gottes Gebote verletze (vgl. MMB, 20). Diese Christen bilden die Zielgruppe seiner ‚missionarischen‘ Bemühungen. Sie will er erreichen und mobilisieren. Ihnen folgen in einem weiteren Kreis verlogene Christen, die sich der Gesellschaft anpassen, vom Boden der Bibel entfernen und so die Pflicht zum gewaltbereiten Lebensschutz verleugnen.⁴³³ Sie ruft er zu Umkehr und Reue auf. Im dritten Kreis finden sich schließlich die gefährlichsten Feinde: die Ärzte, die Abtreibungen vornehmen, und ihre Unterstützer. Sie bekämpft er.

Andere Religionen dienen ihm in MMB nicht als direktes Feindbild. Seine Gegner findet Hill innerhalb der eigenen Kultur und Religion. Wer Schwangerschaftsabbrüche gutheißt oder durchführt, gehört zur falschen Seite, die sich dem Teufel verschrieben habe, um ihren Gelüsten zu frönen (vgl. etwa MMB, 4f.). Die Abwertung der anderen speist sich aus der Vorstellung eines kosmischen Kampfs zwischen Gott und Teufel, der sein momentanes Schlachtfeld in der Debatte um Abtreibungen gefunden habe. Einen Kompromiss mit dem Gegner könne es darum nicht geben.

⁴³³ Vgl. seine Antwort auf eine Verurteilung von Antiabtreibungsgewalt durch die *Southern Baptist Convention* in MMB, 31-35.

Daneben greift Hill auch zu areligiösen Analogien, um seine Hauptfeinde – Gynäkologen, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen – zu denunzieren und deren Tötung zu rechtfertigen. Er vergleicht die Ärzte bspw. mit Medizinerinnen, die im Auftrag der Nazis Menschen in Konzentrationslagern getötet oder für grausame Versuche missbraucht hätten. Wer bereit gewesen sei, einen Joseph Mengele zu töten, der müsse auch Abtreibungsärzte umbringen, um ungeborenes Leben zu bewahren (vgl. MMB, 12).

Es fallen noch weitere negative Bezeichnungen, die darauf abzielen, das gewaltsame Vorgehen gegen die Ärzte zu rechtfertigen: brutale Massenmörder, bezahlte Mörder oder Schlachter. Während ungeborenes Leben für Hill unschuldig und darum schützenswert ist, haben die Mediziner sich in seinen Augen des mehrfachen Mordes schuldig gemacht und so ihr Recht auf Leben verwirkt. So lässt er nichts unversucht, um die Anschläge auf sie zu rechtfertigen.

4.3.9 Konfliktbild

Beim Weltbild klang schon an, dass Hill nicht nur seine Feinde, sondern den gesamten Konflikt um Schwangerschaftsabbrüche in einem religiösen Licht deutet. Satan und Gott ringen hier um die Vormacht. Der Ausgang der Debatte ist für Hill von immenser eschatologischer Relevanz, darum fordert er unbedingtes Engagement. „If we want God’s kingdom to come, and His will to be done, we must entreat the Lord to empower us to protect the unborn, as required by His revealed will“ (MMB, 23). Für Zuschauer hat dieses postmillenaristische Szenario keinen Platz. Eine ethische Debatte wird von Hill in einen starren religiösen Deuterahmen überführt, der ein Aufeinanderzugehen der Konfliktparteien unmöglich macht.

Aber wie beim Feindbild wird auch der konkrete Konflikt nicht allein religiös gedeutet. Hill nutzt ebenso eine Vielzahl von Analogien.

Die wichtigsten unter ihnen sind historische Analogien. Die Geschichte habe Konflikte gesehen, in denen vergleichbare Bedrohungen geherrscht hätten, die mit Gewalt abgewendet worden seien. Sklaverei habe sich nur durch Kampf abschaffen lassen. Und legalisierter Mas-

senmord an Unschuldigen sei noch weit schlimmer als die Legalisierung von Sklaverei (vgl. MMB, 37).

Auch die Nationalsozialisten hätten sich auf friedlichem Wege nicht stoppen lassen (vgl. MMB, 68). Die implizite Botschaft: Wer den Einsatz von Gewalt zur Abschaffung der Sklaverei oder zur Beendigung des Holocausts rechtfertigen würde, der müsse das auch heute tun. Die Vereinigten Staaten hätten mit ihren liberalen Abtreibungsgesetzen nichts anderes getan als Massenmord an unschuldigem Leben zu legalisieren. Nun gelte es, diesem Unrechtsregime die Stirn zu bieten und einen zweiten Holocaust zu verhindern.

Die Lösungen von gestern sind für Hill auch die Lösungen im Kampf um Abtreibung. Bei einer analogen Bedrohung helfen analoge Mittel. Und das Gegenmittel, das Sklaverei und Nationalsozialismus vernichtet habe, sei eben Gewalt gewesen, die bewusst auf die Tötung der Gegner abgezielt hätte.

Hill nutzt daneben kontrafaktische Analogien, die Beobachtungen und Wahrnehmungen aus dem Alltag weiterdenken und in Form einer *reductio ad absurdum* auf die Spitze treiben: Wir würden einer möglichen Legalisierung von Vergewaltigung niemals tatenlos gegenüber stehen. Warum also griffen wir nicht zu den Waffen, wenn Mord bereits legalisiert worden sei – ein Verbrechen das noch schlimmer als Vergewaltigung oder Sklaverei sei (vgl. MMB, 37)?

All diese Vergleiche haben innerhalb seiner Argumentation einen doppelten Zweck. Einerseits sollen sie die moralische Verwerflichkeit von Schwangerschaftsabbrüchen und die Unrechtmäßigkeit des Staates herausstellen. Andererseits sollen sie belegen, dass Gewaltanwendung in der Situation, in der Hill sich befand, legitim war.

4.3.10 Selbstbild

Das gesamte Buch zielt darauf ab, Hills Tat zu rechtfertigen. Dennoch oder gerade deshalb räumt Hill der zentralen Frage, wie denn die Tötung Brittons ethisch zu beurteilen sei, noch einmal gesondert Platz ein. Gott verbiete in den Zehn Geboten die Tötung unschuldigen Lebens – also Mord. In der Bibel fänden sich daneben aber drei Fälle, in denen die Tötung eines Menschen unter gewissen Umständen gerecht-

fertigt werden könne. Alle zielten darauf ab, unschuldiges Leben zu schützen und so dem Gebot ‚Du sollst nicht morden‘ (Ex 20,13) zur Geltung zu verhelfen:⁴³⁴ 1. Todesurteile für Verbrecher, 2. Gerechter Krieg bzw. Widerstand und 3. notwendige Verteidigung. Für seine eigene Tat nimmt er nur letzteres in Anspruch. Er übt dem eigenen Verständnis nach eine stellvertretende Form notwendiger individueller Verteidigung (*necessary individual defense*) aus (vgl. MMB, 15). Es gehe ihm nicht um politische oder öffentliche Gewalt:

„[W]e must carefully distinguish between the three previously mentioned cases in which it may be justified to take away human life: public justice, lawful war, and necessary defense. A common objection to my actions is to confuse what I did with public justice. Some assert that I wrongly acted as judge, jury, and executioner. Although the civil government should put murderers to death, this does not mean that every citizen who kills a habitual murderer is necessarily presuming to act as a civil judge, or a civilly sanctioned executioner. I did not kill John Britton to punish him for his past murders, but to prevent him from continuing to murder. My actions, thus, serve as an example of necessary individual defense – not public justice. Some have also confused my actions with lawful war. [...] At this point, I will simply point out that my actions should not be confused, either with public justice or lawful war; my actions serve as a clear example of an individual using necessary defensive force – as required by the Sixth Commandment“ (MMB, 14f.).

„It is important to distinguish between an individual defending himself, or his neighbors, and a group of individuals joining together under an appointed leader to overthrow the government. The former does not require a lower civil magistrate, the latter normally does. Individual defense may give rise to corporate defense, but those who illegally defend their neighbors are not necessarily trying to overthrow the government“ (MMB, 31).

Das zweite Zitat deutet schon an, dass Hill seiner Tat durchaus auch politische Zwecke zurechnet, allerdings nur sekundär und nicht notwendigerweise. Betrachtet man die Rechtfertigung seiner Tat aber abschließend vor dem Hintergrund *aller* Äußerungen, die er in MMB macht, so kommt man nicht umhin festzustellen, dass der Anschlag auf Dr. Britton mehr war als nur ein Akt individueller Verteidigung.

⁴³⁴ Hill verweist mit Recht darauf, dass die Übersetzung des Gebots in Ex 20,13 mit „Du sollst nicht töten“ ungenau ist. Zu seiner exegetischen Auseinandersetzung mit dem Gebot vgl. MMB, 13-16.

Erstens erwähnt Hill an mehreren Stellen seines Buchs, dass er nicht nur akute, sondern potentielle Bedrohungen ungeborenen Lebens abwenden wollte: „Not only had the abortionist been prevented from killing about 30 people that day, he had also been prevented from continuing to kill [...]“ (MMB, 11). Hier kommen langfristige, strategische Ziele in den Blick. Sie ließen sich jedoch auch mit einer großzügigen Lesart des Verteidigungsbegriffs erklären.

Zweitens ordnet Hill die Erschießung und die gesamte Debatte um Abtreibungen in eine Strategie ein, an deren Ende es zu einer Veränderung der politischen Landschaft und schließlich gar der Welt an sich kommen soll. Zwar scheint die entscheidende Tatmotivation für Hill eine ganz konkrete gewesen zu sein: Direkte Bedrohungen abwenden. Doch abstrakte politische und religiöse Ziele hatte er auch vor Augen. Während die vorgenommenen Abtreibungen Brittons, die für Hill mit Mord gleichzusetzen sind, ihn aller Wahrscheinlichkeit nach dazu getrieben haben, einen Menschen zu erschießen, haben sein dualistisches Weltbild und seine millenaristische Geschichtsdeutung dazu beigetragen, dieser konkreten Tat einen abstrakteren und langfristigeren Zweck zu geben. Dieser Zweck hat sich vom konkreten Konflikt entfernt und fügt die Tat in einen viel größeren politischen, ja kosmischen Rahmen ein. Die Kombination aus dem konkreten Konflikt um Abtreibungen und deren religiöse Deutung als Symptom eines gewaltigen Kampfes um das Schicksal der Menschheit dürften eine ausreichende Tatmotivation für Hill dargestellt haben. Er verfolgte kurzfristige und langfristige, politische Ziele.

Jennifer Jefferis vermeidet den Begriff des Politischen und unterscheidet vier Typen von Rechtfertigung, mit denen die einzelnen Mitglieder der *Army of God* ihre Aktionen erklären: theologische, strategische, persönliche und rechtliche.⁴³⁵ Dabei verwenden die Akteure stets mehrere Muster zugleich. Die Unterscheidung zwischen den vier Typen ist somit nicht trennscharf.⁴³⁶ Aber sie bietet die Möglichkeit, nach Schwerpunktsetzungen in der Argumentation der einzelnen Mitglieder zu suchen.

⁴³⁵ Vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 53. Sie spricht von „categories of justification“ (ebd.).

⁴³⁶ Vgl. Jefferis: *Armed for Life*, 53f.

Hill wählt vornehmlich theologische Argumente, um sich zu rechtfertigen. Daneben sind ihm Verweise auf die eigene Vita wichtig. Doch auch sie werden theologisch gedeutet. Das eigene Tun wird als Gottesdienst verstanden. Strategische Überlegungen spielen eine Rolle, fallen aber gegenüber den ersten beiden Typen deutlich ab und werden letztlich ebenfalls theologisch begründet. Selbst rechtliche Überlegungen sind bei Hill an theologische Grundvoraussetzungen geknüpft. Eine juristische Auseinandersetzung mit den konkreten Gesetzestexten des Bundesstaates Florida, wie sie etwa der *Army of God*-nahe Jurist Michael Hirsh vornimmt, interessiert Hill in MMB überhaupt nicht.⁴³⁷ Der Grund seiner Rechtfertigung ist Gott.

4.4 Eine Zeit zu Töten – Zwischenfazit I

Bray und Hill machen den Kampf um Abtreibungen zum Kriterium echten Christseins. Ihre *Argumentationen* gründen auf den Annahmen, dass es eine göttlich gebotene, biblisch verbriefte Schutzverpflichtung gegenüber Embryonen gibt und dass diese um jeden Preis erfüllt werden muss. Embryos gelten als vollständiges und unschuldiges menschliches Leben, das genauso verteidigt werden muss wie jedes andere unschuldige menschliche Leben. Wer glaubt, dass Gewaltanwendung legitim ist, wenn damit unschuldige Leben gerettet werden können, der muss auch Antiabtreibungsgewalt gutheißen, weil damit unschuldige Leben gerettet werden. Auf diesen Gedanken bricht Hill seine Tatrechtfertigung herunter. Die Aktionen der *Army of God* sind für

⁴³⁷ Vgl. a.a.O. 63f. Hill berief sich allerdings in seiner Verteidigung vor Gericht auf Hirshs Argumentation, die ebenfalls auf dem Gedanken der Selbstverteidigung fußt; vgl. Anonym: In Defense of Another, 31-82. Im Artikel, der in der *Regent University Law Review* erscheinen sollte, findet sich auch Hills Verteidigungsschrift. Die Regent University ist eine Privatuniversität, der Pat Robertson als Kanzler vorsteht. Sie kann der christlichen Rechten zugeordnet werden. Man hat es sich zum Ziel gesetzt „to be the most influential, Christian, transformational university in the world“ (Regent University (Hg.): Vision, o. P.). In der *Regent University Law Review* werden vor allem christlich-konservative Aufsätze und Kommentare herausgegeben. So wollte auch der ehemalige Student Hirsh in der Zeitschrift einen Artikel veröffentlichen, in dem er nach dem Mord von Michael Griffin am Mediziner David Gunn, die Tat als Nothilfe (*defense of an innocent third party*) rechtfertigte. Zur Publikation kam es nie, vgl. Jefferis: Armed for Life, 63.

Bray und Hill Formen göttlich legitimierter Nothilfe zugunsten eines wehrlosen Dritten.

Religionstheologisch sind beide kompromisslose Exklusivisten, die außer ihrer Interpretation des Christentums nichts neben sich gelten lassen. Ihr *Gottesbild* kreist um die Begriffe Gewalt, Gebot und Eifersucht. Gott offenbart in der Bibel klare Anweisungen und fordert die Gläubigen auf, für ihn, seine Gebote und die dahinterstehende Gerechtigkeit zu kämpfen, ohne den Sündern gegenüber Erbarmen zu zeigen. Eine jesuanische Friedens- und Nachfolgeethik steht beiden bei ihrer Gewaltrechtfertigung im Weg. Sie betreiben darum einen großen Aufwand, um einer Ethik entgegenzutreten, die Jesus als Friedensstifter zum unmittelbaren Vorbild christlichen Handelns macht.

Ein zentraler Punkt ihres *Menschenbildes* ist der Gehorsamsgedanke. Gott fordert absolute Treue und Opferbereitschaft. Wer gegen seine Gebote verstößt, muss bei schwerwiegenden Verstößen in letzter Konsequenz damit rechnen, sich so schuldig gemacht zu haben, dass er oder sie das Recht auf Leben verliert. Ärzte, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen, haben in Brays und Hills Augen diese Grenze überschritten und verdienen den Tod. Gleiches gilt ihrer Meinung nach für Homosexuelle und Gotteslästerer. Bray und Hill setzen alternative Lebensentwürfe und liberale Sexualethik mit den schlimmsten Verbrechen gleich und artikulieren so ihren Hass auf Menschen, die anders leben als sie. Alles, was die Stellung des *pater familias* schwächt, wird zum Gegenstand ihres Zorns.

Ihr *Weltbild* ist von einem klaren Dualismus durchzogen. Satan und Gott befinden sich in einem kosmischen Wettstreit, auf dessen Schlachtfeld sich jede und jeder für eine Seite entscheiden muss. Als Folge dieses Schwarz-Weiß-Denkens unterteilen Bray und Hill Menschen nach ihrer Bibeltreue in gut und böse. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben sich ihrer Meinung nach von Gott abgewendet und sind ein Ort des Unglaubens geworden, der von Tyrannen beherrscht und von Feiglingen und sündigen Egoisten bewohnt wird. Ihre *Feindbilder* werden nicht nur mit religiösem Vokabular ausbuchstabiert. Sie arbeiten ebenso mit historischen Analogien, die eine hohe moralische Valenz besitzen. So vergleichen sie ihre Gegner – Ärzte, Liberale und staatliche Autoritäten – gerne mit Nazis und Sklaventreibern. Sich selbst und den gewaltbereiten Abtreibungsgegnern weisen

sie in ihrem *Selbstbild* einen anderen Platz in der Geschichte zu. Bray und Hill stehen ihrer Meinung nach in einer Reihe mit den biblischen Propheten, den Vorkämpfern der Antisklaverei-Bewegung und den Widerstandskämpfern gegen das Naziregime. Bonhoeffer und die Weiße Rose werden für die eigene Bewegung vereinnahmt.

Sieht man hinter die Texte und wirft einen Blick auf die Verfasser, zeigt sich: Bray und Hill kommen aus der Mitte einer US-Gesellschaft, in der fundamentalistische Deutesets tief verwurzelt sind.⁴³⁸ Ihre Überzeugungen und Ziele sind weitverbreitet oder zumindest geduldet – im Gegensatz zu ihren Methoden und den theologischen Engführungen zentraler christlicher Glaubensannahmen, die der Gewaltrechtfertigung dienen. Die beiden Kämpfer der *Army of God* sind Teil eines Kulturmilieus, das deutlich größer ist als der gewaltbereite Flügel der *Pro-Life*-Bewegung. Aber beide verabschieden sich aus den fest etablierten politischen Diskursräumen, in denen innerhalb der Vereinigten Staaten von Amerika friedlich und demokratisch für und gegen Ideen und Visionen gestritten wird. Diesen Rahmen verlassen nur wenige Fundamentalisten, da sie sich gesellschaftlich wie politisch aller Unkenrufe zum Trotz nicht völlig in die Ecke gedrängt sehen. Für Bray und Hill hingegen gab es aufgrund ihrer Kompromisslosigkeit keinen Weg hin zu friedlichen Debatten. Dass Bray seit seiner Entlassung aus dem Gefängnis nicht wieder zur Gewalt gegriffen hat, zeigt zwar, dass auch er sich mittlerweile gewaltloser Kritikmöglichkeiten bedient. Seine Theologie bleibt aber bis zum heutigen Tag voll von Ausgrenzung und Gewaltverherrlichung.

⁴³⁸ Vgl. Price: *Sacred Terror*, 169.

5. Innere und äußere Feinde – Jihadismus

Die Variante des islamistischen Terrorismus, auf die sich das kommende Kapitel konzentrieren wird, ist der transnationale Jihadismus. Drei Merkmale verleihen dem Jihadismus einen eigenen Zuschnitt im Vergleich zu anderen Formen des islamistischen Terrorismus:

Erstens ist das antizipierte Endziel trotz des *de facto* meist regionalen Engagements die Errichtung eines islamischen Großreichs oder neuen Kalifats. Das soll je nach theologischer Ausprägung entweder alle muslimischen und ehemals muslimischen Gebiete oder die gesamte Welt umfassen.⁴³⁹ Jihadistische Akteure lassen sich durch diese Zielsetzung zwar nicht trennscharf, aber mit einigem Recht „von nationalen Bewegungen [abgrenzen], die zwar ähnliche taktische Mittel einsetzen ... und eine Dschihadrhetorik pflegen, sich aber immer auf einen nationalen oder regionalen Kontext beziehen“, wie es etwa bei der palästinensischen *Ḥamās* oder der libanesischen *Ḥizbu 'llāh* der Fall ist.⁴⁴⁰

Neben dieser globalen Ausrichtung, die sich auch in der multinationalen Zusammensetzung von Terrorgruppen wie *al-Qā'ida* zeigt, fokussieren sich Jihadisten in ihren Deutesets zweitens darauf, Jihad als individuell verpflichtenden Kampf zu interpretieren.⁴⁴¹ Jihad als friedliches, spirituelles Ringen mit den eigenen Schwächen (vgl. Kapitel 3.2) spielt in diesen Konzepten keine wirkliche Rolle. Die zur Verfügung stehenden religiösen Überlieferungen werden so lange fokussiert und modifiziert, bis ein primär gewaltorientiertes Konzept entsteht, das bewaffneten Jihad nicht nur defensiv, sondern offensiv als politisch-missionarisches Instrument versteht.⁴⁴²

⁴³⁹ Vgl. Lohlker: Dschihadismus, 9.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Vgl. Neumann: New Jihadism, 9.

⁴⁴² Vgl. etwa die Theologie Ḥasan al-Bannās: *Kitab ul-Jihad*, 235. Bei ihm kristallisiert sich im ‚Buch des Jihad‘, ein Konzept heraus, das paradigmatisch für Entwürfe steht, die individuelle Pflicht und Mission zu notwendigen Bestandteilen des Jihads unter heutigen Bedingungen erklären, vgl. ebd. Qutb sieht den Jihad erstens als gewaltbewehrtes Instrument an, mit dem die Freiheit der Menschen vor der Unterdrückung durch andere bewahrt werden soll und zweitens als Möglichkeit, sich im Glauben zu beweisen, vgl. Bergesen: *Qutb's Core Ideas*, 27-29.

Drittens stehen die Jihadisten des 20. und 21. Jahrhunderts in der theologischen Tradition des Salafismus. Was genau darunter verstanden werden kann, soll auf den kommenden Seiten erläutert werden.⁴⁴³

Einen Namen und ein Gesicht bekam der transnationale Jihadismus im Westen durch die Terrororganisation *al-Qā'ida* und Usāma b. Lādin.⁴⁴⁴ Die Spezifizierung der komparativen Kategorien, die sich an den historischen Abriss zum islamischen Fundamentalismus anschließen wird, beschäftigt sich darum mit einer Auswahl aus Manifesten und Traktaten aus dem Umfeld *al-Qā'idās*. So soll gezeigt werden, welches Weltbild die Attentäter und die Hintermänner des 11.09.2001 antrieb. Neben Texten, die dem ägyptischen Arzt und derzeitigem Anführer der Organisation Ayman az-Zawāhirī zugeschrieben werden, wird mit dem Palästinenser 'Abdallāh 'Azzām einer der wichtigsten Denker des Jihadismus in den Fokus rücken. Usāma b. Lādin und Abū Muṣ'ab az-Zarqāwī werden nicht betrachtet, obwohl sie – zumindest Bin Lādin – als die bekannteren Akteure gelten können. Ihre Überlegungen wurden wegen der Gleichgewichtung christlicher und muslimischer Akteure außen vorgelassen. Da die theologischen Texte az-Zawāhirīs und 'Azzāms m.E. ergiebiger sind, wurden sie ausgewählt.

5.1 Geschichtlicher Hintergrund

Die Geschichte, die zur Entstehung jihadistischer Theologien im 20. und 21. Jahrhundert geführt hat, lässt sich auf wenigen Seiten nur in Form eines Scherenschnitts darstellen. Zu groß ist die Vielfalt an Strömungen, regionalen Unterschieden, Ereignissen und nicht zuletzt an Sprachen, die bei einer detailgetreuen Abbildung der Genese beachtet werden müsste.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Zu einem Kategorisierungsvorschlag salafistischer Strömungen, der puristische, politische und jihadistische Formen unterscheidet vgl. Quintan Wiktorowicz: *Anatomy*, 207-239; für längere Betrachtungen, die Wiktorowicz teilweise widersprechen vgl. *Wagemakers: Salafistische Strömungen*, 55-79; Ghraibeh: *Glaubenslehre*, 106-131.

⁴⁴⁴ Zu *al-Qā'ida* als primäres Produkt innenpolitischer Konflikte Saudi-Arabiens statt transnationaler Ideen vgl. Steinberg: *Feind*, 31-58.

⁴⁴⁵ Vgl. Kepel: *Einführung*, 15-20.

Seine Konturen gewinnt der vorliegende Scherenschnitt, indem zuerst dem Islamismus in der Tradition der ägyptischen Muslimbrüder und danach der Entstehung des Salafismus in Saudi-Arabien nachgegangen wird. Die Darstellung wird sich damit auf sunnitische Bewegungen und Positionen beschränken, aus denen heraus sich der transnationale Jihadismus entwickelt hat.

An dieser Stelle muss vorausgeschickt werden, dass ‚Islamismus‘ im folgenden Kapitel den gleichen Bedeutungsumfang wie der Begriff ‚islamischer Fundamentalismus‘ hat und nicht nur gewaltbereite Gruppierungen und deren Deutesets bezeichnet.⁴⁴⁶ Wie sich die Begriffe Islamismus, Salafismus und Jihadismus genau zueinander verhalten, soll im Laufe des geschichtlichen Abrisses geklärt werden.

Der Islamismus entstand als eine politisch orientierte Spielart des Islam ungefähr an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert.⁴⁴⁷

Islamistische Theologien eint bis heute die Überzeugung, dass der Islam die einzig wahre Religion und ein umfassendes politisches System zugleich sei.⁴⁴⁸ Die Initialzündungen des Islamismus fanden von Nordafrika bis zum indischen Subkontinent quer durch die gesamte islamische Welt statt und können mit einigem Recht als Reaktionen auf westliche Expansionsbestrebungen gedeutet werden.

Während sich etwa christliche Fundamentalisten in den Vereinigten Staaten von Amerika seit dem 19. Jahrhundert gegen ‚die‘ Moderne richteten, weil sie darin etwas bedrohlich Fremdes und Traditionszersetzendes sahen, das innerhalb des eigenen Kulturkreises entstanden

⁴⁴⁶ Enger fassen den Begriff die deutschen Ämter für Verfassungsschutz, die Islamismus als eine Form des politischen Extremismus definieren, vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Islamismus, 4-6. Zur Problematik der Begriffe Islamismus und Fundamentalismus für die Bezeichnung politisch orientierter, antidemokratischer islamischer Strömungen vgl. Seidensticker: Islamismus, 12-14. Eine tabellarische Auflistung und Kommentierung verschiedener Fundamentalismusbegriffe, die bei der Betrachtung islamistischer Strömungen Anwendung finden, bietet Sadiki: Beyond Foundationalism, 47-49.

⁴⁴⁷ Zur Entstehung des Islamismus vgl. Wentker: Entwicklung des Islamismus, passim.

⁴⁴⁸ Vgl. Steinberg: Feind, 16.

war, stellte die Moderne islamische Fundamentalisten vor zusätzliche Herausforderungen.

Sie kam als eine der vielen Formen westlicher Machtpolitik, die unter dem Stichwort *Kolonialismus* subsummiert werden. Die Ideale der Aufklärung waren nicht nur die Fackel, die im kulturkämpferischen Sinne ein vermeintlich dringend nötiges geistiges Feuer unter den Muslimen entfachen sollte, sondern auch die ganz reale Fackel an der Zündschnur der westlichen Kanonenrohre.

Die koloniale Hegemonie in Kultur und Politik erreichte die Regionen der muslimischen Welt freilich zu unterschiedlichen Zeiten und mit variierender Intensität, aber war bereits um das Jahr 1800 nicht mehr zu ignorieren.⁴⁴⁹ Das führte in den kommenden Jahrzehnten zu wachsenden Irritationen. Gerade das kulturelle Gedächtnis vieler Sunniten war geprägt von ruhmreichen Erinnerungen an die Erfolge der frühislamischen Expansion, an die großen Kalifate des Hochmittelalters und an die Glanzzeiten des Osmanischen Reichs. Diese Geschichtsbilder gerieten nun in ein spannungsgeladenes Verhältnis zur damaligen Gegenwart, die in den Augen muslimischer Denker alles andere als glanzvoll war.⁴⁵⁰

Spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts setzte darum unter Intellektuellen „eine Debatte über die Ursachen der Schwäche der Muslime ein, die bis heute andauert“.⁴⁵¹ So entstanden verschiedene Reformmodelle, aus denen heraus sich in einer wechselvollen Geschichte ‚der‘ heutige Islamismus als vielgestaltiges Kulturmilieu entwickeln sollte.⁴⁵² Islamismus kann somit als ein Phänomen der Modernisierung des Islam beschrieben werden.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Vgl. Brown: *Islamic Political Thought*, 387.

⁴⁵⁰ Vgl. Seidensticker: *Islamismus*, 15-17.

⁴⁵¹ Steinberg: *Feind*, 16.

⁴⁵² Vgl. Seidensticker: *Islamismus*, 15.

⁴⁵³ Thomas Bauer schreibt zum methodischen Neuansatz des Islamismus: „[D]er Islamismus [ist] ein Phänomen der *Modernisierung* des Islams, der sich selbst in seinen epistemologischen Grundlagen nicht auf den klassischen Islam (der nach Ansicht der Islamisten ein verfälschter, dekadenter Islam war) berufen kann und will, sondern auf epistemologische Grundlagen der Aufklärung und Moderne. [...] Die klassischen islamischen Wissenschaften bieten einen pluralen Zugang zum Islam. [...] Der moderne Is-

Die Antwortversuche auf die von außen eindringende Moderne wollten erstens erklären, warum man in der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Begegnung mit den europäischen Großmächten mehr und mehr ins Hintertreffen geraten sei, obwohl die Muslime doch im Besitz der letztgültigen Offenbarung Gottes seien.⁴⁵⁴

Zweitens wollten die Denker einen ihrer Meinung nach genuin islamischen Weg finden, um auf die Herausforderungen zu reagieren, die sich aus der kolonialen und später postkolonialen Politik und dem Projekt ‚Moderne‘ ergaben. So sollten Eigenständigkeit und Größe der islamischen Welt zurückgewonnen werden. Mit diesen Antwortversuchen war und ist bis heute auch eine heftige Kritik an muslimischen Machthabern verbunden.

„Während säkular orientierte Gläubige damals eine vollständige Modernisierung nach dem Muster westlicher Staaten forderten, entstand mit der *Salafiya* [sc.] eine [religiös konnotierte] Gegenbewegung.“⁴⁵⁵ Diese Bewegung darf trotz einiger Parallelen allerdings nicht mit den heute in Europa und Nordamerika unter dem Schlagwort Salafismus bekannten Strömungen verwechselt werden, obwohl beide Denkschulen auf Arabisch *salafiyya* heißen, Schnittmengen aufweisen und dem Frühislam eine orientierende Rolle in der Gestaltung der Gesellschaft zuweisen.

Der Reformgeist der *Salafiyya* wurde vor allem von panislamischen Intellektuellen wie Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839-1887), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) und Rašīd Riḍā (1865-1935) getragen.⁴⁵⁶ Sie waren überzeugt: Moderne und Islam ließen sich harmonisch miteinander verbinden. Zweifelsohne könnten die Menschen sehr wohl modern und zugleich muslimisch sein. Diese Überzeugung bringt der al-Afġānī -Schüler und spätere Großmufti Ägyptens Muḥammad ‘Abduh

lamismus strebt dagegen nach einem einheitlichen Ansatz der alle Bereiche [des Islam] mit einer einzigen Methode, nach einem einzigen Prinzip umgreift“ (Bauer: Kultur, 387f.). Hervorhebung im Original.

⁴⁵⁴ Vgl. Steinberg: Feind, 16.

⁴⁵⁵ Steinberg: Feind, 16.

⁴⁵⁶ Vgl. Murtaza: Salafiya, 14. Für Kurzbiografien der drei Denker vgl. Wentker: Entwicklung des Islamismus, 48-50.

zu Papier:

„A glimmer of Islam, it is said, illuminated the west but its full light is in the east. Yet precisely there its own people lie in the deepest gloom and cannot see. Does this seem intelligible? [...] Those Muslims who stand on the threshold of science see their faith as a kind of old garment in which it is embarrassing to appear among men, while those who deceive themselves that they have some pretension to be religious and orthodox believers in its doctrines regard reason as a devil and science as supposition. [...] We have earlier said that religion is guidance and reason. Whoever uses it well and takes its directives will gain the blessedness God promised to those who follow it.“⁴⁵⁷

Einerseits wollten die Reformer zeigen, dass die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritte der Moderne dem Prinzip nach bereits in der islamischen Geschichte angelegt seien.⁴⁵⁸ Ihre scheinbaren Errungenschaften seien dem Wesen nach Verdienste des wahren Islam. Darum sei Antimodernismus für Muslime unangebracht.

Andererseits müsse der faktisch vorgefundene Islam gereinigt werden, da sein damals angeblich defizitärer Zustand der offenkundige Grund dafür sei, dass der Westen in allen wichtigen Belangen führend sei. Nur der authentische Islam ohne den Wildwuchs der seit Jahrhunderten angewachsenen Tradition garantiere dessen Einklang mit der Moderne.

Diese Reinigung von vermeintlichen Verfälschungen wurde als ein friedliches, zuvorderst individuell-innerliches Projekt aufgefasst. Eine Reform der Frömmigkeit sollte eine Reform der Denkungsart zur Folge haben.

Langfristig war damit allerdings die Errichtung islamisch verfasster Staaten mitgedacht. Die würde sich quasi automatisch einstellen, wenn die Mehrheit der jeweiligen Bevölkerungen wieder ‚echt‘ islamisch leben würde. Als ethische und religiöse Vorbilder sollten der Prophet Muḥammad und die rechtschaffenen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) des Frühislam dienen.⁴⁵⁹ Daher der Name *Salafiyya*.

⁴⁵⁷ ‘Abduh: *Theology of Unity*, 6, 153f. Für ein Beispiel der islamischen Moderneinterpretation vgl., a.a.O., 128.

⁴⁵⁸ Vgl. Ceylan / Kiefer: *Salafismus*, 61.

⁴⁵⁹ Said / Fouad: *Einleitung*, 31f.

An dieser Stelle ragt bildlich gesprochen die erste von zwei Säulen empor, auf denen das Deuteset des Jihadismus ruht: die Theologie der *Muslimbrüder* (*al-iḥwān al-muslimūn*). Die politischen Visionen der Reform-*Salafiyya* waren eine ihrer wichtigsten Inspirationsquellen. Ins Leben gerufen wurde die Organisation 1928 in Ägypten.⁴⁶⁰ Ihr Gründer, der Lehrer Ḥasan al-Bannā (1906-1949), wurde unter anderem vom *Salafiyya*-Denker Rašīd Riḍā beeinflusst. Er gab dessen Gedanken während einer lebenslangen theologischen Entwicklung einerseits einen populistischeren Anstrich und mit der hierarchisch strukturierten Massenbewegung der Bruderschaft andererseits eine einflussreiche Sozialgestalt.⁴⁶¹

Die Ziele der Organisation waren die Beendigung kolonialer Einflüsse und die Durchsetzung einer islamischen öffentlichen Ordnung in Ägypten.⁴⁶² Die Bruderschaft schloss Gewalt zum Erreichen ihrer Ziele nicht prinzipiell aus.⁴⁶³ Mit steigender Mitgliederzahl wuchsen sowohl ihre politischen Ambitionen als auch die Richtungskämpfe zwischen moderaten und radikalen Kräften, die bis heute zu einem wechselhaften Bild der Organisation führen. Hier soll auf den gewaltbereiten Flügel eingegangen werden.

„Im Jahr 1939 formulierte al-Bannā ein Stufenmodell, nach dem die Phase der graduellen geistig-moralischen Vorbereitung beendet sei und fortan eine intensivere Ausbreitung der Botschaft der Muslimbruderschaft betrieben werde.“⁴⁶⁴ Teile der Bruderschaft radikalisierten sich daraufhin, was in den 1940er Jahren zum Aufbau eines internen Geheimapparates führte, dessen Zweck die Planung und Durchführung von Gewaltaktionen war.⁴⁶⁵

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es dann zu Anschlägen auf Behörden, Regierungsangestellte und britische Einrichtungen.⁴⁶⁶ Außenpolitisch beteiligten sich die Muslimbrüder 1948 am Kampf gegen den

⁴⁶⁰ Vgl. Murtaza: *Salafiya*, 15.

⁴⁶¹ Zur Biografie al-Bannas vgl. einführend Seidensticker: *Islamismus*, 44-51.

⁴⁶² Vgl. a.a.O., 47; vgl. al-Banna: *Between Yesterday and Today*, 13-39.

⁴⁶³ Vgl. Steinberg, *Feind*, 18.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Vgl. Seidensticker: *Islamismus*, 49; vgl. Steinberg: *Feind*, 18.

⁴⁶⁶ Vgl. Seidensticker: *Islamismus*, 49.

neugegründeten Staat Israel.⁴⁶⁷ Noch im selben Jahr wurden sie nach einer Mordserie an ägyptischen Regierungsrepräsentanten verboten.⁴⁶⁸ Als Vergeltung wurde der Premierminister umgebracht. Dieser Anschlag führte wiederum dazu, dass al-Bannā 1949 einem Attentat zum Opfer fiel, das aller Wahrscheinlichkeit nach von der Geheimpolizei verübt worden war.⁴⁶⁹

Nach einer kurzen ‚Erholungsphase‘ für die Muslimbruderschaft, die durch einen Staatsstreich ermöglicht wurde, kam es 1954 zu einem Wendepunkt.⁴⁷⁰ 1952 hatten die Freien Offiziere um Muḥammad Naǧīb und Ğamāl ‘Abd an-Nāṣir (Gamal Abdel Nasser) den König gestürzt.⁴⁷¹ Zuerst freuten sich die Muslimbrüder ehrlich über die „Machtübernahme durch Söhne des Volkes“.⁴⁷²

Aber schon bald traten die ideologischen Differenzen zwischen an-Nāṣir und den religiösen Herrschaftsvorstellungen der Bruderschaft offen zum Vorschein.⁴⁷³ Beide Seiten buhlten um das städtische Kleinbürgertum.⁴⁷⁴ Ein dauerhaft tragfähiger Kompromiss gelang nicht.

Als den Muslimbrüdern 1954 zu Recht oder Unrecht ein missglückter Mordanschlag auf Nasser angelastet wurde, kam es zur Auflösung der Organisation.⁴⁷⁵ Es begann eine massive Repression, die dafür sorgte, dass viele Muslimbrüder hingerichtet, verhaftet oder ins Exil getrieben wurden.⁴⁷⁶ Doch mit diesem Rückschlag, der sich 1965 in einer zweiten Verhaftungswelle wiederholte, sollte zugleich der Grundstein zur Internationalisierung ihrer Strukturen und Ideen gelegt werden.⁴⁷⁷

⁴⁶⁷ Vgl. ebd.

⁴⁶⁸ Vgl. a.a.O., 50.

⁴⁶⁹ Vgl. Steinberg: Feind, 19; vgl. Kepel: Schwarzbuch, 46f.

⁴⁷⁰ Vgl. Steinberg: Feind, 19.

⁴⁷¹ Vgl. Kepel: Schwarzbuch, 47.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Vgl. ebd.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd.

⁴⁷⁵ Vgl. Ramadan: Fundamentalist Influence, 155.

⁴⁷⁶ Vgl. Kepel: Schwarzbuch, 47.

⁴⁷⁷ Vgl. Steinberg: Feind, 19.

Unter den Verhafteten von 1954 befand sich auch Sayyid Quṭb (1906-1966), die zweite theologische Zentralfigur der Muslimbrüder.⁴⁷⁸ Von 1954 an saß der Publizist und Lehrer mit Unterbrechungen bis zu seiner Hinrichtung im Jahr 1966 in Haft. Während dieser Zeit, in denen er den repressiven Charakter einer Autokratie brutal zu spüren bekam, entwickelte er im Rückgriff auf den pakistanischen Islamisten Mawdūdī (1903-1979) ein politisch-revolutionäres Jihad-Konzept.⁴⁷⁹ Das Sublimat seiner Ansichten schlug sich in der Publikation ‚Wegzeichen‘ (*ma‘ālim fī-t-ṭarīq*) nieder. Das Buch gilt bis heute als ein Standardwerk des modernen Jihadismus. Darin reflektiert und begründet Quṭb theoretisch den von den gewaltbreiten Fundamentalisten bereits praktisch vollzogenen Bruch mit der Idee einer friedlichen Gesellschaftsumgestaltung.

Entscheidend ist seine von Mawdūdī inspirierte triadische Komposition der Begriffe Souveränität (*ḥākimīya*), Zustand der Unwissenheit (*ḡāhilīya*) und Jihad, die einen religiösen Totalitarismus zum Ergebnis hat.⁴⁸⁰

Mit dem Begriff *ḡāhilīya* wird in der muslimischen Geschichtsschreibung in der Regel die vorislamische Epoche Arabiens bezeichnet. Sie wird als finsternes und heidnisches Zeitalter dargestellt – „als Negativfolie, von der sich der Islam mit seiner *mission civilisatrice* strahlend abhob“.⁴⁸¹ Quṭb deutet *ḡāhilīya* nun nicht als Epochenbezeichnung, sondern versteht darunter jeden Gesellschaftstyp, in dem die Souveränität Gottes über das gesamte menschliche Leben nicht anerkannt wird. Wo Menschen statt göttlichen Geboten anderen Menschen gehorchen würden, befinde man sich nicht mehr in einer islamischen Gesellschaft, sondern in der *ḡāhilīya*:

„Islam knows only two kinds of societies, the Islamic and the *Jahili*. The Islamic society is that which follows Islam in belief and ways of worship, in law and

⁴⁷⁸ Für eine kurze Biografie Quṭbs vgl. Seidensticker: Islamismus, 51-59.

⁴⁷⁹ Eine Aufarbeitung der Gedanken Quṭbs findet sich in: Damir-Geilsdorf: Herrschaft, 181-190. Zu Maududis Einfluss auf Quṭb vgl. Berger: Theologie, 155-158.

⁴⁸⁰ Vgl. Berger: Theologie, 156-157. Zu Maududis revolutionärem Jihad-Konzept vgl. Maududi: Jihad, passim; eine zeitgeschichtliche Einordnung bietet Kepel: Schwarzbuch, 50-55.

⁴⁸¹ Krämer: Geschichte, 14.

organization, in morals and manners. The *Jahili* society is that which does not follow Islam and in which neither the Islamic belief and concepts, nor Islamic values or standards, Islamic laws and regulations, or Islamic morals and manners are cared for. [...] *Jahili* society appears in various forms, all of them ignorant of the Divine guidance.⁴⁸²

Der Mensch könne nur dort wirklich frei und gottgefällig leben, wo sich Staat und Gesellschaft direkt an Gottes Geboten orientierten. Darum sei es erstens notwendig, *Ġāhilīya*-Gesellschaften zu überwinden, und zweitens legitim, in den Jihad zu ziehen, um eine islamische Gesellschaft zu erreichen.⁴⁸³ Vor dem Hintergrund der Verfolgungen unter Nasser wird Quṭbs Bild einer menschenfeindlichen *ḡāhilīya* auch außerhalb der Muslimbruderschaft nachvollziehbar. Gegenüber einem autokratischen Machthaber kann die Verkündigung der Souveränität Gottes zur ultimativen Unabhängigkeitserklärung werden.⁴⁸⁴

Mit Quṭbs gewaltaffiner Befreiungstheologie stand nun auf Dauer ein schlüssiges Begründungsmodell bereit, das es ermöglichte, auch gegen (in den Augen der Islamisten nur nominell) muslimische Herrscher zu kämpfen.⁴⁸⁵ Diese Denkfiguren nutzen Jihadisten bis heute.

Nicht lange nach Quṭbs Hinrichtung bildeten sich in Ägypten Terrorgruppen wie der *Islamische Jihad*, die *Islamische Vereinigung* und *Vorwurf des Unglaubens und Auswanderung*, die die Jihad-Theologie in die Tat umsetzen wollten.⁴⁸⁶ Aus ihrem Umfeld sollten die Attentäter kommen, die 1981 den damaligen Präsidenten Muḥammad Anwar as-Sādāt (Anwar as-Sadat) ermordeten.⁴⁸⁷ Auch Ayman az-Zawāhirī, der später gemeinsam mit Usāma b. Lādin zur wichtigsten Führungspersönlichkeit *al-Qā'idās* wurde, war davor in Ägypten ein „führender Kopf“ des *Islamischen Jihad*.⁴⁸⁸

⁴⁸² Quṭb: *Milestones*, 106. Hervorhebungen im Original.

⁴⁸³ Vgl. etwa a.a.O., 63-86, 116-119.

⁴⁸⁴ Vgl. Armstrong: *Kampf*, 346.

⁴⁸⁵ Vgl. Lohlker: *Dschihadismus*, 33.

⁴⁸⁶ Vgl. Bonner: *Jihad*, 162f.; vgl. Kepel: *Schwarzbuch*, 49f.

⁴⁸⁷ Vgl. Steinberg: *Feind*, 105f. Eine detaillierte Darstellung des militanten Islamismus in Ägypten bis in die 1980er Jahre vgl. Kepel: *Muslim Extremism*, passim.

⁴⁸⁸ Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): *Ideologie der Muslimbruderschaft*, 4.

Blicken wir nun auf die zweite tragende Säule des Jihadismus: Den Salafismus. Parallel zum ‚modernen‘ Islamismus in der Fluchtlinie der Muslimbrüder existieren traditionalistisch-antimoderne Strömungen innerhalb des Islamismus.⁴⁸⁹ Neben der zunächst eher weltabgewandt orientierten indisch-pakistanischen *Deobandi*-Schule, aus der später unter anderem die *Taliban* (paschtunisch ‚Schüler‘) hervorgehen sollten, sind im arabischen Raum vor allem sog. *salafistische Strömungen* von Bedeutung.⁴⁹⁰

Stärker als die Entwürfe der bereits erwähnten Reformer wie ‘Abduh oder Riḍā setzt die Programmatik des Salafismus eine vermeintlich zweifelsfreie Traditionslinie zwischen den eigenen Ansichten und dem Frühislam als Grundlage theologischer und politischer Konzepte voraus.⁴⁹¹ Es geht nicht darum, *im Geiste* der ersten Muslime zu handeln, sondern *genauso* wie sie zu leben. Das heißt aber nicht, dass man den überlieferten Quellen mit einem historischen Bewusstsein begegnet, das um den hermeneutischen Graben zwischen vergangenen Epochen und der eigenen Gegenwart weiß. Vielmehr werden die einzelnen ‚Vorfahren‘ bewusst aus ihrem Kontext herausgelöst, selektiv wahrgenommen und so als Stichwortgeber für eine Gegenwartsanalyse genutzt.

Die Ahnengalerie beginnt bei den namensgebenden frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) der ersten drei muslimischen Generatio-

⁴⁸⁹ Montasser al-Zayyat, selbst ägyptischer Islamist, schlägt eine andere Binnendifferenzierung des Islamismus vor: Er unterscheidet drei Typen, die sich mit unterschiedlichen Zielsetzungen in unterschiedlichen Zeiten entwickelt haben: Den präkolonialen Islamismus wie etwa den Wahhabismus, den [anti-]kolonialen Islamismus, den die Muslimbrüder repräsentierten, und den postkolonialen Islamismus der Jihadisten. Alle drei seien als Reaktion auf die Veränderungen der Moderne in der islamischen Welt zu verstehen, allen voran als Antworten auf Kolonialismus, Nationalstaatlichkeit und die gescheiterte Modernisierung der neuen Nationalstaaten, vgl. al-Zayyat: *Road to Al-Qaeda*, 2.

⁴⁹⁰ Vgl. Steinberg: *Feind*, 17. Zur Deobandi-Schule, vgl. Metcalf: *Traditionalist Islamic Activism*, 53-66; Brown: *Islamic Political Thought*, 401f.

⁴⁹¹ Rida näherte sich den Lehren des Salafismus nach dem Tod ‘Abduhs allerdings immer weiter an, vgl. Schröter: *Salafismus*, 2.

nen.⁴⁹² Sie wird dann mit hanbalitischen⁴⁹³ Gelehrten wie Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taymīya (1263-1328) fortgesetzt, der im mamlukischen Damaskus zur Zeit der Mongolenangriffe Konzepte zur Koranexegeese und Rechtsprechung entwarf.⁴⁹⁴ Schließlich endet die historische Fluchtlinie in der jeweiligen Gegenwart der (Neo-)Salafisten. Die so konstruierte Überlieferungskette soll demonstrieren, dass man den einzig wahren Islam verkörpere.

Die idealisierten Altvorderen stellen für die Salafisten sowohl eine Legitimitätsquelle als auch eine maßgebliche Handlungsorientierung dar. Echt islamisch zu leben, heiße, wie die erste muslimische Gemeinschaft (*umma*) zu leben. Eine Herrschaftsordnung nach frühislamischem Vorbild ist darum das Ziel salafistischer Bestrebungen – wengleich sich die einzelnen Richtungen weder in allen theologischen Fragen einig sind noch darüber, mit welcher Strategie bzw. Methode (*manhağ*) die neue *umma* errichtet werden kann:⁴⁹⁵

Neben den für uns interessanten jihadistisch orientierten Salafisten, die zahlenmäßig in der Minderheit sind, gibt es vereinfacht gesprochen sowohl puristisch-quietistisch als auch politisch ausgerichtete Denker innerhalb der Bewegung.⁴⁹⁶ Diese zwei Richtungen verfolgen keine gewaltsame Revolution. Was nicht heißen soll, dass sie den Jihad generell ablehnen. Auch sie verteidigen dessen Legitimität, nur beschränken sie den rechtmäßigen Jihad auf Konflikte mit nicht-muslimischen Ländern.⁴⁹⁷

Bei allen strategischen und theologischen Differenzen zwischen den einzelnen Strömungen stehen die Salafisten auf dem gemeinsamen ge-

⁴⁹² Wobei unklar ist, wie lange eine Generation dauern soll. Meist wird eine Spanne von rund 80 Jahren angenommen, vgl. Nedza, 96-98. Nedza schlägt vor, die Epoche der Altvorderen zwischen 570-870 anzusetzen.

⁴⁹³ Der Begriff bezeichnet eine der vier sunnitischen Rechtsschulen. Ihr Namensgeber war Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (gest. 855), vgl. Lohlker: Ideengeschichte, 64.

⁴⁹⁴ Vgl. Berger: Theologie, 107-113. Auch *Qutb* ließ sich von ihm inspirieren.

⁴⁹⁵ Vgl. Wagemakers: Salafistische Strömungen, 57-63.

⁴⁹⁶ Vgl. Wictorowicz: Anatomy, 207f., vgl. Wagemakers: Salafistische Strömungen, 74-77.

⁴⁹⁷ Vgl. Wagemakers: Salafistische Strömungen, 75.

schichtlichen Boden des *Wahhabismus*.⁴⁹⁸ Der Name, der ursprünglich eine spöttische Fremdbezeichnung war und bis heute so gebraucht wird, geht auf den Religionsgelehrten Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1704-1792) zurück.⁴⁹⁹ Seinen Anhängern wurde vorgeworfen, nicht dem Islam, sondern einer Person zu folgen.

Auf den kommenden Seiten wird der Begriff als eine Teilmengenbezeichnung für einen Salafismus verwendet, der sich dem saudischen Herrscherhaus gegenüber loyal zeigt. Wahhabismus ist damit stets Salafismus. Letzterer ist aber nicht notwendigerweise Wahhabismus. Salafismus wird als idealtypischer Oberbegriff verwendet. Er bezeichnet unabhängig von der jeweiligen Selbstbezeichnung alle Strömungen, die sich in der Tradition ‘Abd al-Wahhābs darum bemühen, in jedem Lebensbereich so nah wie möglich an die frommen Altvorderen heranzureichen.⁵⁰⁰

Der zentralarabische Religionsgelehrte ‘Abd al-Wahhāb konnte nach einigen missionarischen Rückschlägen den Herrscher eines kleinen Stadtstaats auf der arabischen Halbinsel von seiner Theologie überzeugen.⁵⁰¹ Beim Bündnispartner handelte es sich um niemand anderen als Muḥammad b. Sa‘ūd (1710-1765), den Stammvater des saudischen Königshauses. Beide profitierten voneinander. Der sendungsbewusste Theologe und seine Anhänger lieferten die Rechtfertigungen für Expansionen in die umliegenden Nachbargebiete, während der Herrscher in seinem wachsenden Kleinstaat für die effektive Durchsetzung wahhabitischer Gesellschaftsvorstellungen sorgte.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Vgl. Wiktorowicz: *Anatomy*, 208-214. Auf handfeste theologische Differenzen bei gleichzeitigen Überschneidungen zwischen den idealtypischen Strömungen bei Wiktorowicz weist Wagemakers hin, vgl. *Wagemakers: Salafistische Strömungen*, 75-77. Wagemakers schlägt eine genauere Typologie vor, vgl. ebd.

⁴⁹⁹ Vgl. Steinberg, *Feind*, 20. Zum Verhältnis der Begriffe Salafismus und Wahhabismus vgl. Steinberg, *Mutterland*, 265f.

⁵⁰⁰ Zum idealtypischen Begriff Salafismus als Analysekatgorie vgl. Nedza: *Salafismus*, 86-90. Zu einem Definitionsvorschlag vgl. *Wagemakers: Jihadi*, 3-5.

⁵⁰¹ Vgl. Steinberg, *Mutterland*, 266f.

⁵⁰² Vgl. a.a.O., 267f.

Theologische Kennzeichen der Glaubenslehre (*‘aqīda*) sind bis heute die praktisch ausgelebte Betonung eines radikal verstandenen Monotheismus (*tawḥīd*) und die damit verbundene Ablehnung jeder anderen – auch muslimischen – Glaubensrichtung.⁵⁰³ ‘Abd al-Wahhāb beispielsweise sah in gelebter Volksfrömmigkeit überall Anzeichen für Götzendienst bzw. Vielgötterei (*širk*): Zauberei, Talismane, Schwüre, Gräberkulte, Astrologie, Schmuck, Tanz und noch vieles mehr waren ihm ein Graus, gegen den er und seine Anhänger brutal vorgingen. Darum wurden unter ihm und seinen Nachfolgern beispielsweise Gräber und Denkmäler berühmter frühislamischer Persönlichkeiten zerstört – darunter 1802 der Schrein des Imam Ḥusayn im irakischen Kerbela.⁵⁰⁴ So sollte eine ‚Heiligen‘-Verehrung unterbunden werden.

Für ‘Abd al-Wahhāb war jeder Bildersturm ein dringend notwendiger Gnadenakt. Durch falsche Neuerungen (*bid‘a*) hätte der Götzendienst im Islam Einzug gehalten. Die korrekte Anbetung Gottes und damit auch die eigene Erlösung seien aber unmöglich, sobald jemand ‚Beigesellung‘ betreibt. Darum müssten die Veränderungen beseitigt und die Glaubenspraxis gereinigt werden.⁵⁰⁵

Den Gegenentwurf zum ihrer Meinung nach falschen Islam entnahmen die Wahhabiten einerseits einem wortwörtlich verstandenen Koran und andererseits den Taten Muḥammads und seiner Gefährten. In diesen Quellen glaubten sie „ein detailgetreues Abbild der idealisierten Frühzeit gefunden zu haben“, das sie rigoros umzusetzen gedachten.⁵⁰⁶ Wer sich ihnen in den Weg stellte, wurde bekämpft.

Neben dem *tawḥīd* prägt daher bis heute die strenge Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen die (wahhabitisch-)salafistische Theologie.⁵⁰⁷ Im frühen 19. Jahrhundert „nahmen die Wahhabiten die

⁵⁰³ Für eine Kurzdarstellung des *tawḥīd*-Konzepts vgl. Gharaibeh: Glaubenslehre, 110-112.

⁵⁰⁴ Vgl. Reissner: Kerbela, 431-444; vgl. Armstrong: Im Namen, 513.

⁵⁰⁵ So schreibt ‘Abd al-Wahhāb: „If you recognize that when Shirk enters worship, it corrupts the worship, destroys all actions, and the doer is doomed to eternal fire, then you will (also) realize what is the most important matter for you (to learn). It is to learn this issue (i.e. Tawheed and Shirk) so that Allah purifies you from this snare of Shirk“ (‘Abd al-Wahhāb: Foundations, 26).

⁵⁰⁶ Steinberg, Feind 20.

⁵⁰⁷ Vgl. Steinberg, Feind 20.

Schriften von Ibn Taymīya in ihren Kanon auf, und die Praxis, andere Muslime als Ungläubige zu verurteilen (*takfīr*)“, was ‘Abd al-Wahhāb und nach derzeitigem Erkenntnisstand wohl auch Ibn Taymīya abgelehnt hatten.⁵⁰⁸

Die drei Fragen, was überhaupt Unglaube sei, wie man ihn erkenne und wie man mit Ungläubigen verfahren müsse, sind elementare Bestandteile beinahe aller salafistischer Glaubensdarstellungen.

Die Dichotomie zwischen Glaube und Unglaube wird in der theologischen Diskussion mithilfe eines reichhaltigen Instrumentariums ausbuchstabiert. Die Vielzahl an Begriffen, von denen einige bereits gefallen sind, soll erstens dabei helfen, religiöses Fehlverhalten zu erkennen und zweitens dazu beitragen, es abzustellen. Wichtige Schlagworte sind bspw. unerlaubte Neuerung (*bid‘a*), Götzendienst (*širk*), Götze (*tāgūt*), Unglaube (*kufīr*) und Apostasie (*ridda / irtidād*).⁵⁰⁹

Die Maxime, an der sich Salafisten im Umgang mit Götzendienst und Unglaube orientieren, wird mit den Schlagworten ‚Loyalität und Lossagung‘ oder ‚Freundschaft und Feindschaft‘ (*al-wala’ wa-l-bara’*) umschrieben. Die formelhafte Verbindung der beiden Begriffe soll erstmals 1818 von einem Enkel ‘Abd al-Wahhābs eingeführt worden sein.⁵¹⁰ Gemeint sind die absolute Loyalität „gegenüber Gott, dem Islam und den Muslimen“ und die daraus resultierende konsequente Lossagung von allen Nicht-Muslimen und unislamischen Handlungen.⁵¹¹

Teil der Lossagung kann die ‚Exkommunikation‘ von Muslimen bzw. ihre Anklage wegen Unglaube (*takfīr*) sein. Mittels des *takfīr* „stellen Salafisten jene Muslime, die der salafistischen Ideologie nicht entsprechen oder nicht zu folgen bereit sind, außerhalb des Islams und erklären sie zu vermeintlichen ‚Ungläubigen‘“. ⁵¹² Das kann sie in letz-

⁵⁰⁸ Vgl. Armstrong: Im Namen, 513. Zu Ibn Taymīyas Fatwas und deren Auslegungen in der Gegenwart (unter anderem von ‘Abdallāh ‘Azzām) vgl. Michot: Muslims under Non-Muslim Rule, passim. Michot äußert Zweifel am landläufigen Ibn-Taymīya-Bild, das den Gelehrten als einen Proto-Salafisten darstellen will.

⁵⁰⁹ Vgl. Farschid: Salafismus, 169-175.

⁵¹⁰ Vgl. Lacroix: Veteran, 291.

⁵¹¹ Wagemakers: Salafistische, 69.

⁵¹² Farschid: Salafismus, 173.

ter Konsequenz dazu berechtigen, die angeblichen Apostaten zu töten.⁵¹³

Es könnte die ausgefeilte Bereitstellung religiöser Feindbilder gewesen sein, die den Salafismus bereits für den Begründer der Sa‘ūd-Dynastie und seine Nachkommen so attraktiv machte. Mit ihr konnten die eigenen Expansionsbestrebungen als religiöser Kampf gegen ‚Ungläubige‘ gedeutet und entschlossene Glaubenskämpfer für die Kriegszüge gewonnen werden.⁵¹⁴ Die Wahhabiten bekamen umgekehrt die Möglichkeit zur religiösen Gestaltung des öffentlichen Lebens im ersten saudischen Königreich.

Diese Allianz hat noch heute im dritten saudi-arabischen Königreich Bestand.⁵¹⁵ Ohne sie wäre die finanzielle und organisatorische Unterstützung undenkbar, mit deren Hilfe der Salafismus seit 1973 auf der ganzen Welt erfolgreich an Anhängern gewinnt.⁵¹⁶ So gehen die Gründungen der Islamischen Universität von Medina im Jahr 1961 und der Islamischen Weltliga ein Jahr darauf u.a. auf Pläne des damaligen saudischen Königs Sa‘ūd zurück.⁵¹⁷

Mit einem international orientierten Salafismus wollte das Königshaus im Streit um die Vormacht in der islamischen Welt zuerst ein religiöses Gegengewicht zum nasseristischen Ägypten schaffen.⁵¹⁸ Später sollten diese Strukturen zum Bollwerk gegen den verhassten schiitisch-revolutionären Islam im Iran ausgebaut werden, den Ḥomeinī nach der erfolgreichen Revolution von 1979 in andere muslimische Länder exportieren wollte.

⁵¹³ Vgl. zu unterschiedlichen Positionen bezüglich des Umgangs mit Apostaten Ucar: Todesstrafe, 233-241.

⁵¹⁴ Vgl. Steinberg: Mutterland, 270.

⁵¹⁵ Vgl. a.a.O., 271.

⁵¹⁶ Nach wie vor ist das Standardwerk zum organisierten islamischen Internationalismus Schulze: Islamischer Internationalismus, passim. Zur Geschichte bis zum Kalten Krieg vgl. a.a.O., 17-177.

⁵¹⁷ Vgl. Kepel: Schwarzbuch, 70-73. Die Gründungen können unter anderem als Reaktion auf Gamal Abal Nassers monopolisierende Religionspolitik verstanden werden. 1961 stellte er mit der al-Azhar-Universität in Kairo die angesehenste sunnitische Lehrereinrichtung der Welt unter staatliche Kontrolle und steckte die Universitätsangehörigen gar in Militäruniformen (vgl. a.a.O., 74).

⁵¹⁸ Vgl. a.a.O., 70-73.

Allerdings erwiesen sich die puristische Glaubenspraxis und das dualistische Weltbild der salafistischen Theologie im Laufe der saudischen Geschichte mehrfach als zweischneidiges Schwert, das maßgeblich zur Entstehung von jihadistischen Terrororganisationen wie *al-Qā'ida* beitrug.⁵¹⁹ Denn die Maxime der Loyalität und Lossagung sowie die Praxis des *takfīr* gelten ebenso in der Sphäre des Politischen. Wer Allianzen mit unislamischen Staaten wie den Vereinigten Staaten von Amerika eingehe, der ignoriere nach Meinung einiger salafistischer Gelehrter das Prinzip der Lossagung und wird damit zur Zielscheibe heftiger Kritik.⁵²⁰ Gleiches gilt für Fragen der Rechtsprechung. Ein Herrscher, der nicht die vollständige *Šarī'a* (die es *de facto* nicht gibt) anwende, zeige sich menschlichen statt göttlichen Gesetzen gegenüber loyal und sollte nach Meinung jihadistischer Salafisten darum bekämpft werden.⁵²¹

Die saudische Königsfamilie muss sich an den Regeln messen lassen, die das ideologische Fundament ihrer Herrschaft bereitet haben. Entfernen sie sich in den Augen salafistischer Gelehrter vom wahren Islam, müssen die Machthaber damit rechnen, dass die Legitimationsgrundlage ihrer Monarchie verloren geht.

Im Laufe ihrer Geschichte haben sich die großen Ströme des Islamismus – die Muslimbruderschaft und ihr Umfeld auf der einen Seite und der Salafismus auf der anderen Seite – personell, organisatorisch und theologisch derart stark beeinflusst, dass eine Unterscheidung oft nur idealtypisch möglich ist.⁵²²

Der wichtigste Schnittpunkt der Bewegungen, was die Weichenstellung hin zum transnationalen Jihadismus anbelangt, stellt der geistige Austausch zwischen ägyptischen Muslimbrüdern und saudi-ara-

⁵¹⁹ Zu einem älteren, aber lesenswerten Abriss der saudi-arabischen Geschichte mit dem Schwerpunkt auf politische Auseinandersetzungen zwischen den wahhabitischen Gelehrten und dem Königshaus vgl. Schulze: *Islam und Herrschaft*, passim.

⁵²⁰ Vgl. Wagemakers: *Salafistische Strömungen*, 69, 72f.. Zu salafistischer Kritik am saudischen Königshaus vgl. Wagemakers: *The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, passim.

⁵²¹ Vgl. Wagemakers: *Strömungen*, 69f.

⁵²² Vgl. Steinberg: *Feind*, 17.

bischen Salafisten ab Mitte der 1950er Jahre dar.⁵²³ So verband sich die strikte Glaubenspraxis der Salafisten mit den panislamischen und jihadistischen Ideen militanter Muslimbrüder.

Durch die Repressionen, denen die Bruderschaft ausgesetzt war, flohen viele ihrer Mitglieder nach Saudi-Arabien. Dort wurden die meist überdurchschnittlich gut ausgebildeten Exilanten mit offenen Armen empfangen. Viele fanden ein Auskommen im Bildungssektor. Unter anderem wurde Muḥammad Quṭb, der jüngere Bruder Sayyid Quṭbs, Professor an der Universität in Ġidda.⁵²⁴

Die eingewanderten Muslimbrüder brachten den Schülern und Studenten ihre politische Theologie nahe. Viele setzten sich in privaten Lesezirkeln und ihrem öffentlichen Unterricht intensiv mit den Lehren Quṭbs auseinander. Durch diese neuen intellektuellen Einflüsse zerbrach die mehr oder weniger vorhandene Einheit innerhalb der salafistischen Theologie, die bis dahin *en gros* die Politik des Herrscherhauses entweder rechtfertigte oder jedenfalls nicht öffentlich kritisierte.⁵²⁵ Ab den 1960er Jahren bildete sich eine salafistisch-jihadistische Strömung heraus, die innerhalb wie außerhalb Saudi-Arabiens nach Betätigungsfeldern suchte.⁵²⁶

Das Jahr 1979 schließlich, das zeitgleich den Beginn eines neuen Jahrhunderts nach muslimischer Zeitrechnung darstellte, sollte dem Islamismus neue Schubkraft verleihen. Vier Ereignisse stechen besonders hervor:

Erstens gelang im Iran der islamischen Revolution unter der theologischen Führung Ḥomeinīs der Sturz des Shahs.⁵²⁷ Die schiitischen Revolutionäre konnten dort einen religiösen Staat installieren, wo vorher ein vom Westen gestützter Monarch herrschte. Diese erfolgreiche Umsetzung einer islamistischen Agenda verlieh auch sunnitischen Islamisten Auftrieb. Daneben machte es sich der Iran in den kommen-

⁵²³ Vgl. Steinberg: Mutterland, 273.

⁵²⁴ Vgl. Steinberg: Feind, 41.

⁵²⁵ Vgl. Wictorowicz: Anatomy, 222.

⁵²⁶ Vgl. Steinberg: Mutterland, 261.

⁵²⁷ Vgl. Kepel: Schwarzbuch, 151-156.

den Jahren zum Ziel, seine eigenen Revolutionsvorstellungen in andere muslimische Länder zu exportieren.⁵²⁸

Der ägyptische Präsident as-Sādāt unterzeichnete zweitens in Camp David das erste Friedensabkommen zwischen einem arabischen Staat und Israel, was sowohl unter Islamisten als auch Panarabisten auf heftige Kritik stieß.⁵²⁹ 1981 sollte ihn u.a. dieser Kurswechsel das Leben kosten, als Angehörige des Islamischen Jihad ihn während einer Militärparade erschossen. Zum direkten Umfeld der Attentäter gehörte auch der Ingenieur und Jihadtheoretiker Muḥammad ‘Abd as-Salām Farağ. Er verfasste mit ‚Die vergessene Pflicht‘ (*al-farīda al-ğā’iba*) einen Klassiker jihadistischer Literatur, auf den auch die *al-Qā’ida*-Größen Ayman az-Zawāhirī und Usāma b. Lādin zurückgreifen sollten.⁵³⁰

Drittens begann am ersten Tag des Jahres 1400 a. H. (20. November 1979) eine zweiwöchige Besetzung der Großen Moschee in Mekka durch eine Gruppe saudischer und nicht-saudischer Jihadisten.⁵³¹ Die Gründe waren zum eine eine Endzeiterwartung der Terroristen. Zum anderen warfen die Besetzer der Königsfamilie vor, gesellschaftliche Neuerungen zu fördern, mit denen sich das offizielle Saudi-Arabien vom wahren Islam abgekehrt habe.⁵³² Beeinflusst waren die Akteure auch von den Lehren Sayyid Quṭb.

Schließlich begann im gleichen Jahr der Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan, der eine Solidarisierungswelle in der islamischen Welt nach sich zog.⁵³³ Gerade arabische Jihadisten hatten nun auf der Suche nach einer bedeutungsvollen Aufgabe ihren Platz gefunden. Der Kampf gegen die kommunistischen Militärs aus der Sowjetunion wurde ihnen zum individuell verpflichtenden Jihad. Der transnationale Jihad war nun kein Gedankenkonstrukt mehr, sondern eine Realität,

⁵²⁸ Vgl. a.a.O., 151-171.

⁵²⁹ Vgl. Steinberg: Feind, 31f.

⁵³⁰ Eine kommentierte englischsprachige Übersetzung findet sich in Faraj: Neglected Duty, 159-234.

⁵³¹ Vgl. Lohlker: Dschihadismus, 34.

⁵³² Vgl. a.a.O., 35.

⁵³³ Zur Vorgeschichte und zum Verlauf der Besetzung vgl. Polk: Aufstand, 248-273.

die ihren Anfang im Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan nahm.

Das saudische Königshaus unterstützte die afghanischen Muğāhidīn finanziell über Pakistan.⁵³⁴ Privatspender beteiligten sich ebenfalls. Auch die USA leisteten indirekt monetäre und ausbildungsbezogene Unterstützung für die Widerstandskämpfer, wobei sie auf die genaue Verteilung der Geldmittel laut Steinberg keinen Einfluss nahmen.⁵³⁵

Während es Washington vor allem um die Eindämmung der sowjetischen Einflussosphäre ging, erfüllte die Unterstützung des Widerstands für Saudi-Arabien noch zusätzliche Funktionen. Sie sollte einerseits die eigene religiöse Führungsrolle innerhalb der sunnitischen Länder unterstreichen. Andererseits bot der Jihad in Afghanistan dem Königreich die Möglichkeit, saudi-arabischen Jihadisten, die der inneren Sicherheit des eigenen Landes gefährlich werden könnten, ohne größere Probleme ein neues Betätigungsfeld zu geben.⁵³⁶ So wurden nicht nur Finanzmittel für die Muğāhidīn vor Ort zur Verfügung gestellt. Es wurde auch innerhalb Saudi-Arabiens für die Teilnahme am Jihad geworben. Sogar Flugtickets nach Afghanistan wurden Kampfeswilligen von saudischen Airlines vergünstigt angeboten.⁵³⁷ Der Afghanistankrieg war für das Königreich Symbol und Ventil zugleich. Und für die Freiwilligen vor Ort bot sich die Möglichkeit, Kontakte mit Jihadisten anderer Nationen zu knüpfen.⁵³⁸

Unter den ausländischen Freiwilligen befanden sich auch ‘Abdallāh ‘Azzām, Ayman az-Zawāhirī und Usāma b. Lādin. Die drei legten den Grundstein für das, was später unter dem Namen *al-Qā‘ida* bekannt werden sollte. Was genau *al-Qā‘ida* allerdings ist – eine straff geführte Organisation, ein loses Netzwerk, eine Ideologie – wird bis heute diskutiert.⁵³⁹ Selbst bei der Frage, warum die Organisation *al-qā‘ida* (‘die Basis’) genannt wird, gibt es keinen Konsens.⁵⁴⁰

⁵³⁴ Vgl. a.a.O., 264f.

⁵³⁵ Vgl. Steinberg: Feind, 33.

⁵³⁶ Vgl. a.a.O., 34f.

⁵³⁷ Vgl. Wichmann: Al-Qaida, 183.

⁵³⁸ Vgl. Steinberg: Feind, 36.

⁵³⁹ Vgl. Wichmann: Al-Qaida, 43.

⁵⁴⁰ Vgl. Hellmich: al-Qaida, 28-30.

Unter den Hypothesen zur Entstehung und Struktur *al-Qā'idas* ist die Vorstellung eines losen Netzwerks, das durch eine geteilte Ideologie zusammengehalten wird, für das Verständnis der Breitenwirkung, die die Gruppe erfahren hat, am ergiebigsten. Die Ideologie machte sie nach außen hin attraktiv und hielt sie nach innen am Leben. Das tut sie nach dem Tod Bin Lādins bis heute, auch wenn sie einiges ihrer Strahlkraft durch den Aufstieg ihres irakischen Stiefkinds – des selbsternannten *Islamischen Staates* – verloren hat.⁵⁴¹

5.2 'Abdallāh Yūsuf 'Azzām

Wie *al-Qā'ida* auch immer am besten beschrieben werden kann – seinen Anfang nimmt das Phänomen, das den transnationalen Jihadismus brutal auf die Bühne der Weltpolitik hob, in den Kriegswirren Afghans, bei deren Deutung der sunnitische Theologe 'Azzām durch seine jihadistischen Traktate eine entscheidende Rolle spielen sollte.

5.2.1 Biografie

'Abdallāh Yūsuf 'Azzām wurde am 14.11.1941 im damaligen britischen Mandatsgebiet Palästina geboren.⁵⁴² Er wuchs in einem kleinen Dorf nahe Ġanīn auf.⁵⁴³ Seine Familie galt als fromm, aber keinesfalls radikal.⁵⁴⁴

Der Vater war ein angesehener Lebensmittelhändler und Bauer, der sich in der Lokalpolitik engagierte.⁵⁴⁵ Der junge 'Abdallāh trat bereits Mitte der 1950er Jahre in die Muslimbruderschaft ein.⁵⁴⁶

1960 machte er einen berufsqualifizierenden Abschluss an einer Landwirtschaftsschule, um danach als Lehrer in Jordanien und im

⁵⁴¹ Zum Islamischen Staat und seiner Vorgeschichte vgl. Said: Islamischer Staat, 41-109.

⁵⁴² Vgl. Hegghammer: 'Azzam, 359; vgl. Hegghammer: Imam, 146.

⁵⁴³ Vgl. Hegghammer: 'Azzam, 359

⁵⁴⁴ Vgl. ebd.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd.

⁵⁴⁶ Vgl. Hegghammer: Imam, 146.

Westjordanland zu arbeiten.⁵⁴⁷ In dieser Zeit wird er laut Hegghammer von Kollegen als auffallend fromm beschrieben.⁵⁴⁸ 1963 begann ‘Azzām in Damaskus ein Studium an der Fakultät für islamisches Recht, das er 1966 abschloss.⁵⁴⁹ Er pendelte in diesen Jahren aber nur für Prüfungen und Formalitäten in die syrische Hauptstadt.⁵⁵⁰

Nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 wanderte ‘Azzām nach Jordanien aus.⁵⁵¹ Palästina sollte er nie wieder betreten. Jedoch war er schon bald danach an palästinensischen Angriffen auf israelische Soldaten beteiligt.⁵⁵² Von Februar 1969 bis zum Schwarzen September 1970 nahm ‘Azzām an kleineren, wenig erfolgreichen Scharmützeln teil.⁵⁵³

Da ‘Azzām sich nicht mit den säkularen Zielen der PLO identifizieren konnte, die nach 1970 die einzige Möglichkeit darstellte, für Palästina zu kämpfen, beendete er seine ‚militärische‘ Karriere, um sich wieder der Theologie zu widmen.⁵⁵⁴

1973 erlangte er einen Dokortitel für islamisches Recht an der angesehenen al-Azhar-Universität in Kairo.⁵⁵⁵ Dieser Aufenthalt in Ägypten bot ihm die Gelegenheit zum geistigen Austausch mit Weggefährten und Verwandten Sayyid Quṭbs.⁵⁵⁶

⁵⁴⁷ Vgl. a.a.O., 147. Die Landwirtschaftsschule, das *Khadoorie Agricultural College*, war eine Schule, die durch die finanzielle Unterstützung des jüdischen Philanthropen Ellis Kadoorie gegründet wurde. Sie ist eine von zwei ähnlich konzipierten Schwesterschulen: Eine der Schulen hat ihren Sitz in Kfar Tavor und war für jüdische, eine mit Sitz in Tulkarm für arabische Jugendliche gedacht. Yitzchak Rabin und Yigal Allan zählen zu den Alumni der Schule in Kfar Tavor, vgl. Hegghammer: ‘Azzam, 363. Die Schulen bestehen bis heute. Sie bieten mittlerweile eine breit gefächerte Schul- und Universitätsausbildung an, die von einer *Junior High School* bis zu einem *Engineering College* in Kfar Tavor und der *Palestine Technical University – Kadoorie* in Tulkarm reicht, vgl. www.kadoorie.org.il, www.ptuk.edu.ps.

⁵⁴⁸ Vgl. Hegghammer: Imam, 147.

⁵⁴⁹ Vgl. Schnelle: Ideologue, 627.

⁵⁵⁰ Vgl. Hegghammer: ‘Azzam, 364.

⁵⁵¹ Vgl. a.a.O., 365-367.

⁵⁵² Vgl. a.a.O., 367.

⁵⁵³ Vgl. a.a.O., 369-373.

⁵⁵⁴ Vgl. a.a.O., 376.

⁵⁵⁵ Vgl. Hegghammer: Imam, 153.

⁵⁵⁶ Vgl. Schnelle: ‘Azzam, 627f.

Als Doktor kehrte ‘Azzām nach Jordanien zurück und unterrichtete dort die nächsten sechs Jahre an der Fakultät für islamisches Recht an der Universität Amman.⁵⁵⁷ Seine Kurse wurden von Jahr zu Jahr politischer, was irgendwann die Sicherheitsbehörden des Landes auf den Plan rief.

Laut Steinberg soll er 1980 wegen seiner Zugehörigkeit zur Muslimbruderschaft aus dem Universitätsdienst entlassen worden sein.⁵⁵⁸ Um weiterhin ungehindert lehren zu können, nutzte ‘Azzām seine Kontakte innerhalb der Muslimbruderschaft, die ihm eine Auswanderung nach Saudi-Arabien ermöglichten.⁵⁵⁹

In seiner neuen Heimat angekommen unterrichtete ‘Azzām an der Universität Jidda, die zu dieser Zeit eventuell auch Usāma b. Lādin noch für kurze Zeit besuchte.⁵⁶⁰ Wahrscheinlich sind sich die späteren Weggefährten jedoch erst im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet zum ersten Mal begegnet.⁵⁶¹ Ein früheres Aufeinandertreffen lässt sich zumindest nicht belegen. Von Jidda aus folgte ‘Azzām dem ‚Ruf des Jihads‘. Nach dem Einmarsch der sowjetischen Truppen in Afghanistan beschloss er, sich dort dem Kampf der Muğāhidīn anzuschließen.

1981 nahm er deshalb eine Stelle an der Internationalen Islamischen Universität im pakistanischen Islamabad an.⁵⁶² Von dort aus reiste ‘Azzām regelmäßig nach Afghanistan, um den Widerstand zu unterstützen.⁵⁶³ Auf internationaler Ebene bemühte er sich darum, Rekruten in der arabischen Welt anzuwerben, doch die Erfolge blieben aus. Laut Hegghammer kämpften damals „vielleicht zehn oder 20“ arabische Freiwillige an der Seite der Afghanen.⁵⁶⁴ Das wollte ‘Azzām nicht länger hinnehmen.

⁵⁵⁷ Vgl. a.a.O., 628.

⁵⁵⁸ Vgl. Steinberg: Feind, 37.

⁵⁵⁹ Vgl. Schnelle: ‘Azzam, 628.

⁵⁶⁰ Für eine gegenteilige Position, derzufolge Usāma b. Lādin die Universität bereits zwei Jahre vorher verlassen habe, vgl. Intelligence and Terrorism Information Center (Hg.): Special Information, 3.

⁵⁶¹ Vgl. ebd.

⁵⁶² Vgl. Steinberg: Feind, 37.

⁵⁶³ Vgl. Hegghammer: ‘Azzam, 158.

⁵⁶⁴ Ebd.

Aus diesem Grund veröffentlichte er 1984 einerseits die Streitschrift *Die Verteidigung der muslimischen Gebiete* als Rechtfertigung und Motivation für potentielle Muğāhidīn.⁵⁶⁵ Andererseits gründete er im pakistanischen Peschawar mit saudi-arabischer Unterstützung den Vorläufer *al-Qā'idās* – das sog. ‚Dienstleistungsbüro‘ (*maktab al-ḥidamāt*).⁵⁶⁶ Es sollte Logistik- und andere Organisationsaufgaben übernehmen, um Freiwilligen den Jihad in Afghanistan schmackhaft zu machen. Die Mitarbeiter (‘Azzām selbst nahm wohl nicht am Tagesgeschäft teil) empfangen arabische Neuankömmlinge, brachten sie in Gästehäusern unter, stellten für sie den Kontakt zum Widerstand her und verteilten ausländische Fördergelder an den afghanischen Jihad.⁵⁶⁷ Die Bemühungen trugen Früchte.

1984 errichtete ‘Azzām gemeinsam mit seinem damals wichtigsten Helfer namens Usāma b. Lādin das erste rein arabische Ausbildungslager in Afghanistan. 1986 stellte das Dienstleistungsbüro dann sogar arabische Kampfseinheiten auf, da tausende Rekruten gekommen waren.⁵⁶⁸

Bin Lādin und sein Mentor ‘Azzām ergänzten sich hervorragend: Der Theologe lieferte die Visionen, die Kontakte nach Afghanistan und die Ideologie, während der Praktiker sein Talent für Organisation, die Kontakte nach Saudi-Arabien und sein Familienvermögen in die Waagschale warf.⁵⁶⁹

Doch in den kommenden Jahren sollten sich ‘Azzām und Bin Lādin voneinander entfremden, da sie geteilter Meinung darüber waren, wie die arabischen und afghanischen Kämpfer miteinander koordiniert werden sollten und wie der Jihad nach der Niederlage der Sowjetunion weitergehen sollte, die sich bereits Mitte der 1980er abzeichnete.

‘Azzām rechtfertigte den Jihad in Afghanistan als ein *defensives* Unterfangen, das sich primär gegen nichtmuslimische Akteure richtete, die seiner Meinung nach islamisches Territorium angriffen oder be-

⁵⁶⁵ Vgl. Hegghammer: ‘Azzam, 158.

⁵⁶⁶ Vgl. ebd.

⁵⁶⁷ Vgl. Hegghammer: ‘Azzam, 159; vgl. Hellmich: al-Qaida, 27.

⁵⁶⁸ Vgl. Hegghammer: ‘Azzam., 160.

⁵⁶⁹ Vgl. Hellmich: al-Qaida, 26f.

setzt hielten. Darum war er nach Peschawar gekommen. Darum wollte er später nach Palästina.

Vor allen in den Reihen der arabischen Freiwilligen aus Ägypten wurde jedoch ein *revolutionär* ausgerichtetes Jihadkonzept vertreten, das stärker den Geist Quṭbs atmete. Die Ägypter und ihre Unterstützer wollten den Jihad nach dem Sieg über die Rote Armee in die arabische Welt tragen, um die dortigen Regierungen zu stürzen.⁵⁷⁰

Während ‘Azzām zuerst den fernen oder äußeren Feind des Islam bekämpfen wollte, trachteten sie danach, zuerst dessen nahen oder inneren Feind zu beseitigen.⁵⁷¹ Wichtige Ideologen dieser Strömung waren etwa der geistliche Führer der Sadat-Attentäter ‘Umar ‘Abd ar-Raḥmān und der charismatische Arzt Ayman az-Zawāhirī, der später gemeinsam mit Bin Lādin zum führenden Kopf *al-Qā‘idas* werden sollte.

Im Richtungsstreit um die Strategie des zukünftigen transnationalen Jihad schlug sich Bin Lādin auf die Seite der Ägypter.⁵⁷² ‘Azzām geriet Ende der 1980er unter einen stetig wachsenden Rechtfertigungsdruck. Doch er genoss weiterhin hohes Ansehen unter den afghanischen und arabischen Kämpfern, was seinen Standpunkt stärkte. Letztlich fand die Debatte ein jähes Ende.

1989 wurde ‘Azzām durch eine Autobombe getötet.⁵⁷³ Die Drahtzieher des Attentats sind bis heute unbekannt.⁵⁷⁴ Vielleicht entschlossen sich sogar az-Zawāhirī und Bin Lādin dazu, den Theologen des Jihad aus dem Weg zu räumen, um ihre ganz eigenen Vorstellungen vom Fortleben des transnationalen Kampfs durchzusetzen.⁵⁷⁵ ‘Azzāms Bücher sind bis heute Standardlektüre für Jihadisten auf der ganzen Welt, wahrscheinlich weil ihr Autor erstens das Ansehen eines ausgebildeten Theologen hatte, zweitens den Ruf eines Kämpfers im erfolgreichen afghanischen Jihad genoss und drittens ein ausdifferenziertes

⁵⁷⁰ Vgl. Steinberg: Feind, 43.

⁵⁷¹ Vgl. a.a.O., 46f.

⁵⁷² Vgl. Bonney: Jihād, 356f. Bonney weist darauf hin, dass sich der revolutionäre Standpunkt Bin Lādins gerade nicht dem Einfluss ‘Azzāms, sondern dem az-Zawāhirīs verdanke.

⁵⁷³ Vgl. Steinberg: Feind, 47.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd.

⁵⁷⁵ Vgl. zu den Mordverdächtigen ebd., vgl. Hellmich: al-Qaida, 38.

Jihad-Konzept vorlegte, das sich auf unterschiedliche Kontexte anwenden lässt.

5.2.2 Textgrundlage

‘Azzām war publizistisch äußerst aktiv. Thomas Hegghammer schreibt ihm die Verfasserschaft von mehr als 100 Büchern, Aufsätzen und Vorträgen zu.⁵⁷⁶ Um sich seiner Theologie ansatzweise zu nähern, werden auf den folgenden Seiten fast ausschließlich zwei Werke betrachtet, denn in beiden entfaltet ‘Azzām sein Kernanliegen einer Theorie des globalen Jihad am prägnantesten. Daneben haben diese beiden unter all seinen Veröffentlichungen die größte Rezeption erfahren.

Das erste Buch ist wahrscheinlich im Jahr 1984 erschienen und trägt den Titel *Defence of the Muslim Lands* (DML). Das zweite ist überschrieben mit *Join the Caravan* (JTC). Die Erstauflage, die hier verwendet wird, wurde 1987 veröffentlicht, die zweite und gleichzeitig letzte Auflage erschien im Jahr 1988.

Um einzelne Aspekte seiner Deutesets zu beleuchten, werden neben diesen Büchern ergänzend zwei weitere in die Spezifizierung einfließen: Für Aussagen über ‘Azzāms Gottesbild wird ein Blick in *The Signs of ar-Rahmaan* [sc. Gott] *in the Jihad of Afghanistan* (SOR) geworfen. Zur Analyse seiner Feindbilder wird die antikommunistische Kampfschrift *Der rote Krebs* (RK) miteinbezogen. Dennoch bleibt die vorliegende Annäherung an ‘Azzām mit Blick auf sein gesamtes Schaffen ein Fragment, das allerdings die wichtigsten und bekanntesten Schriften in den Blick nimmt und eine solide Einführung in sein Denken liefert.

Die Hauptadressaten der Veröffentlichungen sind einmal Muğāhidīn, denen ‘Azzām Mut zusprechen will. Daneben will er sunnitische Araber und letztlich alle Sunniten weltweit erreichen. Er spricht seinem Selbstverständnis folgend allerdings nicht von Sunniten, sondern von Muslimen. Er will sie dafür gewinnen, die afghanischen Muğāhidīn im Kampf gegen die Sowjetunion zu unterstützen, ohne den Palästina-Konflikt aus den Augen zu verlieren.

⁵⁷⁶ Vgl. Hegghammer: Imam, 166.

In Afghanistan herrsche ein Krieg, in dem muslimischer Boden von ungläubigen Aggressoren bedroht werde. Es handle sich somit um einen defensiven Jihad, in dem jeder Muslim auf der Welt die individuelle Verpflichtung hätte, persönlich für die Verteidigung der bedrohten muslimischen Gebiete einzustehen, wenn die Bewohner des Landes nicht dazu in der Lage seien. Und sobald Afghanistan frei sei, würde Palästina befreit werden.

Dieser Argumentationsgang ‘Azzāms schlägt sich im Aufbau von DML nieder, der darum exemplarisch vorgestellt werden soll. In diesem Buch erfolgen Weichenstellungen, die ‘Azzām in JTC wieder aufgreift. Um seine Gedanken zu entfalten, verfasst der Rechtsgelehrte des Jihads mit DML eine Fatwa, also ein Rechtgutachten, das eine Handlungsempfehlung für moralisch oder rechtlich strittige Situationen ausspricht (vgl. DML, 6). Den Grobentwurf legte er unter anderem dem damals unter Jihadisten noch angesehenen wahhabitischen Theologen Ibn Bāz vor, der den Text insgesamt für gut befand (vgl. DML, 6).

DML besteht aus vielen unterschiedlich langen Textabschnitten und lässt sich in vier größere Kapitel untergliedern.⁵⁷⁷ Im ersten Kapitel entwirft ‘Azzām eine Jihadtheorie, die zwischen offensivem und defensivem Jihad unterscheidet und beide unter dem Aspekt der göttlich aufgetragenen Pflicht betrachtet (vgl. DML, 15-23).⁵⁷⁸

Danach wird diese Theorie im zweiten Kapitel auf den Afghanistankrieg und den Israel-Palästina-Konflikt angewendet. Beide werden als Verteidigungsfälle gedeutet und miteinander verbunden (vgl. DML, 23-26).

Im dritten Kapitel erläutert er die Pflichten des Individuums in einem defensiven Jihad (vgl. DML, 26-34). An dieser Stelle erklärt ‘Azzām bspw., dass unter gewissen Umständen auch Jugendliche in den Jihad ziehen können.

⁵⁷⁷ Die englische (von Islamisten angefertigte) Übersetzung, unterteilt den Text ebenfalls in diese vier größeren Kapitel (vgl. DML, 11f.). Die arabische Textversion enthält anstatt eines Inhaltsverzeichnisses acht Fragen, auf die der Text eingehen will.

⁵⁷⁸ Für eine Kontextualisierung vgl. Kepel: Texte, 183-192.

Das vierte Kapitel behandelt Detailfragen – etwa ob es erlaubt sei, Seite an Seite mit religiös ungebildeten Kämpfern in den Jihad zu ziehen oder in Notfällen Nichtmuslime um Unterstützung im Kampf zu bitten (vgl. DML, 34-50).

Das Buch endet mit einem Fazit, das die Sehnsucht nach einem Martyrium als Schlussakkord erklingen lässt (vgl. DML, 50-53). Die PDF-Version stellt noch einen Glossar zentraler Begriffe zur Verfügung, der aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von ‘Azzām selbst stammt, sondern später hinzugefügt wurde, um bei nicht arabischsprachigen Lesern der Übersetzung Verständnisprobleme zu minimieren. (vgl. DML, 53-55).

5.2.3 Argumentation

Formal orientiert sich DML an den Gattungen ‚Rechtsgutachten‘ (*fatwā*) und ‚politische Rede‘ (*ḥuṭba*). Die damit verbundenen Konventionen wie etwa Eulogien, Koranzitate oder religiöse Eröffnungs- und Schlussformeln hält ‘Azzām ein.⁵⁷⁹ Das Buch fängt etwa mit einer Eröffnungsformel an. Aber es beginnt nicht, wie zu erwarten wäre, mit der gebräuchlichen aus dem Koran entlehnten sog. *basmla*-Invokation „Im Namen Gottes des Allerbarmers, des Barmherzigen“, sondern wie folgt:⁵⁸⁰

„All praise be to Allah, we praise Him, we seek His refuge, and we seek his forgiveness. We seek refuge in Him from the evil of our own selves and the evil of our deeds. Whomsoever Allah guides there is none to send him astray and whomsoever Allah sends astray there is none to guide and I bear witness that there is no god but Allah and Mohammed is his servant and messenger. May His blessings be upon him, his family and companions. And what follows [...]“ (DML, 12).

⁵⁷⁹ Fuess macht sieben formale Merkmale einer klassischen Schlachtrede aus, die m.E. außer Merkmal 3 auch auf DML zutreffen: 1. Religiöse Eingangs- und Schlussformeln, 2. Zitate aus dem Koran oder einem *Ḥadīṭ*, 3. Gebete und den Gebetsruf *allāhu akbar* ‚Gott ist am größten‘, 4. Vergangenheitsbezug, 5. Topoi der Rechtfertigung, 6. Versprechungen und Drohungen, 7. Strategische Anweisungen; vgl. Fuess: *Ḥuṭba*, 58.

⁵⁸⁰ Die *basmla* steht im arabischen Text bereits über dem Inhaltsverzeichnis DMLs. In der englischen Übersetzung wurde sie weggelassen.

Inhaltlich leitet ‘Azzām die einzelnen Unterabschnitte DMLs entweder mit allgemeinen Bemerkungen zum Jihad oder mit Detailfragen ein. Danach folgen Entfaltungen oder Antworten auf die Fragen.

Das geschieht im Wesentlichen durch die Auflistung thematisch relevanter Stellen aus dem Koran und passenden ‚gesunden‘ *Aḥādīṭ* (*ḥadīṭ* / Pl. *aḥādīṭ* ‚Bericht‘). Ein *Ḥadīṭ* ist eine Überlieferung, die über Gespräche und Taten Muḥammads berichtet.

Neben Koran und *Aḥādīṭ* stellt ‘Azzām Beurteilungen, Einschätzungen und Konsensmeinungen aus den vier sunnitischen Rechtsschulen vor. So gewinnt er das Material, das ihm bei der Entfaltung der eigenen Jihadtheorie hilft. Ibn Taymīya stellt einen seiner wichtigsten Referenzgelehrten dar (vgl. etwa DML, 16, 18f., 42).

Mit dieser Methode zur Urteilsfindung bewegt sich ‘Azzām im Rahmen traditioneller islamischer Rechtsgutachten.⁵⁸¹ Diese schöpfen auf der Suche nach Erlaubtem und Verbotenem aus den Quellen ‚der‘ *Šarī‘a* – dem Koran und den Prophetenüberlieferungen –, um die dem jeweiligen Problem angemessenen Texte miteinander zu vergleichen und zu interpretieren (vgl. Kapitel 3.2). DML gewinnt schon deshalb eine nicht zu unterschätzende Autorität, weil ‘Azzām sich an dieser Vorgehensweise orientiert. Allerdings geht er in der Auswahl der Referenzautoren eklektisch vor. Gegenpositionen zieht er in den Thesenentfaltungen kaum in Betracht. Ihm geht es darum, eine einzige Rechtsmeinung zu Wort kommen zu lassen.⁵⁸²

Schließlich verwendet ‘Azzām nicht nur Koranzitate oder Verweise auf Rechtsschulen, sondern auch moralische Analogien und Bezüge zum aktuellen Konflikt in Afghanistan. Ich werde die Argumentation in drei größeren Strängen bündeln:

Erstens entwirft er eine *allgemeine Jihadtheorie*, die auf einer implizit vorausgesetzten religiösen Pflichtenethik basiert. Diese wird auf den kommenden Seiten explizit dargestellt werden. Die Theorie soll einerseits den verbindlichen Charakter des Jihads beweisen. Dafür nutzt ‘Azzām eine sequentielle Argumentation. Andererseits umfasst die

⁵⁸¹ Zur *Šarī‘a*-Argumentation als Grundlage des Jihads vgl. Kelsay: *Arguing*, 41-72.

⁵⁸² Vgl. als Beschreibung ‚klassischer‘, pluraler islamischer Rechtsfindung Bauer: *Kultur*, 157-191.

Theorie eine Typologie, also einen nichtsequentiellen Teil. In ihm unterscheidet ‘Azzām im Anschluss an klassische Auffassungen zwischen zwei Jihadtypen:⁵⁸³ einem offensiven Jihad, der kollektiv verpflichtend ist, und einem defensiven Jihad, der individuell verpflichtend ist.

Zweitens fasst ‘Azzām den *defensiven Jihad* genauer ins Auge. Der Leitgedanke ist dabei der eines drohenden Gebietsverlusts: Sobald ein islamisches Land angegriffen werde, habe jeder muslimische Bewohner die Pflicht, es zu verteidigen und gegebenenfalls zurückzuerobern. Sollten die Muslime des attackierten Landes dazu nicht allein in der Lage sein, werden die restlichen Muslime der Welt in die Pflicht genommen.

Im dritten Argumentationsstrang wendet ‘Azzām seine Jihadtheorie auf die damaligen Konflikte in Afghanistan und Palästina an, um beide Schauplätze in einer Strategie miteinander zu verknüpfen, deren langfristiges Ziel die Rückeroberung *aller* ehemals muslimischen Gebiete ist.

‘Azzāms Jihadtheorie und seine Argumentation gewinnen ihr Material und einen großen Teil ihrer Autorität durch Koranstellen, *Aḥādīṭ* und Gelehrtenmeinungen, mit denen der Autor sich auseinandersetzt. Wird versucht, von diesen Quellen probeweise zu abstrahieren, um nur die drei Argumentationsstränge darzustellen, ergibt sich folgendes Bild :

Allgemeine Jihadtheorie I: Jihad als Pflicht

1. [Gott hat den Muslimen Pflichten (*furūd*) auferlegt.]
2. Welche Handlungen verpflichtend sind, ist geoffenbart worden (vgl. DML, 44-46).
3. Wie diese Pflichten konkret zu erfüllen sind, ist dem Koran als Offenbarung Gottes oder dem Vorbild des Propheten und der ersten Muslime zu entnehmen (vgl. DML, 27, 44-46).
 - a. Es gibt zum einen die individuelle Pflicht (*farḍ al-‘ayn*). Sie muss von jedem einzelnen Muslim erfüllt werden (vgl. DML, 27).
 - b. Es gibt zum anderen die kollektive Pflicht (*farḍ al-kifāya*). Sie kann von einigen Muslimen stellvertretend für alle erfüllt werden. (vgl. DML, 27).

⁵⁸³ Vgl. Ourghi: Positionen, 92.

4. Diese Pflichten dürfen von keinem Menschen aufgehoben oder verboten werden (vgl. DML, 30-33).
5. Wer diese Pflichten nicht erfüllt, muss mit göttlichen Strafen rechnen.
6. Muslime sind in politischen Auseinandersetzungen mit Ungläubigen (*kuffār*) heute nicht mehr so erfolgreich wie die ersten Muslime.
7. Der Niedergang ist ein Zeichen für göttliche Strafe oder Missbilligung.
8. Also wurde mindestens eine gebotene Pflicht vernachlässigt oder vergessen.
9. Der Jihad ist eine gebotene Pflicht (vgl. DML, 27, 44-46; JTC, 11).
10. Der Jihad wird in der Gegenwart nicht erfüllt.
11. Er muss also wieder erfüllt werden (vgl. etwa DML, 34).

‘Azzām selbst formuliert die ersten Schritte seiner Jihad-Theorie (Schritt 1-5) nicht explizit als allgemeine Pflichtentheorie. Er spricht von Pflichten fast immer konkret am Beispiel des gewaltsamen Jihad – am Beispiel des Kampfes für Gott.

Seiner Argumentation liegen aber Annahmen über den Pflichtencharakter des Jihads zugrunde, die klare Rückschlüsse auf das allgemein Pflichtverständnis dahinter zulassen, wie es in den Schritten 1-5 dargestellt wird. So gibt es für ‘Azzām Pflichten, die der Mensch einhalten muss, weil sie von Gott offenbart worden sind (Schritt 1-2). Einige davon müssten von jedem einzelnen Muslim persönlich erfüllt werden, während andere stellvertretend von wenigen für alle erfüllt würden (Schritt 3, vgl. DML, 27).

Allgemein werden unter den persönlichen Pflichten vor allem die sog. *fünf Säulen* des Islam verstanden – das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten, die milde Gabe an Bedürftige und die Pilgerfahrt nach Mekka.⁵⁸⁴ Was kollektive Pflichten sind, ist umstrittener. Wie sich später zeigen wird, sieht ‘Azzām im Jihad je nach Anlass entweder eine persönliche/individuelle Pflicht oder eine kollektive.

Niemand könne den Menschen verbieten, kollektiven und individuellen Pflichten nachzukommen (Schritt 4). Wer den Pflichten Gottes nicht folge, müsse mit Strafe rechnen (Schritt 5). Vor diesem Hintergrund erklärt ‘Azzām, dass selbst Jugendliche am Jihad teilnehmen sollten, auch wenn deren Eltern oder Lehrer es ihnen verbieten wür-

⁵⁸⁴ Vgl. Halm: Islam, 60-74.

den (vgl. etwa DML, 16-18, 30f.). Gegen eine Pflicht vor Gott verblasst für ihn jede innerweltliche Verpflichtung.

Die nächsten Schritte zielen darauf ab, den Jihad als eine Pflicht vor Gott zu qualifizieren.⁵⁸⁵ ‘Azzām wählt dazu den Weg einer Gegenwartskritik (Schritt 6-10): Die Muslime seien heute gegenüber Ungläubigen ins Hintertreffen geraten. Das sei ein Zeichen göttlicher Strafe, ein Symptom für mangelnde Pflichterfüllung gegenüber Gott.

Welche Pflichten sind laut ‘Azzām im Laufe der Geschichte vernachlässigt worden? Für den militanten Denker liegt die Antwort auf der Hand: „One of the most important lost obligations is the forgotten obligation of fighting“ (DML, 14). Darum müsse man wieder zum Kampf auf dem Weg Gottes zurückkehren (Schritt 11).⁵⁸⁶ ‘Azzām will aber mehr als nur eine Gegenwartskritik äußern. Er will auch den Ge-

⁵⁸⁵ Als Belege für den verpflichtenden Charakter des Jihads führt er unter anderem drei Koranstellen aus medinensischen Suren an; vgl. DML, 45: 2:190f., 9:5, 9:36. In Sure 2:190f. heißt es etwa: „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt nicht, die Übertretungen begehen. [191]Und tötet sie (d. h. die heidnischen Gegner), wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Der Versuch (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu überführen ist schlimmer als Töten. [...]“ Sure 9:5, der sog. *Schwertvers*, lautet: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ Die zweite Hälfte des Verses zitiert ‘Azzām bewusst nicht.

⁵⁸⁶ Der Gedanke, dass es sich beim Jihad um eine vergessene Pflicht handle, findet sich *in extenso* in Faraj: *Neglected Duty*, 159-234. Mariella Ourghi rekonstruiert die Diskussion, ob es sich beim Jihad um eine versäumte Pflicht handelt, anhand der Position in *Neglected Duty* und der Replik des damaligen Scheichs der al-Azhar-Universität; vgl. Ourghi: *Positionen*, 46-58.

brauch des Begriffs Jihad klären. Dazu entwirft er eine Typologie:

Allgemeine Jihadtheorie II: Typologie

1. Offensiver Jihad: Der Kampf für Gott und die Ausbreitung des Islam außerhalb islamischer Gebiete.
 - a. Ein offensiver Jihad muss fünf Bedingungen erfüllen (vgl. DML, 15):
 - a. Die Ungläubigen planen keinen unmittelbaren Angriff.
 - b. Dennoch muss der Imam⁵⁸⁷, also der politisch-religiöse Anführer der Muslime, für die Sicherung der Grenzen sorgen.
 - c. Der Imam muss in Friedenszeiten mindestens einmal im Jahr den Angriff auf die Ungläubigen befehlen.
 - d. Die Muslime müssen ihn bei diesen Angriffen unterstützen.
 - e. Ungläubige werden in ihren eigenen Ländern angegriffen.
 - b. Ein offensiver Jihad hat folgende Zwecke (vgl. etwa DML, 15):
 - a. Mission.
 - b. Einschüchterung.
 - c. Erweiterung des muslimischen Einflussgebiets.
 - d. Aufrechterhalten der Kopfsteuer (ğizya).
 - c. Der offensive Jihad ist eine kollektive Pflicht (vgl. DML, 27).
 - a. Einige Muslime (etwa Armeen) können sie stellvertretend für alle übernehmen.
 - b. Solange sie aber von zu wenigen erfüllt wird, begehen alle Muslime eine Sünde.
 - c. Die kollektive Pflicht bleibt solange bestehen, bis alle Menschen Muslime sind oder sich dem islamischen Recht gebeugt haben (vgl. DML, 15).

[Fortsetzung auf der nächsten Seite]

⁵⁸⁷ Ein Imam ist der höchste und einzige Anführer der gesamten muslimischen Welt. Er hat darum u.a. die Befehlsgewalt über die muslimischen Truppen. Er trägt als höchste weltliche Autorität die Verantwortung für alle Militäroperationen, seien sie defensiv oder offensiv, vgl. Bonner: Jihad, 12.

2. Defensiver Jihad: Die von Gott befohlene Verteidigung des islamischen Einflussgebiets vor Angriffen nichtmuslimischer Aggressoren.
 - a. Ein defensiver Jihad muss eine der vier Bedingungen erfüllen (vgl. DML, 15f.):
 - a. Ungläubige greifen islamisches Einflussgebiet an.
 - b. Ungläubige und Muslime begegnen sich in der Schlacht.
 - c. Der Imam ruft eine Person oder Gruppe zum Angriff auf.
 - d. Muslime werden von Ungläubigen gefangen genommen.
 - b. Ein defensiver Jihad hat folgende Zwecke (vgl. DML, 17):
 - a. Die Verteidigung des islamischen Einflussgebiets.
 - b. Der Erhalt der Religion.
 - c. Der defensive Jihad ist eine individuelle Pflicht (vgl. DML, 15f.).
 - a. Seine Erfüllung darf nicht auf ein Kollektiv übertragen werden.
 - b. Der Pflicht zum Jihad muss prinzipiell jeder Muslim nachkommen, solange sich noch Eindringlinge im muslimischen Einflussgebiet finden (vgl. DML, 16-19).

‘Azzām definiert Jihad als einen von Gott gebotenen Kampf gegen Nichtmuslime.⁵⁸⁸ Seine Typologie enthält keine völlig gewaltlose Form des Jihads.⁵⁸⁹ Sie fokussiert sich strikt auf die Rechtfertigung physischer Gewalt. Gewaltlose Aktionsformen sind nur vorgehesehen, wenn es um materielle oder ideelle Unterstützung des gewaltsamen Jihad geht.

‘Azzām unterschlägt, dass das Ansehen, das der Begriff Jihad genießt, möglicherweise auf seine friedvolleren Interpretationen zurückgeführt werden könnte. Diese deuten ihn als fromme Anstrengung für Gott in allen Lebenslagen. Nicht umsonst wird vom kämpferischen Jihad oft als kleinerem Jihad gesprochen, während das Ringen um persönliche

⁵⁸⁸ Auch Muslime können zum Ziel eines Jihads werden, wenn sie innerhalb des islamischen Einflussgebiets für Unfrieden sorgen. ‘Azzām denkt hier etwa an Rebellen oder Räuber. Durch ihr Treiben bedrohten sie den Islam genauso wie Ungläubige, die einer anderen Religion angehörten, und seien damit praktisch auch Ungläubige; vgl. DML, 21f.

⁵⁸⁹ Jihad wird damit zu einem reinen Synonym für Kämpfen bzw. Kriegführen im Namen Gottes. Damit wird der historisch gewachsene und umstrittene Bedeutungsumfang des Worts eingeschränkt, vgl. Firestone: Jihad, 16-18.

Frömmigkeit als der größere Jihad bezeichnet wird.⁵⁹⁰ ‘Azzām hingegen zeichnet ein kriegerisches Bild.

Er unterscheidet zwei Typen des Jihads: einen offensiven und einen defensiven. Diese Unterteilung bietet weitere Möglichkeiten zur Differenzierung, die ‘Azzām nutzt, um den Kampf in Afghanistan deziert als einen defensiven und damit individuell verpflichtenden Jihad zu deuten.

‘Azzām macht den Kampf von Muslimen gegen Nichtmuslime zum Ausgangspunkt seiner Unterscheidung (1, 2). Die Bedingungen, die der offensive Jihad erfüllen muss, zeigen, dass ihm keine Provokation voran gehen darf. Beim offensiven Jihad soll das Land der Ungläubigen ohne äußeren Anlass angegriffen werden. Wie genau das vor sich geht, beschreibt ‘Azzām mithilfe der Bedingungen in 1a. Sollte hingegen das islamische Einflussgebiet bedroht werden, würde stattdessen eine hinreichende Bedingung zum defensiven Jihad gemäß 2a erfüllt sein.

Es fällt auf, dass ‘Azzām beim offensiven Jihad fünf notwendige Bedingungen vorschreibt, die allesamt erfüllt sein müssen, um diesem Typus Genüge zu tun. Beim defensiven Jihad hingegen stellt jede einzelne Bedingung in 2a einen hinreichenden Grund dar, um den defensiven Jihad auszurufen. Aber zumindest 2ab (das Aufeinandertreffen in der Schlacht) und 2ac (der Aufruf des Imams zum Kampf) dürften als Bedingungen für einen defensiven Jihad überraschen.

Was hat das mit einer Bedrohung des islamischen Einflussgebiets zu tun? An dieser Stelle zeigt sich m.E., dass ‘Azzām den defensiven und den individuell verpflichtenden Jihad gleichsetzt, ohne darauf zu achten, ob das auch in der von ihm verwendeten Literatur der Fall ist. Das

⁵⁹⁰ Vgl. Cook: *Understanding*, 32-39. Cook merkt allerdings zurecht an, dass Konzeptionen, die zwischen einem größeren und einem kleineren Jihad unterscheiden, im Vergleich zu denen, die Jihad vor allem als eine Form ethisch-religiöser Gewaltrechtfertigung verstehen, historisch spätere Entwürfe darstellen. Ihre Wurzeln seien in asketischer Sufi-Literatur zu suchen. Cook macht in bei Moralphilosophen des 9. Jahrhunderts n. Chr. die Vorväter friedlicher Jihad-Konzeptionen aus, die den spirituellen Kampf mit den eigenen Begierden zum wichtigeren Jihad erklären. Allerdings fehle dort noch die Unterscheidung zwischen einem kleinerem und einem größeren Jihad; vgl. a.a.O., 35f.

führt zu argumentativer Inkonsistenz. Er bezieht sich in 2a u.a. auf einen hanbalitischen Rechtsgelehrten namens Ibn Qudāma al-Maqdisī. Von ihm übernimmt ‘Azzām die Bedingungen 2ab und 2ac. Jedoch spricht der Gelehrte in der zitierten Textstelle mit keinem Wort von einem defensiven Jihad, sondern nur von Situationen, die dazu führen, dass ein Jihad zur individuellen Pflicht wird (vgl. DML, 18). Und als Bedingungen für einen individuell verpflichtenden Jihad leuchten 2ab und 2ac sofort ein. Beide halten eine Armee kampffähig, weil sie den Gehorsam des Individuums gegenüber militärischen Autoritäten einfordern. ‘Azzām beschreibt in 2a also inkonsistenterweise Bedingungen, unter denen der Einzelne zum Kämpfen verpflichtet wird. Und dafür gibt es mehr Gründe als die Verteidigung des muslimischen Einflussgebietes.

Zurück zum Vergleich der beiden Jihadtypen: Der Zweck eines Jihad liegt für ‘Azzām entweder im Erhalt oder in der Vergrößerung von Einflussgebiet, um so die Religion des Islam und deren Anhänger zu schützen und zu fördern (1b, 2b). Dieses ausgeprägte Territorialdenken ist ein Markenzeichen ‘Azzāms.⁵⁹¹

Durch den Pflichtbegriff als Hintergrundfolie des Jihads verleiht ‘Azzām der Forderung, sich persönlich an der Verteidigung zu beteiligen, zusätzlichen Nachdruck. Beim Jihad handle es sich eben nicht um bloße Gewalt, sondern um eine religiöse Pflicht, die allein schon deshalb legitim sei, weil Gott sie geboten habe (1c, 2c).

Die entscheidenden Unterschiede zwischen dem offensiven und dem defensiven Jihad lassen sich bereits am Namen ablesen: Der erste ist eine *Aktion*, deren Ziel der gewaltsame Zugewinn von Land, Reichtum und politischem wie religiösem Einfluss ist. Nichtmuslime werden bei diesem missionarisch-expansiven Jihad solange in ihrem Gebiet, dem sog. Haus des Krieges, angegriffen, bis sie entweder zum Islam konvertieren oder die sog. Kopfsteuer entrichten, mit der sie die Gültigkeit des islamischen Rechts anerkennen, ohne jedoch zum Islam zu konvertieren.

Die zweite Form des Jihads ist eine *Reaktion* auf eine Bedrohung. Sie ist Selbstverteidigung im sog. Haus des Islam, dem Einflussgebiet der Muslime. Sie soll die Existenz der Religion nicht erweitern, sondern

⁵⁹¹ Vgl. Ourghi: Positionen, 92.

sichern. Dem defensiven Jihad kommt damit die größere Dringlichkeit zu. Er ist keine Form von Mission mit dem Schwert, sondern eine Notwehrmaßnahme zum Schutz des islamischen Einflussgebiets und seiner Einwohner.⁵⁹²

Aufgrund dieser Dringlichkeit wird der defensive Jihad von ‘Azzām zur höchsten individuellen Pflicht nach dem persönlichen Glauben erklärt, während der offensive Jihad nur eine kollektive Pflicht sei (vgl. DML, 23).

Damit rückt ‘Azzām von der unter sunnitischen Theologen gängigeren Ansicht ab, dass auch der defensive Jihad zuerst eine kollektive Pflicht sei.⁵⁹³ Stattdessen stellt er den individuellen Jihad in eine Reihe mit den fünf Säulen islamischer Glaubenspraxis. Einen wichtigeren Ort kann er ihm kaum zuweisen.

Autoritätskritische oder revolutionäre Aspekte spielen in der Typologie keine Rolle. Stattdessen wird in 1a und 2a sogar explizit auf die Bedeutung eines Imams oder Amirs (*amīr* ‚Befehlshaber‘) als Anführer des Jihads hingewiesen (vgl. etwa JTC, 27). Damit bewegt sich ‘Azzām ganz im Rahmen klassischer Kriegs- und Jihadtheorien.⁵⁹⁴ Gekämpft wird nicht gegen islamische Regime, sondern vor allem gegen nichtmuslimische Angreifer.⁵⁹⁵

‘Azzām erachtet das Vorhandensein eines einzigen rechtmäßigen Anführers dennoch nicht als notwendiges Kriterium, wenn es um den defensiven Jihad geht. Ein Jihad zum Zweck der Verteidigung sei immer verpflichtend, unabhängig davon, ob jemand den Verteidigungsfall offiziell ausrufen könne (vgl. etwa DML, 38f.). Der entscheidende Auslöser des defensiven Jihads sei eine Bedrohung und die sei auch dann vorhanden, wenn es keinen Befehlshaber gebe, der auf sie reagieren könne. Aber wann tritt der Verteidigungsfall ein, wenn ihn niemand ausruft (s. nächste Seite)?

⁵⁹² ‘Azzām verweist auf Sure 4:75 (vgl. DML, 23): „Warum wollt ihr (denn) nicht um Gottes willen und (um) der Unterdrückten (willen) kämpfen, (jener) Männer, Frauen und Kinder, die (in Mekka zurückbleiben mußten und) sagen: ‚Herr! Bring uns aus dieser Staft hinaus, deren Einwohner frevlerisch sind, und schaff uns deinerseits einen Freund und einen Helfer?‘“

⁵⁹³ Vgl. Kelsay: *Arguing*, 164.

⁵⁹⁴ Vgl. a.a.O., 101f.

⁵⁹⁵ Vgl. Ourghi: *Positionen*, 91f.; vgl. Hegghammer: *Imam*, 167.

Defensiver Jihad als Gebietsverteidigung

1. Gott hat offenbart, dass folgende Güter verteidigt werden sollen (vgl. DML, 20):
 - a. Die Religion (*dīn*)
 - b. Die Seele (*nafs*)
 - c. Das Einflussgebiet/Erde/Land (*'ard*)
 - d. Der Geist (*'aql*)
 - e. Der Besitz (*māl*)
2. Alle islamischen Länder bilden gemeinsam ein Einflussgebiet (vgl. JTC, 23).
3. Das islamische Einflussgebiet muss also verteidigt werden.
4. Wenn ein einzelnes islamisches Land angegriffen wird, wird das gesamte Einflussgebiet attackiert (vgl. JTC, 23).
5. Das einzelne angegriffene islamische Land muss also verteidigt werden (vgl. DML, 24).
6. Gott hat eine Maßnahme zum Schutz der fünf Güter gegen Aggressoren vorgesehen: den defensiven Jihad (vgl. DML, 16f., 20f.).
 - a. Zuerst wird der defensive Jihad für die Muslime des angegriffenen Landes zur individuellen Pflicht.
 - b. Falls sie alleine den Feind nicht vertreiben können, wird die individuelle Pflicht auf die Muslime der umliegenden Länder ausgeweitet.
 - c. Sollte die Kampfkraft der Muslime immer noch nicht ausreichen, wird die individuelle Pflicht kontinuierlich ausgeweitet, bis der Jihad schließlich für jeden Muslim auf der gesamten Welt verpflichtend ist (vgl. DML, 24, 33; JTC, 11).

Gott erlaube den Schutz bestimmter Güter, ja befehle ihn sogar (Schritt 1). Auffällig ist, dass 'Azzām sich in der Rechtfertigung des Jihads nicht auf den Schutz des Gutes Leben fokussiert, auf das der Begriff ‚Seele‘ hinweist, sondern auf den des Einflussgebiets.

Da laut der Gelehrten aller Rechtsschulen die islamischen Länder zusammen ein gemeinsames Einflussgebiet bilden würden, müsse jeder Angriff auf ein einzelnes Land als ein Angriff auf alle Ländern verstanden werden (Schritt 2-5).

„The jurists have documented that the lands of the Muslims are like a single land, so that whichever region of the Muslims’ territory is exposed to danger, it is necessary that the whole body of the Islamic Ummah rally together to protect this organ which is exposed to the onslaught of the microbe [Angreifer]“ (JTC, 23).

Keine Handbreit des muslimischen Landes dürfe an Ungläubige fallen (vgl. DML, 24). Sollte es zu einem Angriff kommen, trete sofort der defensive Jihad in Kraft, an dem von wenigen Ausnahmen abgesehen jeder Muslim teilnehmen müsse – selbst Kinder (vgl. DML, 16). Allerdings müssten diese bereits die Pubertät erreicht haben (vgl. JTC, 27).

Faktisch erarbeitet ‘Azzām ein Verpflichtungskonzept, das nicht alle Muslime auf einmal in die Pflicht nimmt, sondern in konzentrischen Kreisen vorgeht (Schritt 6). Zuerst seien die Muslime des attackierten Landes gefragt. Sie müssten die Eindringlinge zurückschlagen. Erst wenn sie mit der Bedrohung nicht allein fertig würden, weite sich die Verpflichtung zum Jihad kontinuierlich aus:

„And, if the Muslims of this land [das angegriffene Land] cannot expel the *Kuffar* [Ungläubige] because of lack of forces, because they slacken, are indolent or simply do not act, then the *Fard Ayn* [persönliche Pflicht] obligation spreads in the shape of a circle from the nearest to the next nearest. If they too slacken or there is again a shortage of manpower, then it is upon the people behind them, and on the people behind them, to march forward. This process continues until it becomes *Fard Ayn* upon the whole world“ (DML, 16).

Mit diesem Solidaritätsmodell will ‘Azzām garantieren, dass auf eine Invasion schnell und angemessen reagiert wird. Je schwieriger sich der Kampf gestaltet, desto mehr Muslime nimmt er in die Pflicht. So wird durch die konzentrischen Kreise ein Modell vorgegeben, in dem sich ein defensiver Jihad graduell von einer nationalen hin zu einer globalen Auseinandersetzung entwickelt, die dennoch immer am selben Schauplatz geführt wird: dem Ort des Angriffs.

Was passiert, wenn das islamische Einflussgebiet an verschiedenen Orten zur gleichen Zeit angegriffen wird? Für ‘Azzām war das eine brennende Frage, da unklar war, wie sich der Kampf in Afghanistan zur Situation in Israel-Palästina verhält. Er schlägt eine Strategie vor, die beide Konflikte miteinander verbindet (s. nächste Seite):

Der Kampf um Afghanistan als Startpunkt des heutigen Jihad (vgl. DML, 24-26)

1. Das islamische Einflussgebiet wird in Afghanistan und Palästina angegriffen.
2. Das islamische Einflussgebiet muss in beiden Ländern verteidigt werden.
3. [Es ist unmöglich, beide zeitgleich mit gleicher Intensität zu verteidigen.]
4. Es muss also eine Strategie entwickelt werden, wie und in welcher Reihenfolge die Verteidigung erfolgen soll.
5. Dazu müssen die Rahmenbedingungen abgewogen werden:
 - a. In Afghanistan wird im Moment gegen die Sowjetunion ein offener, heftiger Krieg geführt. Die Situation in Palästina ist zurzeit auf einer niedrigeren Eskalationsstufe.
 - b. In Afghanistan wird klar für einen islamischen Staat gekämpft. In Palästina gibt es unterschiedliche Zielvorstellungen.
 - c. Die islamischen Kämpfer sind die tonangebende Partei im afghanischen Widerstand. Das gilt nicht für Palästina.
 - d. Die islamischen Kämpfer Afghanistans verweigern die Hilfe von Ungläubigen. Das gilt nicht für Palästina.
 - e. Afghanistan verfügt über gute Verstecke und Einreisemöglichkeiten. Das gilt nicht für Palästina.
 - f. Das afghanische Volk ist bekannt für seine Stärke und seinen Stolz.
6. Die Bewertung der Rahmenbedingungen spricht dafür, den defensiven Jihad vor allem und zuerst in Afghanistan zu führen.
 - a. Jeder Araber, dem es möglich ist, Palästina zu verteidigen, soll aufgrund des religiösen Werts des Landes dort in den Jihad ziehen.
 - b. Alle anderen Muslime sollen in Afghanistan mit dem Jihad beginnen.
7. Danach werde gemeinsam um Palästina gekämpft.

In diesem letzten Teil seiner Argumentation erörtert ‘Azzām Gründe, die dafür sprächen, vor allem in Afghanistan zu kämpfen. Dort seien die Bedingungen des Jihads erfolgversprechender als in Palästina. Sowohl Afghanistan als auch Palästina würden angegriffen (Schritt 1). Beide müssen verteidigt werden (Schritt 2). Es müsse also abgewogen werden, welches Land man zuerst verteidige (Schritt 4).

Dieser Überlegung liegt die unerwähnte Annahme zugrunde, dass nicht in beiden Ländern gleichzeitig mit gleichen Kräften gekämpft werden könne (Schritt 3). Darum müsse anhand strategischer Variab-

len abgewogen werden, wo die Muğāhidīn zuerst aktiv werden sollten (Schritt 4f.).

Interessant ist Schritt 5. Hier kommt es zum direkten Vergleich zwischen Afghanistan und Palästina. In 5a-e sprächen die Rahmenbedingungen für Afghanistan. Alle Faktoren seien passender als in Palästina. Der Kampf sei heftiger, die Einreise leichter, der Widerstand islamischer etc. In 5f betont ‘Azzām dann die Stärke und den Stolz der Afghanen, ohne jedoch zu behaupten, sie seien stärker und stolzer als die Palästinenser. An dieser Stelle durchbricht er den Aufbau seines Vergleichs, um die Palästinenser nicht herabzuwürdigen.

Nach dem Abwägen der unterschiedlichen Faktoren zieht ‘Azzām Konsequenzen. Die Rahmenbedingungen der beiden Konflikte sprächen dafür, vor allem in Afghanistan zu kämpfen (Schritt 6). Dennoch will der Palästinenser ‘Azzām den Kampf in der Levante nicht aufgeben. Vielmehr erklärt er eine Eroberung bzw. Befreiung Palästinas zum langfristigen Ziel einer zweistufigen Strategie.⁵⁹⁶ Zuerst werde in Afghanistan gekämpft, danach in Palästina. Es sei von höherem religiösen Wert als Afghanistan. Nur pragmatische Gründe sprächen dafür, den Jihad zuerst dort zu führen.

„It is our opinion that we should begin with Afghanistan before Palestine, not because Afghanistan is more important than Palestine, not at all, Palestine is the foremost Islamic problem. It is the heart of the Islamic world, and it is a blessed land but, there are some reasons which make Afghanistan the starting point“ (DML, 24).

Darum betont ‘Azzām, dass arabische Muslime, also die, die dem Konflikt um Israel und Palästina am nächsten sind, in Palästina kämpfen sollten – trotz der günstigeren Kampfbedingungen in Afghanistan (vgl. DML, 24).

Dieser Argumentationsstrang verweist auf ‘Azzāms Konfliktbild und bildet den Zielpunkt der gesamten Argumentation. ‘Azzām will Muslime zum gemeinsamen Kampf in Afghanistan aufrufen, ohne dabei den Palästinakonflikt aus den Augen zu verlieren. Die ersten beiden Argumentationsstränge dienen ‘Azzām nur dazu, diesen Appell theologisch schlüssig zu begründen.

⁵⁹⁶ Vgl. Ourghi: Positionen, 93.

Dennoch bleibt der zweite Strang im Vergleich zum dritten theologisch der interessantere, weil dort die Theoriebildung stattfindet. In ihm entwirft ‘Azzām ein Konzept des transnationalen Jihad auf Grundlage eines ‚territorialen‘ Denkens, das von Jihadisten nicht nur auf die damalige Situation in Afghanistan und Palästina, sondern in ganz unterschiedlichen Kontexten angewendet werden kann.⁵⁹⁷

5.2.4 Konfliktbild

Die Konflikte in Israel-Palästina und Afghanistan werden als miteinander verbundene religiöse Existenzkämpfe gedeutet. Es geht dieser Interpretation zufolge nicht um die Einzelinteressen von Ländern oder Gruppen. Es geht ‘Azzām nicht um bloßen Erdboden, schnöde Ressourcen oder andere innerweltliche Ziele. Es geht ihm um den Schutz der Religion Gottes. Sie zu verteidigen sei eine Pflicht, die auf der Welt vergeblich ihresgleichen suche. Jede Verpflichtung, jedes Menschenleben, jede gute Tat verblasse neben dem individuellen Jihad. Gott selbst kämpfe auf der Seite der Muğāhidīn (vgl. SOR, 11).

‘Azzām löst die zwei Konflikte in Israel-Palästina und Afghanistan aus ihren Kontexten und verbindet beide miteinander zu einem einzigen internationalen Religionskonflikt, in dem Ungläubige zum Großangriff auf das islamische Einflussgebiet blasen.

Hinter dieser Auseinandersetzung steht für ‘Azzām letztlich der Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Falschheit, an dessen Ende die göttliche Wahrheit siegen muss, um den Menschen zu seinem wahren Ich führen zu können (vgl. DML, 13).

Er sieht in Israel-Palästina und Afghanistan zwei Schauplätze eines einzigen jahrhundertealten Religionskrieges, in dem kein Fußbreit mehr nachgegeben werden dürfe. Es sei ein Fehler, sich hier von willkürlichen geographischen Grenzen oder nationalem Denken in die Irre führen zu lassen. Das ermögliche es den Ungläubigen, die Muslime zu spalten und zu besiegen. Die Muslime in Israel-Palästina und Afghanistan seien alleine nicht in der Lage, die Ungläubigen zu vertreiben. Darum sei die weltweite Gemeinde der Muslime in die Pflicht genommen.

⁵⁹⁷ Vgl. Ourghi: Positionen, 91.

„We watch the Islamic region as it falls under the domination of the *Kuffar*, until it is swallowed whole, then we finally eulogize with much sighing and streaming tears. Unfortunately, when we think about Islam we think nationalistically. We fail to let our vision pass beyond geographic borders that have been drawn up for us by the *Kuffar*“ (DML, 37).

‘Azzām lädt den Konflikt theologisch auf und macht so einerseits eine Versöhnung mit gegnerischen Parteien praktisch unmöglich. Andererseits will er Muslime auf der ganzen Welt mobilisieren. Sie sollen sich solidarisch zeigen mit denen, die stellvertretend für alle zum Ziel antimuslimischer Angriffe werden. Wenn sie das nicht täten, drohten schmachvolle Verluste, die die Geschichte des Islam beflecken würden wie so viele unnötige Niederlagen zuvor (vgl. JTC, 35). Wenn die Mobilisierung Erfolg haben sollte, stehe dem Sieg gegen die Ungläubigen nichts mehr im Wege. Sie würden zurückweichen müssen wie einst die Perser und Römer.

„It [eine islamische Bewegung, die bereit zum Jihad ist] will be like the small spark which ignites a large keg of explosives, for the Islamic movement brings about an eruption of the hidden capabilities of the Ummah, and a gushing forth of the springs of Good stored up in its depth. The Companions of the Prophet (sallallahu alayhi wa sallam) [Gott segne ihn und schenke ihm Heil] were exceedingly few in number compared to the troops who toppled the throne of the Persian Kisra and overthrew the Caesar of Rome“ (JTC, 15).

Überhaupt speist sich die Deutung des Konflikts und die Suche nach einer Lösung aus beständigen Bezügen zur Vergangenheit der ersten Muslime. Sie sollen zeigen, wie der Konflikt zu lösen sei: Mit demselben Glauben und Mut, den auch die frommen Altvorderen an den Tag gelegt hätten.

Die religiösen Konfliktdeutungen und der ständige Vergangenheitsbezug sind keine Eigenarten ‘Azzāms. Vielmehr handelt es sich um gängige Stilmittel klassisch-arabischer politischer Reden, die bis heute verwendet werden.⁵⁹⁸ Allerdings ist die Kompromisslosigkeit, mit der ‘Azzām auf den religiösen Charakter des Konflikts hinweist, ein Spezifikum. Religion ist nicht nur eine Facette, die als eine unter vielen beleuchtet wird. Sie ist die maßgebliche. Es kämpften nicht einfach ‚irgendwelche‘ Menschen um ‚irgendein‘ Land. Nein: Muslime kämpften für den Boden des Islam. Und es sei die gottgegebene indi-

⁵⁹⁸ Vgl. Fuess: *Ḥuṭba*, 61.

viduelle Pflicht jedes Muslims, sie dabei zu unterstützen. Wie genau das funktioniere, könne man eben durch das Studium der Vergangenheit lernen.

In Palästina hat die Rezeption ʿAzzāms Gedanken laut Hegghammer zu einer religiösen Neudefinition des Nahostkonflikts geführt: „In den Augen vieler führten die Palästinenser nicht einen nationalistischen Konflikt um einen eigenen Staat, sondern einen erbitterten Kampf um muslimischen Boden.“⁵⁹⁹

5.2.5 Religionsverständnis

ʿAzzām setzt in seinen Überlegungen gängige islamische Vorstellungen von göttlich offenbarten Religionen voraus.⁶⁰⁰ Gott hat diesen koranisch begründeten Auffassungen zufolge den Menschen in Form von Religionen bestimmte Kenntnisse und heilsnotwendige Gebote offenbart.

Diese Offenbarungen sind islamischem Verständnis zufolge Wortoffenbarungen Gottes. Es gebe im Himmel ein Buch, in dem sowohl die Taten aller Menschen als auch das göttliche Wissen aufgezeichnet sei, welches den Propheten später offenbart worden sei, damit diese es hätten aufschreiben können.⁶⁰¹ Das Wissen hätte dann in der Thora, dem Evangelium und dem Koran seinen Niederschlag gefunden (vgl. etwa Sure 3:184, 56:77-80).⁶⁰² Damit seien Judentum, Christentum und Islam ‚Völker der Schrift‘ (*ahl al-kitāb*), d.h. im Besitz geoffenbarter, verschriftlichter Wahrheiten.⁶⁰³ Das unterscheide sie von anderen, falschen Religionen, denen eine solche göttliche Rechtleitung fehle.

Die Offenbarungen der Thora, des Psalters und des Evangeliums seien zwar an Mose, David und Jesus gesandt worden, wären aber mit der

⁵⁹⁹ Hegghammer: Imam, 167.

⁶⁰⁰ Vgl. den Überblick über religionstheologische Positionen im Koran und die Frage nach dem Zusammenhang von Religionszugehörigkeit und Menschenwürde in Khorchide: Islam, 182-196.

⁶⁰¹ Vgl. Bobzin: Koran, 66.

⁶⁰² Vgl. Berger: Theologie, 50-54.

⁶⁰³ Vgl. für einen kurzen Überblick über das Verhältnis von Islam, Judentum und Christentum aus islamischer Perspektive a.a.O., 215-221.

Zeit von Menschen verfälscht worden und darum nicht mehr verlässlich.⁶⁰⁴ Die echte und endgültige Offenbarung sei allein in den Versen des Koran zu finden. Übersandt worden sei sie mit Hilfe des letzten Propheten Muḥammad. Er besiegle die Geschichte der Propheten Gottes.

Diese Überzeugungen teilt ‘Azzām höchstwahrscheinlich. Er schreibt etwa, dass es nur eine Religion (*dīn*) gäbe und Muḥammad ihr letzter Prophet sei (vgl. DML, 12). Die Tatsache, dass Muḥammad ihr *letzter* Prophet sei, legt nahe, dass es vorher andere gab. ‘Azzām schließt die Propheten und Offenbarungsträger des Judentums und Christentums vermutlich in seine Vorstellung von der einzig wahren Religion des Islam mit ein. Sie sind ein Teil der islamischen Prophetengeschichte im weiteren Sinne.

Der Islam in diesem *weiten* Sinn ist von Beginn an die einzige wahre Religion der Menschheit. *Islām* (‘Unterwerfung / Hingabe‘) meint in diesem Fall keine Religion neben anderen, sondern die allgemeine menschliche Hingabe an Gott, die seit dem ersten Menschen existiert und von der bereits die Propheten und Gesandten vor Muḥammad berichteten.⁶⁰⁵ Aus den Botschaften der Gesandten, die sich in Offenbarungsbüchern niedergeschlagen haben, entstanden Judentum und Christentum als Völker der Schrift. Die Bedeutung von Judentum und Christentum als Produkte ihrer Offenbarungen nahm jedoch ab, als es zu den Offenbarungen an den letzten Gesandten und Propheten Muḥammad kam.⁶⁰⁶ Von da an ist der Islam im *engeren* Sinn die einzig wahre Religion. Nun streitet er im Angesicht anderer Religionen für die Wahrheit Gottes.

Diese Überzeugung teilt ‘Azzām. Er oszilliert religionstheologisch zwischen Inklusivismus und Exklusivismus, scheint aber insgesamt Exklusivist zu sein. Wenn er von Religion spricht, meint er ausnahmslos den Islam. Nichtmuslime nennt er konsequent Ungläubige (*kuffār*) oder Götzendiener (*mušrikūn*) und stellt sie politisch entweder als Aggressoren oder Unterworfenen dar. Religiöse Eigenbezeichnungen wie

⁶⁰⁴ Vgl. Bobzin: Koran, 67f.

⁶⁰⁵ Vgl. Berger: Theologie, 50-52.

⁶⁰⁶ Vgl. zur Rolle des Koran als Offenbarungszeugnis und der Rolle der Gesandten die Passage in Bobzin: Koran, 66-71.

Juden oder Christen tauchen selten auf und haben keine positive Konnotation. Antisemitismus zieht sich wie ein roter Faden durch ‘Azzāms Publikationen.

Seine Neigung zu einem religionstheologischen Exklusivismus schlägt sich in seinen Forderungen zum religiösen Miteinander nieder. In DML thematisiert er unter anderem die Bedingungen, unter denen mit Nichtmuslimen Friedensverträge geschlossen werden dürfen (vgl. DML, 46-49). Alle Bedingungen zielen darauf ab, den eigenen Einfluss zu erhalten oder weiter auszubauen.

Im Land der heiligen Städte Mekka und Medina dürften etwa keine Nichtmuslime wohnen (vgl. DML, 48). ‘Azzām erklärt die gesamte Arabische Halbinsel für sie zur verbotenen Zone. Nichtmuslime dürften zwar in einem islamischen Land außerhalb der Halbinsel wohnen. Allerdings gilt diese Erlaubnis vermutlich nur unter der Bedingung, dass sie eine sog. Kopfsteuer (*ğizya*) entrichten. Die Abgabe erwähnt er im Kapitel über Friedensverträge nicht, aber an anderen Stellen (vgl. DML, 15, 55).⁶⁰⁷ Es kann darum angenommen werden, dass sie auch hier die Voraussetzung für das Aufenthaltsrecht von Nichtmuslimen bildet.

Christliche und jüdische Einwohner dürften ihre Religion nicht öffentlich praktizieren, keine Klöster und Kirchen errichten oder Missionsversuche unternehmen. All das könnte Muslime dazu verleiten, vom Islam abzufallen und miteinander in Streit zu geraten. So heißt es in den Vertragsbedingungen:

„[I]t is not permitted to contract a condition which permits the exposure of the practices of the Kuffar in Muslim land. For example, allowing the construction of churches, monasteries or the circulation of missionaries, all which create *Fitnah* for the Muslims and corrupt their beliefs“ (DML, 48).

An der beschränkten Religionsausübung wird deutlich, worum es ‘Azzām schwerpunktmäßig geht. Wichtiger als religionstheologische Überlegungen sind ihm die Bedingungen, an die die weltliche Ausbreitung und Erhaltung des Islam seiner Meinung nach geknüpft ist:

⁶⁰⁷ Mit der Kopfsteuer akzeptieren Anhänger der Schriftreligion laut islamischer Vorstellung für sich den Status eines Schutzbefohlenen (*ḍimmī*) in einem islamischen Land. Als *ḍimmī* erkennen sie die Herrschaft des Islam verbindlich an und erhalten dafür das Recht auf dauerhaften Aufenthalt und Schutz.

ein eigenes Einflussgebiet und die Bereitschaft zum Jihad. Das hat Intoleranz gegenüber anderen religiösen Traditionen zur Folge.

Das Religionsverständnis 'Azzāms betont den Begriff 'ard, der mit ‚Erde‘, ‚Boden‘, ‚Land‘ oder ‚Gebiet‘ übersetzt werden kann (vgl. DML, 12). 'Arḍ ist für 'Azzām eine Zentralbedingung, um Religion zu schaffen und zu erhalten. Ich gebe 'ard mit ‚Einflussgebiet‘ wieder, da diese freie Übersetzung sowohl den territorialen als auch den Herrschaftsaspekt unterstreicht, den 'Azzām mit 'ard verbindet.

Es geht nicht darum, einfach in einem Land zu wohnen. Es geht darum, es zu beherrschen. Nur so könne gewährleistet werden, dass die Gesetze der eigenen Religion umgesetzt werden könnten. Die Herrschaft über ein Land ermögliche eine dauerhafte muslimische Sozialordnung. Und jene könne allein mit Gewalt hergestellt und erhalten werden. Dazu sei der Jihad da.

„Establishment of the Muslim community on an area of land is a necessity, as vital as water and air. This homeland will not come about without an organised [sc.] Islamic movement which perseveres consciously and realistically upon Jihad, and which regards fighting as a decisive factor and as a protective wrapping. The Islamic movement will not be able to establish the Islamic community except through a common, people's Jihad which has the Islamic movement as its beating heart and deliberating mind“ (JTC, 15).

Der Jihad ist für 'Azzām nötig, um eine solide Basis (*al-qā'ida aṣ-ṣulba*) für das Einflussgebiet des Islam zu schaffen und diese zu verteidigen (vgl. JTC, 15). So verbinden sich das Einflussgebiet und der Jihad miteinander – die beiden Voraussetzungen der Religion.

Die wahre Religion sei von Gott nicht nur mit Beweisen und Argumenten ausgestattet worden. Muḥammad habe ihr ebenso mit Schwert und Speer den Sieg schenken sollen (vgl. DML, 12). Gewalt sei ein gebotener Teil religiöser Praxis. Jihad sei eine Form kollektiver Gottesverehrung (vgl. JTC, 28). Darum sei er nichts, das der Vergangenheit angehöre. Er sei ein integraler Bestandteil der Religion. Er sei keine obsoletere Verteidigungsmaßnahme einer jungen und kleinen Religionsgemeinschaft.

„A religion, which does not have Jihad, cannot become established in any land, nor can it strengthen its frame. The steadfast Jihad, which is one of the innermost constituents of this religion and which has its weight in the scales of the Lord of the Worlds, is not a contingent phenomenon peculiar to the period in

which the Qur'an was revealed; it is in fact a necessity accompanying the caravan which this religion guides“ (JTC, 9).⁶⁰⁸

Der Jihad wird von ‘Azzām gar als „Zenith des Islam“ bezeichnet (JTC, 27). Der Theologe entwirft ein Entwicklungsmodell, demzufolge der Jihad mehrere Stufen durchlaufe (vgl. ebd.). Zuerst komme es zur *hiğra*, der Auswanderung aus dem Gebiet der Ungläubigen, danach beginne die Vorbereitung (*i‘dād*) des weiteren Vorgehens. Auf der dritten Stufe beginnen die Muğāhidīn mit dem Aufstellen (*ribāṭ*) ihrer Truppen. Die vierte und letzte Stufe stellt der Kampf (*qitāl*) gegen die Feinde dar. ‘Azzām leitet dieses Modell aus den Kämpfen ab, die in der Frühgeschichte des Islam stattgefunden haben.

Der Kampf für Gott sei ein legitimes Mittel, um missionarisch für die eigene Religion zu werben oder Anhänger anderer Religionen dazu zu zwingen, die Kopfsteuer zu bezahlen, mit der sie die Herrschaft des Islam anerkennen würden (vgl. DML, 15).

Im Jihad würde Gott selber an der Seite der Muğāhidīn kämpfen. ‘Azzām seien darüber zahlreiche Berichte zugegangen. Ihm sind diese Erzählungen über vermeintliche Gotteswunder auf dem Schlachtfeld so wichtig, dass er ihnen mit SOR ein ganzes Buch widmet.

In ihm kompiliert und sortiert er Berichte, die ihm (vermeintlich) zugebracht worden sind. Jede Erzählung wird mit einer eigenen Überlieferungskette (*isnād* ‚Stütze‘) versehen, um erstens deren Authentizität zu unterstreichen und zweitens eine formale Analogie zu den *Aḥādīṭ* herzustellen, den Berichten über das Leben des Propheten Muḥammad.⁶⁰⁹ Auch diese werden stets mit Überlieferungsketten eingeleitet. Durch diese Parallele wird die Autorität der Kriegsberichte untermauert. Die Kämpfer in Afghanistan würden bezeugen, wie Gott mitten in der Schlacht Zeichen (*āyāt*) vollbringe, um sie zu beschützen und zum

⁶⁰⁸ Nach dieser Passage verweist ‘Azzām auf Quṭbs mehrbändigen Korankommentar *Im Schatten des Koran*, in dem dieser eine ähnliche Jihadinterpretation vorlegt; vgl. JTC, 9f.

⁶⁰⁹ Muḥammads überlieferte Taten und Aussprüche beginnen stets mit einem *isnād*. Als authentisch gelten nur diejenigen, die eine ‚gesunde‘ Überlieferungskette vorweisen können. Autorität wird so vorrangig formal über Tradition, nicht inhaltlich erlangt. Das führt mitunter dazu, dass Isnāde konstruiert werden, um die eigene Meinung zu stützen.

Sieg zu führen (vgl. etwa SOR, 45-48).⁶¹⁰ Mit der Veröffentlichung dieser Wunderberichte will ‘Azzām allen die Rechtmäßigkeit und göttliche Unterstützung des Jihads vor Augen führen.

Insgesamt zeichnet er ein Religionsbild, das sich um Besitz und Gewalt dreht. Beide sind aufeinander bezogen und bilden zusammen die Voraussetzungen, um die Wahrheiten Gottes durchzusetzen und den Erhalt der islamischen Gemeinschaft (*umma*) und Religion zu verteidigen. Darum seien beide unverzichtbar und von Gott gewollt. „This rule of defense or jihad has occupied many pages in the Book of Allah the Almighty the Majestic, to make clear that the truth must have a power to protect it“ (DML, 13). ‘Azzām verweist letztlich auf politische Macht als Bedingung der Möglichkeit von gemeinschaftlich gelebter Religion. Andere Facetten des gelebten Islam neben den religionspolitischen blendet er aus.

5.2.6 Gottesbild

‘Azzām betont die kriegerische Seite Gottes. Der Schöpfer wird als unbesiegbare Kämpfer beschrieben (vgl. SOR, 9), der Freude daran habe, dass Menschen um seinetwillen in die Schlacht ziehen (vgl. DML, 41). Gott selbst kämpfe durch Zeichen und Wunder an der Seite seiner Getreuen. Wer für ihn die Waffen ergreife, werde mit göttlichem Beistand den Sieg erringen. Diejenigen, die voller Gottestreue auf dem Schlachtfeld fielen, könnten sich der Erlösung sicher sein. Selbst ihren toten Körpern lasse Gott besondere Fürsorge zukommen, um an ihnen wundersame Zeichen der Ermutigung zu wirken. So behauptet ‘Azzām in SOR u.a., dass die Leichen vieler gefallener Muğāhidīn selbst nach Jahren noch nicht verrottet seien. Ihre Wunden seien frisch, die Körper voller Blut und ohne eine Spur von Gestank. Sie würden sogar duften (vgl. SOR, 49).

„Umar Hanif, who was my [‘Azzāms] commander in the Zarmah district, has narrated to me in the house of Nasrullah Mansoor (the leader of The Islamic Revolutionary Front) that:

⁶¹⁰ So lautet ein typischer Bericht etwa wie folgt: „Jalaaluddin Haqqaani narrated to me: I issued a Mujaahid with some ammunition, and he went into the battlefield. He fired many shots, but the ammunition did not decrease, and he returned with all of it“ (SOR, 38).

1) I have never seen a single Shaheed whose body has changed or gave off a bad odour. 2) I have never seen dogs touching a single Shaheed even though they devoured the bodies of the communists. 3) I myself opened 12 graves of the Shuhadaa 3 or 4 years after their burial, and I did not find one whose odour had changed. 4) I have seen many Shaheed more than a year after their burial. Their wounds were fresh, the blood still flowing“ (SOR, 32).

Abgesehen von der Betonung kriegerischer Aspekte enthält das Gottesbild ‘Azzāms gängige Prädikationen. Gott sei der einzige Gott, der allmächtige, majestätische Weltenschöpfer (vgl. etwa DML, 13). Er sei makellos (vgl. JTC, 29). Von ihm erführen wir höchste Gnade und Barmherzigkeit, so wir denn Reue für unsere Verfehlungen zeigten und ihn allein anbeten und um Verzeihung bitten würden (vgl. etwa JTC, 29). Die Feinde Gottes würden dem Höllenfeuer übergeben werden (vgl. DML, 21).

Hier tritt ein weiterer Schwerpunkt in ‘Azzāms Gottesbild hervor: Gott ist kriegerisch *und* fordert Gehorsam. Er bestrafe die, die eine seiner Pflichten ignorierten oder seine Verbote brächen. Durch Offenbarungen erführen wir, was geboten und was verboten sei. Zu diesem Zweck habe er Propheten geschickt und den Islam mithilfe des letzten Propheten Muḥammad zur besten aller Religionen gemacht (vgl. DML, 12). Gottes Worte zeigten den Menschen durch die Propheten seinen Willen. Darüber hinaus würden sie Trost und Mut spenden (vgl. JTC, 4).

Damit vertritt ‘Azzām aalso ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis. Offenbarungen sind vor allem Vorschriften, denen gehorcht werden muss. Mit diesen Vorstellungen eines strafenden Gottes, der der Menschheit Offenbarungen zukommen lässt, bewegt sich ‘Azzām sowohl im Islam als auch in Christentum und Judentum in gängigen Gefilden. Die Häufigkeit und Strenge, mit der er seinen Lesern den verpflichtenden Charakter göttlicher Offenbarung einschärft, und die Zuspitzung religiöser Pflichten auf den Kampf für Gott sind das Besondere. Das Besondere ist ein Gott, der die gewaltbereite Abgrenzung von der Umwelt verlangt.

Dieses Denken, bei dem in letzter Instanz für Gott getötet wird, obwohl man intuitiv weiß, dass das Töten anderer Menschen moralisch schlecht ist, kann mit Winfried Schröder als *Suspension des Ethischen* interpretiert werden. Hier bricht das religiöse Gebot jede moralische

Pflicht, die mit ihm kollidiert.⁶¹¹ Wer Gott gehorchen und erlöst werden will, muss ihm in die dunkelsten Ecken des Lebens folgen. Schröder schreibt:

„Zu tun, was Gott befiehlt, ist notwendig, aber nicht im Sinne einer *moralischen* Pflicht. Der Befehl Gottes ist ein Machtwort, das aus der Sicht des religiösen Adressaten einen moralunabhängigen Grund, ihm zu gehorchen, in sich enthält. Weil er der Allmächtige ist, hat der Gläubige Grund, ihn zu fürchten und seinen Geboten Folge zu leisten... . [...] Was Gott befiehlt, muss auch dann befolgt werden, wenn unsere moralischen Intuitionen dagegen rebellieren.“⁶¹²

In Spannung zu den gesandten Offenbarungen und der damit verbundenen Aufforderung zum Gehorsam steht die Rede von Gottes direkter Rechtleitung der Menschen. Der allmächtige Gott entscheide letztlich selbst darüber, wem er Einsicht zukommen lasse und wessen Herz er stattdessen mit Ignoranz verdunkle (vgl. DML, 53): „If Allah gives it [dem Herzen] light it will see the truth, in which everything is apparent. Otherwise, if the hearts are darkened they will not see“ (DML, 50). Warum sollten Menschen dafür bestraft werden, dass sie ihre Pflichten gegenüber dem Weltenschöpfer nicht erkennen, weil Gott selbst ihre Herzen verdunkelt habe?

‘Azzām zeigt, wie die Annahme göttlicher Allmacht mit der Annahme menschlicher Willens- und Handlungsfreiheit kollidieren kann. Wege, mit dieser Kollision umzugehen, sind in der islamischen Theologie intensiv diskutiert worden.⁶¹³ ‘Azzām unternimmt keinen Versuch, die Spannung aufzulösen oder zu plausibilisieren. Das ist jedoch keine Aufgabe, die eine Theorie des Jihads lösen müsste.

⁶¹¹ Vgl. Schröder: *Moralischer Nihilismus*, 81-87. Schröder entwickelt den Gedanken im Anschluss an Kierkegaards Interpretation der beinahe vollzogenen Opferung Issaks durch Abraham (Gen 22,1-19). Das gesamte Kierkegaard-Kapitel „Suspension des Ethischen – Christentum und Moral: Kierkegaard“ ist lesenswert und besitzt eine erstaunliche Erklärungskraft für die Argumentation religiöser Terroristen (vgl. a.a.O., 73-110).

⁶¹² A.a.O., 105f.

⁶¹³ Vgl. den Exkurs zu Handlungsfreiheit, Willensfreiheit, Todesschicksal und Lebensunterhalt in Berger: *Theologie*, 179.

5.2.7 Menschenbild

Für ‘Azzām steht die Pflicht vor Gott im Zentrum des Menschenbilds. Wir lebten allein, um Gott zu fürchten, zu gehorchen und zu lobpreisen. Die religiösen Pflichten richteten sich allerdings nach den individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten (vgl. JTC, 30). Gott mute den Menschen nicht mehr zu, als sie tragen könnten. Entscheidend sei, ihm in allem mehr zu gehorchen als den Menschen, was religiöse oder politische Autoritäten mit einschließe. Den eigenen Eltern etwa müsse nicht gehorcht werden, wenn dadurch eine Pflicht gegenüber Gott verletzt werde, (vgl. DML, 29).⁶¹⁴

Konkret durchdekliniert werden die Überlegungen zu Pflicht, Dispens und Pflichtenkollisionen an ‘Azzāms Zentralanliegen, dem Jihad als individueller Pflicht (vgl. etwa JTC, 9, 27). Den Muğāhidīn sei es zum Beispiel erlaubt, die Pflicht des Fastens während des Monats Ramadan zu brechen, um bei Kräften zu bleiben (vgl. DML, 34). Entscheidend sei ihre Kampfbereitschaft im Jihad.

Dennoch gebe es durchaus legitime Gründe, um nicht an ihm teilzunehmen (vgl. JTC, 27, 31f.). Einige davon sind prinzipieller Natur. Wer etwa schwer krank sei oder alleine für seine Familie sorgen müsse, sei von der Pflicht des Jihads ausgenommen. Andere entschuldigende Umstände (wie das Problem, ein Reisevisum zu bekommen) beziehen sich konkret auf die damalige Situation in Afghanistan:

„Those legitimately excused [von der Verpflichtung zum Jihad] include: a) somebody with a wife and children who do not have income from any other source nor have anybody besides him who could support and maintain them. But if he is able to allocate provision for them for the duration of his absence, then he is sinful if he sits back. Every Muslim should reduce his spending and be frugal with his earnings until he is able to go out for jihad. b) somebody who was unable, after much effort, to obtain a visa to come to Pakistan. c) somebody whose government denied him a passport or prevented him from leaving from

⁶¹⁴ Hegghammer gibt zu bedenken, dass ‘Azzāms These, Kinder dürften ohne Zustimmung ihrer Eltern am Jihad teilnehmen, von dessen Biografie her verstanden werden könnte. Dessen Vater sei Zeit seines Lebens dagegen gewesen, dass sich sein Sohn im Jihad engagiere. Um das väterliche Verbot zu entkräften, stelle ‘Azzām darum die Pflicht vor Gott über die Pflicht den Eltern gegenüber; vgl. Hegghammer: Imam, 151.

the airport. d) somebody who has parents who do not have anybody besides him to support and maintain them“ (FKD, 31f.).

Das alles gilt nur für Männer. Frauen, die in den Jihad ziehen wollten, dürften nicht alleine nach Afghanistan kommen. Sie müssten mit einem männlichen Aufpasser anreisen, der zu der jeweiligen Frau in einem verwandtschaftlichen Verhältnis stehen müsse, das eine Heirat zwischen beiden ausschließe (vgl. JTC, 32). Die Frauen, die es nach Afghanistan geschafft hätten, dürften nicht an Kampfhandlungen teilnehmen, da auch die afghanischen Frauen nicht kämpfen würden. Ihre Aufgaben seien Erziehung, Krankenpflege und die Betreuung von Flüchtlingen (vgl. JTC, 32). Andere sporadische Ausführungen zur Rolle der Frau im Jihad nehmen sich ähnlich aus.

‘Azzām konzentriert sich darauf, einerseits überzeugende Gründe für die Teilnahme am Jihad aufzuführen und andererseits unzulässige Motive ausfindig zu machen, die Menschen davon abhalten könnten, die göttliche Pflicht des Jihads zu vernachlässigen.

So zählt er zum einen neben der göttlichen Verpflichtung 15 weitere Gründe dafür auf, warum Muslime in den Jihad ziehen sollten (vgl. JTC, 6-19).⁶¹⁵ Sie überschneiden sich und kreisen um drei Themenfelder: erstens die bereits erwähnte Erfüllung göttlicher Pflichten, zweitens der Schutz und die Förderung der islamischen Gemeinde (*umma*) und drittens das Vermeiden göttlicher Strafen und das Streben nach göttlicher Belohnung.

Zum anderen kritisiert er Ausflüchte, die vorgeschoben würden, um nicht in den Kampf für Gott zu ziehen. So seien Gehorsam gegenüber

⁶¹⁵ Die Gründe inklusive der Verpflichtung zum Jihad: Die politische Dominanz Ungläubiger verhindern, die Seltenheit echter Kämpfer, die Angst vor dem Höllenfeuer, die göttliche Pflicht des Jihads erfüllen, den frommen Altvordeuren in ihrem Lebenswandel folgen, eine soliden Grundlage für den Islam errichten, Unterdrückte beschützen, die Hoffnung aufs Martyrium, die islamische Gemeinde schützen und von Schande befreien, die Würde der islamischen Gemeinde schützen und Verschwörungen ihrer Feinde abwehren, die Erhaltung der Erde, die Sicherheit islamischer Glaubensstätten, Schutz der islamischen Gemeinde vor Bestrafung, Entstellung oder Vertreibung, die Vergrößerung des Wohlstands der islamischen Gemeinde, der Jihad ist die höchste Form von Islam, der Jihad ist die höchste Form der Anbetung; vgl. JTC, 5f.

menschlichen Autoritäten oder persönliche Schwäche keine triftigen Gründe. Wer diesen Motiven nachgebe, versünde sich und müsse mit göttlicher Strafe rechnen. Der Mensch müsse seiner Pflicht gemäß seiner eigenen Möglichkeiten nachkommen. Er müsse Gottesfurcht (*taqwā*) zeigen. Selbst Schwache hätten ihren Platz im Jihad. Es gebe mehr Möglichkeiten als den physischen Kampf, um sich nützlich zu machen: Koranunterricht erteilen, Geld spenden, Kranke pflegen und vieles mehr (vgl. etwa JTC, 32f.).

Auch die Angst vor Tod, Gefängnis oder Verstümmelung seien keine Entschuldigungen, um sich vom Schlachtfeld fernzuhalten (vgl. ebd.). Die Pflichten vor Gott müssten selbst im Angesicht des sicheren Todes erfüllt werden. Diese Überzeugung prägt ‘Azzāms Anthropologie.⁶¹⁶ In seinen Augen ist der Märtyrer (*šahīd* ‚Zeuge‘) der vorbildlichste Mensch. Sich selbst zu opfern, ist für ihn die ultimative Art, Gottesfurcht und Gehorsam zu zeigen. Auch für sich selbst erhofft ‘Azzām das Martyrium (vgl. JTC, 4).

Das Opfer als Zeugnis höchsten Pflichtbewusstseins ist der entscheidende anthropologische Zug seiner Jihadtheorie. Sein Verständnis von Menschsein kreist um einen heteronom aufgeladenen Pflichtbegriff, der sich in der Forderung zur Selbstaufopferung entlädt. Durch dieses Menschenbild trug ‘Azzām laut Mariella Ourghi dazu bei, dass der eher in schiitischen Theorien gebräuchliche Märtyrerbegriff sich „auch in sunnitischen Kreisen etablieren konnte“.⁶¹⁷

Wer bereit sei, seinen Glauben durch das Opfer des eigenen Lebens zu bezeugen, der finde einen direkten Weg ins Paradies. So zitiert ‘Azzām etwa aus *Aḥādīṭ*, in denen der Lohn des Martyriums geschildert wird (vgl. JTC, 17f.): Der Himmel halte 100 Ebenen alleine für die Kämpfer Gottes bereit. Gott verzeihe dem verstorbenen Muğāhidīn seine Verfehlungen, sobald der erste Blutstropfen geflossen sei. Gekrönt mit Würde und gekleidet in seinen Glauben erhalte der Märtyrer einen Platz im Paradies, ohne zuvor ins Grab zu fahren.

⁶¹⁶ Für einen Abriss über die Bedingungen des Märtyrertums im Islam vgl. Finn: Al-Qaeda, 74-83.

⁶¹⁷ Ourghi: Positionen, 96.

Im Paradies würde er mit 72 *ḥūris* verheiratet werden.⁶¹⁸ Und er dürfe vor Gott für 70 Menschen um Vergebung bitten.

Die Belohnungen im Paradies bieten faktisch einen wichtigen Anreiz. Die Teilnahme am Kampf für Gott wird nicht durch das Pflichtgefühl alleine oder die Vermeidung göttlicher Strafen motiviert. Himmlischer Lohn kann ebenfalls dazu bewegen, in den Jihad zu ziehen. Theoretisch will ‘Azzām aber verhindern, dass Menschen aus ‚niederen‘ Beweggründen in den Jihad ziehen.

So ruft er trotz der buchstäblich paradiesischen Entlohnungen die innerweltlichen Risiken ins Gedächtnis, die mit dem Jihad einhergehen würden. Nur dank ihnen bekämen die Muğāhidīn die Möglichkeit, wahre Glaubensstärke zu beweisen. Die mannigfaltigen Gefahren würden die Seele von allen Schwächen, Begierden und Verfehlungen reinigen. Der Jihad lehre den Menschen durch Entbehrungen und Schmerz, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden (vgl. JTC, 15).

Ein Muğāhid könne nur auf den himmlischen Lohn der Märtyrer hoffen, wenn er aus den richtigen Motiven und nicht etwa aus Ruhmsucht in den Krieg ziehe. Der Prophet und die frommen Altvorderen würden beispielhaft zeigen, wie ehrenhaft und gläubig gekämpft werden könne.

Göttliche Belohnungen für Märtyrer werden in klassisch muslimischer Theologie oft und ausführlich erwähnt. Doch wurden diese Traditionsstränge vor ‘Azzām von islamistischen Autoren praktisch nicht aufgegriffen.⁶¹⁹ Erst „[i]n der Nachfolge von Azzam ist der Märtyrer zu einem zentralen Konzept des radikal-islamischen Schrifttums ge-

⁶¹⁸ Ob die *ḥūris*, die in einem zitierten *Ḥadīṭ* erwähnt werden, für ‘Azzām gleichbedeutend mit Jungfrauen sind, lässt er offen. Es kann aber davon ausgegangen werden, da Huris üblicherweise als himmlische Jungfrauen von unglaublicher Schönheit imaginiert werden. Sie stellen eine paradiesische Entlohnung für die Glaubenden dar. Allerdings ist die Herkunft und Ursprungsbedeutung des Begriffs *ḥūr* unklar. Entgegen der Interpretationsgeschichte, der ‘Azzām folgt, könnte es sich bei den fraglichen *ḥūris* in der Koranstelle aber auch schlicht um Trauben oder ähnlich kostbare Früchte handeln. Eine kurze Ideengeschichte der Paradiesjungfrauen findet sich in: Lohlker: Ideengeschichte, 149-151.

⁶¹⁹ Vgl. Hegghammer: Imam, 169.

worden ...“ was laut einer Einschätzung Hegghammers dazu führte, dass der Selbstmordanschlag zu einem der wirksamsten Instrumente des jihadistischen Islamismus wurde.⁶²⁰

Das Bild vom Märtyrer wird auch geschichtsphilosophisch grundiert. Um den Fortbestand des Islam zu gewährleisten, fordert ‘Azzām Muslime dazu auf, sich im Namen Gottes selbst im Kampf zu opfern.

Die Gemeinschaft der Muslime sei auf das Blut der Muğāhidīn genauso angewiesen wie auf die Tinte der Gelehrten. Ja, wie wunderbar sei die Vorstellung, dass dieses Blut und diese Tinte gar aus derselben Feder fließen könnten. Kein Gelehrter sollte zögern, mit dem eigenen Blut Geschichte zu schreiben. Ohne Opfer, Blut und Tod könne in dieser Welt nichts von Dauer und Ehre erreicht werden. Auch kein Sieg der Religion. Deutlich formuliert ‘Azzām diese ‚Geschichtsphilosophie der Opferbereitschaft‘ in einem Exzerpt mit dem Titel *Martyrs. The Building Blocks of Nations*. Die folgende Passage bringt das Zentralanliegen des Texts auf den Punkt:

„Indeed nations are only brought to life by their beliefs and their concepts and they die only with their desires and their lusts. [...] As for the Muslim Ummah [Gemeinde], it does continue to exist in the course of history of humankind, except by a divine ideology [sc.] and the blood which flows as a result of spreading this divine ideology and implanting it into the real World.

The life of the Muslim Ummah is solely dependent on the ink of its scholars and the blood of its martyrs. What is more beautiful than the writing of the Ummah's history with both the ink of a scholar and his blood, such that the map of Islamic history becomes coloured [sc.] with two lines: one of them black, and that is what the scholar wrote with the ink of his pen; and the other one red, and that is what the martyr wrote with his blood. [...]

History does not write its lines except with blood. Glory does not build its loft edifice except with skulls, Honour [sc.] and respect cannot be established except on a foundation of cripples and corpses.⁶²¹

Insgesamt lassen sich ‘Azzāms Auffassungen zu Land und Opfer provokant als eine ganz eigene Form von Blut-und-Boden-Ideologie interpretieren, die Tod und Gewalt nicht als Übel sieht, sondern als ge-

⁶²⁰ Ebd.

⁶²¹ Ebd.

wollte Kräfte der Geschichte.⁶²² Blut muss fließen, um den Boden zu schützen. Wenn er Gott gegenüber gehorsam sein will, müsse ein Muslim dem Ruf zum Jihad folgen. Der Schutz des Einflussgebietes, der Lehren und der Anhänger des Islam sei wichtiger als das Leben des Einzelnen (vgl. DML, 29). Der dazugehörige Preis spiele keine Rolle, werde er doch im Himmel um ein Vielfaches beglichen: „What will purify our mistakes? And what will clean our dirt? It will not be washed except with the blood of martyrdom, and know that there is no path [ins Paradies] except this Path.“⁶²³ Schlussendlich bekommt das Martyrium damit eine zentrale Stelle in ‘Azzāms Anthropologie.

Den Tod fürchteten nur die, die nicht an Gott und sein jüngstes Gericht glaubten (vgl. DML, 36, 51). Zweifler unter den Religionsgelehrten fänden allerlei schlaue Vorwände, um nicht in den Jihad zu ziehen. Das alles sei das Ergebnis feiger Lebenssucht (vgl. DML, 51). Das wahre Ziel des Menschseins sei nicht das Leben auf Erden. Das wahre Ziel sei gottesfürchtiger Gehorsam, der den Weg zum Paradies weise.

5.2.8 Weltbild

Politisch wird die Welt von ‘Azzām in zwei Sphären aufgeteilt: in das Haus des Islam (*dār al-islām*) einerseits und das Haus des Krieges (*dār al-ḥarb*) andererseits (vgl. etwa DML, 15; JTC, 15).⁶²⁴ Das Haus des Islam stehe unter muslimischer Herrschaft. In ihm werde islamisches Recht durchgesetzt. Sein Einflussgebiet müsse geschützt und erweitert werden, bis die ganze Welt letztlich zu ihm gehöre. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit des Jihads im Weltenlauf.

Solange neben dem Haus des Islam ein Haus des Krieges existiere, gäbe es den Jihad als Schutz- und Expansionsmaßnahme (vgl. JTC,

⁶²² Anders vgl. DML, 40. Dort wird der Jihad als das kleinere von zwei Übeln bezeichnet – allerdings nur dann, wenn der Jihad von sündigen Muslimen geführt wird.

⁶²³ ‘Azzām: Martyrs, o. P.

⁶²⁴ Mit dieser Dichotomie knüpft er an traditionelle Vorstellungen über das Verhältnis von islamischer und nichtislamischer Herrschaft an.

10).⁶²⁵ Die Welt ist für ‘Azzām bis zum Sieg des Islam durch Mission (*da‘wa* ‚Einladung‘) und Jihad ein Ort des beständigen Kampfes.

Das Haus des Krieges wird nicht von Muslimen, sondern ‚Ungläubigen‘ beherrscht. Es ist für ‘Azzām Feindesgebiet und darf angegriffen oder erobert werden. Zugleich müsse damit gerechnet werden, dass Ungläubige von dort aus Angriffe auf das Haus des Islam plantem.

Kampf ist der Normalzustand zwischen beiden Häusern. Ohne den Jihad hätten die Ungläubigen keine Angst vor Muslimen mehr und würden sie angreifen (vgl. DML, 40). Dauerhafter Frieden mit den Ungläubigen sei darum nicht möglich. Nur kurzfristige Friedens- und Kooperationsverträge seien denkbar, die allein unter der Bedingung geschlossen werden dürften, dass die Muslime dabei die Oberhand behalten würden und der Vertrag klar zu ihren Gunsten abgeschlossen werde.⁶²⁶

‘Azzām durchbricht diese Zweiteilung zwischen dem Haus des Islam und dem Haus des Krieges in einem Fall: Sollte sich ein islamisches Landes durch menschliches Zutun Stück für Stück vom Gesetz Gottes entfernen, gehe es langsam in das Haus des Krieges über.⁶²⁷ In diesem Übergangszustand spricht ‘Azzām im Anschluss an Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taimīya von einem dritten Haus, das weder Haus des Islam noch Haus des Krieges sei, da sich Aspekte beider Sphären in ihm finden ließen.⁶²⁸ Das damalige Afghanistan war für ihn ein solches drittes Haus.⁶²⁹ Das Ziel der Muslime müsse es sein, Länder in diesem Zustand wieder ins Haus des Islam einzugliedern.

Das gleiche gelte auch für islamische Länder, die vollständig von Ungläubigen erobert worden seien. Solange nur ein Stück Land, das ehemals zum muslimischen Einflussgebiet gehörte, noch im Besitz der Ungläubigen sei, sei der defensive Jihad für jeden Muslim eine individuelle Pflicht (vgl. JTC, 29). Diese Forderung betrifft selbst Gebiete

⁶²⁵ Diesen Gedanken entlehnt er Sayyid Quṭb, auf den er an dieser Stelle mit einem langen Zitat verweist; vgl. JTC, 10f.

⁶²⁶ Vgl. Kapitel 5.2.5.

⁶²⁷ Vgl. ‘Azzām: Declaration, 108.

⁶²⁸ Vgl. a.a.O., 110f.

⁶²⁹ Vgl. ebd.

wie *al-andalus*, den ehemals muslimischen Teil Spaniens (vgl. DML, 38; JTC, 25).

Damit konstruiert ‘Azzām ein Weltbild, in dem der individuelle verpflichtende, ‚defensive‘ Jihad faktisch zum Dauerzustand wird. „The obligation of jihad today remains fard ‘ayn [individuelle Pflicht] until the liberation of the last piece of land which was in the hands of Muslims but has been occupied by the Disbelievers“ (JTC, 29).

Endzeiterwartungen haben in ‘Azzāms Weltbild keine handlungsorientierende Funktion. Das allgemeine Weltgericht wird nicht als unmittelbar bevorstehende Gegenwart dargestellt, auf die reagiert werden muss. Präsent sind vielmehr Vorstellungen individueller jenseitiger Strafen und Belohnungen. Wie die heutige Zeit und das Ende der Welt miteinander verknüpft sind, lässt er offen. Der Kampf um Afghanistan und Palästina wird nicht als letzte Schlacht der Menschheit interpretiert. ‘Azzām behauptet nur, dass der Jihad bis zum letzten Tag der Welt geführt werden würde.⁶³⁰

Offen bleibt allerdings, ob die Welt in ‘Azzāms Augen erst in dem Moment zu Ende geht, in dem alle Länder der Erde durch *da‘wa* und Jihad islamisch geworden sind, oder ob der Jihad abrupt endet, weil der Tag des Gerichts gekommen ist. Die Häufigkeit und Intensität mit der der Jihadtheologe den Einsatz von Gewalt zum Wohle der Religion einfordert, dürfte die erste Vorstellung wahrscheinlicher machen.

Auf der Suche nach Regeln für menschliches Zusammenleben wird ‘Azzām wie beim Konfliktbild auch in der idealisierten Zeit der ersten Muslime fündig. Der Frühislam sei eine beispielhafte Epoche der Gottesfurcht, in der die Menschen für ihre Treue zu Gott belohnt worden seien. Aus diesem Grund sei die Expansion des Islam damals so erfolgreich gewesen.

Die frommen Altvorderen seien mit Gottes Hilfe zu Meistern der Welt und Lehrmeistern der Menschheit geworden; erst später hätten die Muslime sich von Gott abgekehrt und dessen Pflichten vernachlässigt (vgl. DML, 13f.). Darunter sei auch die des Jihads gewesen. Und weil die Menschen ihren Schöpfer verlassen hätten, hätte er sie ebenfalls im Stich gelassen (vgl. DML, 14). Wegen ihrer Pflichtvernachlässi-

⁶³⁰ Vgl. ‘Azzām: Martyrs, o. P.

gung sei das Haus des Islam heute in einem so bedauernswerten Zustand, in dem Muslime entweder von Tyrannen oder Ungläubigen unterdrückt würden.

„Anybody who looks into the state of the Muslims today will find that their greatest misfortune is their abandonment of Jihad [...]. Because of that, the tyrants have gained dominance over the Muslims in every aspect and in every land. The reason for this is that the Disbelievers only stand in awe of fighting“ (JTC, 5).

Man müsse zum Jihad und zur Lebensweise der frommen Alvorderen zurückkehren, um dem Islam zu seinem eigentlich Platz in der Welt zu verhelfen und Gott die Ehre zu erweisen. Zukunftsvisionen entwirft ‘Azzām nicht vom Weltende aus, sondern mithilfe eines idealisierten Geschichtsbilds. Die Zukunft soll der Vergangenheit gleichen.

5.2.9 Feindbild

Hier bleibt ‘Azzām an vielen Stellen vage. Er spricht allgemein von Aggressoren und Ungläubigen, weil er rein formale Jihad-Kriterien aufstellen will, die in verschiedenen Kontexte anwendbar sein sollen. Zu große Konkretion würde diesem Ziel zuwider laufen. ‘Azzāms Konstruktion von Feindbildern verläuft generell entlang religiöser Trennlinien. Alles Unislamische muss unterworfen oder besser noch beseitigt werden (vgl. etwa JTC, 5f.).

„Anderen“ werden Rollen als gewalttätige Aggressoren oder „Ungläubige“ zugewiesen. Interessant ist, dass beide Zuschreibungen letztlich gleichgesetzt werden: Ungläubige werden als gewaltbereite Feinde des Islam dargestellt. Und bei Angreifern oder Aufständischen wird religiöser (Un-)Glaube zur treibenden Kraft hinter ihrer Gewalt erklärt. Damit wird jede Form religiöser Alterität als Bedrohung dargestellt – für Leib und Leben oder für den Islam. So legitimiert er sein gewalttätiges Vorgehen gegen alle Nichtmuslime als Akt der Verteidigung.

Neben abwertenden religiösen Begriffen wie „Ungläubige“ (*kuffār*) und „Götzendiener“ (*mušrikūn*) oder moralisch aufgeladenen Begriffen wie „Feinde“, „Angreifer“ oder „Aggressoren“ verwendet er zur Bezeichnung Andersgläubiger ebenfalls biologistische Vergleiche. Er

setzt sie mit Krebsgeschwüren oder Mikroben gleich, die den imaginierten Körper des Islam bedrohen (vgl. JTC, 23).

Konkrete Feindbilder finden sich, wenn er seine Jihadtheorie auf damalige Konflikte anwendet oder Vergleiche aus der Geschichte heranzieht. Kommunisten, Baathisten, Nationalisten, Säkularisten werden etwa als gegenwärtige politische Konkurrenten und Bedrohungen ausgemacht (vgl. DML, 27).

Den Afghanistankrieg deutet 'Azzām genau wie den Israel-Palästina-Konflikt in erster Linie als Auseinandersetzung, die von Feinden des Islam aus (anti-)religiösen Gründen heraus begonnen worden sei. In diesen Fällen stellen demnach kommunistische Russen und jüdische Israelis die Feinde des Islam dar.

Die russischen Truppen in Afghanistan sind die damaligen Hauptgegner der Muğāhidīn. Die Russen hätten es sich zum Ziel gesetzt, den Islam in der Sowjetunion und nun auch in Afghanistan auszurotten und die Menschen vom Kommunismus zu überzeugen. Um dieses Ziel zu erreichen, würden sie nicht nur kämpfen, sondern gezielt Kinder indoktrinieren und ihnen den Samen der kommunistischen Häresie einpflanzen (vgl. JTC, 23). Der Kommunismus in Gestalt der Sowjetunion ist für 'Azzām die damals akuteste Gefahr des Islam. Die Truppen der Roten Armee müssten unbedingt zurückgeschlagen werden (vgl. DML, 28).

Doch 'Azzām nahm nicht nur in Afghanistan, sondern auch in der arabischen Welt (vor allem in Palästina) Notiz von einem seit Jahrzehnten steigenden Einfluss kommunistischer Ideen, zu deren Kernbestand ein antireligiöser Materialismus gehört. Diesen Prozess wollte er stoppen. Auch andere säkular orientierte Weltbilder lehnte er ab. Diese Antipathie gegenüber allem Unislamischen war letztlich einer der Gründe dafür, warum er sich vom palästinensischen Kampf gegen Israel verabschiedet hatte (vgl. DML, 25). Er wollte keiner säkularen Staatsvision wie der der PLO zum Sieg verhelfen.⁶³¹ Die Afghanen jedoch würden sich standhaft gegen jeden kommunistischen Einfluss wehren, während die Palästinenser mittlerweile finanziell und politisch abhängig von der Sowjetunion seien (vgl. DML, 25).

⁶³¹ Vgl. Kepel: Texte, 376.

Mit *Der rote Krebs* (*as-saraṭān al-aḥmar*, RK) widmet ‘Azzām dem Kampf gegen den Kommunismus sogar eine eigene Streitschrift, die den Zweck hatte, akribisch darzulegen, wie schädlich und sündig diese Ideologie und ihre Anhänger seien. Schon die titelgebende Gleichsetzung mit einer lebensbedrohlichen, wuchernden Krankheit spricht für sich. Auf einer Ausgabe von RK ist auf dem Titelbild des Buchs ein riesiges krakenartiges Geschwür zu sehen, das auf einem Globus thront und seine Tentakel in alle Himmelsrichtungen ausstreckt.

Einen entscheidenden Teil seiner antikommunistischen Agitationen stellen harsche antisemitische Auslassungen dar, in denen er ‚die‘ Juden beschuldigt, den Kommunismus ganz gezielt über die Welt gebracht zu haben. Ein Beispiel findet sich etwa am Anfang des dritten Kapitels RKs *Die bolschewistische Revolution*. Es beginnt mit einer antisemitischen Behauptung, die sich frei wie folgt übersetzen lässt:

„Das Weltjudentum (*al-yahūdīya al-‘ālamīya*) hatte Lenin ausgewählt, um die bolschewistische Revolution in die Tat umzusetzen, und Lenin war ein Jude, dessen Name Hiam [sc.] Goldman war“ (RK, 14). RK strotzt vor solchen Verschwörungstheorien, die zeigen, dass ‘Azzāms Weltsicht von Antisemitismus geprägt ist. Dass Lenin weder Jude war noch Hiam Goldman hieß und seine antireligiöse Politik auch Juden traf, weiß ‘Azzām entweder nicht oder verschweigt es.

Der Kommunismus ist für ihn eine ernste, aber relativ neue Bedrohung, während das Judentum in seinen Augen eine dauerhafte Gefahr darstellt, die als eine ihrer geistigen Waffen neben anderen den Kommunismus erfunden hätte, um die Welt zu beherrschen und die Muslime zu unterwerfen.

Der Kommunismus macht einen atheistischen Materialismus zur Grundlage seines Denkens und steht damit theistischen Positionen des Judentums diametral entgegen. Das weiß ‘Azzām sehr wahrscheinlich, jedoch stört er sich nicht an diesem Widerspruch. Der damalige Kommunismus der Sowjetunion erscheint ihm vielleicht als Produkt einer jüdischen Weltverschwörung, das sich im Laufe seiner Geschichte verselbstständigt hat.

‘Azzām hält Juden für quasi-natürliche Feinde des Islam, die die wahre Religion Gottes zuerst verfälscht und später bekämpft hätten. Mit dieser Behauptung folgt er klar dem Denkmuster eines islamistischen

Antisemitismus, der aus einzelnen Koranversen ein stereotypes Feindbild konstruiert.

Zur Zeit des Frühislam gab es jüdische Gruppierungen, die gegen Muḥammad opponierten und intrigierten.⁶³² Vor allem aufgrund dieser Aktionen werden sie im Koran als theologische Häretiker und politische Feinde beschrieben (etwa in den medinensischen Suren 2:14-16, 2:83-98, 5:60-82).⁶³³ Die entsprechenden Verse gelten allerdings für konkrete Gruppen zu einer konkreten Zeit und sind einem konkreten Anlass geschuldet.⁶³⁴

Die Feinde wurden nicht wegen ihrer Religion, sondern ihrer politischen Taten wegen als Gegner wahrgenommen. Es wird kein ewiges Urteil über Juden oder das Judentum gefällt. Dennoch werden diese Konflikte zwischen den ersten Muslimen und jüdischen Gruppen von Islamisten zum Sinnbild für das Verhältnis zwischen Muslimen und Juden stilisiert. Es gäbe eine dauerhafte Feindschaft zwischen beiden, da das Judentum danach trachte, den Islam zu vernichten.

Der islamistische Antisemitismus nutzt dieses aus koranischen Extrapolationen gebildete Feindbild, um den Israel-Palästina-Konflikt als einen jüdischen Angriff auf den Islam zu deuten.⁶³⁵ Entscheidungen israelischer Außen- und Sicherheitspolitik werden als Ausdruck einer religiös motivierten Herrschaftsagenda interpretiert. „Hinzu kommt der Vorwurf, dass Israel nur ein verlängerter Arm des imperialisti-

⁶³² Vgl. Adam: Antisemitismus, 67f.; vgl. M. Tworuschka: Blick, 100; vgl. Khorchide: Islam, 188.

⁶³³ Vgl. zur Verknüpfung theologischer und politischer Auseinandersetzungen den Text aus Sure 2:83 und 2:89: „Und (damals) als wir die Verpflichtung der Kinder Israels (auf folgende Gebote) entgegennahmen: Ihr sollt nur (dem alleinigen) Gott dienen. Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein, und (ebenso) zu den Verwandten, den Waisen und den Armen. Und sprecht freundlich zu den Leuten! Und verrichtet das Gebet und gebt die Almosensteuer! Daraufhin kehrte ihr – mit Ausnahme von (einigen) wenigen von euch – (in Mißachtung eurer Verpflichtung) den Rücken und wandtet euch ab. [...] [89] Und als (nun) von Gott eine Schrift (d. h. der Koran) zu ihnen kam, die das bestätigte, was ihnen (an Offenbarung bereits) vorlag – [...] da glaubten sie nicht daran. Gottes Fluch komme über die Ungläubigen!“

⁶³⁴ Vgl. M. Tworuschka: Blick, 100.

⁶³⁵ Vgl. a.a.O., 105.

schen Westens, insbesondere Amerikas sei.“⁶³⁶ In diesem Fahrwasser bewegt sich ‘Azzām, obgleich Antiamerikanismus trotz einer offenkundigen Ablehnung us-amerikanischer Werte keine große Rolle in DML und JTC spielt (vgl. DML, 31). Er kritisiert stattdessen den mangelnden Willen unter den weltweiten Muslimen, geschlossen gegen Israel in den Krieg zu ziehen. So droht er in einer Auslassung, die der Rhetorik der Nationalsozialisten nahesteht, das muslimische Einflussgebiet in Palästina könne mithilfe eines pflichtgemäß ausgeführten Jihad binnen einer Woche vollständig von Juden gesäubert werden (vgl. DML, 37). David Patterson vermutet m.E. mit Recht, dass sich ‘Azzām ganz bewusst der Sprache des modernen, exterminatorischen Antisemitismus bediene, die das Judentum als eine Seuche darstellen wolle, von der man die Welt befreien müsse.⁶³⁷

Auch Christen sind Ungläubige und damit ebenfalls Feinde des Islam. Allerdings finden sich keine längeren Auslassungen gegen sie in JTC und DML. Sie werden nur bei allgemeinen Fragen erwähnt – etwa zum Umgang mit nichtmuslimischen Vertragspartnern (vgl. DML, 47f.).

Die religiöse Begründung von Feindbildern geschieht *ex negativo* durch die bereits erwähnten Begriffe ‚Ungläubige‘ oder ‚Götzen-diener‘. Welcher Religion die Ungläubigen genau angehören oder an was sie glauben, ist zweitrangig. Wichtig ist allein, dass sie keine Muslime sind. Das reicht, um sie herabzusetzen und als zumindest potentielle Bedrohung darzustellen.

Gerade vor diesem Hintergrund einer pauschalisierenden, exklusivistischen Sprache der Ab- und Ausgrenzung, die eine konkrete Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen eigentlich überflüssig macht, wirken ‘Azzāms Angriffe auf Juden und Judentum noch schlimmer. Sie sind gemäß seiner eigenen Binnenlogik eigentlich unnötig und darum umso mehr Ausdruck einer tiefsitzenden Feindschaft.

⁶³⁶ M. Tworuschka: Blick, 105.

⁶³⁷ Vgl. Patterson: Anti-Semitism, 103.

5.2.10 Selbstbild

Die Selbstbilder, die ‘Azzām von den Kämpfern in Afghanistan und sich selbst zeichnet, sind direkte Spiegelungen seiner Feindbilder. Wo eben noch Unglaube und Aggression die markantesten Merkmale waren, sind es nun Glaube und Verteidigungswille.

Diese beiden Eigenschaften fallen zusammen im Leben eines Muğāhid, der keine Sekunde zögert, sein irdisches Leben hinter sich zu lassen, um das ewige zu gewinnen. Glaubenskrieger stellt er als mutige und edle Helden dar. Sie entsprechen seinem Männlichkeitsideal. So schreibt er den afghanischen Kämpfern bspw. die Eigenschaften Ritterlichkeit, Stolz, Glaubensstreue, Opferbereitschaft und Aufrichtigkeit zu (vgl. JTC, 28).

‘Azzām verlangt von ihnen und all den potentiellen Kämpfern, die er durch seine Bücher und Reden mobilisieren will, den Weg der frommen Altvorderen einzuschlagen. Die Vorbilder, auf die er dabei verweist, sind allesamt Krieger – beginnend bei den ersten Muslimen quer durch die islamische Geschichte (vgl. JTC, 13-15). Sie vereine Glaubenseifer, Mut und Rücksichtslosigkeit gegenüber Feinden. So berichtet er unter anderem von Ibn Quddūs (?), einem Kämpfer aus der Zeit des maurischen Spaniens.⁶³⁸ Dieser habe derart tödlich gegen die dortigen Christen gewütet, dass sich Tiere und Menschen gleichermaßen vor ihm gefürchtet hätten und die Angst vor ihm sprichwörtlich geworden sei.

„He acquired such a reputation on account of the large number of Christians he killed in Spain that when a Christian used to try to make his own horse drink, and it would not advance to the water, he used to say to it, *‘What’s the matter with you? Did you see Ibn [sic] Qadus in the water?’* {*Al-Mashuq fil-Jihad p.77*}“ (JTC, 14).

Diesem Ruf müssten die heutigen Muğāhidīn wieder gerecht werden. Sie sollten so furchtlos wie furchterregend sein. ‘Azzām sieht sich und seine Mitstreiter in der Rolle der edlen Beschützer des Islam, die voll brutaler Entschlossenheit auf die Aggression und Bosheit der Welt reagieren.

⁶³⁸ Die folgende Erzählung zu Ibn Quddūs findet sich im Werk des Historikers al-Maqqarī. Sie ist in englischer Übersetzung lesbar in al-Makkarī: *History*, Bd. 1, 124.

Unter den Beschützern gebe es eine kleine Gruppe an Kämpfern, die den Jihad vorantreibe und theologisch am Leben halte. Die gesamte Weltgeschichte zeige ohne Zweifel, dass am Anfang jeder Auseinandersetzung oder Staatsgründung nur wenige Menschen eine klare Meinung besitzen würden und noch weniger von ihnen aktiv für ihre Überzeugungen einstünden. Und selbst unter diesen Überzeugungstätern seien nur wenige dazu bereit, ihr Leben für die Sache zu geben. Aber diese kleine Elite, die er „cream of the cream of the cream“ nennt, sei unentbehrlich, um einen Konflikt zu gewinnen.⁶³⁹ Ohne ihren Mut und ihr Vorbild könne keine Gemeinschaft unter Menschen entstehen oder auf Dauer bestehen.

Im Jihad übernehmen laut ‘Azzām Missionare beziehungsweise ‚Einlader‘ die Rolle dieser Vorhut. Sie bilden für ihn die intellektuelle Speerspitze der islamischen Gemeinde (vgl. JTC, 28). Ihr Engagement im Jihad sei notwendig, um die Menschen über die Religion allgemein und ihre Pflicht zum Jihad im Besonderen aufzuklären (vgl. JTC, 30). Ohne sie würde die Botschaft des Islam ungehört bleiben. Ohne sie wüsste niemand vom Jihad. Allerdings könnten Sie alleine niemals einen dauerhaften und erfolgreichen Krieg führen. Dazu seien sie zu wenige (vgl. JTC, 28). Doch ihr Tun würde andere inspirieren, sich der Karawane der Gottesfürchtigen anzuschließen.

So entwickle sich aus dem Jihad der Missionare der Jihad der Völker (*ġihād aš-šū‘ūb*). In diesem Jihad würden einfache, fehlerhafte und weniger gebildete Menschen für den Islam kämpfen, die nichtsdestotrotz Mut und Glauben beweisen würden.

Genau das passiere im afghanischen Krieg gegen die sowjetische Besatzung (vgl. JTC, 28). Sich und den anderen arabischen Kämpfern weist ‘Azzām dabei selbstbewusst die Rolle der missionarischen Avantgarde zu. Die wenigen Araber, die zuerst in das Land gereist seien, um das gesamte islamische Einflussgebiet zu schützen, hätten den gewöhnlichen Afghanen als inspirierende Kämpfer und Missionare zur Seite gestanden. Und Muslime aus der ganzen Welt seien deren tapferem Beispiel gefolgt, um die Reihen der Verteidiger zu schließen. Viele würden noch folgen. Heute stelle sich ein ganzes Volk trotz seiner menschlichen Makel voller Gottvertrauen und Stolz entschlossen

⁶³⁹ ‘Azzām: Martyrs, o. P.

seinen Feinden entgegen. So würde letztlich der Sieg errungen werden.⁶⁴⁰ Neben den Jihad der Missionare sei der Jihad der Völker getreten.

‘Azzām weist transnational agierenden Muğāhidīn durch ihre missionarische Rolle eine strategische, kommunikative und motivierende Funktion im afghanischen Jihad zu. Durch sie expandiert und eskaliert der Konflikt. Das sei gottgewollt.

„The Jihad [in Afghanistan] initially began as a few drops, until Allah decided to ignite the sparks within this blessed people and explode the Jihad, blessing with it the land of Afghanistan and the rest of the Muslims until its good encompassed the whole World [...] Indeed this small band of Arabs, whose number did not exceed a few hundred individuals, changed the tide of the battle, from an Islamic battle of one country, to an Islamic World Jihad movement, in which all races participated and all colours [sic], languages and cultures met [...].“⁶⁴¹

Die Missionare und die Massen würden sich gegenseitig brauchen. Neben einer Avantgarde, die Menschen mobilisieren kann, bedürfe es einer Masse, die sich mobilisieren lasse. ‘Azzām vergleicht die Missionare treffend mit Funken, die ein Feuer entfachen. Die Masse der Muslime, die sich von ihnen anstecken lässt, wird so zum Flächenbrand. Ihn braucht es, um die Feinde des Islam zu verbrennen. Für seine Jihadtheorie ist dieses Avantgarde-Selbstverständnis wesentlich. So kann ‘Azzām die Gewalt weniger Eiferer als notwendigen Katalysator auf dem Weg zu einem Jihad der Massen rechtfertigen.

In der Realität jedoch überschätzt er wohl den Einfluss arabischer und anderer nichtafghanischer Muğāhidīn in Afghanistan. Zwischen 1980 und 1992 befanden sich wahrscheinlich nicht mehr als 20.000 von ihnen auf den Schlachtfeldern Afghanistans, während zeitgleich rund 250.000 Afghanen gegen die Rote Armee kämpften.⁶⁴² Allerdings würden diese Zahlenverhältnisse zu ‘Azzāms Konzept der kleinen, aber feinen Vorhut passen.

Einen tatsächlichen Wendepunkt im Krieg stellten in der Interpretation Steinbergs wahrscheinlich nicht die jihadistischen Abenteurer aus dem Ausland dar, sondern schultergestützte Flugabwehrraketen vom

⁶⁴⁰ Vgl. ‘Azzām: Martyrs, o. P.

⁶⁴¹ ‘Azzām: Martyrs, o. P.

⁶⁴² Vgl. Steinberg: Feind, 36.

Typ Stinger, die die US-Regierung unter Reagan seit 1986 an den afghanischen Widerstand geliefert habe.⁶⁴³ Mit ihrer Hilfe sei es den Muğāhidīn möglich gewesen, die Lufthoheit der sowjetischen Truppen zu beenden, was ihnen im Bodenkampf einen strategischen Vorteil verliehen hätte.⁶⁴⁴

Welche Erklärung plausibler ist, stellt keine Frage dieser Arbeit dar. Entscheidend ist, dass ‘Azzām vor allem sich und die arabischen Muğāhidīn in einem äußerst positiven Licht darstellt: Sie stellen die Vorhut der islamischen Gemeinde dar, die Gottes Pflicht dort erfüllt, wo sie in Vergessenheit zu geraten droht, obwohl sie so dringend gebraucht wird. Ihr Mut führt den anderen Muslimen die vergessene Pflicht des individuellen Jihads vor Augen. Ihr Beispiel mobilisiert die Massen weltweit (vgl. JTC, 4). Ihr Glauben führt zum Sieg über die Feinde des Islam.

5.3 Ayman az-Zawāhirī

Als zweites Beispiel jihadistischer Deutesets wird der derzeitige Anführer *al-Qā‘idas* Ayman az-Zawāhirī in den Blick genommen. Seine Ansichten weisen theologisch große Parallelen zu denen ‘Azzāms auf, weichen aber gerade in strategischen Gesichtspunkten von diesem ab, was letztlich auch zu den Differenzen zwischen beiden geführt haben dürfte.

5.3.1 Biografie

Ayman az-Zawāhirī wurde 1951 geboren und wuchs im besser gestellten Kairoer Vorort Ma‘ādī auf.⁶⁴⁵ Der Vater war Professor für Pharmakologie und ein Großonkel brachte es bis zum Großimam der re-

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ Vgl. ebd.

⁶⁴⁵ Vgl. Lacroix: Veteran, 272. Für eine kritische Biografie, in der sich der ägyptische Islamist und zeitweise Wegbegleiter az-Zawāhirīs Muntaṣir az-Zayyāt mit dem heutigen Anführer al-Qā‘idas auseinandersetzt, um az-Zawāhirīs Autobiografie einen Kontrapunkt entgegenzusetzen vgl. al-Zayyat: Road to Al-Qaeda, passim. Für einen biografischen Artikel, der sein Leben bis 2001 nachzeichnet, vgl. Raphaeli: Al-Zawahiri, 1-22.

nommierten Al-Azhar-Universität, an der bereits sein Groß- und Urgroßvater gewirkt hatten.⁶⁴⁶ Auch mütterlicherseits hatten viele Verwandte ihr Studium dort absolviert. Der Großvater ‘Abd al-Wahhāb b. Muḥammad ‘Azzām⁶⁴⁷ war von 1957-59 der Gründungsrektor der König-Saud-Universität in Riad – der ersten Universität auf saudi-arabischem Boden.⁶⁴⁸ ‘Abd ar-Raḥmān ‘Azzām, der erste Generalsekretär der Arabischen Liga, war ein Onkel des az-Zawāhirī.⁶⁴⁹ Ein anderer Onkel wiederum wurde später zum Strafverteidiger und Nachlassverwalter des legendären Islamisten Sayyid Quṭb.⁶⁵⁰

Im Schoße dieser Familie waren az-Zawāhirī Politik und Religion quasi in die Wiege gelegt worden. Die Eltern erzogen ihren Sohn bescheiden und fromm.⁶⁵¹ In seiner Jugend zeichnete sich bei ihm dann ein wachsendes Interesse an Religionspolitik ab.⁶⁵² Quṭb war sein großes Vorbild. Laut Lacroix radikalisierte dessen Hinrichtung 1966 den jungen az-Zawāhirī.⁶⁵³ Mit gerade einmal 15 Jahren gründete dieser eine konspirative Zelle, deren Ziel es war, „einen islamischen Gottesstaat zu errichten“.⁶⁵⁴ In der Einschätzung Bruce Riedels handelte es sich um wenig mehr als einen radikalen Debattierklub und Quṭb-Lesekreis.⁶⁵⁵ Über die Jahre gewann die Unternehmung jedoch ein ernstzunehmendes Profil.⁶⁵⁶ 1974 zählte sie 40 Mitglieder.⁶⁵⁷ Aus az-Zawāhirī's Anhängerschaft entwickelte sich Schritt für Schritt die Terrorgruppe *Islamischer Jihad*. Ihre Leitidee blieb über all die Jahre hinweg der Sturz der in ihren Augen unislamischen ägyptischen Regierung, um sie durch ein Kalifat zu ersetzen. Dieser Plan ist von az-Zawāhirī bis heute nicht verworfen, sondern nur modifiziert worden.

⁶⁴⁶ Vgl. Lacroix: Veteran, 273.

⁶⁴⁷ Trotz des Namens steht die Familie in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd.

⁶⁵⁰ Vgl. Riedel: The Search, 18.

⁶⁵¹ Vgl. Lacroix: Veteran, 273.

⁶⁵² Vgl. Steinberg: Feind, 37.

⁶⁵³ Vgl. Lacroix: Veteran, 274f.

⁶⁵⁴ A.a.O., 273.

⁶⁵⁵ Vgl. Riedel: The Search, 18.

⁶⁵⁶ Vgl. ebd.

⁶⁵⁷ Vgl. Lacroix: Veteran, 275.

Parallel zu seinem politischen Engagement studierte er bis 1974 Medizin.⁶⁵⁸ Nach seinem dreijährigen Militärdienst begann er, in Kliniken der Muslimbruderschaft als Chirurg zu arbeiten. 1980 bekam er das Angebot, für einige Monate nach Pakistan zu gehen, um dort afghanische Flüchtlinge medizinisch zu versorgen. Ohne zu zögern nahm az-Zawāhirī die Offerte an, da er in der Tätigkeit eigenen Angaben zufolge die Möglichkeit sah, „to get to know one of the arenas of jihad that might be a tributary and a base for jihad in Egypt and the Arab region“ (KPB, 28).

Nach vier Monaten kehrte er aus Peshawar zurück.⁶⁵⁹ Die Eindrücke, die er in Pakistan und Afghanistan gewonnen hatte, verstärkten sein Engagement und steigerten sein Ansehen. Rastlos sammelte er Spenden und rekrutierte Helfer, die die afghanischen Flüchtlinge und Muğāhidīn unterstützen sollten. Az-Zawāhirī selbst kehrte 1981 für zwei Monate nach Pakistan zurück.

Dann kam die Zäsur. Im Oktober desselben Jahres wurde der ägyptische Präsident Anwar as-Sadat durch Islamisten getötet. Der Anschlag zog eine Repressionswelle nach sich, in deren Folge az-Zawāhirī eine dreijährige Haftstrafe verbüßen musste.⁶⁶⁰

Aus dem Gefängnis entlassen ging er 1984 nach Saudi-Arabien.⁶⁶¹ Dort ließ er sich in der Hafenstadt Jidda nieder.⁶⁶² Von da an reiste der umtriebige Arzt um die Welt. 1985 kehrte er etwa zurück nach Pakistan, um von Peschawar aus nach Afghanistan zu gelangen, „wahrscheinlich mit dem Gedanken im Kopf, dort eine sichere Basis zur Neuorganisation des ägyptischen Islamischen Dschihads zu haben“.⁶⁶³ Das eigentliche Ziel seiner Aktivitäten blieb der Sturz des heimischen Regimes, an dessen Spitze mittlerweile Husni Mubarak stand.⁶⁶⁴

Spätestens 1986 schlossen er und Mitglieder des Islamischen Jihad sich den arabischen Muğāhidīn im Kampf gegen die Sowjetunion in

⁶⁵⁸ Vgl. ebd.

⁶⁵⁹ Vgl. Riedel: *The Search*, 19; vgl. KPB, 34.

⁶⁶⁰ Vgl. Riedel: *The Search*, 19; vgl. KPB, 34.

⁶⁶¹ Vgl. Lacroix: *Veteran*, 279; vgl. Riedel: *The Search*, 21.

⁶⁶² Vgl. Riedel: *The Search*, 21.

⁶⁶³ Lacroix: *Veteran*, 280.

⁶⁶⁴ Vgl. Steinberg: *Feind*, 44.

Afghanistan an. Von ihrer Erfahrung im Kampf gegen die ägyptische Staatsmacht konnten die anderen Araber (unter ihnen auch ‘Azzām und Bin Lādin) profitieren.⁶⁶⁵ Fähige Männer wie az-Zawāhirī stiegen schnell auf. Allerdings gerieten die Ägypter ideologisch und strategisch bald mit ‘Azzām und seinen Gefolgsleuten aneinander. ‘Azzām verstand unter Jihad primär ein defensives Unterfangen gegen äußere Angriffe auf das Haus des Islam, ein Paradigma, dem er auch nach dem Afghanistankrieg treu bleiben wollte. Az-Zawāhirī und die anderen Mitglieder des Islamischen Jihads interpretierten das Konzept des Jihad revolutionsaffiner und sahen dessen Ziel unter anderem darin, den Kampf in die arabisch-islamischen Kernländer – allen voran Ägypten – zu tragen, um Regierungen zu stürzen.⁶⁶⁶ Davon hielt ‘Azzām nichts. Der Richtungsstreit fand schließlich durch seinen gewaltsamen Tod ein abruptes Ende.

Während der Zeit in Afghanistan festigten sich die Kontakte zwischen ‘Azzāms rechter Hand Usāma b. Lādin, und Ayman az-Zawāhirī. „Abdullah Anas, ein Kommandeur der Mudschaheddin und Vertrauter von Assam, behauptet, Sawahiri habe großes Interesse daran gehabt, Bin Lādin aufgrund seines Geldes zu rekrutieren.“⁶⁶⁷ Aus welchen Gründen er die Nähe zu Bin Lādin suchte, ist ungewiss. Sicher ist nur, dass er erfolgreich war. Der junge Saudi entfremdete sich mehr und mehr von ‘Azzām und näherte sich stattdessen dem Arzt aus Kairo an. So schlossen Bin Lādin, und az-Zawāhirī eine dauerhafte Allianz, die bis zum Tod Bin Lādins andauern sollte.⁶⁶⁸

Als sich der Afghanistankrieg dem Ende zuneigte, beschlossen beide, die Netzwerke, die Ressourcen und die Erfahrungen, die sich im Laufe der Jahre angesammelt hatten, nicht ungenutzt zu lassen. Unter der Federführung Bin Lādins entwickelte sich um die beiden langsam eine lose Kontaktbörse, die den Jihad innerhalb der islamischen Welt fortzuführen gedachte.⁶⁶⁹ Die Gestalt *al-Qā‘idas* nahm erste Züge an. Trotzdem gingen Bin Lādin und az-Zawāhirī nicht immer gemeinsame

⁶⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁶⁷ Hellmich: al-Qaida, 38.

⁶⁶⁸ Vgl. Lacroix: Veteran, 281.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd.

Wege, sondern verfolgten in den 1990er Jahren weiterhin eigene Anliegen in Saudi-Arabien und Ägypten.

Bin Lādin kehrte 1989/90 wieder in seine saudische Heimat zurück und bat dem Königshaus kurz darauf seine Hilfe an:⁶⁷⁰ Als der Irak 1990 in Kuwait einmarschierte, wollte er erfahrene Muğāhidīn um sich scharen, um Saudi-Arabien vor einem Angriff Saddams zu schützen, was der Verteidigungsminister aber ablehnte.⁶⁷¹ Anstatt die Hilfe der selbsternannten Glaubenskrieger anzunehmen, wurden us-amerikanische Truppen im Land stationiert, was Bin Lādin empörte und zu einer derart heftigen Kritik am Herrscherhaus veranlasste, dass er aus dem Land fliehen musste.⁶⁷² Nach einem kurzen Aufenthalt in Pakistan ließ er sich für die nächsten Jahre im Sudan nieder.⁶⁷³ Bin Lādin führte von nun an einen Jihad gegen das in seinen Augen apostatische saudische Königshaus und dessen us-amerikanische Verbündete.

Auch für az-Zawāhirī verlief die Zeit nach Afghanistan anders als erwartet. Nach seiner Rückkehr versuchten er und der Islamische Jihad zunächst, den ägyptischen Präsident Mubarak zu stürzen.⁶⁷⁴ Dazu wurden Ausbildungslager im Sudan aufgebaut, die Bin Lādin finanziell unterstützte. Dieser kam 1992 ebenfalls in den Sudan und nutzte die Strukturen, die der Islamische Jihad aufgebaut hatte, für die eigenen Vorhaben.⁶⁷⁵

Az-Zawāhirī gelangen in Ägypten weder der Sturz Mubaraks noch die von ihm geplante Fusion der Terrororganisationen *Islamischer Jihad* und *Islamische Vereinigung*. Der Druck auf ihn und andere Jihadisten wuchs zu dieser Zeit. Der Staat reagierte auf jeden Terroranschlag mit eiserner Faust.

Die jihadistische Gewalt führte zu keinerlei Einflussgewinn. Schließlich begannen Teile der *Islamischen Vereinigung*, sich für eine Waffenstillstandsinitiative einzusetzen, da die Terroranschläge nicht die

⁶⁷⁰ Vgl. Steinberg: Feind, 48.

⁶⁷¹ Vgl. ebd.

⁶⁷² Vgl. a.a.O., 49.

⁶⁷³ Vgl. Hellmich: al-Qaida, 40.

⁶⁷⁴ Vgl. al-Zayyat: Road to Al-Qaeda, 60f.

⁶⁷⁵ Vgl. zu al-Qā'ida im Sudan Bergen / Cruickshank: Revisiting, 17-27.

gewünschte Wirkung zeigten, sondern nur umso heftigere staatliche Repressionen zur Folge hatten. Das machte die Vorstellung vom bewaffneten Widerstand unter Islamisten immer unbeliebter. So wurde zwischen 1995 und 1998 ein Strategiewechsel nötig.⁶⁷⁶ Az-Zawāhirī und der *Islamische Jihad* beschlossen, ihre Aktionen aus Ägypten heraus zu verlagern.⁶⁷⁷ Es entstand eine zweifache Strategie des Terrorismus, bei der theoretisch sowohl die verhassten Autokraten der islamischen Welt als auch deren Unterstützer im Westen – allen voran die Vereinigten Staaten von Amerika – angegriffen werden sollten.

Dieser Terrorismus über Ländergrenzen hinweg schweißte Bin Lādin und az-Zawāhirī noch enger zusammen. 1996 reisten beide nach Afghanistan, um dort unter der Ägide der Taliban in Ruhe eine Basis für weitere Operationen zu schaffen.⁶⁷⁸

Im Februar 1998 verkündete Bin Lādin schließlich gemeinsam mit az-Zawāhirī und weiteren Jihadisten aus Ägypten, Pakistan und Bangladesch die Gründung der *Internationalen Islamischen Front für den Jihad gegen Juden und Kreuzritter*.⁶⁷⁹ Dieser Zusammenschluss, der personell hauptsächlich von Bin Lādins Netzwerk und az-Zawāhirīs Islamischem Jihad getragen wurde, kann als die strukturelle Festigung *al-Qā'idā* interpretiert werden. Das Ziel der Front war es laut eigener Aussage, auf die Demütigungen und Angriffe durch die amerikanischen Kreuzritter und deren Verbündeten zu reagieren, da deren Verbrechen eine Kriegserklärung an Gott, seine Propheten und die Muslime darstellten.⁶⁸⁰ Im Angesicht dieser satanischen Bedrohung sei es die Pflicht aller Muslime, Soldaten und Zivilisten der Amerikaner und ihrer Verbündeten zu töten.⁶⁸¹

Noch im selben Jahr wurden die us-amerikanischen Botschaften im kenianischen Nairobi und tansanischen Daressalam zum Ziel zweier

⁶⁷⁶ Vgl. Burke: Wurzeln, 199; vgl. al-Zayyat, 60f.

⁶⁷⁷ Vgl. Steinberg: Feind, 128.

⁶⁷⁸ Vgl. Burke: Wurzeln, 212.

⁶⁷⁹ Vgl. Kepel / Milelli: Texte, 94f.

⁶⁸⁰ Vgl. Bin Lādin: Internationale Islamische Front, 75.

⁶⁸¹ Vgl. Bin Lādin: Internationale Islamische Front, 76.

aufeinander abgestimmter Bombenanschläge.⁶⁸² Im Jahr 2000 wurde dann die USS Cole attackiert.⁶⁸³

Diese Angriffswelle sollte letztlich zu den Anschlägen auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington am 11.09.2001 führen. Die brutalen Angriffe, bei denen Linienflugzeuge zu fliegenden Bomben wurden, die die Twin Towers zum Einsturz brachten und große Teile des Pentagons zerstörten, kosteten mindestens 2.973 Menschen das Leben – die meisten davon Zivilisten.⁶⁸⁴

Der damalige Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, George W. Bush jr., reagierte mit aller Härte auf die Terroranschläge, was az-Zawāhirī und Bin Lādin überraschte. Die Antwort kostete sie innerhalb weniger Monate ihren sicher geglaubten Rückzugsraum in Afghanistan. Die heftigen Luftschläge des US-Militärs, der Einmarsch von Bodentruppen und der Sturz der Taliban vertrieben *al-Qā'ida* im Winter 2001/2002 aus ihrem Bergversteck in den Höhlen von Tora-Bora.⁶⁸⁵ Der Aktionsspielraum der *Kern- al-Qā'ida* wurde so extrem eingeschränkt.

Seitdem ist der Aufenthaltsort az-Zawāhirī unbekannt.⁶⁸⁶ Bin Lādin wurde schließlich 2011 im pakistanischen Abbottabad aufgespürt und im Zuge eines us-amerikanischen Spezialkräfteeinsatzes getötet. Beide wandten sich nach dem 11.09.2001 immer wieder mit Anschlägen und Botschaften an die Weltöffentlichkeit. Az-Zawāhirī veröffentlichte an den Jahrestagen der Anschläge des 11.09. regelmäßig Statements, in denen er seine Anschuldigungen gegenüber den Vereinigten

⁶⁸² Vgl. National Commission (Hg.): 9/11 Report, 69.

⁶⁸³ Vgl. a.a.O., 191.

⁶⁸⁴ Vgl. a.a.O., 311.

⁶⁸⁵ Vgl. National Commission (Hg.): 9/11 Report, 337f. Die Antwort auf die Anschläge war die us-amerikanische Operation *Enduring Freedom*. Sie verlief in vier Phasen: 1. Verlegung von eigenen und verbündeten Streitkräften in die Region; 2. Luftschläge und Einsätze von Spezialkräften, die al-Qā'ida- und Taliban-Schlüsselziele treffen sollten, 3. Sturz des Taliban-Regimes durch den Einsatz von Bodentruppen, 4. Wiederherstellung von Sicherheit und Stabilität in Afghanistan; vgl. ebd. Entgegen Bushs erster eigener Einschätzung ist die vierte Phase bis heute nicht erfolgreich beendet worden.

⁶⁸⁶ Burke vermutete ihn 2002/2003 im Grenzgebiet zwischen Pakistan und Afghanistan; vgl. Burke: Wurzeln, 326.

Staaten von Amerika bekräftigte und sich über ihre Antiterror-Politik lustig machte.

Auch wenn die Mitglieder der *Kern-al-Qā'ida* seit dem 11.09.2001 zu den meistgesuchtesten Männern der Welt wurden, so blieb ihre Handlungsfähigkeit doch auf eine perfide Art und Weise erhalten:⁶⁸⁷ Mit den Anschlägen wurden der Name *al-Qā'ida* und vor allem die Person Bin Lādin zu Symbolen für jihadistischen Anti-Amerikanismus. Ihre Weltsicht fand terroristische Nachahmer, die Bin Lādin die Treue schworen und in seinem Namen Anschläge verübten. Manche davon hatten davor bereits Kontakte zum Umfeld *al-Qā'idat*, andere hingegen hatten niemals ein Mitglied getroffen und wollten nur die Weltsicht der Gruppe übernehmen oder von deren Namen profitieren. *Al-Qā'ida* wurde zu einer Art ideologischem Franchise-Unternehmen mit Einzeltätern auf der ganzen Welt und mit verbündeten Gruppen im Jemen, im Irak, in Nordafrika, Ostafrika, später dann auch in Syrien und auf dem indischen Subkontinent.⁶⁸⁸

Christina Hellmich schlägt im Anschluss an Jason Burke vor, *al-Qā'idat* Struktur in drei Stränge zu unterteilen: Einen harten Kern aus Kämpfern, der seit Afghanistan Kontakt hielt, die verbündeten Gruppen auf der ganzen Welt und die alles überspannende Weltsicht, die es ermöglicht, ansonsten nicht miteinander verbundene Personen zu verknüpfen und zu motivieren.⁶⁸⁹ Sie gestattet es auch Einzeltätern, sich zu *al-Qā'ida* zu bekennen.

Nach dem Tod Bin Lādins wurde aḏ-Zawāhirī 2011 zum neuen *amir* („Befehlshaber“) ernannt.⁶⁹⁰ Seine Ziele und die Ziele der Gruppe bestehen derzeit darin, den drohenden Einflussverlust im Angesicht des

⁶⁸⁷ Zur Frage, welche (Nicht-)Struktur die Kernorganisation *al-Qā'ida* aufweisen könnte und in welcher Beziehung sie zu ihren Ablegern steht, plädieren Gunaratna und Oreg für eine klare Hierarchie des inneren Kerns mit Befehlshaber (*amīr*), Sekretär, Stellvertreter und einem Kommandorat. Diese Kernorganisation würde auch 2010 noch eine dominante Rolle bei der Planung und Ausführung der Aktivitäten der Ableger spielen, vgl. Gunaratna / Oreg *Organisational Structure*, 1043-1078.

⁶⁸⁸ Vgl. Barry: *New Branch*, o. P.

⁶⁸⁹ Vgl. Hellmich: *al-Qaida*, 56f.

⁶⁹⁰ Für eine Übersetzung der öffentlichen Bekanntgabe vgl. *al-Qa'ida General Command: Statement Regarding the Succession*, o. P.

rasanten Aufstiegs des selbsternannten ‚Islamischen Staats‘ (*ad-dawla al-islamiyya*) zu verhindern und die Einheit des weltweiten Jihadismus zu bewahren.⁶⁹¹ Beides gelingt nicht.

Der Islamische Staat (IS), der sich aus dem irakischen Ableger *al-Qā'id* entwickelt hat, konnte die Wirren des Syrischen Bürgerkriegs dazu nutzen, in Teilen des Iraks und Syriens erfolgreich parastaatliche Strukturen aufzubauen. 2014 wurde schließlich ein Kalifat ausgerufen.⁶⁹² Um seine Macht zu festigen, kämpft er auch gegen andere jihadistische Gruppierungen.⁶⁹³ Der IS befindet sich so in einem offenen Konflikt mit der ‚Unterstützungsfront für das syrische Volk‘ (*ğabhat al-nuṣra li-ahl aš-šām*), die lange Zeit nominell az-Zawāhirī unterstützte.⁶⁹⁴

Der Erfolg des IS hat dem Ansehen *al-Qā'id* und damit auch az-Zawāhirī schwer geschadet und gleichzeitig die Effektivität der Strategie, zuerst den fernen Feind anzugreifen, in Frage gestellt. Der IS erkennt die Autorität az-Zawāhirīs nicht mehr an und wirft ihm vor, das Erbe Bin Lādins zu verraten.⁶⁹⁵ Umgekehrt verweigert az-Zawāhirī dem Islamischen Staat und dessen selbsternanntem Kalifen al-Bağdādī die Gefolgschaft.⁶⁹⁶ Er verkündet stattdessen, dass seine Loyalität den Taliban um den Nachfolger Mullah Omars gelte.⁶⁹⁷ Damit wird er sich und *al-Qā'id* auf Dauer wohl noch mehr schaden, da er durch seine letzten Statements indirekt den Einflussverlust der eigenen Organisation eingestanden hat.⁶⁹⁸ Die tonangebende jihadistische Gruppierung ist zurzeit der IS. Aber die Ideologie *al-Qā'id* bleibt nach wie vor attraktiv für Islamisten auf der ganzen Welt. Und damit bleibt az-Zawāhirī weiterhin einflussreich, wenn auch primär

⁶⁹¹ Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Staates vgl. Said: Islamischer Staat, 41-109; Reuter: Die schwarze Macht, 41-103.

⁶⁹² Zur Selbstdarstellung des IS, der sich als islamisches Kalifats stilisiert, vgl. das offizielle englischsprachige Magazin: Islamischer Staat (Hg.): Dabiq Nr. 1, 3-9.

⁶⁹³ Vgl. Jenkins: Killing Brothers, 1-15.

⁶⁹⁴ Vgl. a.a.O., 1f.

⁶⁹⁵ Vgl. Islamischer Staat (Hg.): Dabiq Nr. 7, 25.

⁶⁹⁶ Zum Leben Abū Bakr al-Bağdādīs vgl. McCants: The Believer, o. P.

⁶⁹⁷ Zu den Hintergründen dieses Treueschwurs und den möglichen Implikationen vgl. Paraszczuk: Zawahiri's Pledge, o. P.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd.

als Kommentator der aktuellen Ereignisse in Syrien und weniger durch eigene Aktionen.⁶⁹⁹ Mittlerweile befinden sich *al-Qā'ida* und der Islamische Staat in einem offen Wettkampf um die Vormachtstellung innerhalb des globalen Jihads.

5.3.2 Textgrundlage

Als Grundlage der Spezifizierung dienen drei längere, ältere Veröffentlichungen aus der Feder Aiman az-Zawāhirīs. In ihnen entfaltet er theologische Gedanken und sein strategisches Grundsatzprogramm zur Transnationalisierung des Terrors. Für die Theologie betrachte ich zum einen *Loyalty and Enmity* (LE), eine 49-seitige Fatwa aus dem Jahr 2002, in der er auf der Grundlage der gleichnamigen salafistischen Maxime und im Stil eines Rechtsgutachtens eine religiöse Begründung von Feindbildern entfaltet.

Zum anderen setze ich mich mit *Jihad, Martyrdom, and the Killing of Innocents* (JMK) auseinander. Auch dieser Text, den az-Zawāhirī gemeinsam mit anderen Jihadisten vermutlich vor den Anschlägen des 11. Septembers 2001 verfasst hat, ist im Stil einer Fatwa gehalten.⁷⁰⁰ JMK thematisiert, wer wie und wann im Jihad getötet werden darf. Hier rechtfertigt az-Zawāhirī sowohl Märtyreroperationen als auch die gezielte Tötung von Zivilisten.

Bei der Darstellung seiner Strategie beziehe ich mich auf die rund 210-seitige Autobiografie *Knights Under the Prophet's Banner* (KPB) aus dem Jahr 2001.⁷⁰¹ Dort spielen theologische Argumente oder Verweise auf religiöse Texte kaum eine Rolle. Stattdessen präsentiert az-Zawāhirī in KPB zuerst einen autobiografisch angereicherten und selbstkritischen Rückblick auf die Geschichte des (vornehmlich ägyptischen) Islamismus, um im zweiten Teil des Buchs aus der Analyse der jüngsten Vergangenheit heraus eine neue Strategie für eine erfolgreichere Zukunft des Islamismus zu entwerfen. Man dürfe sich nicht

⁶⁹⁹ Aaron Y. Zelin versucht, den derzeitigen Einfluss az-Zawāhirīs dadurch zu bestimmen, welche Rolle dessen ‚kriegsethische‘ Empfehlungen für das taktische Vorgehen islamistischer Gruppierungen spielen; vgl. Zelin: *The Clairvoyant*, o. P.

⁷⁰⁰ Vgl. zur Quellenkritik: Ibrahim: *The Al Qaeda Reader*, 137-140.

⁷⁰¹ Vgl. Mansfield: *His Own Words*, 13.

länger primär auf innere Feinde des Islam konzentrieren, sondern müsse auch die fernen außerhalb der islamischen Welt in den Blick nehmen. Die Rechtfertigung ebendieser Strategie dürfte der Anlass gewesen sein, KPB zu verfassen.⁷⁰²

Wie schon bei ‘Azzām wird in der Analyse kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Dazu ist die Textgrundlage zu klein. Die hier ausgewählten Texte sind dennoch aussagekräftig. Sie sind die wichtigsten längeren Veröffentlichungen aus seiner Feder und unterstreichen, wie politisch Religion und wie religiös Politik bei az-Zawāhirī gedacht wird. In ihnen entfaltet und begründet er programmatisch die Positionen, die er in seinen zahlreichen anlassorientierten Verlautbarungen davor und danach nur andeutet, wiederholt und auf die sich wandelnde Situation *al-Qā‘idas* anwendet.

Die Hauptadressaten aller drei Texte sind arabisch-sprachige Islamisten, die er von der Notwendigkeit des Jihad und der Notwendigkeit seiner neuen Strategie des Angriffs auf den äußeren Feind überzeugen will. Statements an Bürger westlicher Staaten sind nur an wenigen Stellen Teil der Analyse. Bei der Betrachtung seiner Feindbilder sind Auszüge aus *The Bitter Harvest* (TBH) eingeflossen. In diesem Buch, das wohl um das Jahr 1991 entstand, rechnet az-Zawāhirī mit dem in seinen Augen desaströsen Zustand und den politischen Ambitionen der ägyptischen Muslimbrüder ab, denen er die Abkehr vom gewalttätigen Sturz der Regierung übelnimmt.⁷⁰³ TBH bietet zum einen lehrreiche Einblicke in seine Einschätzung gewaltloser islamistischer Strömungen. Zum anderen wird in einem Seitenstrang az-Zawāhirīs Demokratieverständnis thematisiert. Die Verweise auf LE, JMK, KPB und TBH beziehen sich allesamt auf übersetzte, zum Teil gekürzte Quellenausgaben.⁷⁰⁴

⁷⁰² Vgl. Lacroix: Veteran, 290.

⁷⁰³ Vgl. die Einführung zum Text in Ibrahim: The Al Qaeda Reader, 116-119.

⁷⁰⁴ Zu beachten ist, dass die KPB-Übersetzung Mansfields von ihr zum Teil ohne Anmerkungen gekürzt worden ist. Mansfields Übersetzungen werden als ‚strategische Übersetzungen‘ klassifiziert, vgl. Mansfield: Own Words, 7. Leider verkürzt Mansfield oft die religiösen Formeln und Kommentierungen, da sie sie nicht als wesentlich für die Argumentation erachtet. Das stellt ein Problem ihrer Übersetzung dar, da hier Religion als bloß ausschmückendes Beiwerk betrachtet wird.

5.3.3 Argumentation

Bei az-Zawāhirī wird vor allem auf die Eigenheiten der Argumentation und des Deutesets eingegangen werden, während allgemeine Linien weniger intensiv als bei ‘Azzām präsentiert werden. So wird beispielsweise der Gedanken des defensiven Jihads von mir nicht gesondert thematisiert, obwohl auch az-Zawāhirī diesem Konzept folgt – wenn auch nicht mit der Tiefe, die ‘Azzām an den Tag legt. Mit der verkürzten Darstellung sollen Wiederholungen vermieden werden. Stattdessen werden zwei Stoßrichtungen seiner Argumentation vorgestellt in denen meines Erachtens die eigene Linie im Vergleich zu ‘Azzām sichtbar wird: Die theologische Konstruktion von Feindbildern und die strategische Rechtfertigung von Gewalt:

Die theologische Argumentation basiert auf dem Prinzip ‚Loyalität und Lossagung‘ (*al-walā’ wa-l-barā’*). Es wird im Salafismus dazu genutzt, um sich von Anhängern anderer Religionen abzugrenzen und Muslime auszugrenzen, die den salafistischen Frömmigkeits- und Glaubensauffassungen nicht gerecht werden (vgl. Kapitel 5.1). So verwendet es auch az-Zawāhirī. Neben theologischen Gedanken spielen strategische Abwägungen eine wichtige Rolle für az-Zawāhirī. Die Argumentation läuft darauf hinaus, einen islamischen Staat nach seinen Vorstellungen zu errichten. Die Gewalt, die er und seine Gefährten auf dem Weg dahin anwenden wollen und bereits anwenden, rechtfertigt er als alternativlos und als Reaktion auf vorherige Aggressionen, die vornehmlich vom Westen und seinen Handlangern begangen worden seien. Abstrahiert lassen sich der theologische und der strategische Argumentationsstrang wie folgt darstellen :

Konstruktion von Feindbildern durch Loyalität und Lossagung

1. Muslime sollen Gott im Glauben treu bleiben.
2. Ungläubige (*kuffār*) lehnen Gott ab (vgl. etwa LE, 79).
3. Ungläubige verabscheuen Muslime wegen ihres Glaubens an Gott und wollen sie von ihrem Glauben abbringen (vgl. LE, 80).
4. Gott hat Muslimen darum einerseits geboten, sich von Ungläubigen loszusagen. In der *Šarī’a* finden sich Anweisungen zu dieser Lossagung (vgl. LE, 99-101).
 - a. Muslime dürfen keine freundschaftlichen Gefühle gegenüber Ungläubigen hegen.
 - b. Muslime dürfen Ungläubige nicht loben.
 - c. Muslime dürfen von Ungläubigen keine Hilfe annehmen.

- d. Muslime dürfen Ungläubigen weder mit Wort noch Tat helfen.
 - e. Muslime dürfen Ungläubigen keine wichtigen Posten übergeben.
 - f. Höflichkeit und Gerechtigkeit sollen gegenüber friedlichen Ungläubigen gewahrt bleiben, da beides nichts mit Freundschaft zu tun hat.
 - g. Unter Zwang oder zum Schutz des Lebens darf Freundschaft mit Ungläubigen vorgetäuscht werden, wenn dadurch keine Muslime in Gefahr geraten.
 - h. Muslime müssen die Falschheit der Ungläubigen bloßstellen.
5. Gott hat Muslimen andererseits geboten, loyal gegenüber anderen Muslimen zu sein (vgl. LE, 97-99).
- a. Ausgenommen vom Loyalitätsgebot sind Heuchler und Apostatenherrscher (vgl. LE, 94f.).
 - b. Wer das Gebot nicht einhält, verrät den Glauben und ermöglicht es den Ungläubigen, die Muslime zu attackieren (vgl. LE, 71).
6. Gott hat Muslimen geboten, Jihad gegen Ungläubige zu führen (vgl. LE, 93-96).
- a. Jihad gegen Ungläubige, die muslimisches Land angreifen oder in Besitz nehmen, ist die höchste Pflicht nach dem persönlichen Glauben (vgl. LE, 100).
 - b. Jihad umfasst auch den Kampf gegen Apostatenherrscher und Heuchler (vgl. LE, 94-96).
 - c. Jihad ist der Beweis echter Gottesliebe (vgl. LE, 81f.).

Für az-Zawāhirī ist der Glaube eines Muslims unvollständig, wenn sich der Gläubige nicht von Ungläubigen lossagt und sich zeitgleich absolut loyal gegenüber anderen Muslimen zeigt. Loyalität und Lossagung sind für den ägyptischen Islamisten ein notwendiger Ausdruck von Gottesliebe. Die Begründung dieser strikten Unterteilung der Welt in Freunde und Feinde fußt zuerst auf der Annahme in Schritt 1-3, dass Nichtmuslime – vor allem Juden und Christen – Muslime von ihrem Glauben abbringen wollen (vgl. Sure 2:120).⁷⁰⁵ Schon das alleine könnte es rechtfertigen, sie für Feinde zu halten. An diese Annahme knüpft az-Zawāhirī aber noch ein offenbarungstheologisches Argument (Schritt 4): Da Gott um die Missgunst aller Nichtmuslime wisse, habe er Muslimen durch koranische Offenbarungen verboten,

⁷⁰⁵ Sure 2:120: „Die Juden und Christen werden nicht mit dir zufrieden sein, solange du nicht ihrem Bekenntnis folgst. [...]“ Sure 5:51: „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen). [...]“

sich Nichtmuslime zu Freunden zu nehmen (vgl. Sure 3:28, 5:51).⁷⁰⁶ Damit solle der Glaube geschützt werden (vgl. LE, 75-80).

Wer sich mit Nichtmuslimen anfreundet, ist in den Augen az-Zawāhirīs nicht nur naiv und gutgläubig. Er widersetze sich ebenfalls einem göttlichen Gebot: „The Lord Almighty has commanded us to hate the infidels and reject their love. For they hate us and begrudge us our religion [...], wishing that we abandon it“ (LE, 100). Zwar dürfe friedlichen Nichtmuslimen Respekt entgegengebracht und Schutz gewährt werden, aber auf keinen Fall dürften sich dadurch positive Gefühle ihnen gegenüber entwickeln. Respekt dürfe nicht mit Freundschaft verwechselt werden. Es dürfe zu keinerlei emotionaler Bindung oder Beziehung zu Andersgläubigen kommen (vgl. LE, 85).

Wie die gebotene Lossagung von Nichtmuslimen umgesetzt werden soll, führt az-Zawāhirī in den Punkten aus, die unter Schritt 4 subsummiert worden sind. Es lohnt sich, kurz näher auf eine dieser Forderungen zur Lossagung einzugehen: In Schritt 4g geht es um die Erlaubnis, notfalls zu lügen und Freundschaft zu Nichtmuslimen in lebensbedrohlichen Situationen vorzutäuschen, um das eigene Leben zu retten, wenn damit keine anderen Muslime in Gefahr geraten würden (vgl. LE, 72-75).

Dieses dogmatische Konzept vorgetäuschter Überzeugungen wird *taqīya* (‘Vorsicht’ / ‘Furcht’) genannt. Im Koran wird es Gläubigen nachgesehen, wenn sie aufgrund lebensbedrohlicher äußerer Zwänge religiöse Gebote nicht einhalten können.⁷⁰⁷ In der islamischen Theologie wurde daraus das Konzept der *taqīya* entwickelt. Auch wenn sich az-Zawāhirī in der Darstellung und Entfaltung seines eigenen Gedankengangs auf sunnitische Hadītkommentatoren bezieht, so erreichte das Konzept seine ‚Blüte‘ doch in der schiitischen Theologie. Schiiten, die im Mittelalter in sunnitisch regierten Ländern lebten, durften diesem Konzept zufolge ihrem Umfeld vorspielen, dass sie Sunniten

⁷⁰⁶ Sure 3:28: „Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat keine Gemeinschaft (mehr) mit Gott. Anders ist es, wenn ihr euch vor ihnen (d. h. den Ungläubigen) wirklich fürchtet. (In diesem Fall seid ihr entschuldigt.) [...]“

⁷⁰⁷ Vgl. Goldziher: Das Prinzip der *takijja*, 213.

sind. Durch diese oft lebensrettende Verheimlichung sollte religiöser Verfolgung entgangen werden.⁷⁰⁸

Az-Zawāhirī übernimmt also einerseits ein Modell das den in seinen Augen ketzerischen Schiiten nahesteht. Andererseits interpretiert er es inhaltlich dahingehend, dass er nicht nur das eigene religiöse Bekenntnis zum Gegenstand der Täuschung macht, sondern generelle Verhaltensmuster. Durch die Umdeutung des ‚Notlüge-Modells‘ der *taqīya* zum Baustein einer interreligiösen Abgrenzungsstrategie zeigt sich, wie az-Zawāhirīs gesamtes Leben entlang rigider dogmatischer Konzepte gedeutet wird.

Genauso vehement wie die Lossagung von Nichtmuslimen gefordert wird, verlangt az-Zawāhirī, dass Muslime anderen Muslimen gegenüber unbedingt loyal und freundlich gesonnen sein müssen (Schritt 5). Loyalität und Lossagung bilden für ihn zwei Seiten derselben Medaille. Sie sind ihm zufolge wichtige Formen praktizierter Gottestreue. Selbst wenn sich ein Muslim einem anderen Muslim gegenüber abweisend verhalten sollte, so sei er doch immer einem Freund vorzuziehen, der eine andere Religion habe (vgl. LE, 84). Die von Gott befohlene Loyalität sei nicht verhandelbar oder abhängig vom Verhalten einzelner Muslime (vgl. LE, 97f.).

Az-Zawāhirī präsentiert eine Handlungsanleitung, die Muslime und Nichtmuslime voneinander entfremden soll. So kann striktes Gruppendenken gefördert werden. Loyalität und Lossagung sind eine Strategie interreligiöser Abgrenzung, die es erleichtern soll, gegen Menschen mit anderem Glauben zu kämpfen.

Im Moment sei der Islam schwach und werde von Feinden belagert. Das geschehe unter anderem deshalb, weil viele Muslime nicht klar zwischen Verteidigern einerseits und Feinden des Islam andererseits unterscheiden könnten (vgl. LE, 112). Wenn sie jedoch dem Glau-

⁷⁰⁸ Egbert Meyer gibt zu bedenken, dass die *taqīya* dogmatisch zwar als ein schiitisches Spezifikum angesehen werden kann. Dennoch sei das damit beschriebene Verhalten ein allgemein menschliches Phänomen, das schlicht aus Überlegungen praktischer Vernunft resultiere; vgl. Meyer: Anwendungsbereich der *taqiyya*, 249. Demnach sei „der Mensch in Augenblicken der Gefahr für Leben und Besitz geneigt, auf die demonstrative Darlegung seines Glaubens zu verzichten“ (ebd.).

bensprinzip ‚Loyalität und Lossagung‘ folgen würden anstatt sich von Lügnern in die Irre führen zu lassen, wüssten sie, wer die Feinde des Islam seien: Nichtmuslime und Apostaten. Wer das wirklich begriffen habe, sei bereit, gegen sie in den Jihad zu ziehen, den Gott befohlen hat (Schritt 6). So lasse sich beweisen, dass man ein wahrer Muslim sei (vgl. LE, 81-84). Aḏ-Zawāhirī tut aber mehr, als ‚nur‘ religiöse Feindbildkonstruktion mit der Aufforderung zum Kampf zu verbinden. Er entwirft einen genauen Plan davon, wie dieser Kampf geführt werden müsse :

Strategische Rechtfertigung von Gewalt

1. Die Ziele der islamischen [fundamentalistischen] Bewegung sind die Befreiung der islamischen Länder und die Errichtung eines globalen Kalifats (vgl. KPB, 201f., 215, 225).
2. Diesen Zielen stehen zwei Typen von Feinden im Weg (vgl. etwa KPB, 47, 220):
 - a. Der innere Feind (*al-‘adūw ad-dāḥilī*): Heuchlerische und fremdgesteuerte Apostatenregime in der islamischen Welt inklusive ihrer Sicherheitsapparate und staatstreuer Theologen (vgl. KPB, 212).
 - b. Der äußere Feind (*al-‘adūw al-ḥāriḡī*): Israel, die Vereinigten Staaten von Amerika, der Westen und die Russische Föderation (vgl. 203f.).
3. Beide Typen von Feinden greifen den Islam an, besetzen seine Länder, wollen ihn vernichten und sind gleichermaßen gefährlich (vgl. KPB, 47).
4. Eine friedliche Konfliktbeilegung ist unmöglich (vgl. KPB, 199).
5. Die Angriffe beider Feinde müssen durch einen Jihad abgewehrt werden (vgl. KPB, 201).
6. Dieser Jihad muss sowohl regional als auch global geführt werden (vgl. KPB, 201, 219-222).
7. Der innere Feind ist abhängig von der Unterstützung des äußeren Feindes und letztlich ein Instrument des äußeren Feindes (vgl. KPB, 47).
8. Zuerst muss der äußere Feind abgewehrt werden (vgl. KPB, 220).
 - a. Die erfolgreichste Strategie ist dabei die, bei der der äußere Feind direkt angegriffen wird (vgl. KPB, 128, 212).
 - b. Bekommt er die Gewalt des Jihads unmittelbar zu spüren, wird er sich auf lange Sicht aus dem Nahen Osten zurückziehen (vgl. KPB, 200f., 219-223).
9. Dann muss der innere Feind abgewehrt werden, was die Befreiung der islamischen Länder bedeutet (vgl. KPB, 113).
10. Danach muss in den befreiten Ländern ein islamischer Staat mit islamischer Rechtsprechung als Basis für weitere Operationen geschaffen werden (vgl. KPB, 113, 201, 214).

11. Von dort aus wird die Welt erobert, um ein globales Kalifat zu errichten (vgl. KPB, 201f.).

In dieser Argumentation tritt der religiöse Agitator *az-Zawāhirī* zurück, um dem Strategen Platz zu machen. Wir finden zwar mit Kalifat und Jihad Ziel und Mittel, die sich religiösen Vorstellungen verdanken. Aber die Begründung, warum *az-Zawāhirī* ausgerechnet jetzt und ausgerechnet auf diese Art Jihad führen will, um ein globales Kalifat zu errichten, verwendet rein innerweltliche Argumente der Effektivität und Effizienz.

Sein Ziel ist zweigliedrig (Schritt 1). Zuerst will *az-Zawāhirī*, dass die Muslime alle islamischen Länder von allen (in seinen Augen) feindlichen Einflüssen und Besetzungen befreien. Nur so könne ein islamischer Staat entstehen, in dem die *Šarī‘a* wahrhaft und ohne Kompromisse umgesetzt werde. Dieser islamische Staat ist dann Operationsbasis, von dem aus die Errichtung eines globalen Kalifats in Angriff genommen wird.

Dieses Modell, eine solide Basis zu schaffen, die als Ausgangspunkt und Rückzugsort dient, haben wir bereits bei ‘Azzām angetroffen (vgl. Kapitel 5.2). Und genau wie ‘Azzām wendet *az-Zawāhirī* es nicht nur auf das langfristige Ziel eines Staates an, der alle islamischen Länder umfassen soll. Auch auf dem Weg dahin bietet es sich an, zuerst einzelne Länder im Herzen der islamischen Welt zu befreien (vor allem Ägypten), von denen die späteren Expansionsbestrebungen ausgehen könnten (vgl. KPB, 113).

Das von den Taliban regierte Afghanistan dient *az-Zawāhirī* als Vorbild, in dem diese Strategie umgesetzt worden ist. Hier habe sich metaphorisch gesprochen gezeigt, dass ein erfolgreicher Jihad einen Inkubator bräuchte, um wachsen zu können (vgl. KPB, 35).⁷⁰⁹

⁷⁰⁹ Vgl. Riedel: *The Search*, 33. Riedel weist darauf hin, dass *az-Zawāhirī*s Plan, einen islamistischen Inkubator zu schaffen, auf äußere militärische Bedrohungen als Auslöser angewiesen sei. Der afghanische Jihad diene *az-Zawāhirī* unter anderem auch deswegen als Vorbild für zukünftige Aktionen, weil es dort nach dem Einmarsch der russischen Truppen zu einer breiten Solidarisierung und Mobilisierung unter Muslimen weltweit gekommen sei. Das Motiv für die Attacken auf sog. ferne Feinde wie die Vereinigten Staaten von Amerika sei nicht die Hoffnung, sie durch Terroranschläge auf die Zivilbevölkerung sofort aus muslimischen Ländern zu vertreiben. Stattdes-

In Schritt 2f. legt az-Zawāhirī dar, wer dieses Projekt und den Erhalt des Islam seiner Meinung nach bedroht: Innere Feinde (*al-‘adūw ad-dāhili*) und äußere Feinde (*al-‘adūw al-ḥāriḡī*) des Islam.

Diese Unterscheidung ist entscheidend für die weitere Entfaltung seiner Strategie. Innere oder nahe Feinde des Islam sind die in az-Zawāhirīs Augen unislamischen Regierungen des Nahen Ostens. Zu lange habe man sich nur auf sie konzentriert. Die bisherigen Bemühungen der ägyptischen Islamisten etwa hätten seit Nasser völlig zu Recht, aber leider erfolglos versucht, die Regierungen zu stürzen und die bestehende Staatsform zu zerstören, um einen islamischen Staat zu errichten. Sie hätten den Menschen so dennoch gezeigt, dass Jihad gegen eine unislamische Regierung nötig sei (vgl. etwa KPB, 61).

Gescheitert seien sie nicht an mangelnder Unterstützung in der Bevölkerung, sondern vor allem an internationaler Schützenhilfe für den inneren Feind durch den sogenannten äußeren Feind. Unter diesem Begriff subsummiert az-Zawāhirī letztlich jede nichtislamische Regierung außerhalb des Nahen Ostens. Primär denkt er bei den äußeren Feinden an die Vereinigten Staaten von Amerika, Russland und Israel. Er spricht auch von einer weltweiten jüdischen Regierung, die den Islam kleinhalten wolle (vgl. KPB, 125). Der Islam habe es mit einem jüdisch-kreuzfahrerischen äußeren Feind zu tun (vgl. KPB, 220). Und dieser sei mindestens so gefährlich wie der innere Feind der Apostatenregierungen. Beide würden den Islam bedrohen, seine Gebiete besetzen und seine Anhänger unterdrücken oder belügen. Darum sei es notwendig, sie zu bekämpfen (Schritt 4-6). Dazu müsse regional und global agiert werden.

sen gehe es darum, zuerst überzogene militärische Reaktionen vonseiten der Feinde zu provozieren, die dafür sorgen würden, empörte Muslime für die Sache des Jihads zu gewinnen. Erst in einem zweiten Schritt gehe es um den Rückzug des fernen Feindes aus muslimischen Ländern: „[T]he real purpose in striking the far enemy at home was not just to create mass casualties but also to provoke the United States to strike back and invade Muslim lands. The jihad could then rally popular opposition to the invaders and inflict a decisive defeat on U.S. and other Western forces that would so undermine morale that America would withdraw from the Islamic world and retreat to an isolationist posture, leaving its corrupt allies in the Muslim world without a protector and at the mercy of the armies of jihad“ (ebd.).

Den inneren Feind anzugreifen bringe nichts, solange er von außen immer wieder künstlich am Leben gehalten würde. Man müsse zuerst den äußeren Feind attackieren, um den inneren von seiner Versorgung abzuschneiden (Schritt 7f.). Dazu solle der Kampf zum äußeren Feind getragen werden, indem Zivilisten aus den verfeindeten Staaten angegriffen werden. Der Westen verstehe nur die Sprache der Gewalt (vgl. KPB, 199). Ohne sie werde es nicht gelingen, die Sache des Islam gegen die westlichen Mächte durchzusetzen. Der Feind müsse vom Jäger zum Gejagten werden (vgl. KPB, 128). So rechtfertigt az-Zawāhirī terroristische Gewalt gegen nichtmuslimische Nichtkombattanten strategisch.

Theologisch hat er sie ja bereits abgewertet. Die Gewalt gegen sie ist aber primär instrumentelle Gewalt, die betroffene Regierungen wie die Vereinigten Staaten von Amerika zum Rückzug bewegen soll.

Alle anderen Mittel, um auf die Vereinigten Staaten einzuwirken, wären entweder erfolglos gewesen oder könnten nicht von kleinen islamistischen Gruppen umgesetzt werden. Terrorattacken gegen den äußeren Feind – vor allem gegen die Truppen und die Zivilbevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika – erscheinen az-Zawāhirī in diesem Stadium des Jihads als die aussichtsreichste Art der Kriegsführung. Er rechtfertigt sie als effiziente Form der Selbstverteidigung gegen brutale Angriffe von außen. Angriff wird zur besten Verteidigung erklärt, womit die Grenzen zwischen offensivem und defensivem Jihad aufgeweicht werden. Terrorattacken bewertet er allein ihrem Nutzen nach.⁷¹⁰

Parallel zu den Attacken auf Ziele des äußeren Feindes solle der Kampf gegen den inneren Feind weitergehen. Wenn der äußere Feind besiegt worden sei, werde schon sehr bald der innere folgen, was die

⁷¹⁰ Az-Zawāhirī schreibt zynisch über die Gründe und den Nutzen von Terrorattacken gegen US-Amerikaner: „Killing the Americans with a single bullet, a stab, or a device made up of a popular mixture [s.c. unkonventionelle Spreng- und Brandvorrichtung] or hitting them with an iron bar is not difficult. Suicide operations are the most successful in inflicting damage on the opponent and the least costly in terms of casualties among the fundamentalists. The targets and the type of weapons must be selected carefully to cause damage to the enemy’s structure and deter it enough to make it stop its brutality“ (KPB, 200).

Errichtung eines islamischen Staates und dann langfristig die Entstehung eines globalen Kalifats ermögliche (Schritt 9-11). Diese Strategie vom eng verwobenen Kampf gegen beide Feinde, der in die Länder der Gegner getragen werden müsse, war die maßgebliche Ausrichtung der *Kern-al-Qā'ida*.⁷¹¹

Der Chefideologie *al-Qā'idas* hat allerdings wie bereits erwähnt einen Wandel hinter sich, da er bis 1997/98 selbst der Ansicht war, man müsse zuerst und vornehmlich den inneren Feind (in seinem Fall die ägyptische Regierung) bekämpfen.⁷¹² „Erst als 1997 klar wurde,“, schreibt Steinberg, „dass die Islamisten den Kampf gegen den ägyptischen Staat nicht für sich würden entscheiden können, wählte er die Doppelstrategie gegen den ‚fernen‘ und den ‚nahen‘ Feind.“⁷¹³ Der gedankliche Vater dieser neuen Ausrichtung war wohl Usāma b. Lādin. Großgezogen wurde sie aber von az-Zawāhirī.

5.3.4 Religionsverständnis

In der Argumentation klangen bereits wichtige Aspekte aus az-Zawāhirīs Religionsverständnis an. So werden andere Religionen etwa als falsche Versuchungen und Bedrohungen des Islam gedeutet. Seine Vorstellungen zum Islam als (der einzig wahren) Religion lassen sich als *militante Orthopraxie* interpretieren.

Die Überlegungen zu Religion und gelebter Religiosität werden von zwei Schwerpunktsetzungen bestimmt, in denen für ihn eine gelebte Gottestreue durch Pflichterfüllung kulminiert: Erstens Loyalität und Lossagung als ein doppelseitiges Dogma (*'aqīda*) der Gottestreue, das vergessen worden sei. Gleich in der Überschrift von LL nennt er es „An Inherited Doctrine and a Lost Reality“ (LE, 66).

Zweitens räumt er anhand einer meist kommentarlosen Aufzählung von Ibn Taymīya -Zitaten dem Jihad eine hervorgehobene Rolle im Glaubenshorizont der Muslime ein (vgl. etwa LE, 80-84).⁷¹⁴ Nach

⁷¹¹ Vgl. Riedel: *The Search*, 32f.

⁷¹² Vgl. Steinberg: *Feind*, 117.

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Ein Koranzitat, auf das az-Zawāhirī sich stützt, weil er es als Verweis auf den hochgeschätzten Kampf für den Glauben interpretiert, findet sich in Sure

dem persönlichen Glauben sei der bewaffnete Jihad die zweitwichtigste Glaubenspflicht eines Muslims (vgl. LE, 93). In dieser Gewichtung zeigen sich starke Parallelen zu ‘Azzām. Jedoch begründet er sie anders.

Az-Zawāhirī rechtfertigt Jihad nicht nur als Akt der Selbstverteidigung oder Mission, sondern als ein Werk der Liebe. Es bestehe eine direkte Beziehung zwischen der Liebe zum allmächtigen Gott, der Loyalität gegenüber den Gläubigen, der Lossagung von Ungläubigen und dem Jihad auf dem Pfad Gottes (vgl. LE, 80-82).⁷¹⁵ Ein Liebhaber liebe und hasse alles, was der Geliebte liebe oder hasse. Ein Gläubiger dürfe Menschen nur nach den Maßstäben Gottes lieben und hassen. Und ein Gläubiger verteidige seinen geliebten Gott.

Allerdings bleibt offen, wie sich Affekte, Emotionen und rationale Überlegungen bei dieser Forderung nach innerweltlicher Liebe als Ausdruck der Gottesliebe zueinander verhalten. Sollte az-Zawāhirī Liebe als Gefühl verstehen, könnte seine Auffassung als kognitivistisch und dezisionistisch aufgeladen interpretiert werden. Das wiederum könnte an der zugrundegelegten Verbindung von Gebot, Offenbarung und Gefühl liegen. Allerdings sollten az-Zawāhirīs Äußerungen an dieser Stelle nicht überinterpretiert werden – zumal sie im Kontext einer terroristischen Gewaltlegitimation stehen. Klar ist nur: Gott befehle seinen Gläubigen, andere zu hassen oder zu lieben. Mehr braucht

9:19f. (vgl. LE, 81). So etwa Vers 19: „Wollt ihr denn die Tränkung der Pilger und die Instandhaltung der heiligen Kultstätten gleich bewerten, wie wenn jemand an Gott und den jüngsten Tag glaubt und um Gottes willen Krieg führt (w. sich abmüht)? Bei Gott gelten sie nicht gleich(viel). Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.“

⁷¹⁵ Er verweist dabei auf Sure 5:54: „Ihr Gläubigen! Wenn sich jemand von euch von seiner Religion abbringen läßt (und ungläubig wird, hat das nichts zu sagen). Gott wird (zum Ersatz dafür) Leute (auf eure Seite) bringen, die er liebt, und die ihn lieben, (Leute) die den Gläubigen gegenüber bescheiden sind, jedoch die Ungläubigen ihre Macht fühlen lassen, und die um Gottes willen kämpfen (w. sich abmühen) und sich (dabei) vor keinem Tadel fürchten. Das ist die Huld Gottes. Er gibt sie, wem er will. Gott umfaßt (alles) und weiß Bescheid.“

es für az-Zawāhirī nicht. So zitiert er Ibn Taymīya mit folgenden Worten:

„Allah Almighty sent prophets and revealed scripture so that all religion would be Allah’s alone; that there would be love for His allies, hatred for His enemies; honor for His allies, contempt for His enemies; rewards for His allies, punishments for His enemies“ (LE, 84).

Im Rückgriff auf Peter Waldmann oder Vladimir Nahirny könnten sowohl az-Zawāhirīs Forderung nach Loyalität und Lossagung als auch die verkopfte Vorstellung von Liebe und Hass soziologisch als ein Definitionsmerkmal ideologischer Gruppen interpretiert werden.⁷¹⁶ Sie begründen einen „Verzicht auf und die konsequente Unterdrückung aller spontanen Gefühle der Zuneigung oder Abneigung“.⁷¹⁷ Laut Waldmann werden Gefühle in solchen Gruppen „nur noch im Rahmen der durch die Ideologie vorgefertigten Stereotype zugelassen“.⁷¹⁸ Nahirny spricht von einer geradezu tyrannischen Unterdrückung eigener und fremder Gefühlsregungen.⁷¹⁹

Theologisch bietet sich eine ergänzende Interpretation an. Trotz des Rekurses auf Gottesliebe liegt der Schwerpunkt des Religionsverständnisses bei az-Zawāhirī an ganz anderer Stelle. Sein Verständnis von Jihad, Loyalität und Lossagung stellt m.E. eine besonders harte Form der Gebotsethik dar. Es basiert auf einem Offenbarungsverständnis, demzufolge Gott durch Propheten und Koran unabänderliche Weisungen offenbart habe. Deren Inhalt lasse sich aus der *Šarī‘a* zu jeder Zeit klar ableiten, weswegen sie der höchste Maßstab politischer Ordnung ist.⁷²⁰

Bei az-Zawāhirī verbinden sich eine heteronome Gebotsethik, ein instruktionstheoretisches Offenbarungs- und ein verbalinspiriertes

⁷¹⁶ Vgl. Waldmann: Radikalisierung, 64f. Waldmann verweist hier im Zuge seiner eigenen Radikalisierungstheorie auf vier Definitionsmerkmale ideologischer Gruppen, die ursprünglich Nahirny herausgearbeitet hat: totale Hingabe an eine gemeinsame Überzeugung, dichotomische Weltsicht, Entindividualisierung und Gefühlsunterdrückung; vgl. Nahirny: Observations, 401-403.

⁷¹⁷ Vgl. Waldmann: Radikalisierung, 64.

⁷¹⁸ Ebd.

⁷¹⁹ Vgl. Nahirny: Observations, 402.

⁷²⁰ Vgl. die Videobotschaft az-Zawāhirīs: True Reform, 247-249.

Schriftverständnis zu einem Fundament religiöser Gewaltlegitimation. Im Kontext undurchsichtiger politischer Konflikte bietet diese Grundlage einen Vorteil gegenüber rein innerweltlichen Argumentationen: Sie präsentiert ohne lange Anfahrtswege vermeintlich klare, deutliche und ewig gültige Anweisungen, die zum Handeln motivieren. Das gelingt wesentlich durch die Annahme, mit den eigenen Taten einer göttlichen Pflicht zu folgen.

Dieser Gedanke schreibt die Verantwortung (und Schuld) für das eigene Tun einer höheren Instanz zu. Mit diesem Verantwortungstransfer ist zeitgleich eine Selbstermächtigung verbunden, die die eigene Tat als göttliches Gebot autorisiert.⁷²¹ Az-Zawāhirī macht sich klein vor Gott, um vor den Menschen umso größer aufzutreten.

5.3.5 Gottes- und Menschenbild

Über Gott spricht az-Zawāhirī vor allem, wenn es darum geht, wie Gott an den Menschen und in der Welt handelt. Er lasse den Menschen Offenbarungen zukommen, mit denen er sie zugleich segne und verpflichte (vgl. KPB, 254).⁷²² Der Weg zur himmlischen Erlösung sei durch sie bekannt geworden. Nun liege es am Menschen, sich zu den göttlich offenbarten Wahrheiten und Geboten zu verhalten. Gerade die Kämpfer des Jihads müssten sich diesem verpflichtenden Segen bewusst sein.⁷²³

Denen, die an ihn glauben (und für ihn kämpfen) würden, schenke Gott eine Kraft, die seinen Feinden niemals zuteilwerde. Er selbst werde die Muğāhidīn solange weiter stärken und unterstützen, bis sie zu einer weltweit gefürchteten Macht aufsteigen würden (vgl. KPB, 21).

Göttlicher Rückhalt garantiere keinesfalls, dass die Gläubigen jeden ihrer Kämpfe gewinnen würden. Reiner Glaube sei keine hinreichende Bedingung dafür, in einer Schlacht zu siegen (vgl. KPB, 254). Misserfolge aufgrund eigener Fehler blieben weiterhin möglich (vgl. etwa

⁷²¹ Vgl. zur Übertragung von Schuld als Muster terroristischer Deutesets Tugwell: *Guilt Transfer*, 275-289.

⁷²² Vgl. az-Zawāhirī: *To al-Zarqawi*, 254.

⁷²³ Vgl. ebd.

KPB, 61). Gott verlange Mut, Disziplin, Geschick und Planung. Und selbst das alles garantiere nicht immer einen Sieg. Damit wird die Niederlage im Kampf für az-Zawāhirī zu einer Form der Theodizeefrage: Warum leiden und verlieren die Kämpfer Gottes? Eine genaue Antwort bleibt er schuldig, doch ist er sich sicher, dass am Ende alle Gegner Gottes überwunden sein werden.⁷²⁴

Gott befehle, solange gegen alle Feind des Islams zu kämpfen, bis sich kein Widerstand gegen den Islam mehr rege (vgl. KPB, 48f.). Vermutlich klare und kontextunabhängige Ausformulierungen dieser Aufforderung sieht az-Zawāhirī unter anderem im ersten Abschnitt der medinensischen Sure 8:39.⁷²⁵ Auch die medinensischen Sure 9:14 wird an anderer Stelle ins Feld geführt.⁷²⁶

Gottes Gnade wird ebenfalls thematisiert (vgl. etwa KPB, 22). Sie werde Gläubigen und Reumütigen zuteil. Die Auseinandersetzung mit göttlicher Gnade und menschlicher Reue nimmt aber keine prominente Stellung ein und beschränkt sich auf gängige Erwähnungen zu Gottes Eigenschaften der Gnade und Barmherzigkeit, ohne eine inhaltliche Entfaltung der Attribute zum Ziel zu haben. Es kann davon ausgegangen werden, dass er angesichts seines intendierten Adressatenkreises, der weltweiten Gemeinde der Muslime, insgesamt darauf verzichtet, basale Glaubenssätze auszuformulieren. Die Stellen sind genau wie die Betonung der radikalen Ein(s)heit Gottes eher Ausdruck impliziter Theologie denn Teil einer expliziten Gotteslehre.

Von menschlicher Seite aus spielt der Gedanke der Pflichterfüllung gegenüber Gott eine wichtige Rolle in der Gott-Mensch-Beziehung. Der Mensch habe die Pflicht, die Gebote des Schöpfers unbedingt zu erfüllen – auch wenn es das irdische Leben kosten möge (vgl. LE, 75). Nur durch Treue zu Gott könne man ins Paradies gelangen. Das Martyrium stelle dabei den sichersten und ruhmreichsten Weg dar.⁷²⁷

⁷²⁴ Vgl. für den Jihad in Ägypten, KPB, 116f.

⁷²⁵ „Und kämpfet wider sie, bis kein Bürgerkrieg mehr ist und bis alles an Allah glaubt.“

⁷²⁶ Vgl. az-Zawāhirī: True Reform, 247-249. Der Text der Sure 9:14 lautet auszugsweise: „Wenn ihr gegen sie kämpft, wird Gott sie durch euch bestrafen, sie zuschanden machen, euch zum Sieg über sie verhelfen [...].“

⁷²⁷ Vgl. JMK, 141-171.

Az-Zawāhirī deutet sein eigenes Leben konsequent und beispielhaft entlang der Begriffe Pflicht und Vorbestimmung. Nach einer religiösen Eröffnungsformel (die in der Übersetzung von Mansfield fehlt) beginnt az-Zawāhirī KPB direkt mit folgenden Worten: „I have written this book to fulfill a duty entrusted to me towards our generation and future generations“ (KPB, 19). Menschsein bedeutet für ihn, Pflichten vor Gott zu erfüllen und Pflichten für die Mitmenschen zu übernehmen. Der Mensch müsse sich nicht nur um seine Erlösung, sondern um das Wohl aller kümmern. Der Maßstab des Wohls sei dabei die Gottesnähe, deren Umsetzung durch die Befolgung der *Šarī‘a* ermöglicht werde.

Er schreibt weiter, dass er das Buch verfasst habe, „to revive the Muslim nation’s [arab. *umma*] awareness of its role and duty, its importance, and the duties that it need to perform“ (KPB, 20). Az-Zawāhirī kämpft seiner eigenen Darstellung zufolge nicht nur pflichtbewusst einen Verteidigungsjihad. Er komme auch einer erzieherischen Pflicht nach.

Neben die Pflichterfüllung treten göttliche Vorherbestimmung und Wunder. Sie begrenzen den Einfluss, den der Mensch auf sein Leben nehmen kann. Az-Zawāhirī spricht davon, dass der Kampf der Muslime gegen ‚den‘ Westen und ‚die‘ Juden sowohl Schicksal als auch Pflicht sei (vgl. etwa KPB, 135f.), dass sein eigener Lebensweg voller göttlicher Fügungen sei und dass Gott den Gläubigen aktiv zur Seite stehe (vgl. KPB, 89). So deutet az-Zawāhirī etwa seinen ersten Afghanistanaufenthalt als göttliche Vorsehung (vgl. KPB, 27). Auch im Leben anderer Jihadisten und nicht zuletzt in den erfolgreichen Anschlägen des 11. Septembers sieht er Zeichen göttlichen Wirkens oder göttlicher Vorherbestimmung (vgl. etwa KPB, 68).

Das menschliche Dasein auf dieser Welt befindet sich demnach in einem Spannungsfeld göttlicher Allmacht und eigener Pflichterfüllung. Mal scheint Gott das Leben insgesamt vorbestimmt zu haben, dann scheint es so, als greife er nur in besonderen Momenten ein, um seinen Geschöpfen ansonsten freie Hand zu lassen. Auch hier findet sich wieder nur eine implizite Theologie anstatt einer expliziten. Eine systematische Verhältnisbestimmung zwischen Providenz und Pflicht oder zwischen Gott und Mensch nimmt az-Zawāhirī nicht vor. Seine Texte artikulieren einen Vorsehungsglauben, keine Vorsehungslehre.

So muss offen bleiben, wie sich göttliches Wirken und menschliches Handeln zueinander verhalten. Entscheidend ist, dass sich az-Zawāhirī das rhetorische Potential von Begriffen wie Vorhersehung und Pflicht zunutze macht. Beide lassen Gewalt in einem bedeutsamen, überindividuellen Licht erscheinen und sich so in politischen Konflikten bewusst oder unbewusst nutzen, um das eigene Tun zu rechtfertigen.

Detaillierter werden die Fragen nach dem Gott-Mensch-Verhältnis von Sayyid Quṭb beantwortet, den az-Zawāhirī als Vordenker des Islamismus und Märtyrer der Bewegung bewundert (vgl. etwa KPB, 48f.). Ein Seitenblick auf ihn lohnt sich an dieser Stelle. Denn einerseits kann davon ausgegangen werden, dass az-Zawāhirī dessen Texte zum Thema kennt und dessen Positionen nahesteht. Andererseits können Quṭbs Ausführungen dabei helfen, die impliziten Strukturen hinter islamistischen Gottes- und Menschenbildern an einem konkreten Beispiel zu erhellen. Er streicht die Allmacht und Unerforschlichkeit Gottes heraus:

„Natürlich ist Gott fähig, die Natur des Menschen mit Hilfe des Islam oder durch irgendetwas anderes zu verändern. Doch er, der Erhabene, weiß gewiß am allerbesten, warum Er es vorzog, den Menschen so zu erschaffen, wie er heute ist. Es ist Sein Wille, nur den mit göttlicher Führung zu belohnen, der sich sehr darum bemüht und danach sehnt. [...] Es ist auch Sein Wille, daß die menschliche Natur stets wirksam sei und nicht etwa zeitweise lahmgelegt oder außer Kraft gesetzt werde: [...] Es ist Sein Wille, daß seine göttlichen Gebote für das menschliche Leben durch menschliche Anstrengungen innerhalb der Grenzen menschlicher Fähigkeiten befolgt und in die Tat umgesetzt werden. [...] Keines der Geschöpfe Gottes hat das Recht, Ihn, den Erhabenen, zu befragen, warum Er dies alles so und nicht anders gewollt habe.“⁷²⁸

Insgesamt bleiben die Strukturen hinter az-Zawāhirīs Gottes- und Menschenbild über weite Strecken implizit oder gar völlig verborgen. Dieser Befund überrascht nicht. Es geht ihm ja selten darum, konkrete Glaubenssätze auszuformulieren und detailliert zu begründen, sondern eher darum, seinen Glauben affirmativ zu vertreten und gewaltsam in der Welt durchzusetzen.

Az-Zawāhirī nutzt konsequent eine religiöse Sprache, aber keinesfalls immer eine theologische – sprich eine Sprache, die die Reflexion und Explikation religiöser Aussagen zum Inhalt hat. Er thematisiert nicht,

⁷²⁸ Quṭb: Dieser Glaube, 14-16.

wie Gott ist, sondern wie die Welt und der Mensch sein müssen, weil es Gott gibt. Es geht ihm nicht um Gotteslehre, sondern ‚Gottespolitik‘.

5.3.6 Welt- und Konfliktbild

Auf der Welt tobt in az-Zawāhirīs Augen ein jahrhundertealter Kampf zwischen Muslimen und Ungläubigen. Die Feinde Gottes und die Mächte des Bösen trachteten auf der einen Seite danach, die Gläubigen vom rechten Pfad abzubringen, sie zu unterjochen oder abzuschlachten (vgl. KPB, 19-21). Auf der anderen Seite würden letztere sich darum bemühen, die Offenbarungen Gottes zu verteidigen und die ganze Welt unter die Herrschaft seiner Gebote zu bringen, um für Freiheit und Frieden zu sorgen. Diese religiös begründete Dichotomie durchzieht das Weltbild und geht nahtlos in ein Konfliktbild über.

Die Intensität der Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse schwanke im Laufe der Zeit. Je lauter der Ruf zu Jihad, Wahrheit und Ehre ertöne, umso lauter erklänge zugleich der Ruf der Falschheit, Eitelkeit und Demütigung (vgl. LE, 67). Im Moment tobe der Kampf zwischen beiden Seiten besonders heftig. Seit Ereignissen wie dem Sieg der afghanischen Muğāhidīn über die Sowjetunion und der Ermordung Anwar as-Sadats gewinne der Jihad seit Jahrzehnten an Zulauf. Der gefährlichste Feind, auf den der erfolgreiche Kampf in Afghanistan die muslimischen Muğāhidīn nur vorbereitet habe, seien im Moment die Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. KPB, 38). *Al-Qā'ida*, deren ‚gesegneten‘ Attacken am 11. September sowie den Reaktionen der Bush-Regierung komme nun eine katalytische Rolle zu, die diesen Konflikt auf die Spitze treibe.

„This point in Islamic history is witness to a furious struggle between the powers of the infidels, tyrants, and haughtiness, on the one hand, and the Islamic *umma* and its *mujahid* vanguard on the other. This struggle peaked with the blessed raids against New York and Washington ... and what followed: ... Bush's declaration to carry out his new Crusade against Islam, or what he dubbed the ‚War on Terror‘“ (LE, 66).

Heute befänden sich alle islamischen Länder in einem Status der Unterdrückung durch fremde oder fremdgesteuerte Regime (vgl. LE, 101-104). Az-Zawāhirī begründet aus dieser Fremdbestimmung der

Muslime heraus die transnationalen terroristischen Aktivitäten der Muğāhidīn. Sie alleine würden die Gläubigen verteidigen, während ihre Regierungen den feindlichen Attacken tatenlos zusehen würden oder diese sogar unterstützten.

„Palestine is torn asunder and demolished, its children slaughtered every day – yet its Arab neighbors respond with either silence or connivance. Iraq is victim to one campaign after another, in order to slay its Muslim populace, divide the land, and pillage its oil – yet its Arab neighbors perform every sort of assistance and support to the new Crusading forces. Afghanistan is victimized by Crusading forces – yet its neighbors connive to give the Americans dominion over Afghanistan and its people“ (LE, 103).

Die Feinde des Islam würden die Grenzen zwischen Wahrheit und Falschheit verwischen und so die Tyrannen des Nahen Ostens an der Macht halten, damit die Muslime und ihre heiligen Stätten Mekka, Medina und Jerusalem dauerhaft von modernen Kreuzfahrern beherrscht werden könnten (vgl. LE, 66f.).

Als Sammelbezeichnung der Gegner des Islam dient az-Zawāhirī oft das Wort Kreuzfahrer (*ṣalībūna*). So soll die religiöse Bedeutung und Dauer des Konflikts hervorgehoben werden (vgl. etwa KPB, 117). Als Hauptfeinde macht er ‚den‘ christlichen Westen unter der Führung der Vereinigten Staaten von Amerika, ‚die‘ Juden und ‚Apostatenregime‘ aus.⁷²⁹

Im Moment hätten die Gegner des Islam die Oberhand. Früher hätten die Muslime sich in harten und langwierigen Kämpfen der Gefahr der Kreuzfahrer gestellt und die Invasoren vertrieben. Das sei eines der Glanzstücke islamischer Geschichte (vgl. KPB, 117). Doch diese Zeiten seien vorbei.

Als historische Sollbruchstelle, mit der sich das Blatt für die Muslime schließlich zum Schlechten gewendet habe, macht az-Zawāhirī den Niedergang des Osmanischen Reiches aus. Der Tod des alten Mannes am Bosphorus sei von westlichen Mächten geplant worden, um dessen Provinzen an sich zu reißen und Israel endlich unter westliche Herrschaft zu bringen (vgl. KPB, 176-181).

Mit dem Niedergang des Osmanischen Reichs beginnend zieht er dann eine schnurgerade und mit antisemitischen Vorurteilen gespickte

⁷²⁹ Vgl. Kapitel 5.3.6

Linie aus seiner Meinung nach miteinander *zusammenhängenden* und *antiislamisch motivierten* Intrigen und Attacken westlicher Neo-Kreuzfahrer und Juden gegen die islamische Welt, die bis zum heutigen Tag reiche.

So wie bereits die alten Kreuzfahrer versucht hätten, die Muslime zu besiegen und ihr Land zu erobern, würden ihre Erben es wieder versuchen. Damit sei die Errichtung des Staates Israel die Frucht eines Baumes, der über Jahrhunderte hinweg mit dem Hass auf den Islam getränkt worden sei (vgl. KPB, 199). Riedel schreibt: „In Zawāhirī’s view, the goal of the West today is virtually identical to that of the original Crusades a thousand years ago, which is to dominate the Islamic world and control its holy places.“⁷³⁰

In KPB listet az-Zawāhirī die einzelnen Schlachtfelder und Akteure auf, die er in diesem modernen Kreuzzug für wesentlich hält – so etwa Israel/Palästina, die Vereinigten Staaten von Amerika, Ägypten, Saudi-Arabien, Indien, Pakistan, Russland, Afghanistan. Das Hauptziel der Kreuzfahrer sei dabei Israel/Palästina.⁷³¹ Es sei das Herz der islamischen Welt; seine schützenden Flügel seien Ägypten und Syrien (d.h. Syrien, der Libanon und der Irak).⁷³² Diese Länder will er befreien, um dem Islam zu alter Größe zu verhelfen und von dort aus die gesamte Welt im Namen Gottes zu erobern.

Im Anschluss an John Kelsay lassen sich drei Beobachtungen an az-Zawāhirīs Konfliktbild machen:⁷³³ Erstens ist nicht von der Hand zu weisen, dass es in den letzten Jahrhunderten und bis zum heutigen Tag tatsächlich massive und auch gewalttätige Eingriffe westlicher Macht- und Interessenpolitik in mehrheitlich muslimischen Ländern der Erde gab. Ebenso ist der Verweis auf repressive autokratische Regime zutreffend. Jedoch werden die einzelnen Konflikte und Mängel zweitens

⁷³⁰ Riedel: *The Search*, 28.

⁷³¹ Vgl. az-Zawāhirī: *March 4, 2006*, 318. Dort heißt es: „The reality of the conflict is that the Israeli occupation of Palestine is in the forefront of the Crusaders’ mission against Islam and Muslims. The dimensions of the conflict include the confrontations between the world-wide Muslim community on the one side and the Christian West on the other side. So Palestine is the worry for all Muslims.“

⁷³² Vgl. az-Zawāhirī: *To al-Zarqawi*, 253.

⁷³³ Vgl. Kelsay: *Arguing*, 162-166.

in ein großes Narrativ einer einzigen religiösen Auseinandersetzung eingefügt. Damit verlässt er den Boden der Beschreibung und betritt den Raum gewagter Spekulation.

Die These, alle Konflikte und Akteure würden seit Jahrhunderten aufeinander abgestimmt sein und allein über den gemeinsamen Islamhass angetrieben werden, ist historisch unhaltbar. Zu unterschiedlich sind die Epochen, die Akteure und nicht zuletzt deren religiöse Positionen. Die unterstellte Motiv- und Interessenkongruenz zwischen Kreuzfahrern, Napoleon, Großbritannien, den ägyptischen Präsidenten des 20. Jahrhunderts, der ehemaligen Sowjetunion, den Vereinigten Staaten und vielen anderen mehr behauptet az-Zawāhirī dennoch im Brustton der Überzeugung, weil er alles seiner Freund-Feind-Dichotomie unterordnet. Diese vereinfachte Interpretation eines großen Kampfes des Islams gegen seine Feinde, die binnenkulturelle Krisen und Konflikte völlig unterbestimmt lässt, kann aus guten Gründen bestritten werden. Bezeichnend für die politische Situation in Nordafrika und dem Nahen Osten ist jedoch, dass auch diese Konfliktdeutung von vielen konservativen Muslimen geteilt wird. Drittens folgert az-Zawāhirī aus seiner Konfliktinterpretation, dass die Muslime jetzt analog zu früheren Zeiten die *Šarī‘a* wieder korrekt befolgen und in den Jihad ziehen müssten, was auch den Einsatz von Selbstmordattacken und Anschlägen auf Zivilisten verlange. Hier schlägt az-Zawāhirī heftige Kritik entgegen – auch aus den Reihen der Muslimbrüder.

Seine Gegenwartsanalyse ruft keinen Widerspruch hervor. Sie verbindet ihn mit seinem Kulturmilieu. Die mangelhafte religiös-rechtliche Argumentation und die brutalen Methoden, mit denen er die derzeitigen Umstände verändern will, sind es, die abgelehnt werden.⁷³⁴ Das

⁷³⁴ Kelsay resümiert: „[T]hose critics [von al-Qa‘ida] ... do not in fact dissent from the militant judgment that current political arrangements are illegitimate. [...] In its broad outlines, the militant vision articulated by al-Zawahiri is also the vision of his critics [sc. konservative islamische Theologen]. These may complain that al-Zawahiri and Osama bin Laden lack depth or sophistication in their practice of Shari‘a reasoning; they certainly argue that the means these figures employ are wrong or counterproductive, or both. But they do not dissent from the judgment that current political arrangements are unsatisfactory, and that the cure for the ills of the world community involves the establishment of Islamic governance“ (Kelsay: *Arguing*, 165f.).

lässt nicht nur die repressive Innenpolitik von Ländern wie Ägypten oder Saudi-Arabien, sondern zugleich us-amerikanisches, russisches und europäisches außen- und sicherheitspolitisches Handeln in Nordafrika und dem Nahen Osten in einem traurigen Licht erscheinen, das die Ursachen des jihadistischen Terrorismus im Schatten verbleiben und dort anwachsen lässt.

Politische Gewalt ist nicht nur Gewalt für, sondern auch gegen eine bestimmte soziale und politische Konfiguration. Die Sympathien, die den Islamisten entgegengebracht werden, sind die Quittung für eine gescheiterte westliche Außenpolitik und das Versagen der regierenden Eliten vor Ort.⁷³⁵ Islamisten, die Autokraten wie Sadat oder Mubarak unter der Zuhilfenahme religiöser Sprache kritisieren, greifen zugleich die westlich orientierten Gesellschaftsvorstellungen an, die die Herrscher ihren Ländern im Zuge eines Moderneimports überstülpen möchten.⁷³⁶

Mit seinen Konfliktdeutungen, Methoden und Zielvorstellungen hebt sich az-Zawāhirī auch nicht wesentlich von anderen Jihadisten ab. Der Verweis auf das Osmanische Reich hingegen ist eine Besonderheit.⁷³⁷ Der Ägypter schweift nicht in die Vergangenheit der ersten Muslime ab, um von da ab eine Verfallsgeschichte des Islam zu schreiben oder aus der Geschichte eine ideale Gesellschaft zu entwerfen. Dieser Ansatz ist uns bei ‘Azzām begegnet. Und er prägt auch den IS.

Az-Zawāhirī hingegen hält sich an die letzte muslimische Weltmacht und entwirft sein Konfliktbild zu großen Teilen von dort aus. Zwar ist er bemüht, durch geschichtliche Verweise auf die frommen Altvordere, auf die Kreuzfahrer oder die mittelalterlichen Mongoleneinfälle den religiösen und langlebigen Charakter des derzeitigen Konflikts oder das Konfliktdeutungspotential der *Šarī‘a* zu unterstreichen. So stellt er etwa im Rückgriff auf Ibn Taymīya -Zitate Analogien zwischen den mittelalterlichen Mongolen und deren arabischen Heerführern und heutigen säkularen Herrschern her, um letztere als Apostaten zu brandmarken, gegen die Jihad geführt werden müsse (vgl. KPB, LL 91).

⁷³⁵ Vgl. Kepel: Rache, 274.

⁷³⁶ Vgl. ebd.

⁷³⁷ Vgl. Riedel: The Search, 25-28.

Zur Konstruktion von Feindbildern wird die frühislamische und mittelalterliche Geschichte gerne herangezogen. Aber wenn es um die Vision einer mächtigen islamischen Gesellschaft geht, orientiert sich az-Zawāhirī kaum an den frommen Altvorderen oder klassischen Denkern. Laut Bruce Riedel verfolgt er einen Ansatz, der von denen anderer Jihadisten abweicht:

„To restore its former power ... the ummah need not look back thirteen centuries to the time of the prophet for a worthy political model. After all, it was a world player and capable of defending itself not that long ago [unter den Osmanen].“⁷³⁸

Zurück zur Konfliktdeutung: Überall und zu jeder Zeit geht es laut az-Zawāhirī im Kern um die Unterdrückung des Islams und der Muslime. So wird aus Einzelkonflikten unterschiedlicher Epochen und mit unterschiedlichen Akteuren und Interessen ein einziger zusammenhängender Großkonflikt um den wahren Glauben konstruiert. Heute sei die Existenz der *umma* weltweit bedroht und das göttliche Recht werde aus dem Bereich politischer Herrschaft verdrängt. Es sei die Pflicht aller Muslime, in den Jihad zu ziehen, um sich zu wehren und Gottes Geboten wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Nur so könne Friede auf der Welt geschaffen werden. In einer Videobotschaft aus dem Jahr 2006 prophezeit az-Zawāhirī:

„So if the faith is all to Allah and the word of God is highest, then earth is liberated, injustices are lifted, and all that is sacred is protected. But if we sacrifice our Sharia rule, and legitimized [sc.] those who sell their nations and sign agreements of surrender, in hopes for liberating earth, alleviating injustice or protecting, then we will lose our faith and our lives. In the meantime, earth will still be occupied, injustices present and sacredness violated.“⁷³⁹

Um das Wort Gottes erfolgreich an die Macht zu bringen zu können, müssten zuerst genügend Muslime mobilisiert werden. Das sei die Aufgabe der Muğāhidīn (vgl. etwa KPB, 203-211). Man befinde sich in einem defensiven Jihad, an dem jeder Muslim teilnehmen müsse. Nur wüssten viele nichts von dieser Pflicht, ihren Glauben im Notfall mit der Waffe zu verteidigen. Das bekanntzumachen, sei eine missionarische Verantwortung, die den Muğāhidīn und ihrem Umfeld zukomme.

⁷³⁸ Riedel: *The Search*, 26.

⁷³⁹ az-Zawāhirī: March 4, 2006, 322f.

Genau betrachtet verlangt az-Zawāhirī den Jihadisten im derzeitigen Konflikt also dreierlei ab: Erstens müssten Sie entschlossen und *šarī‘a*-konform gegen die inneren und äußeren Feinde des Islam kämpfen.⁷⁴⁰ Zweitens müssten sie andere Muslime durch Worte und Taten davon überzeugen, dass die Feinde auch tatsächlich Feinde sind und man sich in einer Notsituation befinde, in der es darum gehe, sich zur Wehr zu setzen. Drittens müssten die Muslime dann daran erinnert werden, dass diese Notwehr nicht nur ein innerweltlicher Akt sei, sondern vielmehr eine religiöse Pflicht, die direkt von Gott befohlen worden sei. Damit kommt der Deutung der eigenen Terrorattacken eine zentrale Bedeutung zu. Nur durch sie wird der religiöse Rahmen der Aktionen ersichtlich.

5.3.7 Feindbild

Die Feindbilder werden bei az-Zawāhirī religiös begründet. Von Gott befohlene Loyalität gegenüber Muslimen und Lossagung gegenüber Nichtmuslimen sind dabei der Ausgangspunkt (vgl. Kapitel 5.3.3).⁷⁴¹

⁷⁴⁰ Vgl. az-Zawāhirī: JMK, 142. *Šarī‘a*-Konformität der Kampfhandlungen schließt jedoch weder Täuschung im Kampf noch die (unvermeidlich und nicht intendierte) Tötung Unschuldiger oder Selbstmordattentate aus; vgl. a.a.O., 142f., 169f. Die Argumentation, die dort angeführt wird, zeigt starke Parallelen zur thomistischen Lehre von der doppelten Wirkung, mit der in der Kriegsethik unter gewissen Umständen Kollateralschäden erlaubt werden. „Nach der Lehre von der doppelten Wirkung ... ist eine Handlung, die mit bestimmten vorhergesehenen schlechten Konsequenzen verbunden ist, erlaubt, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind: 1. Der Handelnde handelt in guter Absicht und möchte einen guten Zweck verwirklichen (oder zumindest einen moralisch erlaubten). 2. Der Handelnde trachtet nicht nach den von ihm vorausgesehenen schlechten Folgen oder Begleiterscheinungen und versucht sie, soweit möglich, zu verhindern oder abzumildern. 3. Die schlechten Folgen oder Begleiterscheinungen werden weder als Selbstzweck noch als Mittel zu einem Zweck des Handelns angestrebt. 4. Die vorausgesehenen schlechten Folgen stehen in einem noch akzeptablen Verhältnis zu dem guten Zweck“ (Steinhoff: Töten, 52.) Diese und ähnliche Argumentationen stellen laut Steinhoff einen Grundstein jeder ethischen Rechtfertigung terroristischer Gewalt dar. Vgl. zur Problematik der Lehre von der doppelten Wirkung a.a.O., 50-90.

⁷⁴¹ Vgl. zum Feindbild az-Zawāhirīs auch das Kapitel 5.3.3.

Juden etwa werden zu Feinden erklärt, die der Zorn Gottes treffen werde (vgl. LE, 79).

Die Lossagung von Andersgläubigen schlage in das Gebot zum Jihad um, sobald Nichtmuslime sich Gottes Geboten nicht unterwerfen wollten oder Muslime angriffen (vgl. LE, 144).⁷⁴²

Faktisch ist durch die Weite der ersten Bedingung jede politische Konfiguration, die nicht den Vorstellungen von *Šarī‘a*-Konformität *az-Zawāhirī*s entspricht, als potentieller Anlass zum Jihad anzusehen. Darum wird die gesamte Welt zum Schlachtfeld. Dennoch beschränkt er sich in seinen Ausführungen auf konkretere Feindbilder.

Er unterscheidet dazu wie bereits erwähnt zwischen inneren und äußeren Feinden. Zu den äußeren Feinden zählt er Israel und westliche Staaten, allen voran die Vereinigten Staaten von Amerika. Ihnen unterstellt *az-Zawāhirī* eine gemeinsame antiislamische, jüdisch-christliche Verschwörung mit der die Eroberung des Nahen Ostens in der Tradition der Kreuzritter weiterverfolgt werden solle.

Wie genau diese Allianz seiner Meinung nach ideologisch zusammengehalten wird und wer die Führungsrolle übernimmt, ist unklar. An einigen Stellen unterstellt er westlichen Mächten wie den Vereinigten Staaten aus denselben Motiven wie die Kreuzfahrer des Mittelalters zu handeln und dabei Israel als modernen Kreuzfahrerstaat und Brückenkopf für die Eroberung der muslimischen Welt errichtet zu haben (vgl. KPB, 176-199).

Dann wiederum wird unterstellt, dass es eine globale zionistische Allianz gebe, die die internationale Politik (und damit auch die Neo-Kreuzfahrer) manipulierte. Die Vereinigten Staaten etwa stünden unter jüdischem Einfluss (vgl. KPB, 199).

Insgesamt sind die Bilder von den äußeren Feinden stark von politischer wie religiöser Gleichmacherei, Verschwörungsdenken und Antisemitismus geprägt. So wird der Eindruck verstärkt, die Jihadisten

⁷⁴² Er verweist auf Sure 9:12: „Wenn sie aber, nachdem sie eine Verpflichtung eingegangen haben, ihre Eide brechen und hinsichtlich eurer Religion ausfällig werden, dann kämpft gegen (sie) die Prototypen des Unglaubens! Für sie gibt es keine Eide [...]“

stünden allein auf weiter Flur, um die Muslime vor der gesamten Welt zu verteidigen.

Entscheidend ist, dass es sich für az-Zawāhirī erstens um einen religiösen Konflikt handelt und dieser den Muslimen zweitens aufgezwungen worden sei. Um das zu unterstreichen, wird die Analogie des religiösen Kreuzzugs benutzt. Dieser Deutung spielte der damalige Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika George Bush in die Hände, als er verkündete, sein Land befinde sich nach den Anschlägen des 11. Septembers 2001 auf einem Kreuzzug.

Hier zeigt sich, wie unterschiedlich die Epoche der Kreuzzüge erinnert und damit auch argumentativ verwertet werden kann. Az-Zawāhirī greift die bedeutungsaufgeladene Rhetorik des us-amerikanischen Präsidenten auf. Schon im zweiten Golfkrieg hätten die Vereinigten Staaten ihre Maske fallen lassen und würden seitdem offen zu ihren antiislamischen Motiven stehen (vgl. etwa KPB, 119, 134). Damit sei klar: Die Kämpfer des Jihad würden nichts anderes tun, als den Islam in Notwehr vor Ungläubigen zu verteidigen. Zu diesem Zweck dürften auch die Zivilbevölkerungen der äußeren Feinde attackiert werden.

Az-Zawāhirī führt drei Gründe für Anschläge auf Zivilisten ins Feld: einen Verweis auf die politische Mitverantwortung der Bevölkerungen in Demokratien, den instrumentell kommunikativen Charakter politischer Gewalt und den Wunsch nach Vergeltung.

Erstens hätten die Bürger westlicher Staaten ihre Führer demokratisch gewählt und seien demnach mit deren proisraelischer und antiislamischer Politik einverstanden (vgl. KPB, 198). Das mache sie zu Mitverantwortlichen.

Zweitens sei Gewalt die einzige Sprache, die der Westen verstehe. Wer friedlich verhandeln wolle, habe keine Chance. Gewalt sei die einzige Möglichkeit, um mit ihnen so zu kommunizieren, dass die eigenen Ziele eine Aussicht auf Erfolg hätten:

„They [die westlichen Staaten] only know the language of interests backed by brute military force. Therefore, if we wish to have a dialogue with them and make them aware of our rights, we must talk to them in the language that they understand“ (KPB, 199).

Drittens seien Attacken auf Zivilisten die Rache für die zahlreichen unschuldigen Opfer, die die westliche Machtpolitik unter den Musli-

men weltweit gefordert hätte. Nur durch Anschläge bekäme der Westen seine eigene Medizin zu schmecken, was er hätte vermeiden können, wenn er sich nicht in die Angelegenheiten der Muslime eingemischt hätte. So verkündet az-Zawāhirī nach den Londoner Bombenanschlägen des 7. Juli 2005:

„O People of the Crusader alliance, we have alerted you and warned you, but it appears that you want us to make you taste death in all its horribleness. So taste some of what you have made us taste.“⁷⁴³

Die inneren Feinde wiederum macht az-Zawāhirī in den Regierungen des Nahen Ostens aus. Sie würden aus Machtgier und Verblendung den äußeren Feinden dabei helfen, den Volkswillen zu unterdrücken, der nach dem wahren Islam und dessen Rechtsordnung verlange (vgl. etwa KPB, 36). Sie würden die *Šarī‘a* in ihrem politischen Handeln unberücksichtigt lassen. Damit seien sie Apostaten, die gestürzt werden müssten. An dieser Stelle vertritt er eine Jihadtheorie, die sich deutlich stärker an Qutb als an ‘Azzām orientiert, der Jihad primär als Verteidigung gegen äußere Feinde definierte. Az-Zawāhirī erklärt die Herrscher der eigenen Länder zu Apostaten, um ihnen den Gehorsam aufkündigen und sie dann bekämpfen zu können.

Durch diese Feindbilder bekommt der Jihad ein revolutionärereres Konzept als bei ‘Azzām. Die Gewalt richtet sich nach innen gegen Angehörige der eigenen Religion, die eben nicht mehr als solche wahrgenommen und codiert werden. Az-Zawāhirī verweist auf die vermeintlich klaren religiösen Richtlinien von Loyalität und Lossagung, um anderen Muslimen ihren Glauben abzuspochen und sie so zu legitimen Feinden zu erklären.

Doch nicht alle teilen az-Zawāhirīs Ansicht, derzufolge alle mehrheitlich islamischen Staaten von Apostaten regiert werden würden. Eine wichtige Stütze der nahen Feinde macht az-Zawāhirī in sogenannten Heuchlern und Kollaborateuren aus. Darunter versteht er islamische Theologen im Nahen Osten und im Westen, die jihadistische Terrorattaken verurteilen und die theologischen Denkmuster dahinter ablehnen. Sie würden die Muslime belügen, um die Apostatenregime an der

⁷⁴³ az-Zawāhirī: Ayman al-Zawahiri Berates, 238.

Macht zu halten und das Ansehen des Westens zu stärken (vgl. etwa LE, 104-109).⁷⁴⁴

Neben die äußeren und inneren Feinde tritt eine dritte Großgruppe, die nicht als Gegnerin, sondern als Konkurrentin bezeichnet werden muss. Mit ihr kämpft az-Zawāhirī um Anhänger: Die Gruppe der gewaltlosen Islamisten – vor allem in Gestalt der Muslimbrüder in Ägypten. Während az-Zawāhirī und *al-Qā'ida* Gewalt einsetzen, um ihre politischen Feinde zu schwächen und den Konflikt eskalieren zu lassen, setzen sich die Muslimbrüder vorrangig gewaltlos für die Errichtung eines islamischen Staates ein. Damit würden sie der Sache aber mehr schaden als nutzen und die Mobilisierung und Gewaltakzeptanz der Massen verhindern. Az-Zawāhirī verfasste bereits um das Jahr 1991 herum mit *The Bitter Harvest: The Brotherhood in Sixty Years* (TBH) eine Abrechnung mit der Geschichte der Muslimbrüder, in der er ihnen vorwirft, sich seit Quṭb deutlich zum Schlechteren verändert zu haben. Nach heftiger Kritik an der Veröffentlichung nahm az-Zawāhirī in KPB zwar manche Spitzen gegen die Muslimbrüder zurück, blieb aber seiner Skepsis gegenüber der Organisation treu.⁷⁴⁵ Ihre Geschichte sei voll von Fehlern und gescheiterten Visionen. Mittlerweile seien die Funktionäre allein am Ausbau und Erhalt ihrer Macht interessiert, nicht aber am Jihad und dem damit verbundenen Sturz des inneren Feindes. Man stehe nicht mehr hinter den verkündeten Zielen, sondern habe sich mit den Verhältnissen arrangiert.⁷⁴⁶

Die Muslimbrüder würden zwar als Organisation wachsen, aber zugleich einen ideologischen und politischen Selbstmord begehen (vgl. KPB, 160). So wie ein Doktor einen Patienten davor warnen müsse, wenn dieser kurz davor sei, an Krebs zu sterben, so müsse er die Bru-

⁷⁴⁴ Eine ähnliche Funktion übernehmen auch säkulare Medienunternehmen, die die Jihadisten absichtlich diffamieren würden, vgl. KPB, 225.

⁷⁴⁵ Für die folgenden Ausführungen zu az-Zawāhirīs Meinung über die Muslimbrüder vgl. KPB, 160-176. Hier reagiert er auf die Kritik an TBH und erneuert einige Eckpunkte seines ‚Schwarzbuchs‘.

⁷⁴⁶ Einen Wendepunkt macht az-Zawāhirī im Jahr 1987 aus. Damals söhnten sich die Muslimbrüder mit dem damaligen ägyptischen Präsidenten Mubarak aus und sicherten ihm ihre Loyalität zu, vgl. KPB, 162. Dieses Ereignis war nach eigenen Angaben einer der wichtigsten Gründe für az-Zawāhirī Die bittere Ernte zu verfassen, vgl. KPB, 163.

derschaft vor ihrem drohenden Ende warnen (vgl. KPB, 165). Dann gäbe es vielleicht noch Hoffnung.

Diese heftige Kritik an der Muslimbruderschaft mag auf den ersten Blick überraschen. Auf den zweiten ist sie jedoch durchaus plausibel. *Az-Zawāhirī* zielt auf die Radikalisierung des gesamten islamistischen Kulturmilieus ab. Wenn nun einflussreiche Islamisten oder islamistische Organisationen dazu aufrufen, friedlich zu bleiben, erschwert das die Mobilisierung und hinterfragt die Legitimität gewalttätiger Aktionen. Damit wird in *az-Zawāhirī*s Augen den Feinden des Islam geholfen, während die Jihadisten infrage gestellt werden. Das kann er nicht zulassen.

Als letztes und abstraktes Feindbild lässt sich bei ihm ‚die‘ Demokratie ausmachen. Die Ablehnung demokratischer Ideen stellt generell einen wichtigen Topos innerhalb islamistischer politischer Theorie dar und fehlt weder bei *az-Zawāhirī* noch bei Bin Lādin.⁷⁴⁷ Sie wird im vorliegenden Fall als religionsanaloges Weltdeutungssystem verstanden, das genau wie Judentum und Christentum in direkter Konkurrenz zum Islam stehe und bekämpft werden müsse. Dass göttliches Recht nicht zur Grundlage staatlichen Rechts gemacht werde, sei eine Entscheidung aufgrund religiöser Überzeugungen. Der Unterschied zum Islam: Das Volk trete in der Demokratie an die Stelle Gottes. Das sei Unglaube und Blasphemie. So schreibt *az-Zawāhirī* in TBH:

„Know that democracy, that is ‚rule of the people‘, is a new religion, that deifies the masses by giving them the right to legislate without being shackled down to any other authority. [...] In other words, democracy is a man-made infidel religion, devised to give the right to legislate to the masses ...“ (TBH, 130).

Weil Demokratien die Rechtsprechung nicht Gott überlassen und damit Menschen an die Stelle Gottes setzen würden, sei jeder ein Ungläubiger, der den Prinzipien der Demokratie zustimme. Man könne nicht zugleich Muslim und Demokrat sein. Auch für politische Theorien gilt die Maxime von Loyalität und Lossagung, auf der seine Fremd- und Feindbildkonstruktion aufbaut.

⁷⁴⁷ Für eine kurze Darstellung der Gründe für die Demokratiekritik im Islamismus vgl. Kepel: *Rache*, 274-276.

5.3.8 Selbstbild

Das Bild, das az-Zawāhirī von Jihadisten zeichnet, wird von drei miteinander verbundenen Themenkreisen bestimmt und weist Parallelen zu ‘Azzām auf: Es dreht sich erstens um das Gefühl, eine kriegerische und missionarische Vorhut zu sein, zweitens um das Bemühen, Ausdauer in einem langwierigen und aufgezwungenen Kampf zu zeigen und drittens um die Bereitschaft, das eigene oder auch das Leben anderer zu opfern.

Der erste Themenkreis des Avantgarde-Denkens ist ein typisches und ideologieübergreifendes Merkmal terroristischer Literatur, das bereits bei ‘Azzām, Hill und Bray aufgefallen ist. Man selbst, in diesem Fall die Jihadisten, kämpfe stellvertretend für eine große Masse Entrechteter, weil diese entweder nicht kämpfen können oder wollen. Die eigenen Terrorattaken gegen Repräsentanten des Feindes seien bloße Reaktionen auf Aggressionen. Sie würden die Aufmerksamkeit der Massen auf die bisher ignorierten Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen lenken, die Effektivität eines gewaltbereiten Widerstandes zeigen und so letztlich den Weg für einen großflächigen Krieg bereiten, an dessen Ende die Gerechten siegen würden. Die Gewalt versetze den Feind in Angst und rüttle die eigene Basis wach. Nach diesem Muster verfährt auch az-Zawāhirī.

Die Kämpfer des Jihad seien die globale Vorhut der islamischen (also islamistischen) Bewegung (vgl. KPB, 76, 204). Ohne den Jihad sei es unmöglich, dem Islam und damit Gottes Recht zur Macht zu verhelfen (vgl. KPB, 205). Es brauche eine Vorhut, die kämpfe und ihre Aktionen zugleich in verständlichen Worten als eine religiöse Pflicht ausweise, die eigentlich alle Muslime betreffe und deren Wohl diene. Man müsse nicht nur für die Muslime streiten, sondern auch deren Sprache sprechen.

Die Jihadisten müssten die gesamte Lebenswirklichkeit der Gläubigen in den Blick nehmen, um sie zu mobilisieren. Jihadisten kämen um Mission und Sozialarbeit nicht herum, wenn sie erfolgreich sein wollten. Hier zeigt sich az-Zawāhirī selbstkritisch. Man dürfe es Muslimen nicht vorwerfen, dass sie den Ruf der Pflicht zur Verteidigung ihrer Religion und Ehre nicht annehmen oder hören würden. Es sei die

Aufgabe der Kämpfer, ihre Botschaft verständlich unter die Menschen zu bringen (vgl. KPB, 209).

„The jihad movement must come closer to the masses, defend their honor, fend off injustice, and lead them to the path of guidance and victory. [...] The jihad movement must dedicate one of its wings to work with the masses, preach, provide services for the Muslim people, and share their concerns through all available avenues for charity and educational work. We must not leave a single area occupied. [...] The people will not love us unless they felt that we love them, care about them, and are ready to defend them“ (KPB, 208f.).

Der zweite Themenkreis bringt die geforderten Tugenden der Terroristen zur Sprache. Man müsse Opferbereitschaft, Fleiß, Ausdauer und ‚klassisch-männliches‘ Verhalten zeigen. Schon der Titel der Autobiografie az-Zawāhirī enthält mit der Selbstbezeichnung der Jihadisten als *Ritter* (*fursān*) *unter dem Banner des Propheten* einen Verweis auf patriarchale Männlichkeitskonzepte. Durch ein männlich-ritterliches Verhalten sieht az-Zawāhirī die ersten Voraussetzungen für den Sieg erfüllt. Es motiviere im Kampf und es verhindere, dass man aus Frust über kurzfristige Niederlagen sein Ziel aus den Augen verliere. Zudem hätten die Muğāhidīn eine Vorbildfunktion inne. Das gelte gerade für die Anführer. Je tapferer sie seien, desto glaubwürdiger und attraktiver erscheine der Jihad. Die Integrität der Kämpfer müsse unbedingt gewahrt bleiben, da sie die Bewegung und deren Ziele symbolisierten. Persönliches Verhalten wird so unter missionarischen Aspekten betrachtet.

„The Islamic movement in general, and the jihad movement in particular, must train themselves and their members on perseverance, patience, steadfastness, and adherence to firm principles. The leadership must set an example for the members to follow. This is the key to victory. [...] If signs of relaxation and retreat start to show on the leadership, the movement must find ways to straighten out its leadership and not to permit it to deviate from the line of jihad. The loyalty to the leadership and the acknowledgement of its precedence and merit represent a duty that must be emphasized and a value that must be consolidated“ (KPB, 207).

Der dritte Kreis thematisiert das Selbstverständnis als Märtyrer und den Umgang mit dem Tod Unschuldiger. Am detailliertesten schildert

az-Zawāhirī seine Auffassung in der Fatwa JMK.⁷⁴⁸ Dort verweist er auf die Vergangenheit der Muslime. Früher sei man erfolgreich und einflussreich gewesen. Der Grund dafür sei die muslimische Bereitschaft zum Jihad gewesen, die im Laufe der Zeit verloren gegangen sei. So zeichnet az-Zawāhirī genau wie ‘Azzām eine Verfallsgeschichte, die den gewalttätigen Jihad zum Glanz des Islam stilisiert.

„When Muslims used to undertake jihad in the path of Allah, they were the mightiest of people. But when they abandoned it, Allah humiliated them through division and conquest...“ (JMK, 144).

Die Bereitschaft zum Kampf für Gott schließe die Bereitschaft zu sterben mit ein. Das Martyrium sei die höchste Form der Pflichterfüllung und Glaubenstreue (vgl. JMK, 145). Nur die besten aller Menschen würden sich für Gott und seine Religion aufopfern (vgl. JMK, 146). Damit wird die Selbsttötung zu einem Akt höchster religiöser Bedeutung erhoben, was jeden unter Rechtfertigungsdruck setzen soll, der sein Leben nicht im Jihad verlieren möchte.

Az-Zawāhirī unterstreicht, dass Suizid im Islam für gewöhnlich eine schwere Sünde sei, weil sich darin eine Auflehnung des Individuums gegen den Willen Gottes zeige (vgl. JMK, 160). Doch sei der Tod im Jihad gerade das Gegenteil von Auflehnung und damit nicht mit anderen Formen der Selbsttötung gleichzusetzen. Es gebe Situationen, in denen Muslime und der Islam davon profitieren würden, dass sich eine einzelne Person das Leben nehme. Ebenso gebe es Situationen, in denen Muslime und der Islam darunter zu leiden hätten, dass sich eine Person nicht das Leben nehme (vgl. JMK, 160f.). Man dürfe sich nicht töten, um Gott zu trotzen, aber man dürfe ihm sein Leben opfern.

Schwierig wird diese harte Sicht auf Leben und Tod für az-Zawāhirī erst dann, wenn es um die Tötung Unschuldiger geht.⁷⁴⁹ In der islami-

⁷⁴⁸ Die gekürzte, ins Englische übersetzte Version *Jihad, Martyrdom, and the Killing of Innocents*, aus der hier zitiert wird, findet sich in Ibrahim (Hg.): *The Al Qaeda Reader*, 141-171.

⁷⁴⁹ Unter dem Begriff ‚unschuldig‘ subsummiert er Frauen, Kinder, gläubige muslimische Männer und Schutzbefohlene anderer Religionen, die an Muslime eine Kopfsteuer entrichten, mit der sie die Gültigkeit islamischen Rechts anerkennen (vgl. LMK, 168). An dieser Unterscheidung von legitimen und illegitimen Zielen zeigt sich ein fragwürdiges Menschenbild, das nur in Männern anderen Glaubens eine Bedrohung sieht.

schen Rechtsprechung gebe es drei Antworten auf die Frage, ob Unschuldige im Kampf getötet werden dürften (vgl. JMK, 162-168): Erstens existiere das absolute Tötungsverbot; zweitens die Erlaubnis Unschuldige zu töten, wenn Blutgeld gezahlt und Buße geleistet werde; drittens die Erlaubnis Unschuldige als Kollateralschäden in Kauf zu nehmen, wenn es bei einem Angriff auf verfeindete Ungläubige nicht vermeidbar sei. Dabei müssten Buße und Blutgeld von Fall zu Fall bestimmt werden.

Az-Zawāhirī vertritt die dritte Position (vgl. JMK, 168-171).⁷⁵⁰ Sie bietet die aussichtsreichste Argumentationsbasis, um Terroranschläge ethisch zu rechtfertigen. Terrorattacken treffen in der Regel Unschuldige, die in der Rahmung der Tat aber gerade nicht als Unschuldige erscheinen dürfen. Blanke Gewalt schadet dem Ansehen der Terroristen im eigenen Umfeld. Das gilt auch für Jihadisten.

Sollte die Tötung Unschuldiger Überhand nehmen oder anderen Islamisten nicht plausibel gemacht werden können, so könnte das eine Mobilisierung breiter Massen verhindern. Gewaltanwendung muss darum notwendig und begrenzt erscheinen. Sie muss also die ‚Richtigen‘ treffen und dennoch mit Opfern rechnen, die dem eigenen Kulturmilieu nahestehen oder wichtig sind.

So entschuldigt sich az-Zawāhirī noch in KPB persönlich für den Tod einer jungen Muslima, die während eines Bombenanschlags der Gruppe Islamischer Jihad in Ägypten 1993 den Tod fand.⁷⁵¹ Man habe für den tragischen Fehler Buße geleistet und Blutgeld bezahlt.

⁷⁵⁰ Allerdings macht er im Fall derzeitiger Jihadbewegungen weitere Einschränkungen. So müsse zum Beispiel Blutgeld nur dann bezahlt werden, wenn den Muğāhidīn dafür genug Ressourcen zur Verfügung stünden (vgl. JMK, 170).

⁷⁵¹ Nachdem der Islamische Jihad bereits erfolglos versucht hatte, den damaligen ägyptischen Innenminister Hasan al-Alfi zu töten, verübten az-Zawāhirī und seine Männer ein Attentat auf den damaligen Premierminister Atef Sidiqi. Dabei sollte sein Auto von einer Bombe zerstört werden, die neben einer Mädchenschule gezündet wurde. Doch al-Alfi überlebte den Anschlag aufgrund der Panzerung seines Wagens unverletzt. Stattdessen wurden 21 Menschen verletzt und die Schülerin Shayma Abdel-Halim durch die Bombe getötet. Ihr Tod sorgte für einen Aufschrei in der ägyptischen Bevölkerung

Dennoch weist er die Schuld für den Tod der Schülerin letztlich dem Staat zu und stellt ihn als unbeabsichtigt und unvermeidlich dar. „The unintended death of this innocent child pained us all, but we were helpless and we had to fight the government, which was against God’s Shari‘ah and supported God’s enemies“ (KPB, 103).

Ein weiteres Beispiel, das sein Selbstbild vom diskriminierenden Kämpfer unterstreicht, findet sich in einem Brief an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī aus dem Jahr 2005.⁷⁵² Darin kritisiert az-Zawāhirī dessen brutales Vorgehen gegen Schiiten und die Inkaufnahme großer Kollateralschäden. Az-Zawāhirī war bis zu seiner Tötung 2006 der Anführer des irakischen *al-Qā‘ida*-Ablegers, aus dem sich mittlerweile der Islamische Staat entwickelt hat. Seine Terrorgruppe existierte unter unterschiedlichen Namen, bevor sie sich durch den Treueeid auf Bin Lādin 2004 *al-Qā‘ida* anschloss.⁷⁵³

Das eigenmächtige Vorgehen der Gruppe hielt selbst az-Zawāhirī für unnötig brutal. Sie verübte regelmäßig verheerende Attacken auf die schiitische Bevölkerung des Iraks, was auch bei vielen Sunniten auf Ablehnung stieß. Az-Zawāhirī riet Abū Mus‘ab az-Zarqāwī darum dazu, die Kräfte auf die Truppen der Iraker, US-Amerikaner und ihrer Alliierten zu fokussieren.

Die Gewalt gegen Schiiten sei zwar theologisch zu rechtfertigen, der breiten Masse jedoch kaum als tatsächlich gerechtfertigt zu vermitteln.⁷⁵⁴ Zudem würden so Kräfte gebunden, die anders besser genutzt werden könnten. Hier zeigt sich, dass az-Zawāhirī sehr wohl außer Gott noch ein weiteres Publikum vor Augen hat, wenn es um die Rechtfertigung von Terrorattacken geht. Die Muğāhidīn müssten mit

und der Islamische Jihad geriet massiv unter Druck, vgl. Armstrong: *Assassination Attempt*, o. P.

⁷⁵² Für eine Übersetzung ins Englische vgl. az-Zawāhirī: *To al-Zarqawi*, 250-279.

⁷⁵³ Vgl. Said: *Islamischer Staat*, 65. Said urteilt über den Zusammenschluss: „Der Anschluss der Organisation al-Zarqawis im Irak an das al-Qaida-Netzwerk war keine Liebesheirat. Vielmehr suchte al-Zarqawi Aufwertung durch den Namen ‚al-Qaida‘, während diese wiederum ein Interesse daran hatte, Standbeine in verschiedenen Regionen der arabischen Welt aufzubauen“ (ebd.).

⁷⁵⁴ Vgl. az-Zawāhirī: *To al-Zarqawi*, 255-260.

Gewalt den Jihad vorantreiben, dürften aber keinesfalls dem Zweck des Jihad schaden.⁷⁵⁵ Menschen haben keinen Wert an sich, sondern werden danach bewertet, ob sie dem Jihad tot oder lebendig mehr nutzen. Der Opfertodgedanke ist für az-Zawāhirī ein fester Bestandteil nicht nur des Selbst-, sondern seines gesamten Menschenbilds.

5.4 Die Pflicht zum Kampf – Zwischenfazit II

In der *Argumentation* betonen ‘Azzām und az-Zawāhirī verschiedene Aspekte. Die Strategie ist ein wesentlicher Unterschied. Während ‘Azzām überspitzt formuliert Kämpfer *aus* der ganzen Welt mobilisieren will, ist az-Zawāhirī stärker an einem Kampf *auf* der ganzen Welt interessiert. ‘Azzām erklärt den Krieg in Afghanistan zu einem göttlich gebotenen defensiven Jihad, mit dem der Islam verteidigt werden soll. Der Zweck eines Jihads liegt für ihn darin, das Einflussgebiet des Islams zu erweitern oder zu verteidigen. Letzteres war in Afghanistan der Fall. Bei einem defensiven Jihad ist die Verteidigung des Einflussgebiets, das jedes aktuell oder ehemalige islamische Land umfasst, die individuelle Pflicht aller Muslime. Sie haben für ‘Azzām die von Gott gegebene Pflicht, den Angriff der Feinde am Ort der Attacke zurückzuschlagen, wenn die Angegriffenen nicht alleine dazu in der Lage sind.

Az-Zawāhirīs Argumentation fußt theologisch auf der strikten und von Gott geforderten Trennung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Beide Seiten könnten und dürften keine Freunde sein. Ihre gegenseitige Feindschaft sei unumgänglich. Strategisch unterscheidet az-Zawāhirī zwischen inneren und äußeren Feinden des Islams. Zuerst müssen islamische Ländern von inneren Feinden wie etwa tyrannischen Herrschern befreit werden. Danach beginnt in den Ländern ein weltweiter Eroberungszug. Allerdings lassen sich die inneren Feinde im Moment nicht stürzen, da sie von äußeren Feinden wie Israel und den Vereinigten Staaten von Amerika unterstützt würden. Erst gilt es, die äußeren Feinde solange anzugreifen, bis sie ihre Unterstützung für die inneren Feinde aufgeben würden. Dann kann erfolgreich gegen die inneren Feinde des Islams gekämpft werden.

⁷⁵⁵ Vgl. a.a.O., 271.

Das *Gottesbild* der beiden ist kriegerisch. Gott fordert den Kampf, unterstützt die Jihadisten im Gefecht und belohnt alle, die in seinem Namen streiten. In ihren *Welt-* und *Konfliktbildern* verbinden ‘Azzām und az-Zawāhirī einzelne Konflikte zu einem gewaltigen Kampf des Islams gegen die Feinde Gottes. Seit Jahrhunderten tobt eine Schlacht zwischen Gut und Böse, in die heute in der Stunde größter Not jeder einzelne Muslim ziehen muss.

Während die Muslime der ersten Stunde durch ihre Gottestreue den Einflussbereich des Islams erfolgreich hätten vergrößern können, hätten die nachfolgenden Generationen nach und nach den Glauben verwässert und vergessen, dass der Kampf für Gott eine Glaubenspflicht sei. Durch dieses Verhalten sei es den Feinden des Islams Stück für Stück gelungen, die Muslime zurückzudrängen, zu unterwerfen und zu demütigen. Allein die Rückbesinnung auf den Glauben der frommen Alvorderen und den defensiven Jihad als Glaubenspflicht würde es den Muslimen heute möglich machen, ihre Unterdrücker zu besiegen.

Die *Feindbilder* hinter diesem Konfliktbild speisen sich zum einen aus antisemitischen und religiösen Vorurteilen. Zum anderen werden bei ‘Azzām die Russen und bei az-Zawāhirī vor allem die US-Amerikaner als gefährlichste Feinde der Gegenwart, als neue Kreuzzügler, gedeutet. Die inneren Feinde bei az-Zawāhirī stellen vor allem die Autokraten des Nahen Ostens dar. Aber selbst die Muslimbrüder beäugt er argwöhnisch. Ihnen wirft er vor, die eigenen Prinzipien verraten zu haben, um sich einen Teil der politischen Macht zu sichern.

Das *Religionsverständnis* beider Denker ist von einem religionstheologischen Exklusivismus und einem Konkurrenzdenken geprägt. Anderen Religionen werden nicht die gleichen Rechte zugestanden. Der Islam ist die einzige Religion, die sich auf eine verlässliche Offenbarung Gottes stützen kann. Aus der Offenbarung leitet sich ein Glaubensverständnis ab, das die Erfüllung göttlicher Pflichten ins Zentrum des Glaubens rückt. So spielt auch der Jihad als höchste individuelle Pflicht vor Gott eine entscheidende Rolle in ihrem Religionsverständnis.

Im *Menschenbild* kulminiert das Gehorsamsdenken gerade bei ‘Azzām in einer Theologie des Opfers. Gott fordere bedingungslose Loyalität bis in den Tod hinein. Pflichten müssen erfüllt werden, auch

wenn es Menschenleben kosten mag. Wer im Kampf für Gott sein Leben lasse, dem sei die Erlösung sicher. Das *Selbstbild* ist dementsprechend geprägt von der Überzeugung, dass Jihadisten die erwählte und gehorsame Speerspitze des Islams sind. Ihr Mut und ihr Glauben sollen als Vorbild für die gesamte muslimische Gemeinde dienen.

Wie Bray und Hill stammen ‘Azzām und az-Zawāhirī aus der Mittelklasse. Auch sie sind gut ausgebildet. Auch sie verfolgen Ziele, die innerhalb ihres Kulturmilieus geteilt werden: Eine in ihren Augen echt islamische Gesellschaft, weniger Autokratie, mehr Sicherheit, Einfluss und Wohlstand. Doch all das verfolgen sie fanatisch. Sie arbeiten sich an ihren Feinden ab. Um das durchzusetzen, was ihnen göttlicher Wille ist, sind sie bereit, zu töten und zu sterben. Az-Zawāhirī rechtfertigt in seiner terroristischen Theologie in letzter Konsequenz den Tod an unschuldigen Zivilisten. In diesem Punkt unterscheidet er sich von ‘Azzām, der eher eine klassische Jihadlehre vertritt, die vom Gedanken des Kampfes gegen feindliche Truppen ausgeht.

C

Analyse

Im letzten Teil der Arbeit werden die spezifizierten komparativen Kategorien gemäß dem methodischen Vorschlag Nevilles analysiert. Analyse meint in diesem Kontext nicht das ‚bloße‘ Auseinandernehmen und Darstellen der Positionen. Dies ist bereits in Teil B der Arbeit geschehen. Analyse meint hier, einen vergleichenden und kritischen Blick auf die Ergebnisse der Spezifizierung zu werfen. Dabei wird der Schwerpunkt auf der Erstellung, der Kritik und der Interpretation eines idealtypischen Deutesets religiöser Terroristen liegen. Davon sollen aber die Differenzen zwischen den vier Autoren und Deutesets angesprochen werden.

Die augenscheinlichsten *Unterschiede* stellen neben den Religionen der Akteure die konkreten Konflikte und Konfliktgegenstände dar, um derentwillen sie zu den Waffen greifen. Es ist keinesfalls so, als würden alle religiösen Terroristen um die gleichen Dinge streiten oder sich in vergleichbaren politischen Situationen befinden. Das zeigt sich bereits an den vier Fallbeispielen, die betrachtet worden sind.

Bray und Hill wenden Gewalt an, um *innerhalb* eines demokratisch verfassten Landes, dessen Kultur von ihnen als ursprünglich einheitlich wahrgenommen wird, ihre moralische Verurteilung legaler Schwangerschaftsabbrüche brutal gegen das bestehende Recht durchzusetzen.⁷⁵⁶ Mit Olivier Roy lässt sich ihr Blick auf die Vereinigten Staaten von Amerika als einer deuten, der von einer *Exkulturation* des Religiösen geprägt ist.⁷⁵⁷ Ihrer Meinung nach verlieren religiöse Sinnangebote und Werte so rasant an gesellschaftlicher Bedeutung, dass es zu einer Trennung von Religion und Kultur kommt. „Aus dem religiösen Blickwinkel ist die Kultur nicht mehr profan, sondern sie wird heidnisch.“⁷⁵⁸

Bray und Hill wenden sich gegen einen ihrer Meinung nach *kulturinternen* Verfall und Abfall vom wahren Glauben, der in seiner letzten Konsequenz dazu führe, einem ungeborenen menschlichen Leben dessen gottgegebenes Recht auf Leben zu verweigern, um stattdessen egoistische Interessen einer gottlosen Individualität zu realisieren. Danach wird bei Bray und Hill aus dieser ethischen Debatte über den An-

⁷⁵⁶ Vgl. Kapitel 4.

⁷⁵⁷ Vgl. Roy: *Einfalt*, 164.

⁷⁵⁸ Ebd.

fang des Lebens und das Recht auf Leben ein gesamtgesellschaftliches Panorama entworfen, an dessen Ende gegen die Gottlosigkeit der gesamten Welt gekämpft wird.

Die argumentationslogischen Eckpunkte ihres Aktionismus sind erstens die stark ontologischen Lebens- und Personenbegriffe, die sie implizit voraussetzen.⁷⁵⁹ Die von Bray und Hill religiös begründete Annahme, dass Abtreibungen unschuldigen, ungeborenen menschlichen Personen ihr Leben nehmen, motiviert sie. Der Konflikt um Abtreibungen hängt an der bioethischen Frage nach dem Beginn und der Schutzbedürftigkeit individuellen menschlichen Lebens.

Der zweite Eckpunkt ist Brays und Hills Konsequenz, die sie aus der Beobachtung ziehen, dass ihrem Lebens- und Personenbegriff zufolge unschuldige Menschen getötet werden. Sie entscheiden sich für Gewalt, um diese Menschen zu verteidigen. Nicht allein ihr Lebensbegriff macht sie gewaltbereit. Aus der Überzeugung heraus, dass das eigene Lebenskonzept auf keinen Fall fehlerhaft sein kann und demnach Abtreibungen das Leben Unschuldiger kosten, erwächst der Entschluss, ungeborene menschliche Personen mit tödlicher Gewalt zu schützen. Das macht sie zu Terroristen.

Ihre Aktionen haben mit dem Kampf gegen Abtreibungen der Sache nach einen begrenzten Handlungsrahmen.⁷⁶⁰ Das zeigt sich auch an den Anschlagzielen. Durch die religiöse Deutung der Debatte um Abtreibungen als Höhepunkt eines Kampfes zwischen Gut und Böse steigert sich die Bedeutung ihrer Gewaltaktionen jedoch weit über diesen Rahmen hinaus.

Da die Argumentation der *Army of God* von außen betrachtet erheblich davon abhängt, ob man plausibel darlegen kann, dass bei Abtreibungen ungeborene Menschen getötet werden, ließe sich Antiabtreibungsgewalt auch ohne religiöse Bezüge denken. Sie fußt auf dem Gedanken der Nothilfe für ein bedrohtes, aber schützenswertes Menschenleben, das selbst nicht in der Lage ist, sich zu verteidigen. Jessica Stern ist der Meinung, dass von den gegenwärtigen Formen des religiösen Terrorismus die Antiabtreibungsgewalt diejenige sei, die ei-

⁷⁵⁹ Vgl. Kapitel 4.2.3 und 4.4.3.

⁷⁶⁰ Aus diesem Grund spricht Smith von *Single Issue Terrorism*, vgl. Ders.: *Single Issue Terrorism*, o. P.

nem gerechtfertigten Terrorismus am nächsten komme – je nachdem, welchen Lebensbegriff man teile:

„Although none of the terrorism described in this book can be described as morally acceptable, at least in my view, the pro-life doctor killers probably come the closest and are worth examining in detail for that reason. Unlike the September 11 hijackers, the doctor killers are discriminating: they target individuals who, in their view, are in the business of murder. If we accept their assumption that a fetus is a human being, it is easy to follow the moral logic that leads doctor killers to conclude that killing abortion providers is ‚justifiable homicide,‘ even if we condemn their actions.“⁷⁶¹

Dennoch sind die Aktionen gewaltbereiter Abtreibungsgegner kein Terrorismus, der m.E. den Kriterien des Gerechten Krieges gerecht wird. Erstens ist ja gerade die *causa iusta* umstritten. Die moralische Bewertung des Lebensstatus von Zygoten, Embryonen oder Föten ist unklar.

Und selbst wenn man um des Arguments willen annimmt, dass bei den Aktionen der *Army of God* die *causa iusta* und die *recta intentio* erfüllt wären, so ließen sich Bray, Hill und den anderen Gotteskrieger doch Verstöße gegen die weiteren Kriterien des *bellum iustum* vorwerfen: legitime Autorität, Gewalt als letztes Mittel, Verhältnismäßigkeit der Mittel oder die Aussicht auf Erfolg.⁷⁶² Die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten wenden sie an, wenn auch in zweifelhafter Weise. Während strittig ist, ob bei Abtreibungen menschliche Personen getötet werden, ist unstrittig, dass Antiabtreibungsgewalt in ihrer Maximalform menschliches Leben auslöscht.

‘Azzām und az-Zawāhirī agieren *transnational* und nehmen sich als Kämpfer wahr, die ihre Kultur gegen eine wahrgenommene Bedrohung verteidigen wollen, die in ihren Augen *von außen* in den islamischen Kulturraum eindringt und sich mit *internen* Bedrohungen und religiösen, sozialen und politischen Fehlentwicklungen verquickt.

⁷⁶¹ Stern: Terror, xxv.

⁷⁶² Steinhoffs Einwand, dass staatlich geführte Kriege den Kriterien des Gerechten Krieges auch nicht gerecht werden, macht Terrorismus nicht ethisch legitimierbarer. Er zeigt nur auf, dass auch staatliche Gewalt ungerecht sein kann und keine Doppelstandards bei der Beurteilung staatlicher und substaatlicher Gewalt angewendet werden dürfen.

Gerade az-Zawāhirī verbindet einzelne Phänomene, die er für Symptome einer kulturrauminternen und -externen Gottlosigkeit hält, zu einem Gesamtbild einer Welt, die vom Glauben abgefallen sei.⁷⁶³ Az-Zawāhirī hat anders als Hill oder Bray keine ethische Einzelfrage vor Augen, die sich erst langsam zu einer Fundamentalkritik entfalten müsste. Ein konkreter Auslöser hinter seiner Weltsicht dürfte allerdings die repressive Religionspolitik sein, mit der die politischen Eliten Ägyptens auf islamistische Gesellschaftsvisionen reagierten.

In az-Zawāhirīs Deuteset bildet die grundlegende Ablehnung der vorfindlichen politischen und gesellschaftlichen Konfiguration den Startpunkt seiner Gegenwartsanalyse. Als Alternative schwebt ihm die Vision einer Gesellschaft vor Augen, die seinem ganz eigenen sittenstrengen Bild einer islamischen Idealgesellschaft entspricht. Und die lässt sich nur durch Gewalt realisieren, da die friedliche Umgestaltung der Gesellschaft daran gescheitert sei, dass die inneren und äußeren Feinde des Islam sie gewaltsam unterbunden hätten.⁷⁶⁴ Nun sei es an der Zeit, den Islam durch einen Jihad wieder an die Macht zu bringen.

Diese Gewaltbegründung gilt bis zu einem gewissen Grad auch für ‘Azzām.⁷⁶⁵ Nur ist sein Jihadkonzept stärker aus kriegerischen Kampfhandlungen heraus entwickelt worden. Der Afghanistankonflikt stellt den maßgeblichen Hintergrund seiner Überlegungen dar. Ihm geht es um die Verteidigung von Land. Die Gegenwartsanalyse az-Zawāhirīs könnte er möglicherweise dennoch teilen. Aber bei ihm dreht sich die Rede vom Jihad primär um offene militärische Auseinandersetzungen.⁷⁶⁶ Hier ist er deutlich näher an ‚traditionellen‘ Jihadkonzepten als az-Zawāhirī. Die bewaffneten Konflikte Palästinas und Afghanistans werden dennoch in das Narrativ eines grenzübergreifenden Religionskampfs eingebunden. ‘Azzām denkt vom Schlachtfeld aus und landet schließlich bei der Religion und ihrer Rolle in der Welt. Bei az-Zawāhirī ist es andersherum.

Beide haben in ihren Deutesets ähnliche Vorstellungen, nur die Gewichtungen sind deutlich voneinander unterschieden. ‘Azzām will

⁷⁶³ Vgl. Kapitel 5.3.6.

⁷⁶⁴ Vgl. Kapitel 5.3.6.

⁷⁶⁵ Vgl. Kapitel 5.2.

⁷⁶⁶ Vgl. Kapitel 5.2.3.

vorrangig Muslime weltweit dafür gewinnen, in Afghanistan und Palästina zu kämpfen. Der späte aḏ-Ḍawāhirī will Muslime dafür gewinnen, weltweit zu kämpfen. Er verbindet regionale und globale Schlachtfelder in einer langfristig angelegten Strategie des untrennbaren Kampfs gegen die äußeren und inneren Feinde des Islams miteinander. ‘Azzām will globale Krieger auf einem regionalen Schlachtfeld versammeln.

6. Deutesets religiöser Terroristen – Zusammenschau

Der Blick zurück auf die Texte Brays, Hills, ‘Azzāms und az-Zawāhirīs fördert neben Unterschieden auch *Gemeinsamkeiten* zu Tage, auf Grund derer ein idealtypisches Deuteset des religiösen Terrorismus in Abgrenzung zu nichtreligiösem bestimmt werden kann. Gerade weil es sich bei allen vier Denkern um Anhänger einer monotheistischen Religion mit schriftlicher Kanonbildung handelt, fallen die Parallelen in ihren Begründungen und Weltbildern wohl besonders stark aus, was die Konstruktion eines Idealtypen erleichtert.

Auf nichtmonotheistische Religionen mit oder ohne Kanonbildung sind die Ergebnisse aus demselben Grund nicht ohne weiteres übertragbar. Sie müssen von Fall zu Fall ihren Nutzen beweisen. Für andere substaatliche Gewaltakteure in Christentum, Islam *und* Judentum lässt sich jedoch m.E. ein Anspruch auf Verallgemeinerung der Resultate vertreten, ohne dabei die Einzelfälle aus den Augen zu verlieren. Riesebrodt warnt vor einer überzogenen Erwartungshaltung an Idealtypen:

„Idealtypen sind konzeptionelle Abstraktionen, die sich in der Wirklichkeit nie oder nur in Extremfällen so wiederfinden lassen, wie sie konstruiert wurden. [...] Idealtypen stellen keine Entweder-oder-Alternativen dar, sondern theorieorientierte, gedachte Extreme, durch die Aspekte historischer Realität verdeutlicht werden sollen.“⁷⁶⁷

In den idealtypischen Deutesets religiöser Terroristen lassen sich nun zehn Merkmale ausmachen, deren Zentrum das Offenbarungs- und Schriftverständnis der Terroristen darstellt. Die anderen Merkmale laufen auf diese Doppelfigur hin oder ergeben sich aus ihr.

6.1 Religiöse Überlieferungen als Bezugsrahmen

Gemeinsam ist Bray, Hill, ‘Azzām und az-Zawāhirī augenscheinlich ein gewaltbereites Verhalten in politischen Konflikten, das mit dem grundlegenden Verweis auf ewig gültige und klar erkennbare Offenbarungswahrheiten gerechtfertigt wird. Dieser Verweis rechtfertigt ihr Vorgehen. Diese angenommenen Wahrheiten ziehen sie aus autoritativen Quellentexten. Religiöse Überlieferungen liefern den Maßstab

⁷⁶⁷ Riesebrodt: Rückkehr, 106.

und den Deutehorizont, vor dem das aktuelle Weltgeschehen zuerst interpretiert wird und dann umgestaltet werden soll.⁷⁶⁸ Sie stellen das Vokabular und die Normen bereit, mit denen der Raum des Politischen ausgemessen und gestaltet wird.

Die Bedeutung religiöser Quellentexte zeigt sich in den religiösen Prämissen und Bezugsrahmen aller Argumentationsgänge. Auf andere Aspekte gelebter Religion wird kaum Bezug genommen. Die Manifeste, Traktate und Videobotschaften der Akteure rekurrieren auf Überzeugungen, die sich aus den Quellen selbst und aus deren theologischer Aufarbeitung durch religiöse Experten heraus entwickelt haben.⁷⁶⁹

Relevant für die Inhalte terroristischer Deutesets sind aber nicht nur die Quellentexte und deren Fortschreibungen. Wohl noch wichtiger ist die Art und Weise, *wie* die Akteure mit den Textüberlieferungen umgehen. Sie gehen selektiv und redundant vor. Dieser Umstand ist allerdings kein Alleinstellungsmerkmal terroristischer Literatur, sondern findet sich in Texten unterschiedlicher theologischer Provenienz.

Von den Terroristen werden wenige gewaltaffine Stellen zitiert, die ohne detaillierte Erläuterung ihres historischen oder textimmanenten Kontexts zur Rechtfertigung des eigenen Tuns immer wieder repetiert werden. Die Anwendbarkeit der Koran- und Bibelverse auf die eigene Konfliktsituation wird dabei vielfach schlicht postuliert oder über großzügige Analogien hergestellt. So finden sich etwa in der Bibel keine Verse, die zwingend eine Verurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen vorschreiben, wie es Hill und Bray behaupten.⁷⁷⁰

Zusätzliches Gewicht gewinnen die terroristischen Texte formal dadurch, dass sie häufig im Duktus theologischer oder anderweitig religiöser Literatur verfasst werden und die Akteure als Theologen oder Lientheologen bis zu einem gewissen Grad einen religiösen Expertenstatus beanspruchen können oder wollen.⁷⁷¹ Ihre Texte sollen in jeder Hinsicht glaubwürdig sein, da sie allein so ihren legitimatorischen Zweck erfüllen.

⁷⁶⁸ Vgl. Price: Sacred Terror, 6-8.

⁷⁶⁹ Vgl. a.a.O., 6-8.

⁷⁷⁰ Vgl. Fechter / Sutter Rehmann: Abtreibung, 4f.

⁷⁷¹ Vgl. Price: Sacred Terror, 6-8; vgl. Hoffman: Terrorismus, 148f.

Welche religiösen Überzeugungen prägen die Deutesets inhaltlich? Ihr entscheidender argumentativer Dreh- und Angelpunkt liegt nicht im Glauben an einen einzigen Gott, sondern in dem Glauben an überweltlichen Wahrheiten und Gesetzen, an die sich Menschen zu halten haben. Bray, Hill, ‘Azzām und az-Zawāhirī rechnen in ihren Selbstrechtfertigungen damit, dass ein Gott existiert, der Gebote offenbart hat, die ihre eigene Gewalt legitimieren. Sie verweisen auf einschlägige Stellen ihrer jeweiligen Offenbarungsschrift und deren Auslegungstraditionen. Aus ihnen heraus gewinnen sie ihre dogmatischen und ethischen Ideale, deren Realisierung ihnen wichtiger als alles andere ist.⁷⁷²

Bei der Suche nach Idealen und Normen gelten einzig die Quellentexte der eigenen Religion als erkenntnisfördernde, heilsrelevante, wahre Offenbarungen. Das liegt nicht allein an den Quellentexten, die die Terroristen lesen, sondern vielmehr daran, wie sie sie lesen.

6.2 Instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis

Ihr Umgang mit Quellentexten lässt auf ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis schließen. Mit ihm nähern sie sich Bibel und Koran. Einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis zufolge habe Gott den Menschen durch Offenbarungen kundgetan, was sie wissen und was sie tun müssen, um ein gottgefälliges Leben zu führen, das sie vor dies- oder jenseitiger Bestrafung schützt.

Den Versen aus Bibel und Koran kommt aufgrund ihres göttlichen Ursprungs eine Erkenntnisqualität zu, die jede Form menschlicher innerweltlicher Erkenntnis neben sich verblässen lässt.⁷⁷³ Gottes Allwissen ist dem menschlichen Wissen weit überlegen. Der Schöpfer spricht die Wahrheit. Deswegen wännen sich die Akteure in Konflikten in einer Situation der radikalen Erkenntnisasymmetrie, in der sie keinen Fuß breit nachgeben dürfen, da sie für die göttliche Wahrheit einstehen. Sie ist gültig, unabhängig davon, was andere Menschen von ihr halten. Wo Gott gesprochen hat, da hat der Mensch zu schweigen und zu gehorchen. Offenbarungen geben Menschen Normen vor, die als direkte an das Individuum gerichtete Befehle gedeutet werden.

⁷⁷² Vgl. Pfahl-Traugber: Besonderheiten, 164f.

⁷⁷³ Vgl. etwa die Kapitel 4.2.4, 4.3.4, 5.2.5 und 5.3.4.

Der Begriff Offenbarung beschreibt für die Akteure vor allem Erkenntnisse, die Gott seinen Geschöpfen enthüllt. Diese Enthüllung (gr. ἀποκάλυψις) hat den Zweck, die Menschen zu instruieren und in die Pflicht zu nehmen. Darum sind die Terroristen ihrer Meinung nach im Besitz absoluter Wahrheiten und ihre Gegner nicht. Deshalb reichen ihnen in ihren Begründungen schon wenige Verse aus, auf die sie sich stützen können.

Jeder Satz wird für sich allein als absolute Wahrheit interpretiert. Das ist eine Auffassung, die selbst für ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis ungewöhnlich ist. Mit ‚Ein-Vers-Wahrheiten‘ begründen die Akteure autoritätskritische Argumentationen. Der Begriff Offenbarung beschreibt für sie keine besondere Form menschlichen Erlebens, mit der sich der Blick auf die Welt ändert.⁷⁷⁴ Interessant ist diese Beobachtung vor allem bei Bray und Hill.

Beide haben protestantische Theologie studiert. Sie ignorieren mit hoher Wahrscheinlichkeit bewusst die Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts, in denen um ein erlebnis- und erfahrungstheoretisches Verständnis von Offenbarung gerungen wurde. Offenbarung als ein Erlebnis zu verstehen, das den Blick auf die Welt ändert, sich aber nicht adäquat in menschliche Worte fassen lässt und darum keine endgültigen Wahrheiten enthüllt, würde dem Begriff gerade die normative Kraft rauben, die in den Deutesets notwendig ist, um staatliche Autorität und gesellschaftliche Konventionen zu delegitimieren.

Offenbarung wird von Bray und Hill als Instruktion und Verpflichtung gedeutet.⁷⁷⁵ Sie darf von keinem ignoriert werden, der göttlicher Strafe entgehen will. Zweifel an der Erkennbarkeit oder Qualität göttlicher Offenbarung sind diesem Verständnis zufolge schlicht Produkte menschlicher Bequemlichkeit, Feigheit oder Fehleinschätzungen. Die Subjektivität, Grenzen und Fehleranfälligkeiten menschlicher Erkenntnis werden ausgeblendet.

Ein derart striktes instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis setzt die eigene Position mit der Gottes gleich und immunisiert sie so vor Zweifeln oder Kritik. Es führt zu einer inhaltlichen Intoleranz ge-

⁷⁷⁴ Zu Verstehensmöglichkeiten von Offenbarung als Zentralkategorie monotheistischer Religionen vgl. Dalferth: *Understanding Revelation*, 1-25.

⁷⁷⁵ Vgl. Hoffman: *Terrorismus*, 148; vgl. die Kapitel 4.2.6 und 4.3.6.

genüber konkurrierenden Weltdeutungen und einer Selbstermächtigung der Akteure, die sich in der Nähe Gottes wähnen.⁷⁷⁶ Kompromisse werden unmöglich, weil die Terroristen sich im Besitz einer höheren Wahrheit und Gerechtigkeit wähnen.

Die eigene Religion und Religiosität werden primär als kollektive beziehungsweise individuelle Gesetzestreue verstanden. Andere Religionen werden als Versuchungen des Teufels oder menschliche Verirrungen gedeutet, die in die Verdammnis führen. Die eigene Religion wird im exklusivistischen Vokabular der Akteure von den vermeintlich falschen Blendwerken abgetrennt – etwa indem bei Hill das Christentum als Glaube/Treue (*faith*) bezeichnet wird, während der Begriff der Religion nur verwendet wird, um menschliche Aberrationen in Worte zu fassen.⁷⁷⁷

6.3 Verbalinspiriertes Schriftverständnis

Dieses Offenbarungsverständnis korrespondiert eng mit einem besonders gebotsfixierten Verständnis von Verbalinspiration, das Bibel und Koran primär zu göttlichen Gesetzbüchern erklärt. Einem verbalinspirierten Schriftverständnis zufolge sind die Texte der Bibel oder des Koran den Verfassern Wort für Wort von Gott eingegeben worden. Gott selbst führte ihre Hände, während ihre menschliche Natur völlig passiv blieb, um die Offenbarungen unverfälscht zu Papier bringen zu können.

Für einen strikten Vertreter der Verbalinspiration sind die Wortoffenbarungen so verständlich und so dauerhaft, wie es Offenbarungen in menschlicher Sprache nur möglich ist. Sie sind fehlerfrei. Darum müssen sie wortwörtlich ausgelegt werden, ohne sie zu kontextualisieren oder ihren Literalsinn zu hinterfragen. Und darum besitzen die Texte eine besondere Dignität und normative Geltung. Eine solche Auffassung von Verbalinspiration teilen die analysierten Akteure.

Gott ist die einzige Instanz, vor der sich die Terroristen ihrem Selbstverständnis nach zu verantworten haben. Der Maßstab, nach dem sie von ihm beurteilt werden, ist sein ewiges Gesetz, das in der Bibel oder

⁷⁷⁶ Vgl. Bernhard: Selbstermächtigung, 50f.

⁷⁷⁷ Vgl. Kapitel 4.3.4.

dem Koran klar und deutlich niedergeschrieben worden ist. Alle menschlichen Übereinkommen und Richtlinien verblassen gegenüber den verbalinspirierten Gebotstexten. Wo göttliches Recht gesprochen wird, muss der Mensch ihm allein gehorchen.

Diese Überlegungen machen sich die Terroristen in politischen Konflikten bewusst oder unbewusst zunutze, indem sie Textpassagen, die sich aus unterschiedlichen Gründen mit Gewalt und Ausgrenzung beschäftigen, allesamt als koranisch oder biblisch fundierte Aufforderungen zur Gewalt deuten. Mehrdeutige gewaltaffine Texte werden von ihnen eindeutig gewalttätig gedeutet.

Durch diese Auslegung gewinnen die Texte an einer zusätzlichen Brisanz, die ihnen alleine nicht angelastet werden kann. Gefährlich werden die terroristischen Interpretationen, nicht die interpretierten Texte allein.⁷⁷⁸ Das zeigt sich in ihren Bildern von Gott, Mensch und Welt(enlauf). Dort nutzen sie jede Möglichkeit, um religiöse Quellen zuerst auf ihr semantisches Dynamit hin abzuklopfen, um sie dann möglichst gewaltaffin auszulegen. Aus diesen Gewaltbildern speisen sich die weiteren idealtypischen Merkmale terroristischer Deutesets. Besonders anschaulich wird die Praxis der gewaltaffinen Interpretation im Gottes- und Menschenbild.

6.4 Gewaltfokussiertes Gottesbild

In den Deutesets treffen wir auf einen gewaltbereiten, eifersüchtigen Gott.⁷⁷⁹ Er ist allmächtig, allwissend und gütig, jedoch gelten seine Güte und Barmherzigkeit nur denen, die ihm bedingungslos gehorchen. Gegen alle anderen zieht der Gott der Terroristen in die Schlacht – die Seinigen um sich scharrend und zum kosmischen Krieg aufrufend. Die dunklen Ränder göttlicher Allmacht und monotheistischer Symbolik werden ins Zentrum der terroristischen Gottesbilder gerückt und mit der Gewaltbereitschaft der Akteure verbunden.

So wie sie sich wesentlich als Krieger definieren, wird auch Gott zum Krieger stilisiert. Er kämpft und er erlässt Gebote, die Gewalt in seinem Namen legitimieren oder gar zur Verpflichtung erklären. Er droht

⁷⁷⁸ Vgl. Price: Sacred Terror, 6-8.

⁷⁷⁹ Für Gottesbilder religiöser Terroristen vgl. a.a.O., 2-6.

mit ewiger Verdammnis und erzeugt Furcht. Er richtet gnadenlos. Und er greift direkt in die Kämpfe der Welt ein, indem er die Terroristen zu seinen Werkzeugen macht.

6.5 Anthropologie des Gehorsams

Auf Grundlage des rigiden Offenbarungs- und Gottesverständnisses entwickeln alle betrachteten Akteure ein Menschenbild, das von Pflicht und Gehorsam geprägt ist. Menschen haben keinen Wert an sich, sondern sind nur dann etwas wert, wenn sie göttlichen Geboten folgen. Individuelle Entscheidungsfreiheit erscheint den Terroristen als Bürde und Gefahr. Das Heil findet der Mensch allein im Buchstabenglauben. Besonders tragisch an diesem Menschenbild: Gehorsam bzw. Ungehorsam gegen Gott haben nicht nur jenseitige Konsequenzen in Form von Erlösung und Verdammnis, sondern direkten innerweltlichen Bezug, der sich in politischem Aktionismus seine Bahn bricht. Wer Gottes Geboten folgt, wird zum Stellvertreter seines Rechts und seiner Gewalt. Wer sich ihnen entzieht, bekommt Gottes Strafe schon in dieser Welt zu spüren. Kein Leben ist etwas an sich wert, sondern gewinnt seinen Wert nur durch seinen aktiven, vom Menschen hergestellten Gottesbezug.

Diese Anthropologie der innerweltlichen Lebensverachtung kann als das Ergebnis eines Verdienstglaubens interpretiert werden, demzufolge Erlösung durch Befolgung strikter Regeln erarbeitet werden muss. Sie rechtfertigt in der Binnenlogik der terroristischen Deutesets die Bereitschaft der Akteure, politischen Systemen die Gefolgschaft aufzukündigen und anderen Menschen, die gegen Gottes Gebote zu verstoßen, Gewalt anzutun oder das Leben zu nehmen. Durch ihren Widerwillen hätten Letztere ihr Lebensrecht verwirkt. Psychisch können sich an dieser Stelle Aggression, Rachegefühle, Narzissmus, aber auch Altruismus und Gerechtigkeitssinn miteinander verbinden.⁷⁸⁰

⁷⁸⁰ Eine lesenswerte Zusammenschau individual- und sozialpsychologischer Gründe für religiösen Terrorismus findet sich in Price: Sacred Terror, 101-127. Für einen ausführlicheren Überblicksartikel zu Terrorismus und dessen psychologischen Aspekten vgl. Crenshaw: Psychology of Political Terrorism, 411-431.

Durch den Verweis auf die göttliche Autorisierung der eigenen Taten wird eigene Schuld abgetreten und sich zugleich eine wichtige Rolle im Weltengang zugewiesen. Es kommt zu einer theologischen Selbstermächtigung, die psychologisch entlastend wirken kann.⁷⁸¹ Aus dieser Anthropologie folgt die Hochschätzung des Märtyrergedankens.⁷⁸² Das Leben im Kampf für den zu opfern, dem sich alles Leben verdankt, ist in den Deutesets der Akteure die höchste Form des Glaubens, die mit der Erlösung belohnt wird. Das menschliche Leben – das des Gegenübers oder das eigene – wird zum Preis der Heilswahrheit. Umgekehrt steckt hinter dieser Sehnsucht nach Erlösung wohl eine ebenso große Angst vor Verdammung.

6.6 Religionstheologischer Exklusivismus

Die Angst vor Unheil und Verdammung und der freudige Eifer für die göttliche Wahrheit und das ewige Heil sind zwei Seiten einer Medaille, die besonders hell glänzen kann, weil sie durch das bereits erwähnte instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis aufpoliert wurde.

⁷⁸¹ Zu religiöser Gewaltlegitimation als Selbstermächtigung vgl. Bernhardt: Selbstermächtigung, 49-63.

⁷⁸² Zum Opfergedanken vgl. Price: Sacred Terror, 20-22, 30f. Die detailreichste soziologische Studie zum strategischen Nutzen hinter religiösen und säkularen Selbstmordanschlägen ist: Pape: Dying to Win, passim. Eine Kernthese des Buchs ist folgende: Selbstmordterrorismus lässt sich am besten als Reaktionsmöglichkeit auf Besetzungen und nicht als Produkt eines fundamentalistischen Weltbilds erklären; vgl. a.a.O., 237. Ein Teil des Buchs beschäftigt sich auch mit den individuellen Motiven hinter Selbstmordanschlägen. Dort plädiert er dafür, Selbstmordanschläge nicht durch die Linse eines ‚gewöhnlichen‘ Suizids zu betrachten; vgl. a.a.O., 171. Generell würden Selbsttötungen aus ganz unterschiedlichen Gründen erwachsen können. Pape unterscheidet im Anschluss an Durkheim schließlich drei Typen von Selbstmördern: egoistische, fatalistische und altruistische; vgl. a.a.O., 173-180. Terroristischer Selbstmord sei vor allem altruistisch motiviert und geschehe mehrheitlich als Reaktion auf Besetzung des eigenen Landes. Die altruistische Motivation sei auf soziale Konstruktion angewiesen, da sie den eigenen Tod zum Opfer für andere machen könne. Der Terrorist müsse nicht per se altruistisch eingestellt sein, aber er müsse sicher sein können, dass sein Tod als Opfer für die Gemeinschaft verstanden werde; vgl. a.a.O., 187-198. Das leiste die soziale Konstruktion.

Es bindet religiöse Erfahrungen an ein einziges wortwörtlich gültiges Ausdrucksuniversum, das keine Abweichung und keinen Zweifel duldet. Das gilt in sozial- und individualethischen Fragen genauso wie in dogmatischen. So wenig jemand zum Heil kommt, der sich nicht an göttliche Gesetze des Zusammenlebens hält, so wenig kann ein Mensch Erlösung erfahren, der einer anderen religionsinternen Strömung oder gar Religion angehört.

In allen Deutesets lässt sich ein religionstheologischer Exklusivismus finden, der allein in einer rigiden Interpretation der eigenen Religion eine Heilsmöglichkeit erblickt. Außerhalb der eigenen Wahrheit gibt es keine Rettung.

Nicht jeder religionstheologische Exklusivismus fördert Gewaltbereitschaft. Vielmehr sind die meisten Vertreter dieser These friedliche Menschen, die sich oft sogar in karitativer Arbeit verwirklichen. Die Überzeugung, mit der eigenen Religion im Besitz der alleinigen heilsrelevanten Wahrheit zu sein, die die neue Theologie der Religionen seit wenigen Jahren als Exklusivismus etikettiert, ist historisch und wohl auch heute noch die dominierende theologische Position in monotheistischen Traditionen. Es besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen religionstheologischem Exklusivismus und Gewalt. Erwähnenswert ist der Befund dennoch, da keiner der vier Terroristen einem anderen religionstheologischen Modell zugeordnet werden kann.⁷⁸³

⁷⁸³ Der Pluralismus, der davon ausgeht, dass es auch außerhalb der eigenen Religion einen gleichwertigen Zugang zu transzendenten Wirklichkeiten geben kann, bietet nur schwerlich eine Grundlage, um ein Gegenüber in Konflikten bereits aufgrund der religiösen Zugehörigkeit abzuqualifizieren. Der Inklusivismus geht davon aus, dass in der eigenen Religion ein wie auch immer gearteter direkterer Zugang zur Transzendenz vorhanden ist. Dieses Modell böte Möglichkeiten der Abqualifizierung und Paternalisierung, jedoch wird auch hier davon ausgegangen, dass andere Religionen einen (inferioren) Weg zum Heil bieten. Damit lässt sich theologisch keine so trennscharfe Abgrenzung erreichen, wie es exklusivistischen Modellen gelingt. Zur Gegenüberstellung der drei Modelle Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus und zur Kritik an einer starren dreiteiligen Schematisierung religionstheologischer Modellbildung vgl. Dehn: Einleitung, 16-24.

Alle anderen Religionen sind in ihren Augen heilsgefährdend, tragen keine Wahrheitsfähigkeit in sich und müssen unterdrückt oder vernichtet werden. Die Lehren der eigenen Religion gelten absolut und exklusiv. Auffällig ist, dass in allen Deutesets moralisches Fehlverhalten, religiöser Zweifel und die Zugehörigkeit zu anderen Religionen beinahe deckungsgleich sind und als ungläubiger Ungehorsam interpretiert werden.⁷⁸⁴ Sie werden als Gesetzesverstöße gegen göttliches Recht gedeutet, was für ein legalistisches Religionsverständnis als Basis des Exklusivismus spricht. Eine weitere Konsequenz dieser Auffassung ist ein gefestigtes dualistisches Weltbild.

6.7 Dualistisches Weltbild und religiöse Feindbilder

Der Blick auf die Welt wird in den terroristischen Deutesets von einem konsequenten Dualismus durchzogen, der in keinem Lebensbereich Grautöne oder neutrale Handlungsspielräume zulässt.⁷⁸⁵ Folgerichtig gibt es darum auch keine Eigengesetzlichkeit des Sozialen oder Politischen gegenüber dem Religiösen.⁷⁸⁶ Der Dualismus verschärft den religionstheologischen Exklusivismus. Die Welt wird anhand von Binärcodes wie Gut und Böse, Wahrheit und Falschheit, Glaube und Unglaube gedeutet.⁷⁸⁷

Die Vorstellung, dass die von den Akteuren als politische Blaupausen verwendeten Koran- und Bibelstellen sich einer bestimmten historischen Situation verdanken könnten, die sich nicht einfach reproduzieren lässt, könnte den Dualismus entschärfen, wird aber gar nicht thematisiert. Religiöse Absolutheitsansprüche werden in politische überführt.⁷⁸⁸ Damit sind die Rollen der Menschen klar verteilt. Auf der einen Seite stehen Gott und seine wenigen Anhänger. Auf der anderen

⁷⁸⁴ Vgl. Pfahl-Traughber: Besonderheiten, 166.

⁷⁸⁵ Vgl. Price: Sacred Terror, 15-20.

⁷⁸⁶ Vgl. Stobbe: Religion, 322.

⁷⁸⁷ Vgl. Pfahl-Traughber: Besonderheiten, 163f.

⁷⁸⁸ Laut Bernhardt gründet ein religiöser Absolutheitsanspruch „in der objektivierenden Verfestigung existentieller Gewißheit zu unantastbarer logischer oder gar ontologischer Wahrheit“ (Bernhardt: Absolutheitsanspruch, 236).

Seite befinden sich alle anderen, die im Irrtum sind und sich seinen Gesetzen nicht unterwerfen wollen.⁷⁸⁹

Erwähnenswert ist dabei eines: Alle vier Akteure benennen gerade auch innerhalb der eigenen Religion Feinde Gottes, gegen die konsequent vorgegangen werden muss. Sie werden als Sünder, Heuchler und Opportunisten abgestempelt. Ob beim vermeintlichen Unglaube der anderen innerhalb und außerhalb der eigenen Religion Satan selbst oder menschliche Schwächen im Spiel sind, variiert in den Deutesets und ist eigentlich unerheblich.

Allen Andersdenkenden droht die Verdammnis. In den theologischen Positionen der Terroristen tritt das verstörende Potential einer Differenzierung zwischen wahr und falsch im Raum der Religionen zu Tage, die Jan Assmann auf den Begriff der ‚mosaischen Unterscheidung‘ gebracht hat.⁷⁹⁰

Die Konstruktion von Feindbildern läuft dann wenig überraschend zu großen Teilen über religiöse Ausgrenzungs- und Devianzbegriffe wie Heidentum, Apostasie, Götzendienst, Häresie, Beigesellung oder Unglaube. So werden die anderen herabgewürdigt.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Zum Gewaltpotential einer Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen vgl. Price: Sacred Terror, 17-20.

⁷⁹⁰ Der umstrittene Begriff der mosaischen Unterscheidung stammt vom Ägyptologen und Kulturwissenschaftler Jan Assmann, vgl. Ders.: Unterscheidung, passim. Er bezeichnet damit die „Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“ (a.a.O., 12f.). Den Ursprung dieser Denkungsart macht er im prophetisch vermittelten Monotheismus aus, der zum ersten Mal von exklusiven Wahrheiten und einer gebotenen Treue zu einem einzigen Gott spreche. Aber der Begriff beschreibt für Assmann gerade kein historisches oder imaginiertes historisches Ereignis einer Offenbarung an Mose, sondern eine dauerhafte regulative Idee monotheistischer Religionen, vgl. a.a.O. 13f. Eine genauere Auseinandersetzung mit der These und deren Anwendbarkeit auf die Deutesets religiöser Terroristen findet statt in Kapitel 9.3.

⁷⁹¹ Vgl. Kapitel 6.7. Es finden auch moralische Abwertungen oder dehumanisierende Vergleiche mit Schmutz oder Tieren statt, die genau wie religiöse Beschimpfungen die Hemmschwelle zur Gewalt sinken lassen, vgl. Hoffman: Terrorismus, 149.

Das Gegenüber in einem Konflikt ist nicht einfach ein Mensch, der andere Interessen verfolgt. Es ist immer ein Gottesfeind, der bekämpft werden muss. Aber – und das ist entscheidend – die Feindschaft wird allein von den Terroristen bestimmt. Wer Sündiger, Apostat, Gottloser oder Schuldiger ist, legen sie fest. So wird eine asymmetrische Konfliktsituation geschaffen.

Da nur gegen Menschen vorgegangen werden darf, die Gott lästern, müssen alle Feinde der Abtreibungsgegner oder Jihadisten zu Ungläubigen erklärt werden, unabhängig davon, wie sich die Gegner und Opfer selbst definieren. Erst dann sind sie keine gleichberechtigten Konfliktpartner mehr, sondern Feinde, auf die keine Rücksicht genommen werden muss.⁷⁹²

Die zweigliedrige Aufteilung der Welt vermittelt das Gefühl, erwählt zu sein, und verhindert Entscheidungsprobleme oder Kompromisse. Der Binärcode ruft in den Deutesets der Akteure Verteufelung, Gleichmacherei und die Suche nach Weltverschwörungen hervor. Wer nicht für die Akteure ist, ist gegen sie und Gott. Von da aus ist es nur ein kleiner Schritt, zu postulieren, dass alle Gegner gemeinsame Sache machen würden, um die Gerechten Gottes zu Fall zu bringen.

Konflikte werden in den Deutesets der Akteure als Entweder-Oder-Auseinandersetzungen gegen die gesamte Welt interpretiert, nicht als Mehr-Oder-Weniger-Konflikte mit spezifischen Akteuren und begrenzter zeitlicher und räumlicher Ausdehnung. Das Gegenüber im Konflikt ist ein Feind Gottes, dem zwei Optionen bleiben: Einerseits Konversion und Reue oder andererseits Vernichtung. Dieses Sich-Entscheiden-Müssen für oder gegen Gott wird eingebettet in einen speziellen Vorsehungsglauben.

6.8 Aktionistischer Providenzglaube

In allen betrachteten Deutesets finden sich Hinweise auf einen aktionistischen Providenzglauben. Unter dem Begriff der Providenz (lat.

⁷⁹² Vgl. Price: Sacred Terror, 16f. Juergensmeyer sieht darin einen Prozess der Dämonisierung, der Teil eines größeren Verhaltensmusters ist, mit dem die Akteure versuchen, durch symbolischen Machtgewinn die Kontrolle über ihre Welt zu behalten, vgl. Juergensmeyer: Terror, 250-255.

providentia ‚Vorsehung‘) thematisiert die christliche Theologie die Erhaltung der Welt durch Gott vom Zeitpunkt der Schöpfung an und die Frage, wie Gott und Mensch sich in diesem Prozess zueinander verhalten.⁷⁹³

Ihren Selbstdarstellungen zufolge arbeiten die Terroristen wissentlich und unmittelbar am Erhalt der Welt mit, indem sie die Gesetze Gottes durchsetzen oder es zumindest versuchen. Die Akteure verstehen sich als gewaltbereite Werkzeuge Gottes. Wie genau menschliche Freiheit und göttlicher Wille in ihren Taten zusammengedacht werden sollen, bleibt offen.⁷⁹⁴

Der Glaube an die göttliche Vorsehung und Rechtleitung wird freiheitstheoretisch nicht durchdacht, sondern affirmativ bezeugt. Geschichtstheologisch hingegen sind die Deutesets ergiebiger. Das eigene Tun wird so gedeutet, dass die völlige Implementierung der göttlichen Gesetze auf dieser Welt dazu führen würde, dass das Ende dieses Äons kommen würde und der Tag des Gerichts näher rückt. Damit erhält terroristische Gewalt einen kosmisch relevanten Handlungsrahmen, der weit über die konkreten Konflikte hinausgeht, in die die Akteure involviert sind.⁷⁹⁵

Allerdings wäre es überzogen, wegen dieser Rahmung religiösen Terrorismus primär durch die Brille der Apokalyptik oder des Messianismus zu betrachten.⁷⁹⁶ Die analysierten Texte zeigen keine besonde-

⁷⁹³ Vgl. Bernhardt: Handeln Gottes, passim.

⁷⁹⁴ Klaus von Stosch entfaltet am Rande eines Einführungskapitels über die Frage nach dem Handeln Gottes eine christliche Kritik an terroristischen Eigeninterpretationen, die Terroranschläge zu kreatürlich vermitteltem besonderen Handeln Gottes erklären, vgl. Stosch: Einführung, 83-90.

⁷⁹⁵ Vgl. zum Gedanken eines kosmischen Krieges als Hintergrundfolie des religiösen Terrorismus Juergensmeyer: Terror, 201-206.

⁷⁹⁶ Für Messianismus als Merkmal vgl. Pfahl-Traughber: Besonderheiten, 167; Townshend: Terrorismus, 141. Auch Price hält eschatologische Überzeugungen für eine theologische Komponente, die religiösen Terrorismus begünstigt. Zugleich räumt er ein, dass viele eschatologisch ausgerichtete Bewegungen friedlich bleiben, da deren Anhänger es Gott überlassen wollen, das Weltende einzuläuten; vgl. Price: Sacred Terror, 11. Nur ein kleiner Teil derjenigen, die meinen, das Weltende durch menschliche Taten beeinflussen zu können, sei gewillt, Gewalt anzuwenden; vgl. ebd. Damit weist Price letztlich auf das Providenzverständnis als Schlüsselproblem hin.

re inhaltliche Ausgestaltung eines religiösen Naherwartungsglaubens im engen Sinne. Christentum und Islam bezeugen traditionell den Glauben an ein göttlich herbeigeführtes Ende der Welt. Diese Geschichtsauffassung kann im Raum des Politischen sowohl besonders quietistisches als auch aktionistisches Verhalten fördern. Letzteres gilt wohl auch im Fall des religiösen Terrorismus. Es ist nicht verwunderlich, dass christliche und muslimische Terroristen vor dem Hintergrund eines Weltuntergangsglaubens agieren. Sie sprechen davon, in der Endzeit zu leben.

Unter den vier betrachteten Akteuren stechen Bray und Hill durch ihre postmillenaristischen Überzeugungen hier wohl am stärksten hervor.⁷⁹⁷ Jedoch wird selbst von Bray und Hill über die erhoffte Endzeit wenig Konkretes gesagt. Der Tag des Jüngsten Gerichts und der Weg dahin werden kaum beschrieben. In den Texten fehlen daneben metaphorische Reden oder Botenberichte, die typisch für apokalyptische Literatur sind. Alle vier Akteure halten ihre Taten zwar für historisch relevant, rechnen aber trotz einer zum Teil apokalyptischen Rhetorik wohl nicht wirklich mit einem nahenden Weltende.

Der Angelpunkt ihres politischen Engagements sollte nicht in einer Naherwartung, sondern in ihrem Providenzverständnis gesucht werden. Schließlich ist für sie nicht entscheidend, dass das Ende der Welt kommt, sondern, dass sie als Menschen an dessen Vorbereitung aktiv Anteil nehmen können.⁷⁹⁸ Sie rechtfertigen Gewalt mit ihrer eigenen Rolle in der Geschichte, nicht mit dem Ende der Geschichte.

6.9 Gottlose Gegenwart und Theokratie als Alternative

In der Rede über die erhoffte Zukunft und die eigene providentielle Rolle auf dem Weg dorthin tritt der Hass auf die abgelehnte Gegenwart hervor. Alle zeichnen sie die Welt in den dunkelsten Farben, die ihnen zur Verfügung stehen. Der Kontrastierung dient dabei eine idea-

⁷⁹⁷ Der Tatendrang im Postmillenarismus erklärt sich gerade nicht aus dem Glauben an ein 1000-jähriges Reich, sondern aus der Überzeugung, dass die Menschen selbst dieses Reich schaffen müssen, bevor es zur Wiederkunft Christi kommt, vgl. Price: Sacred Terror, 13. Damit ist auch hier das Providenzdenken der Schlüssel zum politischen Aktivismus.

⁷⁹⁸ Vgl. Price: Sacred Terror, 11.

lisierte, vermeintlich religiösere Vergangenheit. Die Gegenwart wird als epochemachende Krise wahrgenommen, in der sich die Menschen von Gott abgewandt hätten und darum bestraft werden würden. Nur in der Religionsauslegung der Terroristen kommt in ihren Augen der wahre Glaube zur Geltung.⁷⁹⁹

Bray betitelt sein *opus magnum* nicht umsonst mit *A Time to Kill*. Für ihn ist die Zeit gekommen, zu töten. Hill und Bray sehen in einer liberalen Sexualmoral ein Zeichen menschlicher Sünde und egoistischer Lebensgier, die letztlich das Leben unschuldiger Ungeborener fordere. ‘Azzām und az-Zawāhirī deuten die politische Marginalisierung des Nahen Ostens als gerechte Strafe für die selbstgewählte Gottverlassenheit der Muslime.

Um die Verderbtheit der Gegenwart zu untermauern, werden zahlreiche oft stark konstruierte Analogien aus der Geschichte oder der eigenen religiösen Überlieferung bemüht. Die Akteure verweisen auf die vermeintlich gottestreue Vergangenheit, deren Frömmigkeit, Moral und Gesellschaftsstruktur man sich wieder zunutze machen müsste, um den momentanen Verfall aufzuhalten.⁸⁰⁰

An dieser Stelle zeigt sich auf eine ganz eigene Art ein revitalisierendes Element, das aus einer religiösen Erneuerung heraus eine bessere Welt schaffen will.⁸⁰¹ Für Kippenberg flackert in den Überzeugungen und Taten religiöser Gewaltakteure eine „schwer fassbare Anwesenheit von etwas lange Vergangenem“ auf.⁸⁰² Ihre Vision einer zukünftigen Gesellschaft gewinnen die Terroristen nicht aus Endzeitvisionen, sondern aus einer stilisierten Historie, die sie aus Überlieferungsfragmenten herauschälen, um der verhassten Gegenwart eine Alternative entgegenzuhalten, die vermeintlich bereits funktioniert hat – und zwar besser.

⁷⁹⁹ Andreas Grünschloß bezeichnet derartige Konzeptualisierungen des religiös Fremden anhand zeitlicher Entwicklungsvorstellungen als *Depravation*. Der Niedergang einer bestimmten Religion wird in diesem Entwicklungsdenken der „Restitution der Wahrheit“ in der eigenen Religion entgegengesetzt (Grünschloß: Glaube, 243).

⁸⁰⁰ Zur Funktion von religiöser Gewalt und heilsgeschichtlichen Deutemustern in einer globalisierten Welt vgl. Kippenberg: Gewalt, 198-205.

⁸⁰¹ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 305.

⁸⁰² Kippenberg: Gewalt, 202.

Jihadisten orientieren sich meist an den frommen Altvorderen des Frühislam (az-Zawāhirī auch am Osmanischen Reich) und die christlichen Abtreibungsgegner sehnen sich nach einem Staat, der gemäß den Gesetzen aus Levitikus und Deuteronomium herrscht und richtet.⁸⁰³

Doch all diese verklärten und verzerrten Bilder der Vergangenheit gewinnen bei genauerem Hinsehen kaum mehr Kontur als die erhoffte Zukunft, die in den Deutesets angerissen wird. Hinter der Sehnsucht nach einer einfachen, mächtigen und frommen Vergangenheit tritt erneut die Wut auf eine komplexe, ohnmächtige und gottlose Gegenwart hervor. Die terroristischen Visionen der Vergangenheit und Zukunft sind Teil der Deutesets, weil sie Gegenentwürfe zum Hier und Jetzt sind.

Die Welt in ihrem gegenwärtigen politischen, sozialen und ökonomischen Zustand widerstrebt in den Augen der Terroristen dem Willen Gottes. Seine Gebote seien vergessen worden. Die Akteure sehen es als ihre Aufgabe an, diesen Zustand der Gottlosigkeit zu verändern und offenbarte Gesetze durchzusetzen, um den Menschen die Möglichkeit zu geben, Heil zu erlangen. Dabei stellt das Ende der Welt nur ein diffuses, langfristiges Ziel ihrer Aktionen dar.

Konkreter wird die Errichtung eines Staates angestrebt, in dem nach Gottes Gesetzen regiert wird. Das Ziel der vier Akteure ist aber keine Theokratie im strengen Wortsinn, bei der ein Gott oder eine Inkarnation desselben über die Menschen herrscht.⁸⁰⁴ Theokratie wird von ihnen als vermittelte Gottesherrschaft gedacht.

Der Begriff ‚Theokratie‘ entstammt zwar jüdisch-christlicher Geistesgeschichte und wird gerne generalisierend für Staatsformen verwendet, die unter dem Einfluss religiöser Ideen stehen.⁸⁰⁵ Im strengen

⁸⁰³ Vgl. etwa Kapitel 4.2.7.

⁸⁰⁴ Zum Begriff Theokratie im weiten Sinne einer Herrschaft, die sich mit dem Verweis auf einen Gott oder eine transzendente Größe rechtfertigt vgl. Golzio: Theokratie, Sp. 250f. Unter diesen Theokratiebegriff würde etwa die Herrschaft durch Priester oder Geistliche fallen.

⁸⁰⁵ Vgl. Lang: Theokratie, 11. Lang weist darauf hin, dass der Theokratiebegriff von Anfang an nicht die direkte Herrschaft Gottes bezeichnet, sondern stets eine vermittelte: „Der Theokratiebegriff, von Flavius Josephus um 94 n. Chr. in Analogie zu Wörtern wie Demokratie und Aristokratie gebildet, bezeich-

Wortsinn trifft er jedoch nur auf religiöse Staatsgebilde zu, bei denen eine inkarnierte Gottheit direkt die Geschicke lenkt. In den terroristischen Deutesets wird keine solche Theokratie verlangt. Sie widerspricht dem Transzendenzverständnis, das theistischen Gottesvorstellungen eigen ist. Sie formulieren den Wunsch nach einer indirekten Theokratie.

Wollte man einen genaueren Begriff finden, um das von den Terroristen erhoffte Herrschaftsmodell zu umschreiben, wäre vielleicht einer wie ‚Theonomokratie‘ passender. Menschen herrschen dann nach der Maßgabe göttlich offenbarter Gesetze, die sich in autoritativen Texten wie Bibel oder Koran finden lassen. Wie genau ein Staat auszusehen habe, der sich an einem solchen Modell der Gottesgesetzesherrschaft orientiert, wird in den analysierten Texten allerdings nur schemenhaft umrissen. Auch der Verweis auf ein Kalifat wie bei az-Zawāhirī ist kein detailreiches Alternativmodell zu gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen.

Von den Akteuren werden vor allem die heutigen Machtverhältnisse abgelehnt. Der Verweis auf göttliches Recht und Gottes Herrschaftsanspruch über die Welt, dient der Delegitimierung mächtiger Feinde.

Als Hauptfeindbild, in dem die zurückgewiesenen Verhältnisse Gestalt gewinnen, gelten sowohl den christlichen wie auch den muslimischen Terroristen die Vereinigten Staaten von Amerika. Ihre Politik und ihre Politiker werden als die größten Bedrohungen göttlicher Vorsehung interpretiert.⁸⁰⁶

Mit Juergensmeyer lassen sich diverse Gründe dafür ausmachen, dass religiöse Terroristen weltweit und nicht nur im Christentum und Islam im Moment dieses Feindbild teilen: Ihre Interessenpolitik, die wirtschaftliche Dominanz und ihre direkte und indirekte Unterstützung

net die durch Priester ausgeübte Herrschaft Jahwes im biblischen Israel“ (a.a.O., 27).

⁸⁰⁶ Aufgrund empfundener Bedrohung werden für die Anschläge häufig Ziele mit großem Symbolcharakter gewählt, die für das stehen, was als Gefahr oder deren Symptom interpretiert wird: Abtreibungskliniken, Wirtschaftszentren, Hotels und touristische Attraktionen, Machtsymbole und alles, was für den Einfluss und die Stabilität der Vereinigten Staaten von Amerika, ihre Werte oder allgemein die westliche Moderne steht; vgl. Juergensmeyer: Terror, 183.

moderner Kultur, die sie wie kaum ein anderer Staat symbolisiert und fördern, machen die Vereinigten Staaten von Amerika zum Gegner der Terroristen.⁸⁰⁷ Sie wähen sich in einem Konflikt, in dem sie ohne politischen Einfluss ausgestattet gegen einen übermächtigen Feind kämpfen. Dieser scheint den Menschen eine attraktive, aber gottlose Kultur zu bringen, der die Terroristen nur noch mit göttlichem Beistand und göttlich legitimierter Gewalt beizukommen meinen. So soll eine erneute Herrschaft göttlicher Gesetze durchgesetzt werden, die die Ordnung in der Welt wiederherstellt.⁸⁰⁸

6.10 Gewalt als Instrument der Providenz

Terrorismus ist eine Form politischer Gewalt. So fließen die Rinnsale, die bis hierhin vorgestellt worden sind, schlussendlich in einer Rechtfertigung ebendieser zusammen. Dort, wo die Akteure zu schwach sind, um ihre Positionen innerhalb einer politischen und gesellschaftlichen Konfiguration gewaltlos durchzusetzen, wollen sie durch den Einsatz kommunikativer Gewalt neue Machtverhältnisse erreichen oder zumindest erahnen lassen.

Das Besondere an religiösem Terrorismus ist die ‚dogmengesättigte‘ Rechtfertigung dieser kommunikativen Gewalt. Sie tritt einerseits neben innerweltliche moralische Muster defensiver Legitimation wie den Hinweis auf berechtigte Selbstverteidigung oder die Verteidigung Unschuldiger.⁸⁰⁹ Andererseits steht sie neben Kosten-Nutzen-Rechnungen wie sie etwa az-Zawāhirī aufstellt, der in terroristischer Gewalt das einzig effektive Mittel sieht, die eigenen Feinde zu besiegen. In dogmatischen Rechtfertigungen wird das eigene Tun vor und mit Gott gerechtfertigt.

⁸⁰⁷ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 246-250.

⁸⁰⁸ Zum Zusammenhang von Autorität, Gewalt und Religion bemerkt Juergensmeyer: „Gewalt und Religion treten häufig dann in Erscheinung, wenn Autorität ins Wanken geraten, denn sie beide bieten die Möglichkeit, die Autorität anzugreifen und zu ersetzen. Bezieht die Gewalt ihre Macht aus ihrer Stärke, so die Religion aus ihrem Anspruch auf eine letztgültige Ordnung“ (a.a.O., 313).

⁸⁰⁹ Laut Jaschke sind Muster defensiver Legitimation wichtig, um moralische Skrupel zu überwinden. Die Akteure reagieren diesen Mustern zufolge bloß auf Angriffe; vgl. Jaschke: Fundamentalismus, 174.

Für alle diese Rechtfertigungen gilt eines: Sowohl innerweltlich-moralische als auch dogmatische Argumente haben das Ziel, die eigenen Taten weder als Morde noch als brutalen Krieg aus egoistischen Motiven heraus darzustellen. Keine große religiöse Tradition rechtfertigt feigen Mord.⁸¹⁰ Darum muss die Gewalt einen Bezugsrahmen gewinnen, der eine moralische und dogmatische Deutungsalternative anbietet.

Argumentiert wird in dem, was ich dogmatische Rechtfertigungen nenne, nicht mit Verteidigungs- oder Notwehrkonzepten. Diese legitimieren Gewalt weltimmanent aus der Konflikthaftigkeit menschlichen Lebens heraus. Stattdessen werden religiöse Überzeugungen (wie etwa das Verbot der Vielgötterei) ins Feld geführt, die vor allem durch ihre Rückbindung an einzelne Bibel- und Koranverse ihr Gewicht erhalten, die sich um die Beziehung zwischen Gott und Mensch drehen. Es wird eine Notwendigkeit postuliert, diese Überzeugungen aufgrund ihrer absoluten Geltung mit allen verfügbaren Mitteln in die Tat umzusetzen und für alle Menschen verbindlich zu machen.

Die Gewalt, die die Akteure dazu einsetzen, kann als eine Form von Mission, Prophetie und Providenz gedeutet werden. Sie zeugt als Zeichenhandlung weniger Erwählter von der Allmacht Gottes mitten unter uns und lehrt seine Feinde das Fürchten, indem sie den gerechten Zorn des Schöpfers durch die Hände seiner Gläubigen in die Welt trägt.

Juergensmeyer spricht von Anschlägen als theatralischen Inszenierungen mit einem Symbolcharakter, der über den direkten Angriff hinausweist.⁸¹¹ Dieses Verweisen deutet Juergensmeyer als religiöses Ritual.⁸¹² Es lässt sich auch als Missionsstrategie interpretieren. Gewalt straft und mahnt. So kann sie in Individuen innerlich missionierend wirkend. Sie kann auch äußerlich missionierend wirken, indem Terroristen durch Gewalt neue Gebiete erobern, in denen sie ihre Interpretation göttlichen Rechts durchsetzen.

Die Terroristen wollen durch ihre Attacken Gottesfeinde bestrafen und Gläubige gewinnen. Sie wollen Gott, seine Gläubigen oder ihren Be-

⁸¹⁰ Vgl. Zinser: Religion, 170f.

⁸¹¹ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 172f.

⁸¹² Vgl. a.a.O., 173-176.

sitz in der Bedrängnis verteidigen. Sie sehen in der Gewaltanwendung einen persönlichen Beitrag zum Erhalt der göttlichen Ordnung auf der Welt.

Ihrer Meinung nach reagieren sie angemessen auf äußere Störungen einer in sich perfekten Ordnung, die den Menschen zur Erlösung verhelfen soll. Sie wollen einen Idealzustand wiederherstellen, der durch menschliches Versagen zerstört worden ist.

Lutherisch gesprochen vereint terroristische Gewalt die Gewalten des geistlichen und weltlichen Regiments miteinander, die Luther bewusst getrennt sehen wollte. Terroristen halten sich zugleich für die Erhaltung der Welt wie für die Erlösung der Menschheit zuständig. Ihre Gewalt wird zu einem innerweltlichen Instrument des Überweltlichen. Das macht sie so kompromisslos und gefährlich. Dem Selbstverständnis der Akteure zufolge rühmt ihre Gewalt Gott, rächt Verstöße gegen dessen ewiges Recht und richtet Menschen, die sich von ihm entfernt haben.

7. Deutesets religiöser Terroristen – Handlungsrahmen

Wie sich im Abriss der Forschungsgeschichte (Kapitel 2.3) gezeigt hat, geht die Theoriebildung zum religiösen Terrorismus oft davon aus, dass die Erwartung eines drohenden Weltendes ein entscheidendes Merkmal ist, das religiösen Terrorismus bestimmt und von säkularen Formen abgrenzt. Und dieses Merkmal erklärt dann in den entsprechenden Theorien, warum sich die Akteure im Vergleich zu säkularen Terroristen vermeintlich gewalttätiger verhalten.

Der Ansatz, die Motivation und das Gewaltpotential religiöser Terroristen mit ihrem Glauben an ein drohendes Weltende zu erklären, hat ein unbestreitbares Wahrheitsmoment. Die Akteure rechnen früher oder später mit dem Ende der Welt, wie wir sie kennen. Jedoch ist es – zumindest für die betrachteten Deutesets – sinnvoller, den Fokus auf einen anderen Schwerpunkt zu legen, der zwar eng mit dem Gedanken des Weltendes verwandt, aber nicht mit ihm identisch ist.

Prima facie ist die These verlockend: Weil die Terroristen die Apokalypse herbeiführen wollen, sind sie so gewalttätig und rücksichtslos. Aber der Clou in der These ist gerade nicht das bloße Ende der Welt, sondern die angenommene Möglichkeit, sich selbst an ihm zu beteiligen. Die *eigene Rolle* im göttlichen Handeln ist m.E. das wichtigere Moment in der Rechtfertigung des religiösen Terrorismus. Entscheidend sind die Gottes- und Menschenbilder.⁸¹³ Wer schwerpunktmäßig vom Ende der Welt spricht, wenn religiöser Terrorismus beschrieben wird, unterschätzt den Aspekt göttlich-menschlicher Interaktion im Handlungsrahmen der Akteure.

7.1 Providenz statt Weltende

Auf der Suche nach einem passenden Begriff für das gemeinsame Handeln von Gott und Mensch entlehne ich versuchsweise einen Be-

⁸¹³ So schreibt etwa Reinhold Bernhardt, dass eine Politisierung eschatologischer Vorstellungen erst dann beginnt, wenn es um eine Erlösung *in* der Welt statt von der Welt gehe, die der Mensch selbst erreichen könne. Diese Überzeugung, selbst zur Gottesherrschaft in der Geschichte beitragen zu können, sei entscheidend. Und sie eben abhängig „vom Verständnis des Handelns, des Willens und letztlich des Wesens Gottes“ (Bernhardt: *Selbstermächtigung*, 50).

griff aus der christlichen Theologie, auf den in der Arbeit schon mehrfach verwiesen worden ist: Providenz.⁸¹⁴ Im Sinne einer komparativen Kategorie formuliert ließe sich auch ein Begriff wie ‚Gottheit-Mensch-Kooperation‘ verwenden. Reinhold Bernhardt spricht von einem „mediaten Handel[n] Gottes durch menschliche Agenten“.⁸¹⁵ Ich werde von Providenz sprechen, weil der Begriff auf eine lange Geschichte blicken kann, in der die Frage nach Gottes Eingreifen in den Lauf der Welt und einer möglichen Kooperation von Gott und Mensch detailliert besprochen worden ist.

Durch die Verwendung eines der Herkunft nach christlichen Begriffs ergeben sich im vorliegenden Fall ein allgemeines und ein spezielles Problem: Allgemein ist es problematisch, einen Begriff, der sich einer bestimmten religiösen Tradition verdankt, in ein beschreibendes komparativ-theologisches oder gar religionswissenschaftliches Vokabular zu überführen, zumal mit letzterem unterschiedliche religiöse Traditionen so neutral wie möglich beschrieben werden sollen.

Durch die Übernahme eines Begriffs aus einer bestimmten Tradition können einerseits Verzerrungen entstehen, die an den betrachteten Phänomenen in anderen Religionen nur noch das wahrnehmen, was zu dem Begriff passt, der von außen an sie herangetragen wurde. Begriffe wie ‚Heilige/r‘ sind bekannte Beispiele für die problematische Verwendung christlichen Vokabulars und der damit verbundenen Denkt-traditionen in der Religionsphänomenologie. Heute wird in der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft der Transfer religiösen Vokabulars hinein in eine beschreibende Fachterminologie darum weitestgehend vermieden.

Andererseits kann es durch Übernahmen zu Begriffskonfusionen kommen, da die Vokabel – bspw. Heilige/r – in zweifacher Weise verwendet wird: einmal als binnenreligiöser Begriff und einmal als religionswissenschaftlicher Begriff, der sich um eine Äquidistanz zu verschiedenen religiösen Traditionen bemüht. Damit wird etwa eine christliche Heilige religionswissenschaftlich zu einem Gegenstand der Forschung, der mithilfe eines gleichlautenden Allgemeinbegriffs

⁸¹⁴ Zur Problematik religiöses Binnenvokabular in ein deskriptives Begriffsinstrumentarium zu überführen, vgl. Stausberg: Religion, 43.

⁸¹⁵ Bernhardt: Selbstermächtigung, 49.

„Heilige“ beschrieben wird, der aber in der Lage sein muss, Phänomene aus unterschiedlichen Traditionen begrifflich gleichberechtigt unter sich zu vereinen.

Das spezielle Problem der vorliegenden Arbeit liegt in der unterschiedlichen Nähe der Akteure zum verwendeten Providenzbegriff. Bray und Hill sind Protestanten, die in ihren Deutesets einen christlichen Providenzglauben artikulieren. ‘Azzām und az-Zawāhirī sind Sunniten. Ihre theologische Tradition ist eine andere. In ihr sind eigene Antworten auf die Frage nach der Kooperation von Gott und Mensch formuliert worden. Die Positionen beider Seiten werden hier mithilfe eines Providenzbegriffs vorgestellt, der auf bestimmte christliche Spezifika verzichtet, um auch islamische Deutemuster beschreiben zu können.

Es wäre aber ebenso legitim, für dieses Unterfangen islamische Begriffe (etwa *qadar* ‚Zumessung/Prädestination/Schicksal‘) zu verwenden, deren inhaltliche Bestimmungen dann ebenfalls weiter gefasst werden müssten als innerislamisch üblich.

Das Problembewusstsein und der Reichtum an differenzierter Begrifflichkeit, die im Laufe der Jahrhunderte bei der Ausformulierung der Providenzlehre entstanden sind, könnten die Analyse der terroristischen Deutesets erleichtern, zumal alle vier von monotheistischen Autoren verfasst worden sind. Das soll und kann an dieser Stelle nur umrissen werden und bedürfte genauerer Ausarbeitung.

Umgekehrt kann genau die Erleichterung durch den Providenzbegriff als christliche Verzerrung interpretiert werden.⁸¹⁶ Eine inhaltliche Verschlingung des Begriffs ist darum wichtig, um ihn auf Deutesets anderer religiöser Traditionen anwenden zu können. Außen vorgelassen werden von mir christliche Spezifika. Das sind vor allem die Sündenlehre, die Christologie und die Trinitätslehre als christliche Blickwinkel auf den Menschen und die Gottesfrage. Dadurch wird der Begriff zu einem brauchbaren Instrument des Religionsvergleichs.

⁸¹⁶ Für die reflektierte Übernahme von Begriffen einzelner Traditionen zum Zwecke wissenschaftlicher Begriffsbildung vgl. Riesebrodt: Rückkehr, 52; vgl. Stausberg: Religion, 42-44.

7.2 Providentiell-religiöser Terrorismus

Unter *providentia* ‚Vorsehung‘ oder *creatio continuata* ‚fortgesetzte Schöpfung‘ wird in der christlichen Dogmatik ein göttliches Wirken in der Geschichte thematisiert, das die Welt vom Zeitpunkt der Schöpfung an erhält und sie einem Ziel zuführt.⁸¹⁷

Ein Teilbereich der Providenzlehre beschäftigt sich mit der Frage, wie sich göttliches und menschliches Wirken im Weltenlauf zueinander verhalten können. Dabei kann Gottes Handeln unter anderem als begleitende Ursache menschlicher Handlungen verstanden werden (*cooperatio*).⁸¹⁸ Oder es kann als Lenkung der Geschichte und der Menschen verstanden werden (*gubernatio*).⁸¹⁹ Providenzdenken ist ein fester Bestandteil monotheistischer Theologien und an sich nicht besonders gewaltaffin. Jedes Providenzdenken einfach unter den Generalverdacht des religiösen Terrorismus zu stellen, wäre sachlich falsch.⁸²⁰

Die beiden Untergruppen providentiellen Handelns *cooperatio* und *gubernatio* stellen aber plausible Rahmen für die Welt- und Selbstdeutung religiöser Terroristen in Christentum und Islam dar. Ihr eigentlicher Handlungsrahmen ist nicht das Ende der Welt, sondern die *Beziehung* zwischen Gott und Mensch auf dem Weg zum großen Finale. Vor dem Hintergrund einer Geschichtsauffassung, die dem Ende der Welt einen besonderen Platz in der Heilsgeschichte zuschreibt, entwickeln die Terroristen eine bestimmte Vorstellung darüber, wie sie selbst daran mitwirken, den Kosmos zu erhalten oder zu seinem Ende zu bringen.

Sie können sich als Werkzeuge, Gefäße, Propheten, Vollstrecker, Richter, Schriftverständige oder Krieger verstehen. Immer geht es da-

⁸¹⁷ Eine knappe und gut lesbare Providenz-Skizze findet sich in Härle: Dogmatik, 287-296. Eine tiefere Aufarbeitung des Providenzglaubens und der Providenzlehre aus protestantischer Perspektive bieten Bernhardt: Handeln Gottes, passim; von Scheliha: Vorsehung, passim.

⁸¹⁸ Zu den theologischen Problemen, die mit dieser Vorstellung verbunden sind vgl. Härle: Dogmatik, 291-293.

⁸¹⁹ Vgl. a.a.O., 293-296.

⁸²⁰ Vgl. zum Gedanken eines göttlichen Plans als Idee moderner Religiosität unter besonderer Berücksichtigung göttlicher Präsenz im politischen Gemeinwesen Taylor: Formen, 60-71.

rum, dass sie einen im Vergleich zur breiten Masse privilegierten oder unverdorbenen Zugang zu Gottes Wahrheit und Willen haben. Damit gehen eine gesteigerte Selbstwahrnehmung sowie eine Handlungslegitimation und -motivation einher, die sich von keiner weltlichen Instanz hinterfragen lässt. An terroristischen Deutesets zeigt sich drastisch die psychologische Stärke des Providenzglaubens, die Bernhardt wie folgt beschreibt:

„Wo sich der Mensch in unmittelbarer Beziehung zum Willen bzw. zur Gegenwart Gottes gesetzt glaubt, erfährt er sich nicht nur in seinem aktiven Lebensvollzug und in seinem passiven Ergehen stabilisiert, sondern darüberhinaus in seinem personalen Selbstsein in einer unüberbietbaren Weise grundlegend gewürdigt“⁸²¹

Terroristen begehen Gewalt nicht allein vor der Hintergrundfolie innerweltlicher Maßstäbe, die ihre Gewalt als brutal und unnötig erscheinen lassen. Sie denken zynisch gesprochen in größeren Maßstäben. Sie argumentieren vor allem mit göttlicher Wahrheit und der menschlichen Erlösung. Was bedeutet innerweltliche Gewalt noch, wenn damit die eigene Erlösung oder die der Menschheit erreicht werden kann? Oder als Analogie formuliert: Was bedeutet ein winziger Schnitt, wenn damit ein lebensbedrohliches Geschwür entfernt werden kann?

Religiöser Terrorismus, der dem Typus der analysierten Deutesets entspricht, kann als das Ausleben eines randständigen, gewaltbereiten Providenzdenkens verstanden werden und sollte demnach als *providentiell-religiöser* Terrorismus bezeichnet werden.

Demgegenüber wären mögliche *non-providentielle* Spielarten des religiösen Terrorismus idealtypisch dadurch gekennzeichnet, in ihren Deutesets zwar religiöse Argumentationen oder auch nur religiöse Illustrationen zu verwenden. Jedoch wird in ihnen darauf verzichtet, sich selbst zu einem Werkzeug Gottes zu stilisieren, das zum Erhalt oder zum Ende der gesamten Welt beiträgt.

⁸²¹ Bernhardt: Handeln Gottes, 17.

8. Deutesets religiöser Terroristen – Kritik

Dort, wo sich in der Geschichte der Religionen Theologien als gemeinsame Reflexion, Explikation und Aktualisierung von Überzeugungen entwickelt haben, lassen sich Diskussionen darüber beobachten, ob es Kriterien geben könnte, mit deren Hilfe Glaubensaussagen der eigenen Religion oder anderer Religionen bewertet werden können.⁸²²

Im Protestantismus etwa ist die Schriftgemäßheit einer Überzeugung, also deren sachliche Übereinstimmung mit den Inhalten biblischer Texte, traditionell das wichtigste Kriterium. Zugleich ist es auch das umstrittenste, weil geklärt werden muss, was überhaupt Schriftgemäßheit meinen soll und in welchem Verhältnis göttliche Offenbarung, biblische Textzeugen, Auslegetraditionen und gegenwärtige Auslegungen dabei stehen.⁸²³

Eine komparativ-theologische Kritik an religiösen Überzeugungen kann nicht nur eine eigene Überzeugung gegen eine andere stellen, um zu einer unumstößlichen Meinung zu gelangen. Sie sollte vielmehr reversible Einzelfallurteile treffen, bei denen sie Kriterien verwendet, die trotz epistemischer Demut, eschatologischen Vorbehalts und einer unumgänglichen religiösen Perspektivität den Anspruch auf Nachvollziehbarkeit und idealerweise auch Geltung jenseits der eigenen Per-

⁸²² Vgl. Grünschloß: Glaube, 2.

⁸²³ Udo Tworuschka formuliert einen grundsätzlichen Einwand gegenüber Modellen, die Religionen nur nach internen Maßstäben – etwa der Schriftgemäßheit – bewerten wollen, ohne ethische Kriterien in die Urteilsbindung einfließen zu lassen. Vereinfacht gesagt läuft seine Kritik auf folgenden Punkt hinaus: Wenn sich eine Religion wertlose Ziele setzt und diese erreicht, dann ist sie von außen betrachtet noch immer nicht viel Wert; vgl. U. Tworuschka: Religionen bewerten, 50. Losgelöst von Tworuschka lässt sich der Punkt an folgendem Beispiel verdeutlichen: Eine fiktive Religion besitzt einen für sie normativen Kanon, in dem nur Texte vorhanden sind, in denen ohne jeden Zweifel zur Gewalt aufgerufen wird. Dann würden sich Anhänger dieser Religion völlig schriftgemäß verhalten, wenn sie andere ermorden und verstümmeln würden. Dennoch würden Außenstehende diese Religion aus *moralischen* Gründen verurteilen. Das Kriterium der Schriftgemäßheit ist damit erstens (wenn überhaupt) nur für die eigene Religion und zweitens allein für Glaubensaussagen ohne direkte lebensweltliche Konsequenzen als hinreichend zu qualifizieren.

spektive erheben können. Durch solche Kriterien können methodisch disziplinierte Urteile gefällt werden, die Orientierungswert haben und über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus verstanden werden.

Als Sammelbegriffe für eine ganze Reihe unterschiedlicher Kriterien verwende ich versuchsweise die zwei weitgefassten Prüfsteine der lebensweltlichen *Schädlichkeit* und intellektuellen *Redlichkeit*.

Der erste fragt danach, ob eine religiöse Überzeugung und deren theologische Entfaltung absichtlich oder unabsichtlich schädliche *innerweltliche* Folgen für Individuen oder das menschliche Miteinander haben könnten. Religiöse Überzeugungen sollen diesem moralischen Kriterium zufolge lebensdienlich sein.⁸²⁴

Dabei muss erstens auf markante physische und psychische Schädigungen geblickt werden und nicht allgemein auf die Frage nach dem guten Leben, da ja unter Religionen gerade umstritten ist, was zu einem guten und geglückten Leben notwendig ist.⁸²⁵ Zweitens kann die Un-/Schädlichkeit einer religiösen Überzeugung daran bemessen werden, ob sie in der Lage ist, eine andere Position, die ihr offen widerspricht, zu tolerieren, solange diese selbst keine Intoleranz an den Tag legt.⁸²⁶

Der zweite Prüfstein analysiert die Darstellung und Rechtfertigung einer religiösen Überzeugung unter inhaltlichen und methodischen Gesichtspunkten. Im Kriterium der Redlichkeit geht es um die rationale Beurteilung der theologischen Arbeitsweisen und Darstellungsformen, mit denen religiöse Überzeugungen von den Akteuren in ihren Deutesets präsentiert und verteidigt werden. Dabei können etwa Fragen gestellt werden wie: Verhalten sich Einzelüberzeugungen konsistent zu anderen Überzeugungen oder gibt es logische Widersprüche? Ist das Deuteset kohärent? Wie gehen die Akteure mit dem Quellenmaterial um, das sie verwenden? Welche Textauslegung wird von ihnen dabei praktiziert? Wird die eigene Perspektive theologischen Arbeitens thematisiert? Wie plausibel erscheint eine vorgetragene Überzeugung in

⁸²⁴ Für lebensdienliche Effekte wie gesteigertes Mitgefühl oder innere Zufriedenheit, die Hinweise auf die Authentizität einer Religion / religiösen Transformation geben könnten, vgl. Hick: Gotteserkenntnis, 79.

⁸²⁵ Vgl. von Stosch: Komparative Theologie, 313.

⁸²⁶ Vgl. a.a.O., 312-314.

verschiedenen lebensweltlichen Kontexten? Wie wird im fraglichen Deuteset mit religionsinterner und -externer Kritik umgegangen? Stehen die behaupteten Überzeugungen im Widerspruch zu wissenschaftlichen Erkenntnissen? Können neue Erkenntnisse oder veränderte Umstände in das vorhandene Deuteset integriert werden? Wie werden Ideal und Wirklichkeit des eigenen Handelns aufeinander bezogen?

Dieses Kriterium ist weniger stark als das der Schädlichkeit, da theologische Redlichkeit oder gar ‚Raffinesse‘ keine Maßstäbe sind, mit denen die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und Akteure angemessen beschrieben werden kann. Religionen leben von viel mehr als von ausgeklügelten Deutesets. Und religiöses Alltagsleben läuft häufig ganz ohne Reflexions- oder Rechtfertigungsprozesse ab. Die Deutesets der Terroristen nehmen für sich jedoch in Anspruch, theologisch fundierte Gegenwartsanalysen und Gewaltrechtfertigungen zu liefern. Die Akteure wollen theologische Literatur produzieren. Darum lässt sich mit Recht und mit theologischen Kriterien danach fragen, ob ihnen das gelungen ist.

Die Kriterien Schädlichkeit und Redlichkeit garantieren selbstverständlich keine platte korrespondenztheoretisch verstandene Wahrheit religiöser Deutesets (wie sie die Terroristen selbst behaupten). Und sie können nicht klären, ob diejenigen, die bestimmte religiöse Überzeugungen äußern, es ehrlich meinen. Es gehört zum unverrückbaren Verweischarakter religiöser Ausdrucksformen und Überzeugungen, dass sie sich eben nicht daran messen lassen können, ob und wie adäquat sie sich auf ihren eigentlichen Gegenstand beziehen. Der Bezugspunkt religiöser Sprache und Überzeugungen bleibt im Hier und Jetzt unverfügbar.⁸²⁷

Hinter einer moralischen und vernünftigen Bewertung der terroristischen Deutesets steht demnach die Annahme, dass eine authentische religiöse Überzeugung weder Moral noch Vernunft widersprechen kann. Diese wird von der überwältigenden Mehrheit der Christen und Muslime geteilt.

Die konkrete Infragestellung religiöser Überzeugungen von Terroristen muss jedoch reversibel sein und deren Religiosität nicht grundlos

⁸²⁷ Vgl. Hofheinz: Nostrifikation, 21.

in Zweifel ziehen. Sonst würde die eigene Kritik das ausgrenzende Vorgehen der Terroristen duplizieren.

Eine letzte Vorbemerkung: Anwender der Kriterien der Schädlichkeit und Redlichkeit laufen bei exzessiver Anwendung Gefahr, die Welt der Religionen durch eine moralinsaure und intellektualistische Brille zu sehen. Sie sollten nicht auf jedes religiöse Phänomen und nicht für jede religiöse Textsorte angewandt werden. Vornehmlich dienen sie der Bewertung theologischer Positionen oder Praxen, die mit letzteren gerechtfertigt werden.

8.1 Schädlichkeit

Die Schädlichkeit ist schnell einsichtig. Die Deutesets werden in Manifesten und Propagandaliteratur zu Papier gebracht und zielen darauf ab, politische Gewalt gegen Nichtkombattanten zu legitimieren. Menschen werden im Terrorismus erst zu Feinden erklärt, die es zu töten gilt und dann auch noch durch ihr öffentlich sichtbares Leiden und Sterben zum Mittel degradiert, um die Zwecke der Terroristen zu erreichen.

Ob deren Motive und Ziele dabei von hehrer Natur sind, spielt keine Rolle. In diesem Moment wird die Selbstzwecklichkeit des Menschen von den Terroristen verneint und unterlaufen. Das Gegenüber wird seiner Würde beraubt und zum Instrument des Machtgewinns degradiert. Durch Anschläge, die prinzipiell jede und jeden überall treffen können, werden Tod, Schmerz und Angst erzeugt, aus denen politisches Kapital erwachsen soll.

Menschen sterben und leiden für die Ziele der Terroristen. Die Deutesets rechtfertigen das. Sie spiegeln also keine Lebensdienlichkeit religiöser Überzeugungen wider. Die Akteure beschwören die völlige Indienstnahme des Lebens für höhere Zwecke herauf. So rechtfertigen sie ihre Gewaltaktionen. Sie gehen in ihren Manifesten einen Weg, der auf Konflikteskalation, Feindkonstruktion und Selbstermächtigung abzielt.

Genau das Gegenteil ist das Ziel einer ethisch verantwortbaren Auseinandersetzung mit Gewalt in politischen Konflikten. Das lässt sich probeweise am Beispiel der Lehre des Gerechten Krieges mit wenigen

Strichen illustrieren. Vier ausgewählte Punkte sollen reichen. Weitere ließen sich ergänzen, da die Akteure mal explizit und mal implizit jedes formale Kriterium des Gerechten Kriegs respektive des kleinen Jihads anwenden, diese aber mit fragwürdigen Inhalten füllen und so die gesamte Lehre vom Gerechten Krieg oder die Vorstellung des kleinen Jihads *ad absurdum* führen.

Erstens versucht die Lehre vom Gerechten Krieg, *Gewalt nur in Ausnahmefällen* zu rechtfertigen, um sie so als Mittel der Konfliktaustragung einzudämmen und friedlichen Optionen den Vorrang zu gewähren. Sollte eine Gewaltanwendung unter der Zuhilfenahme der Kriteologie der Lehre des Gerechten Kriegs dann schließlich unter gewissen Umständen doch als letzte Option legitimiert werden, muss die fragliche Gewaltanwendung verhältnismäßig sein. Sie darf nicht übertriebene oder maßlose Mittel verwenden.

In den analysierten Deutesets werden solche eindämmenden Argumentationen vom Kopf auf die Füße gestellt. Die Akteure bemühen sich darum, die Konflikte, in denen sie sich befinden, als Ausnahmesituationen zu kennzeichnen, in denen Gewalt als *ultima ratio* zu rechtfertigen ist. Ihre Konfliktdarstellungen zielen bewusst darauf ab, friedliche Lösungen zu unterminieren. So werden ihre Anschläge gerechtfertigt als die letzten und einzigen Möglichkeiten, sich gegen einen übermächtigen Feind zu behaupten.

Dieses Muster der Gewaltrechtfertigung demzufolge man nur gegen eine nicht friedlich zu bewältigende Bedrohung reagiert, ist jedoch nicht nur religiösen Terroristen vorbehalten, sondern findet sich beinahe überall dort, wo in Konflikten zur Waffe gegriffen wird.

Zweitens versucht die Lehre vom Gerechten Krieg, zwischen *Kombattanten und Nichtkombattanten zu unterscheiden*. Diese Unterscheidung gelingt nicht trennscharf und weist Grauzonen auf. Der Intention nach aber soll Gewalt nur die Wenigen treffen, die selbst Gewalt ausüben – und zwar nur solange sie Gewalt ausüben.

Die terroristischen Deutesets hingegen bemühen sich darum, erstens bleibende religiöse Feindbilder und Ressentiments zu schaffen, bis die gesamte Welt klar in Freund und Feind unterteilt worden ist und zweitens die Hemmschwelle zur Gewaltanwendung gegen die Feinde so niedrig wie möglich zu setzen. Menschen werden zu Zielen.

Intoleranz gegenüber anderen Meinungen gehört wesentlich zu ihrer Feindbildkonstruktion.

Ansichten, die den eigenen widersprechen, werden unter anderem als Indiz einer vermeintlichen Gottesfeindschaft der anderen Konfliktparteien gedeutet. Es gibt keine Grauzone im Leben, in der Andersheit toleriert oder gar wertgeschätzt werden könnte. Der katholische Theologe und Friedensforscher Stobbe sieht in diesem Dualismus das entscheidende Merkmal der terroristischen Deutesets, das schließlich zu einer Gewalteskalation führt:

„Der jeder monotheistischen Religion inhärente Wille zur Weltgestaltung schlägt ... dann in einen terroristischen Impuls um, wenn die Welt außerhalb der eigenen Religion mit dem Wirkungsbereich widergöttlicher (kosmischer) Mächte gleichgesetzt wird. Der kosmologische Dualismus, bruchlos ins Politische hinein verlängert und übersetzt, zieht zwangsläufig die Forderung nach sich, den Feind mit allen Mitteln zu bekämpfen. Denn zwischen Gut und Böse kann es keinen Kompromiss oder irgendeine Form friedlichen Ausgleichs geben.“⁸²⁸

Auch wenn die gerade Linie, die Stobbe zwischen Dualismus und Gewalt zieht, bezweifelt werden kann, so liegt in diesem Punkt dennoch eine schädliche religiöse Überzeugung vor, an der die Intoleranz der terroristischen Deutesets ersichtlich wird.

Drittens wird in der Lehre vom Gerechten Krieg *Gewalt als ein Ergebnis gescheiterten menschlichen Zusammenlebens* beschrieben. Sie hat gerade nichts Göttliches oder Heroisches an sich, sondern ist allzu menschlich. Moralisch vertretbare Gewalt wird innerhalb der Argumentation religiös neutral als rechtserhaltende oder rechtsherstellende Gegengewalt gedeutet. Als ein Übel, dem ein anderes Übel vorausgeht. Ihr haftet der Geschmack des Versagens an, weil es bereits zu einer Gewalteskalation gekommen ist.

Der Erfolg einer mit der Lehre vom Gerechten Krieg legitimierten Gewaltanwendung bleibt offen. Die Gewaltakteure werden auch nicht von der Gefahr moralischen Schuldigwerdens befreit. Moralisch vertretbare Gewalt wird in der Lehre vom Gerechten Krieg von Menschen gegen Menschen verwendet und muss darum auch vor Menschen gerechtfertigt werden. Sie wird nicht als göttlich mandatierte

⁸²⁸ Stobbe: Religion, 322.

Straf- oder Schutzaktion gedeutet, sondern aus der Notwendigkeit des Überlebens in der Welt heraus begründet.

Die analysierten Deutesets der Terroristen gehen anders vor. Sie verleihen den Taten und den Akteuren durch dogmatische Rechtfertigungen ganz bewusst eine religiöse Bedeutung. Gewalt wird etwa zur Erfüllung göttlicher Pflicht erklärt. Die Terroristen führen ihrem Selbstverständnis nach heilige Kriege. Ihr Bezugsrahmen ist nicht mehr ausschließlich die diesseitige Welt.⁸²⁹ Vielmehr wird ihre Gewalt in einem kosmischen Rahmen gedeutet, der der eigenen Tat die Schuld nehmen und sie in einem Licht der gläubigen Rechtschaffenheit glänzen lassen soll. Die Terroristen rechtfertigen sich vor Gott allein, nicht vor den Menschen. So wird ihre Kampfbereitschaft und Kompromisslosigkeit gestärkt.

Viertens soll mit der Lehre vom Gerechten Krieg eine *eigenmächtige Gewaltanwendung verhindert* werden. Gewalt ist an eine *legitima potestas* in dieser Welt gebunden, eine legitime Autorität, die in heutiger Zeit freilich unterschiedlich gerechtfertigt werden kann. In den Deutesets der Terroristen wird hingegen eine Selbstermächtigung der Akteure angestrebt. Wo ihnen in politischen Machtgefügen der gewünschte Einfluss verwehrt wird, kommen physische Gewalt und religiöse Autoritätsressourcen ins Spiel, um die Karten neu zu mischen.

Die Selbstrelativierung des Menschen, die mit religiösen Erfahrungen und den damit verbundenen Überzeugungen oft einhergeht, wird von den Terroristen in den Deutesets nicht auf das eigene Leben bezogen, sondern nur auf das Leben und Zusammenleben anderer. Während unliebsame innerweltliche Ordnungen und konkurrierende Weltbilder unter dem Rückgriff auf koranische oder biblische Textpassagen als gefährliches und vergängliches Menschenwerk delegitimiert werden, werden die eigenen Vorstellungen von Herrschaft und Moral vom vermeintlichen Makel der menschlichen Kontingenz befreit und bewusst oder unbewusst mit dem Willen Gottes gleichgesetzt.

Es gibt theologisch gesprochen keine Bruchlinien zwischen Gott, Gottes Willen, den menschlichen Versuchen, diesen Willen zu deuten und der Frage nach der Umsetzung des menschlich interpretierten Gotteswillens. Alles wird in eins gesetzt. So kommt es zu keiner Selbstrela-

⁸²⁹ Vgl. Etzersdorfer: Krieg, 143f., 171f.

tivierung und Selbstbegrenzung des Menschen, sondern vielmehr einer gefährlichen Selbstermächtigung.

Fairerweise muss erwähnt werden, dass terroristische Deutesets bei weitem nicht die einzigen sind, die sich unter einem oder mehreren dieser vier Gesichtspunkte kritisieren ließen. Religiös legitimiertes Engagement im Raum des Politischen hat generell einen Beigeschmack. Wenn sich religiöse Akteure unterschiedlicher Couleur und Stellung zu gesellschaftlichen Problemen äußern, werden ihre Positionierungen und Forderungen oft mit religiösen Werten untermauert. Das mag je nach Sache, für die gestritten wird, durchaus nachvollziehbar sein. Doch macht das diese Art politischer oder politisierter religiöser Deutesets nicht weniger kritikwürdig.

In dem Moment, in dem sich die Sphären von Recht, Politik und Religion auseinander entwickeln, werden religiöse Argumente in einer anderen Sphäre übergriffig. Dabei spielt es keine Rolle, aus welcher Richtung die Politisierung kommt oder welche gesellschaftliche Stellung die Akteure einnehmen, die in Konflikten religiöse Sprache und Argumente nutzen.

Immer wird durch religiöse Sprache eine *Asymmetrie* geschaffen, in der die eigene Position einer vermeintlich göttlichen Wahrheit oder Gerechtigkeit näher steht als die der anderen Konfliktparteien. So wird einer partnerschaftlichen Lösung der Boden entzogen, egal wer das Gegenüber ist oder um was gestritten wird. So droht eine Verschlimmerung des Konflikts oder zumindest eine Verhärtung der Fronten.

Das religiöse Deutesets Eskalationspotential in politische Auseinandersetzungen eintragen, wird exemplarisch in der monotheistischen Überzeugung fassbar, dass Gott mehr gehorcht werden muss als den Menschen. Auf Grundlage dieser Überzeugung kann sowohl durch zivilen Ungehorsam für Bürgerrechte gestritten, zum Widerstand gegen die Nationalsozialisten aufgerufen oder eine Bombe inmitten von Zivilisten gezündet werden. Die geforderte Treue enthebt die eigenen moralischen Vorstellungen mit dem Verweis auf Gottes Willen jeder Diskussion. Das kann unterschiedliche Strömungen monotheistischer Religionen betreffen, nicht nur extremistische. Heinz-Günther Stobbe schreibt:

„Die Schwierigkeit, fundamentalistische und extremistische Formen monotheistischer Religionen von akzeptablen Alternativen abzugrenzen, hängt mit der Unmöglichkeit zusammen, den Monotheismus von dem Grundsatz [zu] trennen, die Gläubigen müssten Gott mehr gehorchen als den Menschen.“⁸³⁰

Die Aufforderung zum absoluten Gehorsam ist problematisch, weil sie mit Gott auf eine mit menschlichen Mitteln unbeweisbare, aber für Glaubende absolute Machtquelle verweist. Sie ist ebenfalls problematisch, weil sie formaler Natur ist und in dreifacher Weise einer inhaltlichen Konkretisierung bedarf: Welchem *Gott* soll überhaupt gehorcht werden – einem liebenden oder hassenden? In welcher *Situation* soll ihm warum mehr gehorcht werden als den Menschen? Mit welchen *Mitteln* soll der Gehorsam in die Tat umgesetzt werden?

Diese drei Fragen lassen sich unterschiedlich beantworten oder sogar als Kategorienfehler ablehnen, bei dem der Gehorsam gegenüber Gott und Mensch fälschlicherweise auf eine Ebene gezwungen werden.

Tut man letzteres nicht, so erklären sich anhand der drei Leitfragen formale Parallelen in den Argumentationen religiös motivierter Bürgerrechtler, Widerstandskämpfer und Terroristen. Die Differenzen, die ihre unterschiedliche moralische Qualität ausmachen, liegen in den vertretenen Ideen und Interessen sowie den verwendeten Mitteln, um jene durchzusetzen.

Alle Akteure verweisen aber trotz ihrer Unterschiede untereinander darauf, dass sie Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit näher stehen als andere. Nur sind Gott, Wahrheit und Gerechtigkeit bei allen andere. So ehrenwert ein politisches Ziel sein mag: Es mit Gottes Willen zu rechtfertigen, ist problematisch, weil so andere Positionen und Forderungen bereits formal abgewertet werden, während der eigene Standpunkt absolute Aufwertung erfährt.

8.2 Unredlichkeit

Die folgenden sieben Kritikpunkte richten sich allein gegen Brays und Hills Deutesets, weil die Einschätzung der Redlichkeit theologischen Arbeitens aus der Perspektive eines protestantischen Theologen erfolgt. Da die sunnitische Theologie zum einen anderen Arbeitsmetho-

⁸³⁰ Stobbe: Religion, 321.

den folgt, wäre es übergriffig, ‘Azzām und az-Zawāhirī auf dieselbe Weise zu kritisieren wie Bray und Hill und fremde methodische Maßstäbe an sie anzulegen.

Zum anderen werden von mir bestimmte dogmatische Positionen Hills und Brays aus binnenchristlicher Perspektive heraus kritisiert. Hier kann es keinen direkten Vergleich von christlichen und muslimischen Glaubensüberzeugungen geben, der nicht in Apologetik verfiere. Darum wird darauf verzichtet. Dennoch werden sich auf den kommenden Seiten auch Anfragen finden lassen, die allgemeiner Natur sind und demnach ebenfalls auf ‘Azzām und az-Zawāhirī zutreffen. Woran lässt sich die Unredlichkeit der Deutesets nun festmachen?

Der erste Kritikpunkt an Bray und Hill ist ihr Umgang mit biblischen Texten. Sie legen sie wortwörtlich aus und lassen ihnen *unhinterfragt normative Geltung* zukommen. Und das geschieht nicht nur in Fragen individueller Lebensführung. Sie greifen aufgrund ihres verbalinspirierten, literalsinn-fixierten Bibelverständnisses mit biblischen Versen direkt und aggressiv in gesellschaftliche Debatten ein, in denen die Bibel faktisch nur eine umstrittene potentielle Normquelle unter anderen ist.

Jede religiöse Überzeugung muss aufgrund ihrer innweltlichen Unbeweisbarkeit rational als fruchtbarer Beitrag zu politischen Diskussionen plausibilisiert werden, sobald der Rahmen der Diskussion weltanschaulich plural verfasst ist. Bray und Hill erklären in ihrem moralisierenden und Bibel zitierenden Furor aber nicht wirklich, warum biblische Texte überhaupt Glaubwürdigkeit und Autorität beanspruchen können.

Wieso sollten – überspitzt formuliert – eine muslimische Gynäkologin, ein christlicher Humanbiologe, eine atheistische Juristin, ein agnostischer Politiker oder eine buddhistische Schwangere bei der Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens und dem angemessenem Umgang mit ihm in der Bibel nach Antworten suchen oder diese Suche zumindest für legitim halten?

Eine echte Antwort bleiben Bray und Hill schuldig. Stattdessen wird mit dem gelegentlichen Verweis auf ihre göttliche Inspiration jede Rückfrage nach der Funktion und Geltung biblischer Texte im christ-

lichen Glaubenshorizont und in der Gesellschaft unterbunden. Die Bibel ist eine Offenbarung Gottes. Darum gilt sie.

Es kommt zu einer unmittelbaren Gleichsetzung von menschlich verfasster Bibel und potentiell Wort Gottes und zu einer Gleichsetzung der Begriffe Offenbarung und Wahrheit. Dass die dabei verwendete Argumentation zirkulär ist, wird nicht problematisiert. Vereinfacht gesagt läuft es auf den Satz hinaus *„Die Bibel ist wahr und inspiriert, weil in der Bibel meiner Meinung nach steht, dass sie wahr und inspiriert ist“*. Warum und wie kann aber davon gesprochen werden, dass die vielen verschiedenen Textsorten der Bibel inspiriertes und wahres Wort Gottes sind? Die mangelnde Reflexion über den Geltungsanspruch der Bibel ist zudem theologisch unredlich, weil durch die Schriftautorität offensichtlich ein Diskussionsabbruch in der Frage nach Abtreibungen forciert wird. Die eigenen Positionen werden mit der Offenbarung Gottes in eins gesetzt, um andere Meinungen abzuqualifizieren.

Der zweite Kritikpunkt schließt nahtlos an den ersten an. *Die eigenen Erkenntnisbedingungen mit ihren Grenzen, Verzerrungen, Fehlern und Interessen bei der Auslegung biblischer Texte werden nicht gesehen*. Eine hermeneutische Standortbestimmung findet nicht statt. Doch genau die hilft dabei, das Zusammenspiel zwischen Text und Ausleger im Prozess der Exegese durchsichtig zu machen. Stattdessen wird die eigene Auseinandersetzung mit dem Text für die einzig ideologiefreie gehalten und damit erst recht zur Ideologie.

Jeder Ausleger hat blinde Flecken.⁸³¹ So könnte etwa der Jesus, den ein Gelehrter in den Evangelien vorfindet, als ein jüdischer Religionsgelehrter erscheinen, während ein befreiungstheologisch angehauchter Ausleger in Jesus wesentlich den Gesellschaftskritiker sieht, der von einer anderen Gerechtigkeit mitten in der Welt erzählt. Blinde Flecken und unbewusste Schwerpunktsetzungen in der Bibellektüre müssen im Mit- und Nebeneinander verschiedener Auslegetraditionen aufgearbeitet werden.

Bray und Hill entziehen sich einer solchen Umgangsweise mit biblischen Texten ganz bewusst. Der Text und die Ausleger werden für unfehlbar gehalten. Die Bibel wird zu einem wortwörtlichen Todschlag-

⁸³¹ Ebner: Flecken, 30-42.

argument, mit der die *Army of God* ihre Ziele mit einer Legitimität unterfüttert, die sie ohne die Verweise auf Bibel und Glaubensüberzeugungen schwerlich bekommen könnten.

Von allen möglichen Auslegungen einer Stelle wählen Hill und Bray die eine, die ihnen am besten passt. Bereits Brays erster Satz in ATTK ist symptomatisch für diesen funktionalisierten, unreflektierten und ungenauen Bibelumgang, bei dem einzelne Verse zu Machtmitteln werden. Dort zitiert er aus Jesaja (Jes 40, 8, vgl. 1 Petr 1,25): „*Verbum Dei Manet (sc.) Aeternum*“ (ATTK, 7). ‚Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit.‘ Mit diesem bewusst auf Latein vorgetragenen Bibelzitat sollen wahrscheinlich sein reformatorisches Traditionsbewusstsein, sein Programm, seine theologische Kompetenz und sein Bibelverständnis veranschaulicht werden. Und das ist der Fall, wenn auch anders als von ihm beabsichtigt.

Erstens fehlt die Versangabe, was die Überprüfbarkeit des Zitats erschwert. Zweitens gibt es keine sachlichen Gründe, das Zitat auf Latein anzuführen, nur rhetorische, die Bray und seiner Position mehr Gewicht verleihen sollen. Drittens zitiert er falsch. Er vergisst die Präposition, was vermuten lässt, dass das Zitat entweder in großer Eile dem Text vorangestellt wurde oder – was wahrscheinlicher ist – Bray über keine fundierten Lateinkenntnisse verfügt. Die Übersetzung des ursprünglich hebräischen Jesajaverses müsste lauten: *Verbum Dei manet in aeternum*. Die Grenzen, Fehler und unbewussten Verzerrungen, die mit der Anführung und Auslegung biblischer Texte einhergehen, lassen sich nicht plastischer fassen.

Auch der dritte Kritikpunkt setzt sich mit der Textauslegung der Terroristen auseinander. *Es werden nur wenige Bibelstellen berücksichtigt*. Dafür dass Bray und Hill beständig die Bibel zitieren, wird eine geringe Anzahl an Bibelstellen ausgewählt, um die eigenen Thesen von Lebensschutz und Gewaltanwendung zu untermauern.⁸³²

Immer wieder tauchen dieselben Verse auf. Das überrascht umso mehr, wenn man bedenkt, dass gerade Bray darauf pocht, wie wichtig das Thema gerechte Gewalt zum Schutz unschuldigen Lebens in der Bibel sei. Sollte seine Bibelauslegung zutreffen, müssten sich mehr und vor allem eindeutigere Stellen finden, die seine Anliegen stützen.

⁸³² Vgl. die Kapitel 4.2.3, 4.2.6, 4.3.3 und 4.3.6.

Das ist nicht der Fall.⁸³³ Auf diese Unstimmigkeit gehen weder er noch Hill ein.

Gegenläufige Bibelverse werden von beiden selten zur Kenntnis genommen.⁸³⁴ Ein Beispiel soll zur Illustration genügen: Brays Gewaltlegitimation geht von einem Lebensverständnis aus, demzufolge derjenige das Recht auf Leben verliert, der es andern abspricht oder Gott lästert. Dazu verweist er unter anderem auf Gen 9,6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ In Gen 4, 1-16 findet sich mit dem Brudermord Kains an Abel eine biblische Geschichte, in der Gott selbst aber einen ganz anderen Umgang mit einem Mörder praktiziert. Er lässt Kain am Leben, obwohl dieser seinen eigenen Bruder heimtückisch und aus Neid heraus erschlagen hat.

Wie passt das mit Brays Konzept zusammen? Da er jede biblische Erzählung für einen Tatsachenbericht hält, müsste er eine Harmonisierung der Passagen anbieten, die diesen Widerspruch erklärt. Sie fehlt jedoch. Harmonisierungen bietet Bray meist nur, wenn es darum geht, jesuanisch inspirierte Nachfolgethiken zu kritisieren, die sich für eine größtmögliche Gewaltlosigkeit christlichen Handelns aussprechen. In der Regel lässt er widersprüchliche Bibelstellen wie die aus Gen 4,1-16 einfach weg. Sie werden nicht Teil seiner Argumentation.

Viertens werden die verwendeten *Bibelstellen zumeist aus ihrem Kontext gerissen und ohne Berücksichtigung ihrer möglichen Entstehungsbedingungen interpretiert*, um das eigene gewalttätige Engagement zu rechtfertigen. Einzelne Sätze werden programmatisch aufgeblasen. Es kommt zu einer Teilwahrheitsvergrößerung. Die verwendeten Zitate lassen sich tatsächlich in der Bibel finden, nur ist fraglich, ob sie sich bei genauerer Betrachtung dazu eignen, in der heutigen Zeit ohne weiteres als moralische Maßgaben zu dienen.

⁸³³ Vgl. zu Abtreibung im Alten Testament Fechter / Sutter Rehmann: Abtreibung, 4f.

⁸³⁴ Die wichtigste Ausnahme bei Bray ist die Auseinandersetzung mit pazifistischen Einwänden gegen seine Anschläge, die sich auf das friedliche Leben und Wirken des biblisch verkündigten Jesus berufen. Hierzu nimmt Bray Stellung, um die Kritik an ihm zu entkräften (vgl. etwa ATTK, 39). Bei Hill bildet eine exegetische Auseinandersetzung mit dem Gebot „Du sollst nicht töten“ bzw. „Du sollst nicht morden“ die Ausnahme (vgl. MMB, 13-16).

Der Satz aus der Apostelgeschichte „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg, 5, 29), der dort Petrus und den Aposteln zugeschrieben wird, soll als verdeutlichendes Beispiel dienen. In seinem biblischen Kontext fällt der Vers im Rahmen einer Verhörsituation, in der Petrus und die Apostel in Jerusalem vom Hohen Rat befragt werden, warum sie weiterhin von Jesus und seinen Lehren predigten, obwohl es ihnen verboten worden sei (vgl. Apg 5, 17-33).

Der Satz ist ein Ausdruck der Glaubenstreue. Bei Hill wird er als Begründung eines Widerstandsrechts verwendet. Die Textstelle fordert aber nicht dazu auf, im Namen Gottes einen gewalttätigen Widerstand auszurufen. Ohne seinen Kontext lässt sich der Satz freilich so verstehen. Genau deswegen ist der Kontext wichtig. Genau deswegen wird er von Hill nicht thematisiert.

Auch eine historisch-kritische Auseinandersetzung mit Bibelstellen, die die Entstehungsbedingungen kanonischer Texte beleuchtet, bevor es zu einer theologischen Fruchtbarmachung der ererbten religiösen Tradition kommt, nehmen weder Hill noch Bray wirklich zur Kenntnis. Archäologische Funde oder philologische Debatten, die ein kritisches Korrektiv zur biblischen Erzählung der Geschichte Israels liefern, werden mit keiner Silbe erwähnt. Würde all das doch Zweifel daran wecken, ob sich die Bibel dazu eignet, wortwörtlich als zeitlose Lösung für alle Probleme dieser Welt herzuhalten.

Hill und Bray brauchen die Unantastbarkeit der Bibel, weil sie die Unantastbarkeit der eigenen Position aus ihr ableiten. Bei vielen Stellen, aus denen etwa Bray seine Gewaltlegitimation zieht (etwa Gen 14,14-16 in ATTK, 31), wäre es wichtig zu wissen, dass die Erzählungen, die er im Rahmen seiner Argumentation verwendet und für Tatsachenberichte hält, eher als fiktive oder semifiktive Erzählungen zu lesen sind. Sie dienen der religiösen Erbauung, der Identitätssicherung oder der Illustration von Glaubensüberzeugungen. Passiert ist wohl nichts von dem, was Bray als Beweise göttlicher Gewaltde-
monstration deutet.⁸³⁵

Die Historizität der von ihm verwendeten Passagen ist fraglich. Lauster formuliert die Konsequenzen, die die Exegese und Bibelkritik der

⁸³⁵ Zur Gewaltsprache deuteronomistischer Theologie vgl. Dietrich / Link: Seiten, 79-81.

letzten Jahrhunderte für die christliche Dogmatik und deren Umgang mit der Bibel hatte, wie folgt:

„Die biblischen Texte [...] sind nicht in einem modernen Sinne als historische Quellen zu gebrauchen, denn sie bilden nicht einfach Erlebnisse ab. [...] Die biblischen Schriften sind [...] nicht Offenbarung an sich, sondern Deutungen von Ereignissen als Offenbarung.“⁸³⁶

Mit diesem hermeneutischen Zugang zur Bibel verliert auch die Gewalt, von der biblische Texte mitunter sprechen, ihre Brisanz. Die Bibel ist verschriftlichte Erinnerung. Sie vereint Erlebnisse, die als Offenbarung gedeutet worden sind, in unterschiedlichen Textsorten und -gattungen, die über Jahrtausende zu einer (nicht überall auf gleicher Weise kanonisierten!) Überlieferung zusammengewachsen sind. Dabei bleiben die Bibelverse selbst Menschenwort, das an Entstehungsbedingungen geknüpft ist, die sich nicht durch Gewalt oder rhetorisches Poltern reipristinieren lassen.

Fünftens werden *religiöse Ausdrucksformen mit ihren religiösen Bezugspunkten gleichgesetzt*. Dieser Kritikpunkt betrifft nicht nur die Bibelauslegung der Terroristen, sondern ihre Theologie in Gänze. In ihr werden religiöse Sprache und Deutungen nicht als symbolische Ausdrucksform verstanden, mit der Menschen sich letztlich immer ungenügend dem Bezugspunkt ihrer religiösen Erfahrung annähern, sondern für eine Art Tatsachenbeschreibung gehalten. Ihr Symbolcharakter wird verneint.

Dieser Kritikpunkt an Hills und Brays Umgang mit religiösen Ausdrucksformen gründet in den theoretischen Vorannahmen der vorliegenden Arbeit. In Kapitel 2.2 wurde eine erfahrungsbasierte Religionstheorie zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht. Sie geht davon aus, dass Religion ein bestimmter Modus menschlicher Erfahrungsdeutung ist. Religion als Erfahrungsdeutung ist dann nicht gleichzusetzen mit dem Erlebnis und dem Erlebnisgegenstand, der in ihr gedeutet wird. Religion hat demnach einen unhintergehbaren Verweischarakter, der sich in ihren Ausdrucksformen niederschlägt.⁸³⁷

⁸³⁶ Lauster: Entzauberung: 41.

⁸³⁷ Vgl. Hofheinz: Nostrifikation, 21.

Religion ist ein Instrument der Weltdeutung, das in seinen unterschiedlichen Medien über sich hinausweist.⁸³⁸ Diese Annahme führt dazu, zwischen dem *Bezugspunkt* einer religiösen Erfahrung, dem *Erlebnis* mit dem Bezugspunkt und den *Ausdrucksformen* zu unterscheiden, mit denen das Erlebnis schlussendlich zur gedeuteten Erfahrung wird.

Eine solche Unterscheidung, die Dogmen als kritikoffene Deuteangebote und nicht als steinerne Wahrheiten begreift, nehmen Hill und Bray nicht vor. Sie ziehen eine gerade Linie zwischen religiösen Ausdrucksformen und Bezugspunkten. Ihr geradezu anti-symbolischer Zugang zu religiöser Sprache ist allerdings nicht allein ihnen vorbehalten, sondern ist eine allgemeine Signatur des christlichen Fundamentalismus. Religiöse Sprache bekommt in Brays und Hills Deutesets einen vermeintlichen Tatsachencharakter verliehen, der sich dann an innweltlichen Tatsachen nicht festmachen lässt.

Dieses Defizit, die eigenen Tatsachenbehauptungen nicht auf dieselbe Art und Weise wie innerweltliche *bruta facta* darlegen zu können, führt wiederum dazu, den verkündeten, aber unbeweisbaren Wahrheitsanspruch umso aggressiver durchzusetzen und konkurrierende religiöse Deutungen zu verdrängen.⁸³⁹

Am drastischen fällt diese Nichtunterscheidung von Ausdrucksform und Referenzpunkt bei den Gottesbildern der Terroristen auf. Sie reden über Gott, als ließe er sich in menschlicher Sprache gänzlich und zweifelsfrei fassen, als ließe sich sein Wille klar und deutlich erkennen.

Der sechste Kritikpunkt führt den letzten fort: *Glaubensvorstellungen werden nahtlos in Vorstellungen politischer Ordnung überführt*. Der symbolische Verweischarakter religiöser Sprache wird verkannt. Biblische Erzählungen und dogmatische Vorstellungen werden in Folge dieses Verkennens als Tatsachenbehauptungen verstanden. Das führt unter anderem dazu, dass Bibelverse als wortwörtliche Anleitungen zur Gestaltung politischer Ordnung gelesen werden. Es kommt zu einem Kurzschluss, der biblizistisch-dogmatische und sozialetische

⁸³⁸ Vgl. ebd., vgl. Lauster: Entzauberung, 41f.

⁸³⁹ Vgl. Lauster: Verzauberung, 204.

Überlegungen in eins setzt. Die entscheidende Konsequenz dieses Zugangs zeigt sich in den Deutesets der Terroristen:

Bray und Hill ermächtigen sich selbst zu Werkzeugen Gottes. Die Religion kennt bei ihnen keinen politikfreien Raum und die Politik keinen religionsfreien Raum. Das stellt aus liberal-protestantischer Perspektive eine Konfiguration dar, die kritikwürdig ist, da die Eigengesetzlichkeiten gesellschaftlicher Sphären wie Religion, Politik, Wirtschaft unterlaufen wird.

Zudem ist die Methode der ethischen Urteilsfindung bei Bray und Hill problematisch. Es führt kein gerader Weg von Glaubensüberzeugungen hin zu Moralvorstellungen. Und von Moralvorstellungen lässt sich keine gerade Linie hin zu Einzelfallurteilen ziehen. Glaubenslehre und Soziallehre sind darum in der christlichen Theologie zwar aufeinander bezogen, aber nicht in eins zu setzen.

Es ist keinesfalls so, als würde beispielsweise aus dem Glauben an einen allmächtigen Gott notwendigerweise ein bestimmtes Staatsmodell folgen, in dem sich die Allmacht des Schöpfers widerzuspiegeln habe, wenn man nur lange und bibeltreu genug über ein göttliches Staatsmodell nachdenken würde. Die Geschichte zeigt vielmehr, dass die Möglichkeiten, die Beziehung zwischen Staat und Christentum zu denken, variieren können.

Auch lässt sich mit der direkten Verknüpfung von Glaubensüberzeugungen und Handlungen weder die moralische Qualität einer Handlung noch die Wahrheit einer Glaubensüberzeugung absichern.⁸⁴⁰ Wer etwa die Tötung eines Gynäkologen mit dem Verweis auf göttliches Recht begründen will, hat damit nur die Verantwortung für das eigene Tun von sich gewiesen und sich zusätzlich zur Gewalttat einer ethischen Diskussion entzogen.

Ein Terroranschlag wird durch eine Berufung auf absolutes göttliches Recht ja gerade nicht ethisch gerechtfertigt, sondern gegen innerweltliche Moralvorstellungen durchgedrückt. Die Gültigkeit des vermeintlich göttlichen Rechts bleibt dennoch weiter offen – egal wie brutal sie den Menschen aufgezwungen wird. Hill und Bray leben einen gewalttätigen und entgrenzten Biblizismus. In ihren Deutesets verlieren die

⁸⁴⁰ Vgl. etwa Rendtorff: Ethik, 49f.

theologischen Sphären der Glaubenslehre und Soziallehre letztlich ihre Eigenarten.

Der siebte Kritikpunkt ist nicht spezifisch theologischer Natur: Bray und Hill ignorieren relevante Informationen zur Frage von Schwangerschaftsabbrüchen so weit wie möglich. *Sie vertreten gewalttätig eine Meinung, ohne sich um eine genaue Kenntnis der Fakten zu bemühen.* Überhaupt repräsentieren ihre Deutesets geschlossene Blicke auf die Welt, die nicht in der Lage sind, neue Erkenntnisse oder kritische Rückfragen überzeugend zu integrieren. Wieder soll ein kurzes Beispiel genügen: Hill gibt bereits auf den ersten Seiten seines Buchs unumwunden zu, dass er kein vertieftes Wissen auf dem Gebiet der Reproduktionsmedizin hat (vgl. MMB, 2). Dabei entbrennt der Streit um Abtreibungen ja erst im 20. Jahrhundert in dieser Größe, weil wir nun über medizinische Fähigkeiten und biologische Kenntnisse verfügen, die vorher schlicht nicht vorhanden waren.⁸⁴¹ Warum ignoriert er sie dann?

Die ethischen Eckpfeiler der Debatte zum Thema fließen in seine Texte ebenfalls nicht ein, was darauf schließen lässt, dass er diese außen vor gelassen hat, als es darum ging, sich eine Meinung über den Beginn des Lebens und über Schwangerschaftsabbrüche zu bilden. Dennoch sieht er sich in der Lage, Gottes Moralvorstellungen aufrechtzuerhalten zu können. Dazu reicht ihm allein die Bibel, die allerdings nichts von den Möglichkeiten moderner Medizin und den Erkenntnissen heutiger Biologie weiß.

Die Schwierigkeiten, von einem Embryo als Menschen zu sprechen, dessen mögliche Schutzbedürftigkeit zu begründen und dabei noch unterschiedliche biblische Lebenskonzeptionen zu berücksichtigen, die eigentlich alle wenig zur Frage nach der Legitimität von Schwangerschaftsabbrüchen austragen, umgeht er nonchalant.⁸⁴² Hill immunisiert seine Position, um sie dann durchzusetzen.

⁸⁴¹ Vgl. zur Einführung Fischer: Schutzwürdigkeit, 27-45.

⁸⁴² Eine protestantische Perspektive auf die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens vor dem Hintergrund reproduktionsmedizinischer Zugriffsmöglichkeiten bietet Fischer: Schutzwürdigkeit, 32-39. Eine katholische Perspektive bietet Schockenhoff: Lebensbeginn, 198-228. Dieser Position stehen Bray und Hill näher. Schockenhoffs Argumentation unterscheidet sich jedoch an

8.3 Selbstbeschränkung als Alternative

Der Schlüssel in den terroristischen Deutesets ist ein aktionistischer, gewaltaffiner Providenzglaube. Er macht Terroristen zu Werkzeugen Gottes, die sich über jede innerweltliche Grenze von Recht und Moral erheben können, wenn es Gott dient. Die Alternative zu einer Entgrenzung und Absolutsetzung der eigenen Machtansprüche ist Selbstbeschränkung. Sie muss entweder den Gedanken unterbinden, Menschen könnten zum direkten Werkzeug Gottes werden. Oder sie muss als Minimalziel zumindest Gewalt und Zwang als Mittel zur Durchsetzung eines göttlichen Willens diskreditieren. Absolutheit kommt Gott als Gegenstand des Glaubens zu, aber *nicht* dem Glauben selbst, *nicht* dessen Ausdrucksformen und *nicht* den Gläubigen.

Um theologisch plausibel gegen religiöse Terroristen vorzugehen, ist ein Blick auf unterschiedliche Deutesets sinnvoll, in denen von religiös begründeter Gewalt Abstand genommen wird.⁸⁴³ Die überwältigende Mehrheit der Christen und Muslime lebt friedlich und deutet ihren Glauben auf dieselbe Art und Weise. Gewalt ist kein wahrscheinlicher

entscheidenden Punkten von der Herangehensweise Hills und Brays: Statt ein veräußerliches Recht auf Leben anzunehmen, argumentiert er mit der Annahme einer unveräußerlichen Menschenwürde und des Instrumentalisierungsverbots des Menschen; vgl. a.a.O., 202-206. Schockenhoff widerspricht zweitens der Annahme, dass die Beziehung von Gott und Mensch darauf abzielen müsse, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu relativieren. Vielmehr bilde erst sie die Möglichkeit eines Beziehungsgefüges, in dem der Mensch sich auf die Begegnung mit anderen einlassen könne, ohne dass diese den tragenden Grund seines Personseins darstellen müsse; vgl. a.a.O., 207. Drittens unterstreicht Schockenhoff, dass sich konkrete moralische Urteile „weder einfach aus moralischen Überzeugungen ableiten noch unmittelbar an biologischen Gegebenheiten ablesen“ lassen (a.a.O., 211). Er hält sie für gemischte Urteile, die die Notwendigkeit der Korrektur enthalten müssen; vgl. a.a.O., 211f.

⁸⁴³ Ähnlich schlägt Schieder im Umgang mit religiöser Gewalt einen Perspektivwechsel vor, bei dem danach geschaut werden soll, was friedliche Religionsformen ausmacht. Im Umgang mit religiöser Gewalt sei der Blick auf gewaltfreie und freiheitsfördernde Religionen sinnvoller als der Blick auf Horrorszenarien. Durch den Perspektivwechsel ließen sich Faktoren finden, die religiöse Gewalt verhindern würden; vgl. Schieder: Risikofaktor, 48-49.

Bestandteil einer religiösen Vita – auch nicht in fundamentalistischen Kulturmilieus.⁸⁴⁴

Die religiöse Selbstwahrnehmung der meisten Glaubenden enthält ein intrinsisches Moment der Selbstbeschränkung, das gerade kein Produkt einer gewollten ‚Zähmung‘ oder ‚Entschärfung‘ der eigenen Religion ist, sondern von Beginn an zu ihr gehört.

In religiösen Deutesets lassen sich Überzeugungen finden, die von außen als *Selbstbeschränkungen* interpretiert werden können. Sie hindern die Akteure sowohl daran, ihre religiösen Streitigkeiten in gewalttätige Konflikte umschlagen zu lassen, als auch politische Gewalt religiös zu deuten.

Die Betonung liegt dabei auf der *Selbstbeschränkung*. Vonseiten christlicher und muslimischer Theologie müssen (*ohne* dabei die eigene Religion zu funktionalisieren) überzeugende religionsinterne Gründe präsentiert werden, warum jenseits von äußerlichen Sachzwängen wie etwa politischer Opportunität, militärischer Schwäche oder zahlenmäßiger Unterlegenheit auf die gewaltsame Durchsetzung der eigenen Absolutheitsansprüche verzichtet werden sollte.⁸⁴⁵ Theologisch wertvoll ist ein Gewaltverzicht religiöser Akteure, wenn er aus Glaubensüberzeugungen heraus erwächst – nicht wenn er von außen erzwungen wird oder sich politischem Kalkül verdankt.

Exemplarisch lassen sich neun Arten der Selbstbeschränkung aus monotheistischen Traditionen auflisten.⁸⁴⁶ Einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt die Aufzählung nicht. Einige der Punkte wurden bereits im Kriterium der theologischen Unredlichkeit terroristischer Deutesets angewendet.

⁸⁴⁴ Für eine neuere protestantische Auseinandersetzung mit dem Toleranzgedanken vgl. Härle: Gern gefunden, 137-148.

⁸⁴⁵ Dass eine Konflikteskalation immer von unterschiedlichen sozialen, wirtschaftlichen, psychologischen etc. Faktoren bestimmt wird, bei der die religiöse Deutung eines Konflikts nur ein Faktor unter vielen ist, bleibt davon unberührt. Die Theologie hat schlichtweg auf ihrem Feld zu arbeiten. Auch das ist eine Form der Selbstbegrenzung.

⁸⁴⁶ Die folgenden Strategien der Selbstbegrenzung finden sich ähnlich in Bechstein: Konfliktfähigkeit, 40f.

Erstens können *friedvolle religiöse Überlieferungen und Lehren ins Zentrum der Glaubenslehre* rücken. Das entkräftet die gewaltaffinen, dunklen Überlieferungen. Diese Selbstbeschränkung nehmen die Mehrheit der Muslime und Christen vor.

Aus christlicher Sicht etwa kann Gewalt als Mittel zur Austragung religiöser Konflikte abgelehnt werden, wenn aus der Gottebenbildlichkeit des Geschöpfes Mensch dessen unverletzliche Würde abgeleitet wird. Das Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37-40), die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3-10) oder das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48) sind ebenfalls starke Kontrapunkte zu gewaltorientierten Deutungen der christlichen Glaubensbestände.⁸⁴⁷

Überhaupt stellt der Verweis auf das biblisch überlieferte, primär versöhnende und gewaltlose Wirken und Predigen Jesu als hermeneutischer Schlüssel zu Beurteilung biblischer Überlieferungen den gewichtigsten Einspruch gegen macht- und gewaltaffine Deutungen des christlichen Glaubens dar. Auch aus der Einheit Gottes heraus kann gegen innerweltliche Spaltungen und dualistische Zwietracht in seinem Namen vorgegangen werden.⁸⁴⁸ Argumentationslogisch bewegt sich diese Strategie auf derselben Ebene wie die der Terroristen.

Während sich die Terroristen im biblischen Kanon oder Koran bei den Texten bedienen, die Hass, Ausgrenzung oder Mord legitimieren, berufen sich friedliebende Gläubige unter der Anwendung anderer hermeneutischer Vorgaben auf gewaltlose Bibel- oder Koranstellen. Entscheidend ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem an die Texte herangetreten wird.

Zweitens kann die *Autorität religiöser Traditionen und Texte relativiert* werden. Durch derartige an sich nicht speziell auf Konfliktbearbeitung ausgelegte Verfahren theologischer Hermeneutik wird kanonisierter Gewaltsprache etwas von ihrem ‚semantischen Dynamit‘ (Jan

⁸⁴⁷ Vgl. etwa: Mt 22,37-40: „[37] Jesus aber antwortete ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt‘ (5. Mose 6,5). [38] Dies ist das höchste und größte Gebot. [39] Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie die selbst‘ (3. Mose 19,18). [40] In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“

⁸⁴⁸ Vgl. etwa Manemann: Dschihad, 119.

Assmann) genommen.⁸⁴⁹ Möglich wird die Infragestellung einschlägiger Passagen oder Gottesvorstellungen etwa, indem auf Widersprüche innerhalb der Bibel (in ihren unterschiedlichen kanonisierten Gestalten) oder des Korans hingewiesen wird.⁸⁵⁰ Genau diese Widersprüche führten bei der ersten Selbstbeschränkung zur Einführung eines hermeneutischen Schlüssels, der die Texte unterschiedlich gewichtete und deren Widersprüche somit aus dem Weg räumte.

Nun lassen die Ungereimtheiten innerhalb überlieferter Textkorpora aber auch den Schluss zu, den Bestand in Gänze in einem kritischeren Licht zu sehen, um einen hermeneutischen Schlüssel zweiter Ordnung zu finden, der die historische Gestalt biblischer oder koranischer Botschaften insgesamt relativiert. Stattdessen würde beispielsweise nach einer Art überzeitlichem Kern der Überlieferungen gesucht. So kann auf die Entstehungsbedingungen, die fragliche Historizität und die menschlichen Verfasser religiöser Texte hingewiesen werden, was gewaltorientierte Deutungen unterläuft. Damit kann eine historisch-kritisch eingestellte Theologie maßgeblichen Anteil an der Infragestellung biblisch oder koranisch untermalter Gewaltlegitimation haben. Aber auch metaphorische Auslegungen gewalttätiger Texte sind eine weitere Möglichkeit, ihnen den Befehls- und Tatsachencharakter zu nehmen, den sie in den terroristischen Deutesets haben.

Drittens kann nicht (nur) der Text, sondern seine *Auslegerin oder sein Ausleger relativiert* werden. Es kann auf die Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit des Menschen und die Unvollkommenheit religiöser Ausdrucksformen hingewiesen werden. Wir können das Unbegreifliche nicht begreifen und auch bei der Suche nach Gott unser Bewusstsein nicht hinter uns lassen.⁸⁵¹ Die Frage nach endgültigen Wahrheiten wird hier Gott überlassen.

In Konflikten wird dann konsequenterweise bewusst darauf verzichtet, im Namen Gottes zu sprechen. Keiner weiß, welche Partei auf der –

⁸⁴⁹ Vgl. Assmann: Sprache der Gewalt, 57.

⁸⁵⁰ So hält etwa Hasenclever religiöse Überlieferungen dann für gewalthemend, wenn ihre Binnenkomplexität gewahrt bleibt; vgl. Hasenclever: Merkmale, 181.

⁸⁵¹ Vgl. U. Barth: Theoriedimensionen, 82.

vereinfacht gesprochen – richtigen Seite steht (wenn es denn überhaupt eine tut).

Argumentativ verwandt, aber rigoroser ist die vierte Art der Beschränkung: *Religion ist Privatsache*. Da der Status religiöser Aussagen unklar ist, hat Religion hier überhaupt keinen Platz in öffentlichen Debatten. Mit der Begrenzung der Religion auf das Private soll ihr Konfliktpotential ungenutzt bleiben. Die Forderung nach einer klaren Trennung, die Religion auf Glaubensinhalte, Rituale und andere kultische Handlungen verkürzt, um überhaupt das Bild einer abtrennbaren Privatreligion zeichnen zu können, ist selten als Selbstbeschränkung begriffen worden, die sich auch aus der religiösen Selbstwahrnehmung heraus ergibt. Stattdessen ist sie öfter von außen an religiöse Akteure herangetragen worden.

Sie nimmt zudem an, dass die Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften ein Raum der ‚Überzeugungsneutralität‘ ist. Das ist jedoch (vorsichtig formuliert) eine vereinfachte Vorstellung.⁸⁵² Der Gedanke der Privatreligion kann dann als Selbstbeschränkung verstanden werden, wenn er modifiziert und mit anderen Formen der Selbstbeschränkung kombiniert wird.⁸⁵³

Fünftens kann *religiösen Überzeugungen ein anderer Status als der der Tatsachenbehauptung* zugewiesen werden. Das korrespondiert mit den Selbstbeschränkungen zwei und drei. Religiöse Sprache kann beispielsweise als metaphorische oder symbolische Rede verstanden werden, die eben gerade nicht wortwörtlich verstanden werden darf, um ihren Sinn und Zweck der Lebensdeutung zu erfüllen. In ihr drücken sich Gefühle und Erlebnisse aus, die ohne religiöse Sprachmuster

⁸⁵² Vgl. für einen Kommentar zum Verhältnis von Staat und Religion in westlichen Gesellschaften seit der Neuzeit aus religionsphilosophischer Perspektive Dalferth: *Wirklichkeit*, 222-229.

⁸⁵³ Hasenclever warnt vor einer strikten Trennung von Religion und Politik. Vielmehr müsse eine sinnvolle Struktur geschaffen werden, die eine gewaltlose Beteiligung religiöser Akteure ermögliche. Dazu empfiehlt er, „die Instrumentalisierung religiöser Traditionen in politischen Auseinandersetzungen dadurch zu erschweren, dass die religiöse Bildung der Gläubigen verbessert wird, dass die Autonomie der Glaubensgemeinschaften von Staat und Gesellschaft erhöht wird und dass ihre transnationale Vernetzung gefördert wird“ (Hasenclever: *Merkmale*, 197).

stumm bleiben müssten. Sie weist über sich hinaus. Überhaupt kann mit Recht danach gefragt werden, welche Bedeutung dem Begriff der Wahrheit in Bezug auf religiöse Aussagen zukommen kann.⁸⁵⁴

Sechstens kann auf die *Glaubensfreiheit von Individuen oder Gruppen* verwiesen werden. Innere Einstellungen und Überzeugungen lassen sich nicht durch Gewalt erzwingen und darum sollte es allen freigestellt werden, eigene Zugänge zum Glauben oder auch Ausgänge aus dem Glauben zu finden. Ein aufgezwungener Glaube ist dieser Position zufolge kein Glaube.

Siebtens kann die *Begegnung der Religionen* als gegenseitiges Lernen oder als freundlicher Wettstreit ausgelegt werden. Es geht dann beispielsweise darum, sich durch gute Taten und Worte zu beweisen anstatt sich gegenseitig zu bekämpfen.

Achtens können sogenannte *Religionstheologien* entworfen werden. Diese versuchen, verschiedene Religionen und deren Absolutheitsansprüche gedanklich miteinander zu verbinden. Wahrheit findet sich dann etwa nicht nur in einer Religion, sondern in mehreren oder allen.

Neuntens kann der eigene Wahrheitsanspruch weiter für absolut gehalten werden. Nur *verzichtet man darauf, die eigenen Überzeugungen mit Gewalt durchzusetzen*. Stattdessen hoffen Vertreter dieser Strategie beispielsweise, dass Gott die ‚Ungläubigen‘ am Jüngsten Tag bestrafen wird, die sich im Hier und Jetzt seinen Geboten verweigern. Oder sie verstehen ihre Situation als Außenseiter in einer verdorbenen Welt als göttliche Leidensprobe, die es zu bestehen gilt anstatt sie zu bekämpfen. Diesen Weg gehen unter anderem fundamentalistische Enklavenkulturen.⁸⁵⁵

Alle diese Varianten begrenzen die eigenen religiösen Ansprüche oder deren Durchsetzung. Ob gelebte Religionen in der Lage sind, Konflikte ‚theologisch‘ zu deeskalieren, hängt ab von dieser Bereitschaft zur Selbstbeschränkung als Folge eines ambiguitätstoleranten Selbstverständnisses. Erreicht wird die Beschränkung, die eben nicht als solche wahrgenommen wird, oft durch den Aufweis von Binnenkomplexität

⁸⁵⁴ Vgl. das Kapitel bei Dalferth: *Wirklichkeit*, 69-195.

⁸⁵⁵ Vgl. Sivan: *Enclave Culture*, 17-27.

oder Undurchsichtigkeit religiöser Überlieferungen, deren Auslegungen oder den daraus entstandenen Überzeugungen.⁸⁵⁶

Religiöse Terroristen beschränken ihre Ansprüche nicht und sie negieren Komplexität. Was sie glauben, ist einfach, wahr und soll für alle gelten. Ihre Position ist nicht verhandelbar, weil sie von Gott befohlen wurde. Darum kann es nur den Kampf geben.

Keine Variante der Selbstbeschränkung findet sich überall, keine spiegelt das religiöse Selbstverständnis aller Glaubenden wider. Einige weisen eine gedankliche Nähe zueinander auf oder sind gar direkt aufeinander bezogen. Zwischen anderen liegen theologische Welten. Aber sie alle bieten in ihrer Unterschiedlichkeit theologisch plausible Gründe dafür, in religiösen Konflikten von Gewalt und Zwang Abstand zu nehmen, um durch ein friedliches Miteinander eigene Überzeugungen zu leben.

Wer der Selbstermächtigung der Terroristen Gründe entgegenhalten will, die für eine Selbstbeschränkung sprechen, sollte zwei Fragen beantworten können. Erstens: Wie kann *innerhalb der eigenen Religion* sowohl einer fundamentalistischen als auch einer gewaltorientierten, selbstermächtigenden Theologie entgegengetreten werden? Selbstbeschränkung ist auf dieser Ebene metaphorisch gesprochen eine Aufgabe der religiösen Erziehung innerhalb der eigenen vier Wände, in der eine Reflexion über den eigenen Glauben gefördert wird, die dazu befähigen soll, mit religiöser Differenz, Ambiguität, Fraglichkeit und Konkurrenz produktiv umzugehen. Es geht um die Vermittlung der Fähigkeit zur Selbstreflexion und die Plausibilisierung eines Bewusstseins endlicher Freiheit.⁸⁵⁷

Ein Teil dieses religiös begründeten Freiheitsbewusstseins ist das Gelten-Lassen der Freiheit anderer. Religiöse Deutungen des Lebens müssen zu einem „humanen Menschsein und einer Kultur der Anerkennung von Unterschieden“ beitragen können.⁸⁵⁸ Wenn das gelingt, wird nicht nur gewaltorientierten Deutesets, sondern bereits fundamentalistischen Lesarten der eigenen Tradition eine überzeugende Alternative entgegengehalten.

⁸⁵⁶ Vgl. Hasenclever: Merkmale, 179-201.

⁸⁵⁷ Vgl. Danz: Religionsbegriff, 279-284.

⁸⁵⁸ A.a.O., 284.

Auf einer anderen Ebene bewegt sich die zweite Frage: Welche Varianten der Selbstbegrenzung finden sich *innerhalb fundamentalistischer Kulturmilieus*? Warum greifen die meisten Fundamentalisten eben *nicht* zur Gewalt? Warum bleiben die Terroristen eine Minderheit? Diese Fragen lassen sich nicht nur soziologisch und psychologisch erklären. Theologisch lassen sich Strategien in fundamentalistischen Deutesets ausfindig machen, mit denen der eigene Gewaltverzicht im Angesicht einer feindlichen Welt begründet wird.

Auf dieser Ebene greifen liberaltheologische oder historisch-kritisch orientierte Argumente wie der Verweise auf die Widersprüchlichkeit religiöser Quellen und die Begrenztheit menschlicher Auslege- und Erkenntnismöglichkeiten nicht mehr. Genauso wenig wie sich eine liberale Christin von den Argumenten eines Fundamentalisten überzeugen lässt, wird sich der Fundamentalist von ihr überzeugen lassen. Die Gründe für einen Gewaltverzicht sind andere.

Es geht demnach darum, diejenigen Arten von Selbstbegrenzung ausfindig zu machen, die Fundamentalisten davon abhalten, im Namen der Religion gewalttätig zu werden. Es ist eben nicht so, als wäre mit fundamentalistischen Überzeugungen wie einem religiösen Exklusivismus, dem harten Offenbarungsverständnis oder der Verbalinspiration oder einer Literalsinnexegese notwendigerweise eine gewaltbereite Religiosität verbunden. Die überwältigende Mehrheit der Fundamentalisten in Christentum und Islam ist friedlich. Sie unter Generalverdacht zu stellen, wäre unredlich. In der Auseinandersetzung mit religiösen Terroristen aber haben ihre Argumente gegen Gewalt aller Wahrscheinlichkeit nach das größte Gewicht, weil sie demselben Kulturmilieu entspringen.⁸⁵⁹

⁸⁵⁹ Diese Strategie terroristische Deutesets mit nicht-terroristischen fundamentalistischen Deutesets ins Gespräch zu bringen, bekämpft Feuer mit Feuer. Auf die Gefahren weist Graf hin; vgl. Ders.: Götter, 246-253. Es kann nicht darum gehen, fundamentalistischen Positionen und Akteuren mehr Platz im religiösen Diskursraum zuzuteilen und womöglich gewaltlose fundamentalistische Bewegungen finanziell oder ideell zu fördern, um sie zum Bollwerk gegen religiösen Terrorismus zu stilisieren. Das wäre eine Toleranz gegenüber der Intoleranz, deren Ende nur schwer absehbar ist. Vielmehr muss mit fundamentalistischen Argumenten gearbeitet werden, um das Minimalziel des gewaltlosen Miteinanders zu erreichen. Ihre Argumente setzen Terroris-

Ein Fundamentalist, der mit dem Gedanken spielt, im Namen Gottes zur Waffe zu greifen, wird sich überspitzt formuliert eher von dem Argument überzeugen lassen, dass Gott selbst Rache an Frevlern üben wird, als von dem Argument, dass man die Rede von der Rache Gottes nicht wörtlich verstehen darf.

Was bleibt festzuhalten? Religiöse Deutesets, die eine *intrinsische Selbstbeschränkung* beinhalten, verhindern, dass an sich produktive Dispute um religiöse Überzeugungen in gewaltsame Konflikte ausarten oder dass sich religiöse Sprache in politischen Auseinandersetzungen als Mittel der Gewaltlegitimation nutzen lässt. Welche Art der Selbstbeschränkung dabei zum Tragen kommen, variiert erheblich.

ten unter Druck, selbst dann noch, wenn sie nicht *von* Fundamentalisten aber *vor* Fundamentalisten vorgetragen werden. Es geht nicht darum, Terroristen ‚zu bekehren‘. Es geht darum, den Legitimationsdruck auf sie innerhalb ihres eigenen Kulturmilieus zu erhöhen und sie von ihren Unterstützern und potentiellen Nachahmern zu isolieren. Dazu bedarf es zielgruppenspezifischer Argumente. Langfristig und gesamtgesellschaftlich sollten jedoch Argumente und Strategien der ersten Ebene zum Tragen kommen, die fundamentalistische Deutesets von Grund auf hinterfragen.

9. Deutesets religiöser Terroristen – Interpretation

Was trägt die detaillierte Auseinandersetzung mit den Deutesets der Terroristen zum Verständnis des Phänomens religiöser Terrorismus bei? Und welche Impulse lassen sich aus der Betrachtung der Deutesets in allgemeine Debatten über Religion überführen?

9.1 Missbrauch?

Religiösen Terrorismus ohne vorherige Einzelfallprüfung als Missbrauch von Religion darzustellen, ist problematisch. Die betrachteten Akteure jedenfalls entstammen religiösen Kontexten. Sie sind eigener Angabe und der Wahrnehmung ihres Umfelds zufolge religiös. Sie sind entweder ausgebildete Theologen oder interessierte Lientheologen. Ferner sind sie in der Lage, plausibel aufzuzeigen, warum religiöse Gewalt einen Platz in ihren Deutesets hat. Zwischen friedfertigen und gewaltbereiten Anhängern von Christentum und Islam tobt ein Streit um konkurrierende Gottes- und Menschenbilder, der nicht damit abgetan werden kann, dass jede Rede von Gewalt im Namen der Religion automatisch etwas mit Missbrauch zu tun hat.

Das Problem einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des religiösen Terrorismus ist m.E. nicht die Frage, ob es überhaupt religiösen Terrorismus ohne Missbrauch gibt. Den gibt es zweifellos. Das Problem ist eher, Kriterien zu benennen, mit deren Hilfe wir überhaupt von einem Missbrauch von Religion durch Terroristen sprechen können. Denn auch diesen gibt es zweifellos, obwohl Gewalt und Ausgrenzung nichts sind, was grundsätzlich aus dem Raum der Religion verwiesen werden könnte.

Missbraucht werden religiöse Überzeugungen und deren Ausdrucksformen dann, wenn die Akteure nicht selbst an das glauben, was sie nach außen hin vertreten.⁸⁶⁰ Sie müssen ihrem *eigenen* Verständnis nach Religion benutzen, um innerweltliche Ziele zu erreichen. Wer diese Form von Missbrauch entlarven will, braucht handfeste Beweise, wie Privatkorrespondenz oder Audiomitschnitte. Da müssten die Akteure klar erkennen lassen, dass sie bestimmte religiöse Überzeu-

⁸⁶⁰ Der Abschnitt zum Missbrauch religiöser Deutesets und asymmetrischen Religionsformen findet sich ähnlich in Bechstein: Konfliktfähigkeit, 39f.

gungen nicht teilen, sondern die dazugehörigen Ausdrucksformen nur instrumentalisieren, um eine größere Anhängerschaft zu mobilisieren, ihre politischen Gegner zu diskreditieren oder Gewalt zu legitimieren.

Solange wir keine Indizien zur Hand haben, die Gegenteiliges behaupten, sollten wir aber davon ausgehen, dass Akteure, die sich nach außen hin religiös darstellen, religiös sind. Selbstaussagen Vertrauen zu schenken, ist ein Gebot redlicher interreligiöser Hermeneutik, das auch im Umgang mit Gewaltakteuren nicht ohne gute Gründe suspendiert werden darf. Auch dass Terroristen in Propagandatexten lügen und politische Fakten verdrehen, ist kein Grund, generell an ihrer Religiosität zu zweifeln.

Selbst wenn ein einzelner Akteur – bspw. ein charismatischer Anführer – religiöse Ausdrucksformen missbraucht, heißt das nicht, dass das für alle gilt, die ihm folgen. Vielmehr entsteht dann eine asymmetrische Situation: Demagogische ‚Eingeweihte‘ schaffen ganz bewusst ein konflikt- und gewaltaffines Deuteset, um ihre Ziele zu verabsolutieren und breite Massen zu mobilisieren. Das gelingt nur dann, wenn die fraglichen Massen an diese Weltdeutung glauben. Sie missbrauchen sie nicht.

Durch diesen Prozess entsteht eine *asymmetrische Religionsform*, die gerade nicht für alle involvierten Akteure dieselbe Geltung hat. Für einen Großteil der Beteiligten bildet sie einen authentischen Glaubenshorizont, obwohl dieser von einigen wenigen bewusst geformt worden ist. Nur unter diesen Bedingungen der Asymmetrie kann eine Instrumentalisierung von Religion funktionieren. Wenn alle vom Missbrauch einer Religion wüssten, hätte sie ja gerade ihren legitimierenden Effekt verloren. Religionen lassen sich nur missbrauchen, weil sie missbraucht werden können.⁸⁶¹

Wer von Erlösung redet, über Offenbarung spricht, von Glaubensentscheidungen predigt und vom einzigen Gott, der muss sich über eines im Klaren sein: Menschen finden in autoritativen religiösen Texten ganz unterschiedliche Antworten, wenn sie sich fragen, was Begriffe wie Erlösung, Offenbarung, Glaubensentscheidung oder Gott bedeuten sollen und wie das alles in unser Leben passt. Selbst ohne religiöse Überzeugungen, die Intoleranz und Gewalt befürworten, bieten Reli-

⁸⁶¹ Vgl. Schmidt-Leukel: Gott, 39.

gionen durch ihre Funktion der Sinn- und Identitätsstiftung und die damit verbundenen Ausgrenzungsmechanismen, ein Einfallstor für Intoleranz anderen Überzeugungen und Menschen gegenüber. Und aus dem Frust heraus, dass die eigene religiöse Überzeugung in der Gesellschaft umstritten ist oder gar auf taube Ohren stößt, kann Gewalt entstehen.

Und aus der Funktion der Lebensdeutung erwachsen der Religion noch weitere Konfliktpotentiale: Aus erlebter Ungerechtigkeit, Furcht oder Ohnmacht können durch entsprechende Deutungen religiöse Erfahrungen erwachsen, in denen sich gerade ein strafender oder schützender Gott als der Grund des eigenen Lebens erweist. Und eigene Erfahrungen können mit Wahrnehmungen gesellschaftlicher Großwetterlagen verbunden werden.

„Religion kann“ – so Richardson – „als Bindeglied zwischen dem Privaten und dem Politischen dienen.“⁸⁶² Sie hat die Fähigkeit zum Konflikt und die Fähigkeit zur Konflikteskalation. Darum sollten wir den Selbstaussagen religiöser Terroristen dort Glauben schenken, wo es keinen konkreten Anlass zum Zweifeln an ihrer Authentizität gibt. Die religiöse Deutung macht ihre Attacken nicht weniger brutal. Terrorismus bleibt lebensfeindlich.

Der Versuch, Religionen vor vermeintlichem Missbrauch schützen zu wollen, gründet in einer eigenen Glaubensüberzeugung, der zufolge ‚echte‘ Religion ethisch lobenswertes Verhalten hervorrufe. Dabei handelt es sich um ein Religionsverständnis, das als Ausdruck des Glaubens und Orientierungshilfe seine Berechtigung hat. So findet es auch in der vorliegenden Arbeit seinen Platz als Quelle theologischer Kritik. Dieses vom eigenen Glauben geprägte Religionsverständnis erklärt aber keinen religiösen Terrorismus. Es grenzt sich von ihm ab. Unklar bleibt dabei, was den Reiz an terroristischen Deutesets ausmacht.

9.2 Missverständnis?

Die Vorstellung Terrorismus aus religiösen Missverständnissen heraus zu deuten, ist theologisch erfolgversprechender. Sie spricht den Terro-

⁸⁶² Richardson: Terroristen, 104.

risten nicht ihre Religiosität ab. Dabei darf nicht der Versuchung erliegen werden, die Terroristen salopp gesagt für dumm zu halten und ihnen statt der Religiosität nun den Verstand abzusprechen. Die Akteure handeln nicht irrational, sondern rational. Sie beziehen sich auf spezielle Handlungszusammenhänge, die jenseitige Erlösung und Verdammnis zu Faktoren extrinsischer Motivation machen oder sie zumindest glaubhaft als solche darstellen. Religiöse Terroristen sind Akteure, die einem religiösen Rationalismus im Sinne Max Webers folgen.⁸⁶³ Sie streben nicht nur nach diesseitigen, sondern jenseitigen (Heils-)Gütern. Und dabei gehen sie rational vor.

Gerade weil der Deutung ihrer Taten ein religiöser Rationalismus zugrunde liegt, müssen die Ansichten der Terroristen als Deutungen der Welt verstanden werden, die mit anderen religiösen Deutungen konkurrieren. Als solche Konkurrentinnen müssen sie erkannt und theologisch kritisiert werden.

Religionen, die Theologien im Sinne einer gemeinsamen Reflexion, Explikation und Aktualisierung ihrer Überzeugungen entwickeln, schaffen damit *stante pede* einen Raum für unterschiedlichste Meinungsverschiedenheiten und Missverständnisse. Eine religiöse Überzeugung misszuverstehen, hieße beispielsweise, dass bestimmte religiöse Texte oder Traditionen nicht ihrer mutmaßlichen Ursprungsin-tention nach verstanden oder gebraucht werden. Das ist ein Missverständnis im schwachen Sinn.

Auch die Möglichkeit eines Irrtums bei der Explikation einer Glaubensüberzeugung hat hier ihren Ort (beispielsweise durch Fehlübersetzungen oder das Übersehen wichtiger Quellen). Letzteres ist ein Missverständnis im stärkeren Sinne, das sich allerdings nur darauf bezieht, dass bestimmte Quellen, also Ausdrucksformen, inadäquat wiedergegeben worden sind.

Die daraus entstandene Glaubensüberzeugung könnte trotz des Missverständnisses eine genauso adäquate oder adäquatere Ausdrucksform für das religiöse Erlebnis und den Gegenstand des religiösen Erlebnisses sein, das sich in den missverstandenen Quellen niedergeschlagen hat. Überprüfen lässt sich, wie religiöse Ausdrucksformen miteinander

⁸⁶³ Vgl. Weber: Wirtschaftsethik, 97-110.

korrespondieren. Nicht überprüft werden kann, wie sie sich zu ihrem religiösen Gegenstand verhalten.

Die Auffassung von Missverständnissen als falschen religiösen Überzeugungen beruht auf einer wichtigen Annahme: einem Unterscheidungskriterium zwischen wahrer und falscher religiöser Ausdrucksform. Nur von dort aus kann eine Überzeugung als Irrtum erkannt werden. Dabei ist egal, was als dieses Kriterium identifiziert wird: Es handelt sich auch dabei m.E. um eine Glaubensannahme, die allerdings im unterschiedlichen Maße rationalen und erfahrungsbasierten Standards genügen kann. Religiöse Urteilsfindung ist *nicht* mit Beliebigkeit gleichzusetzen.

Die Auseinandersetzungen um religiöse Überzeugungen drehen sich jedoch um Probleme, die *innerweltlich* unlösbar bleiben. Die Parteien werfen sich unter anderem gegenseitig vor, die Bibel oder den Koran falsch auszulegen. Alle Seiten lesen und leben aber mit anderen Fragen und in anderen Kontexten. Auch darum unterscheiden sich ihre Antworten.

In theologischen Debatten steht mindestens zweierlei zur Diskussion: Die eigentlich kritisierte Überzeugung und der dazugehörige Kontext. Hierin unterscheidet sich eine Debatte über das Abendmahl formal nicht von einem Streit über die Gewalttätigkeit des Glaubens.

Ob für all das noch der Begriff Missverständnis treffend ist oder man nicht besser gleich auf ihn verzichtet, ist eine diskussionswürdige Frage. Aus der Perspektive des reflektierten Glaubens heraus ist es jedoch unmöglich, sich einer Positionierung gegenüber bestimmten Glaubensüberzeugungen zu entziehen.

Im Zuge der Standortbestimmung werden dann nicht alle Überzeugungen gleich plausibel erscheinen. Vielmehr werden einige aufgrund rationaler und moralischer Kriterien verworfen werden. Und solche Überzeugungen lassen sich durchaus als Missverständnisse interpretieren.

9.3 Mahnung

Die Deutesets, mit denen Terroristen ihre Gewalt legitimieren, mögen brutal sein und den Menschen zum Mittel degradieren. Sie mögen sich

allgemein geteilten Vernunftkriterien so weit wie möglich entziehen. Aber in ihnen klingen doch gängige Topoi ihrer jeweiligen Tradition durch. Christliche Terroristen denken christliche Dogmen weiter und kontextualisieren sie in einem bestimmten politischen Kontext. Und dasselbe gilt für ihre islamischen Pendants.

Sie mögen dabei übertreiben, selektieren, übersehen und vielleicht an einigen Stellen mutwillig verfälschen. Doch lässt sich nicht leugnen, dass es sich um Theologien handelt, die (wenn auch in fragwürdiger Art und Weise) mit demselben Material arbeiten, dass auch verbreitete Deutesets verwenden. Sie warnen damit vor den bleibend dunklen Seiten religiöser Überlieferungen und Auslegungstraditionen.

Religiöse Überlieferungen sind unklar und mehrdeutig. Und das gilt auch für ihre Auslegungstraditionen. Zwischen Bibel und Koran und den Auslegungen der Terroristen besteht eine Kompatibilität.⁸⁶⁴ Ihre Auslegungen sind nicht notwendig. Und sie sind nicht besonders verbreitet. Aber sie sind möglich.

Die religiöse Alltagssprache in Judentum, Christentum und Islam und auch die der dazugehörigen Theologien arbeitet mit dem, was Assmann *semantisches Dynamit* genannt hat.⁸⁶⁵ Ihre kanonischen Überlieferungen sind voll von metaphorischer Macht- und Gewaltsprache, die sich nutzen lassen, „um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren“. ⁸⁶⁶ Durch die identitätsstiftende Wirkung eines Kanons kann dessen Sprache der Gewalt gefährlichen Einfluss auf die Glaubenden gewinnen.

Gerade um die Absolutheit und Andersheit Gottes zu denken, bedienen sich kanonische Texte kraftvoller Metaphern, die die Größe und Macht Gottes in allen erdenklichen Formen unterstreichen sollen. Dabei wird auch auf politisches oder kriegerisches Vokabular zurückgegriffen.

Die Gewaltsprache, die sich in biblischen und koranischen Texten findet, dient aber nicht nur dazu, Gott zu preisen. Sie stellt daneben einen Weg dar, die Brutalität und das Chaos des Lebens unter Kontrolle zu bringen. Das Schicksal wird Gott anvertraut. Laut Juergensmeyer steht

⁸⁶⁴ Vgl. Pfahl-Traugher: Islamismuskompatibilität, 75f.

⁸⁶⁵ Vgl. Assmann: Sprache der Gewalt, 57.

⁸⁶⁶ Ebd.

hinter der Metaphorik des Krieges oft der Wunsch nach Frieden und der Eindämmung von Tod und Gewalt.⁸⁶⁷

Ist die metaphorische Sprache der Überlieferungen ein Teil des alltäglichen Wortschatzes der Gläubigen geworden, kann sie in unterschiedlichen Krisensituationen verwendet werden. Von Individuen wie von Gruppen.

Die persönliche Lebenskrise kann bedeutsamer, anschaulicher und erträglicher werden, wenn die eigene Biografie zum Schauplatz eines Krieges zwischen Gut und Böse wird und ein Kampf um die eigene Seele tobt, in der sich der Mensch für die richtige Seite entscheiden muss, um nicht dem flammenden Gericht Gottes anheimzufallen. So finden kriegerische Metaphern in Predigten, Gebeten oder Seelsorgegesprächen ihren Platz.

Wenn Gruppenkonflikte mithilfe religiöser anstatt säkularer Sprache gedeutet werden, können sie zur Chance der Glaubensbewährung werden und so bei den Akteuren neue Energien freisetzen.⁸⁶⁸ Daneben kann zusätzlich die soziale Macht religiöser Gemeinschaften aktiviert und genutzt werden.⁸⁶⁹

Religiöse Sprache argumentiert bei der Deutung und Beurteilung des menschlichen Lebens mit Metaphern und Autoritätsargumenten. Bray, Hill, ‘Azzām und az-Zawāhirī etwa argumentieren mit dem Verweis auf offenbarte, schriftlich fixierte, eindeutig erkennbare und ewig gültige Wahrheiten.

Sowohl metaphorbasierte als auch autoritäre Argumente greifen auf kanonische Texte zurück, um Menschen zu überzeugen.⁸⁷⁰ Die autoritären Argumente bilden durch den Verweis auf ewige offenbarte Wahrheiten die Grundlage zum kompromisslosen Argumentieren der Terroristen. Wo die Autorität Gottes ins Spiel gebracht wird, hat menschliche Autorität zu schweigen. Und wo Gott vermeintlich von Wahrheit spricht, muss jede andere Wahrheit als Falschheit entlarvt werden.

⁸⁶⁷ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 252, 217f.

⁸⁶⁸ Vgl. Kippenberg: religiöse Gewaltsprachen, 40.

⁸⁶⁹ Vgl. ebd.

⁸⁷⁰ Vgl. Bayer: Religionskritik, 119f.

In den Deutesets der Terroristen gibt es keinen Platz für einen Platz zwischen wahr oder falsch. Sie streiten erbarmungslos für das, was ihnen als Gottes Wille und Wahrheit erscheint. Hier hat Assmanns Theorie der mosaischen Unterscheidung von wahr und falsch im Raum der Religion ihren Platz.

Metaphorische und autoritäre Argumente sind miteinander verquickt, was sich in monotheistischen Religionen unter anderem in Kriegs-, Gerichts- und Kampfmetaphern zeigt, die einen festen Platz in der religiösen Alltagssprache haben. Dort gewinnen metaphernbasierte Argumente ihre lebensorientierende Wirkung.

Autoritäre und metaphernbasierte religiöse Argumente werden in Konflikten verwendet, weil sie diese lebensorientierende Wirkung haben. Ihr Gebrauch ist aber problematisch, weil er auf innerweltlich unbeweisbaren Annahmen verweist und dazu genutzt werden kann, die eigene Überzeugung in innerweltlichen Auseinandersetzungen zu immunisieren.

Religiöse Sprache im öffentlichen Diskurs wirkt harmlos, wenn sie in unverfänglichen Situationen verwendet wird. Der Linguist Klaus Bayer warnt jedoch vor den Schattenseiten dieser Praxis, die offen zutage treten, wenn „skrupellose oder fanatische Personen auf kanonische Texte zurückgreifen und sich ... [autoritärer und metaphernbasierter] Argumentformen bedienen“.⁸⁷¹ Das funktioniert besonders gut, wenn der metaphorische Charakter metaphorischer Argumente verkannt oder verneint wird.

Religiöse Glaubensvorstellungen bieten inhaltliche Anknüpfungspunkte für terroristische Deutesets.⁸⁷² Die Relativierung des Diesseits im Angesicht höherer Realitäten kann ohne die Relativierung des eigenen Selbst für terroristische Deutesets genutzt werden, wenn das eigene Selbst von der Relativierung ausgenommen wird. Heiligen- und Prophetenvorstellungen zeigen Parallelen zu terroristischen Biografien und können die Akteure in ihrem Tun bestärken. Monotheistische Zentralbegriffe wie Offenbarung, Gerechtigkeit, Recht, Wahrheit, Erlösung, Verdammnis, Umkehr oder Bund bieten je nach inhaltlicher Füllung die Möglichkeit, Exklusionsmechanismen, Gefühlsunterdrü-

⁸⁷¹ Bayer: Religionskritik, 121.

⁸⁷² Vgl. auch: Juergensmeyer: Terror, 296-308.

ckung oder Dämonisierung der Gegenseite in die terroristischen Deutesets zu integrieren.⁸⁷³

Konflikte sind mehrdimensional. Eine Dimension ist die der Deutung. Um eine Auseinandersetzung zu deuten, bietet sich religiöse Sprache hervorragend an. Sie deutet unser Leben, also auch unsere Konflikte. Das Vokabular dazu ist reichhaltig: Feindbilder, Gott als Krieger, Selbsterhöhung, Gewaltlegitimation, Strafgerichte, kämpfende Propheten, diverse Gerechtigkeitsvorstellungen etc. All das ist Teil dieser Sprache. All das bleibt ein Teil von ihr. Religiöser Terrorismus stellt darum eine gewaltige und gewalttätige Mahnung für jede Theologie dar.

Schon allein vom funktionalen Gesichtspunkt aus betrachtet bergen gelebte Religionen Konfliktpotential. Sie stiften Sinn und Gemeinschaft durch ihre Weltdeutungen.⁸⁷⁴ Damit ziehen sie Grenzen im Leben von Individuen und Gruppen, die besonders problematisch werden, wenn sich Menschen begegnen, die unterschiedlichen Religionen und Weltdeutungen angehören. Nun können die orientierenden und inkludierenden Funktionen einer Religion genau das Gegenteil zur Folge haben: Desorientierung und Exklusion. Dabei ist es unerheblich, welche konkreten Glaubensaussagen vertreten werden. Sollten sie mit dem Anspruch der alleinigen Wahrheit vertreten werden, ist ein religiöser Konflikt unvermeidlich.⁸⁷⁵ Wobei damit keine notwendige Neigung zur Gewaltanwendung einhergeht. Gewalt wird erst dort wahrscheinlich, wo sich der Wahrheits- mit einem Durchsetzungsanspruch verbindet.⁸⁷⁶

Aber zurück zur inhaltlichen Ebene. Die konfliktträchtigsten Überzeugungen in Christentum und Islam scheinen im Spiegel terroristischer Literatur mit den Begriffen Verbalinspiration, Offenbarungsverständnis, Eschatologie und Providenz (als Bindeglied von Anthropologie und Gotteslehre) verbunden zu sein. Sie alle sind keine Rand-, sondern vielmehr Zentralbegriffe monotheistischer Religionen.

⁸⁷³ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 251.

⁸⁷⁴ Vgl. etwa Luckmann: Unsichtbare Religion, 87-107.

⁸⁷⁵ Vgl. zur Einführung in den Zusammenhang von Religion, Wahrheitsansprüchen und Konflikt Lienemann: Wahrheit, 9-42.

⁸⁷⁶ Vgl. Feldtkeller: Theoretische Perspektiven, 61-68.

Von Gottes Absolutheit zu sprechen, hat Konsequenzen für die Welt im Hier und Jetzt. Damit ist die Aufgabe theologischer Arbeit nicht nur die Reflektion des Überlieferungsbestandes, sondern auch die Erarbeitung einer konsistenten Selbstbeschränkung.

Wir brauchen Schutzmechanismen gegen semantisches Dynamit, um gewaltbereite Interpretationen zentraler Glaubensbegriffe zu erschweren. Und wir verfügen bereits über sie.

Die Tatsache, dass nur ein Bruchteil der Christen und Muslime in der Gegenwart tatsächlich meint, für Gott zur Waffe greifen zu müssen, zeigt, dass die vorhandenen Strategien zur Selbstbeschränkung glaubwürdiger und plausibler als die Eskalations- und Selbstermächtigungsstrategien der Terroristen sind. Nicht die Texte, sondern ihre Deutungen bereiten dem religiösen Terrorismus den argumentativen Boden.

9.4 Modus patriarchaler Modernekritik

Die Männer- und Frauenbilder in den terroristischen Deutesets sind geprägt von essentialistischen Vorstellungen, die die Akteure mit ihren fundamentalistischen Kulturmilieus in Christentum und Islam teilen.⁸⁷⁷ Ein Mann muss ihrer Meinung nach ein Krieger sein. Er muss eine Familie gründen, klug und klar führen, versorgen und verteidigen. Im Kern ihres Männerbildes treffen wir auf Dominanz, Potenz und Militanz.⁸⁷⁸

Als ideale Frau hingegen gilt ihnen die umsorgende, passiv-gehorsame Ehefrau, die sich aufopferungsvoll um die eigenen Kinder und unter Umständen um Kranke und Gebrechliche kümmert. Den Raum des Öffentlich-Politischen betritt sie nicht. Den direkten Kämpfen der Männer bleibt sie fern.

Diese patriarchale Vorstellung von Männlichkeit und Weiblichkeit sehen die Akteure durch moderne Gesellschaften bedroht. Einflussverlust traditioneller, männlicher Eliten, Emanzipation, Liberalisierung der Sexualmoral, Abkehr von klaren Rollenvorstellungen und die Pluralisierung von Familienkonzepten werden als demütigende und zu-

⁸⁷⁷ Vgl. zu Geschlechterbeziehungen im Fundamentalismus Riesebrodt: Rückkehr, 95-115.

⁸⁷⁸ Vgl. zu Männlichkeitskonstruktionen Juergensmeyer: Terror, 268-70.

gleich widergöttliche Entwicklungen gedeutet. Die *Army of God* wird nicht umsonst in der Diskussion um das Recht auf Abtreibungen militant. Die Infragestellung der Männlichkeitsideale setzt sich fort in der politischen und wirtschaftlichen Marginalisierung religiöser Eliten. Männer wie Bray oder az-Zawāhirī sehen sich als Verlierer der Moderne.

Gemeinsam mit einem kriegerisch gedeuteten Gott ziehen die Terroristen in den Kampf, um den wahrgenommenen Verfall der Gesellschaft und Religion rückgängig zu machen. Sie stilisieren sich zu Wächtern der wahren Sozial- und Glaubenslehre, die Männern die führenden Positionen der Gesellschaft zuweise.⁸⁷⁹

Die Texte geben die Bedrohung der Religion in Verbindung mit einer Krise der Männlichkeit als wesentlichen Grund für die eigene Militanz aus. Bray schreibt von einer verweichlichten Kirche und Gesellschaft, die Männer nicht mehr Männer sein ließen, während az-Zawāhirī Jihadisten zu Rittern unter dem Prophetenbanner erklärt, die tapfer für die eigene Ehre und die der Religion kämpfen. Soziale und ökonomische Probleme werden als Ergebnis eines umfassenden religiösen und moralischen Verfalls gedeutet, der nur von tapferen Glaubenskriegern rückgängig gemacht werden kann. Diese Selbstwahrnehmung der Akteure in der Betrachtung des religiösen Terrorismus zu vernachlässigen, würde eine wichtige Facette des Phänomens unterschlagen.

Zudem ist es ein Irrglaube zu meinen, das Projekt der Moderne sei ohne Schattenseiten. Die Globalisierung von Werten, Politik und Märkten führt zu Machtkämpfen, Konkurrenz und Verdrängung.⁸⁸⁰ In den meisten Regionen dieser Erde ist die Globalisierung eine Fortsetzung des Kolonialismus.⁸⁸¹ Religionen finden sich in einer Situation von Dekulturation und Deterritorialisierung wieder, auf die bedrängte Akteure mit Anpassung oder Gegenwehr reagieren können.⁸⁸² Die Terroristen entscheiden sich für letzteres, ohne Grauzonen oder Am-

⁸⁷⁹ Vgl. Riesebrodts Analyse zum dispensationalistischen, legalistisch-literalistischen Fundamentalismus, Riesebrodt: Rückkehr, 101-105.

⁸⁸⁰ Vgl. für die Entfaltung der Marktmetapher Graf: Götter, 36-43.

⁸⁸¹ Vgl. Roy: Einfalt, 210-217.

⁸⁸² Vgl. Roy: Einfalt, 26f.

bivalenzen in der Wahrnehmung kultureller Begegnung und Veränderung zuzulassen.

9.5 Marginalisierungsfolge

Religiöse Absolutheitsansprüche werden nicht notwendigerweise gewalttätig umgesetzt, wenn sie politisch verstanden werden. Religiöse Vorstellungen von sozialer und moralischer Ordnung sind selten Keimzellen für Terrorismus. Sie werden dann mit Gewalt in die Welt getragen, wenn andere Handlungsoptionen fehlen oder gescheitert sind.

Terroristen wehren sich gegen faktische oder gefühlte Marginalisierung und Demütigung.⁸⁸³ Ihre Weltsicht ist das Ergebnis von gefühlter oder faktischer Ohnmacht – individuell, sozial und ideologisch.

Theologisch brisant kann dabei die Spannung zwischen theoretischen Geltungsansprüchen einer Gruppe und ihrem tatsächlichen gesellschaftlichen Einfluss sein. Je größer diese Spannung ist, desto plausibler scheint es, sich entweder aus der Welt zurückzuziehen und auf Gottes gerechte Bestrafung der Sünder zu warten oder aber die eigenen Wahrheiten gegen die Falschheit der Welt brutal durchzusetzen. Egal wie: Die Spannung zwischen theoretischem Geltungsanspruch und faktischer Geltung muss bearbeitet werden. Religiöser Terrorismus ist keine notwendige Reaktion auf Marginalisierung, aber eine mögliche, die für die Akteure umso plausibler wird, je größer diese Spannung wird.

Eine theologische Kritik an religiöser Gewalt muss daran arbeiten, Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung zu ächten. Parallel zu einer theologischen Bearbeitung des Problems muss überprüft werden, welche äußeren individuellen und sozialen Umstände dazu geführt haben, dass den Terroristen und ihren Unterstützern Gewalt als einzige Lösung für ihr Problem erschien.

Was Riesebrodt für religiöse Revitalisierungsbewegungen allgemein und den Fundamentalismus speziell schreibt, gilt auch für den religiösen Terrorismus, der sich aus letzterem heraus entwickelt:

⁸⁸³ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 252f.

„Revitalisierungsbewegungen setzen sich kritisch mit der gesellschaftlichen Realität auseinander und erheben den Anspruch, daß die von ihnen diagnostizierte abgrundtiefe Gesellschaftskrise nur durch eine Rückkehr zu den Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition zu überwinden sei.“⁸⁸⁴

Demnach muss nach eventuell gerechtfertigten Kritikpunkten in den Gesellschaftsdiagnosen der Terroristen gefragt werden, *ohne* zugleich deren Deutung oder deren Lösungsvorschläge zu übernehmen. Symptome aus ihrer Anamnese können zutreffen, ohne dass die Diagnose oder Therapie richtig wären. Auf konkrete Probleme kann reagiert werden, über machbare Forderungen lässt sich verhandeln, über totale Gesellschaftsvisionen und übergriffige religiöse Absolutheitsansprüche nicht.

Ihre Unterstützer verlieren Terroristen dann, wenn jene erkennen, dass man den eigenen Worten ohne Terrorismus Gehör verschaffen kann und es keinen Bedarf an politischer Gewalt als Kommunikationsform gibt. Dazu braucht es eine funktionierende politische Streitkultur und keine Repression von Seiten des Staates und der gesellschaftlichen Eliten, die sich gegen breite Teile der Bevölkerung richtet.⁸⁸⁵ So wird den Terroristen in die Hände gespielt.

9.6 Möglichkeit zur Selbstermächtigung

Terrorismus als eine mögliche Antwort auf Marginalisierung zu verstehen, bedeutet, (Ohn-)Macht in den Blick zu nehmen.⁸⁸⁶ Es gibt für die Akteure zumindest in der eigenen Wahrnehmung keine Möglichkeit, den eigenen Willen gegen den Willen anderer durchzusetzen. Vielmehr wird dem Ohnmächtigen der Wille des Gegenübers aufgezwungen. Terrorismus kann dem Machtgewinn von Randgruppen die-

⁸⁸⁴ Riesebrodt: Rückkehr, 52f.

⁸⁸⁵ Vgl. Armstrong: Kampf, 511.

⁸⁸⁶ Vgl. Jaschke: Fundamentalismus, 173f. Dort stellt Jaschke grundsätzliche Überlegungen zu Fundamentalismus, Gewalt und Ohnmachtserfahrungen an. Mit Gewalt würden die Akteure ihr Leben wieder selbst in die Hand nehmen und von Objekten, an denen bloß gehandelt werde, wieder zu aktiven Handlungssubjekten werden. Für gewaltbereite Fundamentalisten sei Militanz eine Form der Unmittelbarkeit, ein „direktes Handeln ohne Rücksicht auf fadenscheinige Kompromisse“ (a.a.O., 174).

nen, die abgehängt worden sind.⁸⁸⁷ „Kosmischer Krieg ist ein Aufstand gegen die Erniedrigung“ – so Juergensmeyer.⁸⁸⁸ Religiöse Sprache ist also ein Instrument der Selbstermächtigung.

Diese Selbstermächtigung wird erkämpft durch tödliche Gewalt, die direkteste innerweltliche Machtressource, und legitimiert durch Gott, den Allmächtigen als absolute Machtressource. Die Ketten, die der Mensch nicht sprengt, sprengt Gott mit Leichtigkeit. Wer für Gott kämpft, streitet auf der richtigen Seite und muss sich nicht mehr darum bemühen, auf andere Menschen zuzugehen oder an langwierigen politischen Entscheidungsprozessen teilzunehmen.

Religiöse Terroristen sind ihrer Meinung nach Werkzeuge Gottes. Damit legitimieren sie Gewalt und sprechen sich doch zugleich von Schuld frei. Gewalt als Gebot Gottes zu verstehen ist damit doppelt handlungsmotivierend: Die Vorstellung vom Gewaltakt im Namen des Schöpfers verbindet göttliche Macht und menschliche Schuldlosigkeit auf gefährliche Weise miteinander.

⁸⁸⁷ Vgl. Juergensmeyer: Terror, 258-267.

⁸⁸⁸ A.a.O., 252.

10. Rückblick und Ausblick

Die Arbeit hatte drei *Ziele*, auf die noch einmal ausführlich rekurriert werden wird: *Detailwissen* zu sammeln, um ein idealtypisches Deutesets des religiösen Terrorismus zu erstellen, die Deutungen *kritisieren und interpretieren* und schließlich eine *selbstkritische Auseinandersetzung* mit den konfliktaffinen Seiten der eigenen Religion, die unter der Oberfläche der Untersuchung stets mitläuft.

Die Arbeit nahm dazu ihren Anfang mit der Frage, was religiösen Terrorismus als spezielle Form politischer Gewalt überhaupt religiös macht.

Als Antwortversuch wurde die *These* vertreten, dass religiöser Terrorismus seinen speziellen Charakter allein durch die Deutung gewinnt: *Die Akteure interpretieren ihre Taten religiös – darum sind sie es.*

So wird Anschlägen und Attentaten ein überindividueller Rahmen und letztlich auch Zielhorizont verliehen, der sie zu mehr macht als nur zu Amokläufen einzelner Gewalttäter. Seine religiöse Deutung ist das einzige hinreichende und notwendige Kriterium, um Terrorismus als religiös zu spezifizieren.

Diese These erwies sich als lohnender Ausgangspunkt. Aus ihr leiteten sich die Ziele und Gegenstände der Arbeit ab. Wenn die Deutungen Terrorismus religiös machen, müssen die nach außen artikulierten Deutesets der Akteure betrachtet werden, um den Begriff ‚religiöser Terrorismus‘ mit Leben zu füllen. Sie zu analysieren, erforderte Quellenarbeit. Die Arbeit hat sich dabei auf schriftliche, repräsentative Texte beschränkt. Am Schluss der Untersuchung sollen nun ein zusammenfassender Rückblick auf die Quellenarbeit und ein vorsichtiger Ausblick erfolgen.

10.1 Rückblick

Hermeneutisch wurde auf eine empathische Exegese gesetzt, die versucht, der Eigeninterpretation der Akteure trotz der bleibenden Verständnislücken gerecht zu werden.

Als konkrete *Methode* der Quellenarbeit wurde ein modifizierter komparativ-theologischer Ansatz gewählt. Mithilfe einer *Identifizierung*,

Spezifizierung und *Analyse* logisch unbestimmter komparativer Kategorien wie Gottes-, Menschen- und Weltbild wurden christliche und islamische terroristische Deutesets gegenübergestellt. Was sagen die Akteure zum Beispiel über Gott, wenn sie ihn in ihren Tatrechtfertigungen erwähnen?

Dieser Ansatz, der auf der Mikroebene Einzelüberzeugungen in den Blick nimmt, ohne daraus Globalurteile über die betrachteten Religionen abzuleiten, ermöglichte es, die Gedankenwelt der protestantischen Antiabtreibungsterroristen *Michael Bray* und *Paul Hill* und der sunnitischen Jihadisten 'Abdallāh 'Azzām und *Ayman az-Zawāhirī* nachzuzeichnen und gegenüberzustellen.

Ihre Positionen wurden in Teil B der Arbeit entfaltet und schließlich überführt in ein idealtypisches Deuteset mit zehn Merkmalen:

Merkmale religiös-terroristischer Deutesets

1. Religiöse *Überlieferungen* als Bezugsrahmen der Gewalttaten,
2. ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis,
3. ein verbalinspiriertes Schriftverständnis,
4. ein gewaltfokussiertes Gottesbild,
5. eine Anthropologie des Gehorsams,
6. einen religionstheologischen Exklusivismus,
7. ein dualistisches Weltbild mit religiösen Feindbildern,
8. einen aktionistischen Providenzglauben,
9. die Vorstellung, die Gegenwart sei ein Produkt der Abkehr von Gott, die durch Theo(nomo)kratie überwunden werden müsste und
10. die Deutung von Gewalt als spezielle Form der Mission, Prophetie oder Providenz.

Im Anschluss wurde den Forschungsansätzen, die davon ausgehen, dass terroristische Deutesets sich entscheidend durch apokalyptische Vorstellungen auszeichnen würden, ein konkurrierender *Debattenbeitrag* gegenübergestellt: Der bloße Glaube an das Ende der Welt motiviert die Akteure nicht. Er ist nicht entscheidend. Vielmehr ist der Glaube an den eigenen Beitrag an der göttlichen Erhaltung und Vollendung der Welt das entscheidende Merkmal der betrachteten Deutesets. *Es geht nicht um Endzeit, sondern um die göttliche Aufgabe des Menschen auf dem Weg zur Endzeit.*

Um dieses göttlich-menschliche Kooperieren in der Geschichte zu beschreiben, wurde versuchsweise der Begriff der *Providenz* bezie-

hungsweise Vorsehung aus der christlichen Theologie entlehnt. Deutesets, die die Gewalt der Terroristen wesentlich durch den Verweis auf Gottes Willen und seinen Plan für die Welt rechtfertigen, wurden dann als *providentiell-religiöser Terrorismus* bezeichnet. Der Begriff ermöglicht es, Akteure wie Bray von Akteuren zu unterscheiden, die in ihren Manifesten und Erklärungen zwar religiöse Bezüge herstellen, aber davon Abstand nehmen, sich wesentlich als Werkzeuge Gottes zu verstehen.

Nach dem Debattenbeitrag wurden die herausgearbeiteten Ansichten der Terroristen kritisiert. Dabei wurden die einzelnen *Kritikpunkte* unter die Oberbegriffe ‚Schädlichkeit‘ und ‚Unredlichkeit‘ subsummiert.

Die *Schädlichkeit* wurde daran festgemacht, dass Terroristen Menschen für ihre Ziele und Zwecke töten, verstümmeln oder bedrohen und die Deutesets das rechtfertigen. Im Rekurs auf die Lehre vom Gerechten Krieg wurden dabei vier Aspekte hervorgehoben, die eine ethisch verantwortbare Gewaltanwendung von der der Terroristen unterscheidet:

Schädlichkeit religiös-terroristischer Deutesets

1. Terroristen wollen durch ihre Tatrechtfertigungen bewusst eine *verzerrte Konfliktdeutung etablieren*, in der ihre Situation so aussichtslos geschildert wird, dass nur noch Gewalt helfen könne. Damit pervertieren sie das Kriterium der *ultima ratio*.
2. Zudem wird in den Deutesets nicht wirklich unterschieden zwischen legitimen und illegitimen Zielen. Stattdessen wird *die Gruppe der legitimen Ziele so groß wie möglich* gehalten. Die Terroristen drängen sich selbst auf perfide Weise in die Opferrolle, während sie die eigentlichen Opfer ihrer Gewalt in ein zynisches Narrativ einbinden, das sie entmenschlicht und zu gefährlichen Feinden macht, die mit allen Mitteln bekämpft werden dürften. Die Opfer werden zu Kombattanten und so selbst für ihren Tod verantwortlich gemacht.
3. Daneben wird *Gewalt religiös positiv aufgeladen* und menschlicher Kritik entzogen.
4. Zuletzt zielen die terroristischen Deutesets auf eine *Selbstermächtigung der Akteure* ab anstatt eigenmächtige Gewaltanwendung so weit wie möglich zu verhindern. Dabei verweisen die Terroristen oft auf den absoluten Gehorsam gegenüber einem eifersüchtigen Gott, wenn sie ihre Anschläge rechtfertigen.

Die *Unredlichkeit* im Argumentieren der Terroristen wurde an sieben Punkten illustriert:

Unredlichkeit religiös-terroristischer Deutesets

1. *Unkritischer Gebrauch religiöser Texte* in Debatten,
2. *Ignorieren der eigenen Erkenntnisbedingungen*,
3. *redundanter Umgang* mit religiösen Texten,
4. Berücksichtigung *weniger Textstellen*,
5. *Gleichsetzen* von religiösen Bezugspunkten und Ausdrucksformen,
6. *direktes Ableiten* schlichter politischer Programmatik aus Glaubensüberzeugungen heraus und schließlich
7. *Ignorieren abweichender Fakten*.

Den gewaltbereiten und selbstermächtigenden Deutesets der Terroristen wurden dann religiöse Überzeugungen entgegengehalten, die ein intrinsisches Moment der Selbstbeschränkung und der Gewaltlosigkeit enthalten. Exemplarisch vorgestellt wurden neun Möglichkeiten der religiösen *Selbstbeschränkung*:

Strategien religiöser Selbstbeschränkung in Konflikten

1. Die Betonung friedlicher Überlieferungen,
2. die Relativierung religiöser Traditionen und Texte,
3. die Relativierung der Textausleger,
4. die Beschränkung der Religion auf den Bereich privater Lebensgestaltung,
5. ein symbolischer Wahrheitsbegriff im Bereich des Religiösen,
6. die Betonung menschlicher Glaubensfreiheit,
7. die Ausformung interreligiöser Begegnungsmodelle, die das Aufeinandertreffen der Religionen als friedlichen Wettstreit oder gegenseitiges Lernen begreifen, oder
8. die Entwicklung spezieller Religionstheologien und schließlich
9. der bloße Verzicht auf gewalttätige Durchsetzung eigener Überzeugungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung absoluter Wahrheitsansprüche.

In einem nächsten Schritt wurde der Versuch unternommen, religiösen Terrorismus zu deuten. Diskutiert wurden dabei sechs *Interpretationsansätze*:

Deuteversuche

1. Der erste versteht religiösen Terrorismus als *Missbrauch*. Er ermöglicht es, klar zwischen friedlichen und gewaltbereiten Religionsanhängern zu unterscheiden und die Terroristen zu isolieren. Dieser Ansatz wurde jedoch abgelehnt. Ein Missbrauch kann nur nachgewiesen werden, wenn in einer Einzelfallprüfung die Aussagen der Terroristen selbst Grund zur Annahme geben, dass sie nicht an das glauben, was sie nach außen hin

- vertreten. Die analysierten Texte ließen jedenfalls keine solche Annahme zu.
2. Daneben lässt sich religiöser Terrorismus als das Ergebnis religiöser *Missverständnisse* deuten. Diese Erklärung ist aus einer religiösen Innenperspektive heraus erfolgversprechend und vom Standpunkt liberaler Theologie der entscheidende Kritikpunkt an jeder Form fundamentalistischen Buchstabenglaubens, der die Zeugnisse religiös gedeuteter Erlebnisse mit religiösen Erlebnissen gleichsetzt. Aber trotz der Annahme, dass Terroristen religiöse Quellen missverstehen, bleibt das letzte Wort über das rechte Verständnis religiöser Botschaften allen Menschen entzogen. Somit sind auch Terroristen nicht aus dem Raum der Gläubigen ‚auszustoßen‘. Ihre Taten bleiben aber aufgrund ihrer menschenverachtenden Brutalität verachtenswert.
 3. Zudem wurde religiöser Terrorismus als *Mahnung* verstanden. Er zerrt die dunklen und konfliktbehafteten Seiten einer Religion ans Licht. Die Auseinandersetzung mit ihm dient darum immer auch der Selbstkritik.
 4. Religiöser Terrorismus wurde auch als Modus patriarchaler *Modernekritik* gedeutet, mit der die Infragestellung traditioneller Rollenbilder, Wertkonzepte und Machtverhältnisse brutal beendet werden soll.
 5. Weiterhin lässt er sich als eine Folge faktischer oder gefühlter *Marginalisierung* interpretieren.
 6. Schließlich lässt sich Terrorismus als eine Form der *Selbstermächtigung* deuten, mit der die Akteure ihre eigene Ohnmacht gegenüber kulturellem Wandel und dessen Trägerschichten überwinden wollen.

Nachdem die expliziten Ergebnisse zusammengefasst worden sind, ist es Zeit, einen kurzen Blick auf die selbstkritischen Aspekte der Quellenarbeit zu werfen, die *implizit* mitgelaufen sind und die sich bereits an unterschiedlicher Stelle Bahn gebrochen haben.

Religionen sind weder wesentlich friedlich noch wesentlich gewalttätig. Sie sind menschengemachte Deutungen des Kosmos, die im *doppelten Sinne konfliktfähig* sind. Vier Thesen zu einer *Theorie religiöser Konflikte* sind festzuhalten:

Die doppelte Konfliktfähigkeit von Religion

1. *Religiöse Überlieferungen und deren Auslegetraditionen sind mehrdeutig.* Sie bieten Raum für die besten und die abscheulichsten Facetten des Menschseins zugleich. Über den Wahrheitscharakter einzelner Glaubensüberzeugungen lässt sich innerweltlich nicht abschließend urteilen.
2. Religionen sind aufgrund dieser Ausgangslage einerseits fähig, durch ihre Wirklichkeitsinterpretation *Konflikte hervorzurufen* und zu fördern.

3. Religionen sind andererseits dazu fähig, bereits vorhandene *Konflikte friedlich zu lösen*.
4. Religionen pauschal vor Gewalt und Konflikt in Schutz zu nehmen, beschneidet die historischen Realitäten genauso wie die Generalanklagen, die ihnen entgegengeschleudert werden. *Es gilt die Einzelfallbetrachtung*.

Konflikte und Gewalt sind bleibende Teile menschlichen Zusammenlebens und damit auch der Religionen. Sie lassen sich nicht wegreden. Schon die religiöse Suche nach Gewissheit im Leben setzt die Ungewissheit unserer Existenz voraus, die überwunden werden soll. Damit ist Potential zum Konflikt gegeben. Wo eine Wahrheit gesucht wird, um Gewissheit zu finden, wird nicht alles, was jemandem auf dieser Reise begegnet, gleichwertig erscheinen. Religionen verkörpern eine Sehnsucht nach existentieller Sicherheit, die letztlich nicht innerweltlich befriedigt werden kann.⁸⁸⁹ Diese Einsicht zu artikulieren und im Umgang mit anderen zu kultivieren, ist eine zentrale Aufgabe der Theologie.

Das Wahrheitsmoment essentialistischer Zugänge, die von einem friedlichen oder gewalttätigen Kern ‚der‘ Religion ausgehen, ist nicht von der Hand zu weisen. Sie entsprechen dem *Selbsterleben* religiöser Akteure. Das können andere Religionskonzepte nicht von sich behaupten. In gelebten Religionen artikuliert sich der Glaube einzelner Individuen, denen eben nicht alles, was von außen betrachtet als Religion bezeichnet wird, gleichgültig – gleichwertig – ist.

Gerade die Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit religiöser Botschaften und Traditionen und das eigene religiöse Erleben, das sich nicht in Einklang mit all dem bringen lässt, was die Welt der Religionen zu bieten hat, zwingen Gläubige dazu, sich einen eigenen Weg zu suchen.

Dabei dienen Überzeugungen und Praxen als Kompass, die als Kernbestand der eigenen Religion betrachtet werden und dazu in der Lage sind, die eigenen religiösen Erlebnisse zu deuten und an Gewissheiten auszurichten. Die Notwendigkeit, den eigenen (veränderlichen) Weg zu gehen, ist unaufgebbar. Und allein darin liegt ein Konfliktpotential, da so viele Wege miteinander konkurrieren.

⁸⁸⁹ Vgl. Anselm: Religion und Extremismus, 2.

Vor dem Hintergrund der eigenen Glaubensüberzeugungen erscheinen gewisse Formen von Religion und Religiosität als Missbrauch oder Missverständnis der eigenen Religion. Terrorismus als Missbrauch oder Missverständnis zu deuten, sind Glaubensaussagen, die eine entscheidende Orientierungsfunktion für einzelne Gläubige haben. Nur besitzen sie kein überzeugendes Erklärungspotential.

Aus der *Perspektive liberaler Theologie* heraus lassen sich sich verknüpft fünf Thesen über religiösen Terrorismus formulieren:

Thesen zur theologischen Basis des religiösen Terrorismus

1. Die Theologie der Terroristen basiert auf dem *Missverständnis*, religiöse Überlieferungen mit ihrem Gegenstand gleichzusetzen. Gottes Wort wird mit der menschlichen Rede von Gott zusammengedacht.
2. Die *Absolutheit*, die Gott als Gegenstand des Glaubens zukommt, wird so tragischerweise auf menschliche Deuteversuche Gottes *übertragen*.
3. Dadurch wird die *Freiheit* der persönlichen Glaubenssuche *eingeschränkt*. Vielfalt wird als Gefahr betrachtet, die vom einzig wahren Weg zu Gott ablenkt.
4. Aufgrund dieser Freiheitsfeindlichkeit stehen sich terroristisch-fundamentalistische und liberale Deutesets *diametral* entgegen.
5. Gerade weil Religionen Raum für unterschiedliche Deutungen lassen, ist es im Umgang mit gewaltbereiten Theologien entscheidend, ihre Sicht auf die Welt zu kritisieren und ihnen glaubhaft die eigenen *Glaubensüberzeugungen entgegenzuhalten*. Nicht um sie zu überzeugen, sondern um ihnen nicht kampflös das Feld zu überlassen.

Die theologische Auseinandersetzung mit Terrorismus muss sich darauf konzentrieren, brutalen Weltdeutungen die Plausibilität zu entziehen, ihren Anhängern die desillusionierende Realität ihrer Gewaltfantasien vorzuhalten und ihnen eine glaubhafte Alternative entgegenzuhalten, die ihren Blick nicht vor den aktuellen Problemen der Welt verschließt. Hier gibt es Nachholbedarf.

Terroristische Theologien vermögen es augenscheinlich, Menschen dort zu erreichen, wo liberale es nicht tun. Das muss sich ändern. Ihre Hassprediger gehen dorthin und helfen dort, wo liberale Christen und Muslime kaum anzutreffen sind. Auch das muss sich ändern.

Religiöser Terrorismus und der Weg dorthin werden theologisch primär auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung bekämpft. Islamischer Religionsunterricht an Schulen ist allein schon deswegen zu fordern. In der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Gewaltideologien gilt es

dann, Terroristen nicht zu dämonisieren. Aber ihren Taten und Rechtfertigungen muss mit aller Macht entgegengetreten werden.⁸⁹⁰ Religion ist keine Entschuldigung für Mord.

10.2 Ausblick

Die *Auseinandersetzung mit islamischem Extremismus und Terrorismus* wird eine Generationenaufgabe sein. Entscheidende Faktoren, die einer Radikalisierung junger, zum Teil konvertierter Muslime speziell in Deutschland entgegenwirken können, sind der wertschätzende Umgang zwischen Menschen mit den unterschiedlichsten Weltbildern, der Abbau zementierter sozialer Ungleichheiten und die Ausbildung kontextueller islamischer Theologien, die der Lebensrealität der Muslime in Deutschland gerecht werden. Jihadisten entgegenzutreten, ist eine Aufgabe der gesamten Gesellschaft, bei der Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen gefragt sind.⁸⁹¹

Bei der Arbeit an dieser Aufgabe muss eines klar gesagt werden: In aller erster Linie geht es um Menschen, nicht um Sicherheit. Deradikalisierungsarbeit, deren einziger Zweck es wäre, Sicherheit zu schaffen, ohne ein echtes Interesse an den Menschen zu haben, wäre verfehlt, da sie etwa salafistische Konvertiten nur als potentielle Gefährder betrachten würde. Die Menschen blieben bei einem derartigen Ansatz auf der Strecke.

Die christliche Theologie kann sich mit eigenen Perspektiven in die gesellschaftliche Arbeit einbringen. Aber obwohl die öffentliche Wahrnehmung von Religion mehr und mehr durch die Taten und Worte weniger Terroristen bestimmt wird, bleibt die christliche Theologie mehrheitlich leider stumm.

Die Gründe für die Zurückhaltung dürften einerseits darin liegen, sich nicht selbst betroffen zu fühlen. Hier wird das wohl relevanteste und strittigste Feld religiöser Gegenwartskultur jeder Disziplin außer der eigenen überlassen. Aber gerade in den theoretischen Debatten um re-

⁸⁹⁰ Vgl. Manemann: Dschihad, 117f.

⁸⁹¹ Einen Vorschlag zur Zusammenarbeit und zur Aufgabenverteilung von Staat und Zivilgesellschaft in der Salafismusprävention machen Rauf Ceylan und Michael Kiefer in Dies.: Salafismus, 164-171.

ligiösen Terrorismus könnte der theologische Fächerkanon eine Interpretations- und Methodenkompetenz in der Analyse terroristischer Literatur mit sich bringen, die die interdisziplinäre Forschung bereichern könnte.

In der vorliegenden Arbeit wurde das versuchsweise am Begriff des providentiell-religiösen Terrorismus demonstriert. Das gefährlich Faszinierende an und die tödliche Logik hinter religiöser Gewalt kann und sollte auch von Seiten des Christentums her gedeutet und kritisiert werden.

Andererseits wohnt solchen Parteinahmen eine Übergriffigkeit inne. Von außen mit einer christlicher Brille über religiösen Terrorismus zu sprechen, der im Moment mehrheitlich von Islamisten ausgeht, kann leicht ins Polemische oder Gönnerhafte abgleiten. Dann werden nur ‚gute‘ Ratschläge erteilt, die den anderen in ein schlechtes Licht rücken und das eigene Selbstwertgefühl auf dessen Kosten steigern. Um einen Paternalismus zu verhindern, der im schlimmsten Fall Scheinlösungen präsentiert, die auf Spitzensätze hinausläuft wie ‚Dem Islam fehlt die Aufklärung‘, muss gemeinsam mit islamischen Theologen über Religion und Gewalt gesprochen werden. Hier ist der Ort einer engagierten Komparativen Theologie. Sie könnte vor allem zweierlei tun:

Möglichkeiten Komparativer Theologie

1. Zum einen könnte von christlicher Seite aus einer *aggressiv-identitären Aufladung christlicher Kultur entgegengewirkt* werden, die dazu dient, Muslime auszugrenzen und als Feindbild aufzubauen. Bleiben derartige Bemühungen auf Dauer aus, so würde kompromisslosen Islamkritikern genauso in die Hände gespielt werden wie islamistischen Hasspredigern.
2. Zum anderen könnte im Dialog mit muslimischen Theologen *gemeinsam daran gearbeitet* werden, was es heißt, *in einer plural verfassten Gesellschaft den eigenen Glauben zu deuten und zu leben*. Auch könnte gemeinsam nach konkreten Umgangsformen mit religiösem Extremismus gesucht werden.

Ein besonders dringlicher Punkt in dieser Auseinandersetzung mit extremistischen Positionen ist der Kampf gegen Antisemitismus. Ein weiteres spannendes Feld wäre etwa die gemeinsame Arbeit an der Frage, wie Gewalt zur Durchsetzung religiöser Ziele aus einer Innenperspektive heraus sinnvoll erklärt und zugleich verurteilt werden

kann. Der Dialog müsste sich auch mit der Frage nach der Bedeutung moralischer Kriterien zur Beurteilung religiöser Lehrmeinungen und Praktiken beschäftigen.

Die gemeinsame Arbeit könnte die friedlichen Stimmen innerhalb der muslimischen Community stärken, die in der Berichterstattung untergehen. Diejenigen Denker, die für ein respektvolles Miteinander und für Demokratie eintreten, verdienen mindestens dieselbe Aufmerksamkeit, die wir in Europa derzeit gewaltaffinen islamistischen Denkern zukommen lassen.⁸⁹²

Aber selbst im günstigsten Fall, selbst wenn die Gesellschaft gemeinsam (mit oder ohne verstärktes theologisches Engagement) dazu in der Lage wäre, den islamistischen Hasspredigern und Gewalttätern Paroli zu bieten, würde Terrorismus als Gewaltform nicht verschwinden.⁸⁹³ Politische Gewalt antistaatlicher Akteure wird es unter wechselnden ideologischen Vorzeichen weiter geben, weil es immer Gruppen innerhalb einer Gesellschaft geben wird, deren Sorgen und Nöte kein Gehör finden.

Es wird weiter Terrorismus geben, weil immer Menschen existieren werden, die Gewalt gegen Unschuldige für eine legitime Lösung politischer Konflikte halten.⁸⁹⁴ Eine globalisierte und individualisierte Welt kann eine Vielzahl von Begehrlichkeiten wecken, die nicht befriedigt werden und so Unzufriedenheit und Frustration schüren. „Religiöse Fundamentalisten und Extremisten verwenden die Sprache des Glaubens, um Ängste zum Ausdruck zu bringen, die auch den Säkularisten zu schaffen machen.“⁸⁹⁵

Jihadismus und Islamismus allgemein waren nicht die ersten Heilsversprechen der Moderne und sie werden nicht die letzten sein. Fraglich ist nur, wie lange islamistische Visionen einer besseren Welt trotz ihres beständigen Scheiterns an der Realität noch überzeugen können, und welche Ideologie danach bereit steht, um in die Bresche zu springen.

⁸⁹² Vgl. Krämer: Demokratie im Islam, 192.

⁸⁹³ Vgl. Laqueur: Krieg dem Westen, 345.

⁸⁹⁴ Vgl. für den folgenden Absatz: Price: Sacred Terror, 226f.

⁸⁹⁵ Armstrong: Im Namen, 557.

Christliche Antiabtreibungsgewalt jedenfalls spielte und spielt in Deutschland keine Rolle und wird es wohl auch in Zukunft nicht. Zu stark unterscheiden sich die gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen und religiösen Kontexte in Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika. Die Ideen der *Army of God* besitzen bei uns kein Mobilisierungspotential. Auch in den Vereinigten Staaten stoßen sie auf wenig Rückhalt. Im Gegensatz zu Jihadisten vermögen die gewaltbereiten Abtreibungsgegner es kaum, Menschen für ihren Kampf zu gewinnen. Ihr Anliegen ist zu speziell.

Denkbar wären m.E. hingegen *rassistische* Anschläge, wie sie Anders Behring Breivik 2011 in Norwegen verübt hat. In seinem Deuteset verbinden sich Hass auf Muslime, essentialistische Kulturvorstellungen, bei denen der Begriff der Kultur den der Rasse ersetzt, sowie kultur- und institutionsfixierte Auffassungen von Christentum und Religion zu einem Weltbild, das das christliche Europa in einem Kampf mit der islamischen Welt sieht.⁸⁹⁶ Anschläge mit ähnlichen Rechtfertigungen scheinen in Deutschland wahrscheinlicher als solche von Abtreibungsgegnern.

Wenn Fundamentalismus einen Teil der Moderne verkörpert, der sich gegen die Werte und Veränderungen der Moderne selbst wendet, dann lässt sich nicht davon ausgehen, dass sich religiöser Terrorismus als Extremform des Fundamentalismus leise verabschieden wird. Je stärker das Individuum auf sich gestellt wird und je weniger Tradition und Gemeinschaft Orientierungspunkte in einer ambivalenten Moderne setzen können, umso stärker kann der Wunsch nach klaren Werten und Abgrenzungen werden. Religionen können diesen Wunsch erfüllen. In ihren fundamentalistischen Varianten wird dieser Charakterzug überdeutlich hervorgehoben.

Gerade vor diesem Hintergrund soll noch einmal unterstrichen werden, wie wichtig das gemeinsame Vorgehen von Christen und Muslimen *für* ein friedliches Miteinander und *gegen* religiöse Ausgrenzung ist. Beide Religionen haben in ihren Überlieferungen und im Laufe ihrer jeweiligen Geschichte gezeigt, dass Gewalt und Gewaltlosigkeit zugleich in ihnen wohnen. Darum sind Frieden und Akzeptanz *keine*

⁸⁹⁶ Vgl. Breivik: 2083, 1130-1138. Dort finden sich Auslassungen zu seinem Kirchen- und Christentumsverständnis.

religiösen Selbstverständlichkeiten. Sie sind das zerbrechliche Ergebnis harter Arbeit.

11. Sigla

Hinter den Sigla finden sich nur die Kurztitel zu den zentralen Quellentexten. Die vollständigen Titelangaben finden sich in der Bibliografie.

ATTK	Michael Bray: A Time To Kill
DML	‘Abdallāh ‘Azzām: Defence of the Muslim Lands
JMK	Ayman az-Ṣawāhirī: <i>Jihad</i> , Martyrdom, and the Killing of Innocents
JTC	‘Abdallāh ‘Azzām: Join the Caravan
KPB	Ayman az-Ṣawāhirī: Knights Under the Prophet’s Banner
LE	Ayman az-Ṣawāhirī: Loyalty and Enmity
MMB	Paul Hill: Mix My Blood with the Blood of the Unborn
RK	‘Abdallāh ‘Azzām: As-saraṭān al-aḥmar (,Der rote Krebs‘)
SOR	‘Abdallāh ‘Azzām: The Signs of ar-Rahmaan in the Jihad of Afghanistan
TBH	Ayman az-Ṣawāhirī: The Bitter Harvest

12. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Komparative Kategorien	47
Abb. 2: Fundamentalismus und Terrorismus	81

13. Bibliografie

Internetquellen und -sekundärliteratur wurden zuletzt abgerufen am 12.12.2017.

13.1 Quellen

‘Abduh, Muḥammad: *The Theology of Unity*. Translated from the Arabic by Ishaq Musa‘ad and Kenneth Cragg, London 1966.

al-Banna, Hasan: „Between Yesterday and Today“, in: Charles Wendell (Hg.): *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949). A Selection from the Majmu‘at Rasa’il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. Translated from the Arabic and annotated by Charles Wendell, University of California Publications Near Eastern Studies Bd. 20, Berkley et al. 1978, 13-39.

al-Makkarí, Ahmed Ibn Mohammed: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain; Extracted from the Nafhu-t-tíb min ghosni-l-andalusi-r-rattíb wa táríkh lisanu-d-dín ibni-l-khattíb*. Translated from the Copies in the Library of the British Museum, and Illustrated with critical Notes on the History, Geography, and Antiquities of Spain by Pascual de Gayangos, Member of the Oriental Translation Committee, and Late Professor of Arabic in the Athenaeum of Madrid in Two Volumes, Bd. 1, hg. von Pascual de Gayangos, London 1840.

al-Qa‘ida General Command (Hg.): „Statement Regarding the Succession in the Leadership of Qaida’t al-Jihad“ (16.06.2011), <http://triceratops.brynmawr.edu/dspace/bitstream/handle/10066/7263/ZAW20110616.pdf?sequence=1>.

al-Zayyat, Montasser: *The Road to Al-Qaeda. The Story of bin Lāden’s Right-Hand Man*, London / Sterling, Virginia 2004.

Army of God (Hg.): „Anti-Abortion Heroes of the Faith“, <http://www.armyofgod.com/heroes.html>.

Dies. (Hg.): „Army of God“, <http://www.armyofgod.com/>.

Dies. (Hg.): „A Time to Kill. A Study Concerning the Use of Force and Abortion“, <http://www.armyofgod.com/TimetoKill.html>.

Dies. (Hg.): „Operation B.R.I.C.K., Babies Rescued Through Increased Cost of Killing“, <http://www.armyofgod.com/AOGsel3.html>.

Dies. (Hg.): „The Army of God Manual. An Historical Document. Classic Third Edition. Author Unknown“, <http://www.armyofgod.com/AOGhistory.html>.

Dies. (Hg.): „The Prisoners of Christ“, <http://www.armyofgod.com/P/Oclist.html>.

Dies (Hg.): „Who Is Paul Hill?“, <http://www.armyofgod.com/PaulHillWhoIs.html>.

‘Azzām, ‘Abdallāh: „Extracts from Declaration of Jihad (1988?)“, in: Yahya Michot: Muslims Under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya on Fleeing from Sin; Kinds of Emigration; The Status of Mardin: Domain of Peace / War; Domain Composite; The Conditions for Challenging Power. Texts Translated, Annotated and Presented in Relation to Six Modern Readings of the Mardin Fatwa, Oxford / London 2006, 108-111.

Ders.: Join the Caravan, [o.O. 1987], <https://ia800500.us.archive.org/14/items/JoinTheCaravan/JoinTheCaravan.pdf> [arabisch unter: http://www.mediafire.com/file/naeta28800ltn6p/Abdallah_Azzam_books.rar, Nr. 16 der Zip-Datei].

Ders.: Defence of the Muslim Lands. The First Obligation After Iman, [Erstauflage Amman 1984], <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/defence-of-the-muslim-lands.pdf> [arabisch unter http://www.mediafire.com/file/naeta28800ltn6p/Abdallah_Azzam_books.rar, Nr. 5 der Zip-Datei].

Ders.: The Signs of ar-Rahmaan in the Jihad of Afghanistan. Allah the Most Merciful, h.g. von. A. B. al-Mehri [voller Name unbekannt], Birmingham o.J.

Ders.: As-saraṭān al-aḥmar [„Der Rote Krebs“], o.O. o.J., http://www.mediafire.com/file/naeta28800ltn6p/Abdallah_Azzam_books.rar, Nr. 23 der Zip-Datei.

Ders.: Martyrs. The Building Blocks of Nations. Extracts from the lectures of Sheikh Abdullah Azzam titled: *Will of the Shaheed* and *A*

Message from the Shaheed Sheikh to the Scholars, <http://english.religion.info/2002/02/01/document-martyrs-the-building-blocks-of-nations/>.

az-Zawāhirī, Ayman: „March 4, 2006“, in: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. Includes Knights Under the Prophet's Banner and Selected Post September 11, 2001 Communiqués and Messages. Translation and Analysis by Laura Mansfield*, [Old Tappan, NJ] 2006, 310-323.

Ders.: „Letter from al-Zawahiri to al-Zarqawi. October 11, 2005“, in: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. Includes Knights Under the Prophet's Banner and Selected Post September 11, 2001 Communiqués and Messages. Translation and Analysis by Laura Mansfield*, [Old Tappan, NJ] 2006, 250-279.

Ders.: „True Reform is only through Jihad“ (2005), in: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. Includes Knights Under the Prophet's Banner and Selected Post September 11, 2001 Communiqués and Messages. Translation and Analysis by Laura Mansfield*, [Old Tappan, NJ] 2006, 247-249.

Ders: „Ayman Al-Zawahiri Berates the Queen of England“ (07.07.2005), in: Ibrahim, Raymond (Hg.): *The Al Qaeda Reader. Edited and Translated by Raymond Ibrahim. Introduction by Victor Davis Hanson*, New York 2007, 237-240.

Ders.: „Loyalty and Enmity“ (2002), in: Ibrahim, Raymond (Hg.): *The Al Qaeda Reader. Edited and Translated by Raymond Ibrahim. Introduction by Victor Davis Hanson*, New York 2007, 63-115.

Ders.: „Knights Under the Prophet's Banner“ (2001), in: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. Includes Knights Under the Prophet's Banner and Selected Post September 11, 2001 Communiqués and Messages. Translation and Analysis by Laura Mansfield*, [Old Tappan, NJ] 2006, 19-225.

Ders.: „*Jihad*, Martyrdom, and the Killing of Innocents“ (2001?), in: Ibrahim, Raymond (Hg.): *The Al Qaeda Reader*. Edited and Translated by Raymond Ibrahim. Introduction by Victor Davis Hanson, New York 2007, 137-173.

Ders.: „*Sharia* and Democracy“ 1991 [im Text verwendeter, übersetzter Auszug aus: *The Bitter Harvest*], in: Ibrahim, Raymond (Hg.): *The Al Qaeda Reader*. Edited and Translated by Raymond Ibrahim. Introduction by Victor Davis Hanson, New York 2007, 116-136.

Ders.: *The Bitter Harvest* (s.o.).

Bin Lādin, Usāma: „Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter“, in: Marwan Abou-Taam / Ruth Bigalke (Hg.): *Die Reden des Osama Bin Laden*. Übertragung der Dokumente aus dem Englischen von Fiona Pappeler und aus dem Arabischen von Marwan Abou-Taam, Ruth Bigalke und Nermin Sharkawi, Kreuzlingen / München 2006, 72-78.

Bray, Michael / Michael Colvin: *Reformation Lutheran Church Invites You To Keep Your Money And To Consider Your Ways*, Bowie, MD 1989, <http://michaelbray.org/wp-content/uploads/2014/06/RLC-Flier.pdf>.

Bray, Michael et al.: „Second Defensive Action Statement“, <http://www.armyofgod.com/defense2.html>.

Dies.: „Defensive Action Statement“, <http://www.armyofgod.com/defense.html>.

Bray, Michael: „On the Resistance to the Advancement of Sodomy (Kentucky)“ (08.05.2015), <http://michaelbray.org/?p=1954>.

Ders.: „Judge Orlando Garcia and the Clintonistas: Perverters of Law“ (26.02.2014), <http://michaelbray.org/?p=1485> .

Ders.: „The Communist or the Mormon“ (03.11.2012), <http://michaelbray.org/?p=1062>.

Ders.: „War, What is it Good For? War of Justice, War of Peace. Expanded from a Sermon delivered to Reformation Lutheran Church in

Bowie, Maryland on 2 March, 2003“ (29.05.2012), <http://michaelbray.org/?p=690>.

Ders.: „Islam and Century 21 American Liberalism“ (1.2.2008), <http://michaelbray.org/?p=726>.

Ders.: „Our Muslim Friends and the Law of God“ (2006), <http://michaelbray.org/?p=732>.

Ders.: „No Time for Rape in Arabia: Another One Bites the Dust“ (23.5.2002), <http://michaelbray.org/?p=734>.

Ders.: „Another One Bites the Dust“ (23.05.2002), <http://michaelbray.org/?p=52>.

Ders.: „Learning from our Muslim Friends“ (8.1.2002), <http://michaelbray.org/?p=736>.

Ders.: „The Terror of God and 9/11“ (8.11.2001), <http://michaelbray.org/?p=910>.

Ders.: „Muslims, Christians, and the State-god“ (25.10.2001), <http://michaelbray.org/?p=730>.

Ders.: „Sodomites and Civil Religion“ (01.09.2001), <http://michaelbray.org/?p=444>.

Ders.: A Time to Kill. A Study Concerning the Use of Force and Abortion, Portland 1994.

Ders.: „Reformation Lutheran Church, Bowie, Maryland“ (o.J.), <http://michaelbray.org/?p=1542>.

Ders.: „About“ (o.J.), http://michaelbray.org/?page_id=628.

Breivik, Anders Behring [unter dem Pseudonym Andrew Berwick]: 2083. A European Declaration of Independence, o.O. [vorgeblicher Veröffentlichungsort: London] 2011.

The Coalition on Revival (Hg.): A Manifesto for The [sc.] Christian Church. Declaration and Covenant July 4, 1986, Murphys 32002, online abrufbar unter: http://www.reformation.net/COR_Docs/Christian_Manifesto_Worldview.pdf.

Faraj, Muḥammad ‘Abd al-Salam: „The Neglected Duty (1979)“, in: Jan J. Jansen: ‚The Neglected Duty‘. The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East, New York 1986, 159-234.

Florida Department of Corrections (Hg.): Execution List: 1976 – present, o. P., <http://www.dc.state.fl.us/oth/deathrow/execlist.html>.

Ḥasan al-Bannā: „Kitab ul-Jihad. Ikhwan Syllabus Pre-Qutb (1). Book A“, in: Sayyid Qutb: Milestones. Ma‘alim fi’l-tareeq, hg. v. A. B. al-Mehri [voller Name unbekannt], Birmingham 2006, 217-240.

Hill, Paul Jennings: „Mix My Blood with the Blood of the Unborn“ (2003), <http://www.armyofgod.com/PaulHillMixMyBloodPDF.html>.

Ders.: „Killing Abortion Providers Is Iustificable Homicide“, in: Lynette Knapp (Hg.): The Abortion Controversy, Current Controversies, San Diego 2001, 115-117.

Hughes, Terence J.: „Obama as Antichrist“, Veröffentlichungsdatum 24.6.2013, <http://michaelbray.org/?p=1316>.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad: Four Foundations of Shirk. Original Book by Shaikhul-Islam Muhammad ibn Abdul-Wahhab (d. 1206 AH). Explanation by Shaikh Salih ibn Fawzan ibn Abdullah al-Fawzan. Translated by Shawane A. Aziz, hg. v. Quran Sunnah Educational Programs, o.O. o.J., <http://www.greenlanemasjid.org/Uploads/Resources/Publications/4-Foundations-of-Shirk.pdf>.

Islamischer Staat (Hg.): Dabiq Nr. 1, o.O. 2014.

Ders. (Hg.): Dabiq Nr. 7, o.O. 2015.

Johnson, George A.: How to Impact a Nation. Leadership Lessons Learned from Jerry Falwell and the Moral Majority, Dissertationsschrift, Lynchburg, VA 2016, <http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2216&context=doctoral>.

Khadoorie Agricultural College (Hg.): www.kadoorie.org.il, www.ptuk.edu.ps.

Lindsey, Hal: Satan is Alive and Well on Planet Earth. By Hal Lindsey with C. C. Carlson, Grand Rapids/Michigan, 1972.

Ders.: The Everlasting Hatred. The Roots of Jihad, Washington, D. C. 2011.

Loretta, Dennis: „Arcara and al Qaeda“ (26.08.2002), <http://michaelbray.org/?p=851>.

Malvasi, Dennis: „Dennis Malvasi's prison letter to The White Rose Banquet“, <http://www.armyofgod.com/wrbMalvasi2.html>.

N. N.: „In Defense of Another: The Paul Hill Brief“, in: Regent University Law Review, Jg. 5 (1995), 31-82.

National Abortion Federation (Hg.): <http://prochoice.org/wp-content/uploads/2015-NAF-Violence-Disruption-Stats.pdf>.

National Book Company (Hg.): The World's Most Famous Court Trial. Tennessee Evolution Case. A Word-For-Word Report of the Famous Court Test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925, Including Speeches and Arguments of Attorneys, Testimony of Noted Scientists, And Bryan's Last Speech, Cincinnati 1925.

North, Gary: Backward, Christian Soldier? An Action Manual for Christian Reconstruction, Tyler 1986.

Ders.: Lone Gunners for Jesus. Letters to Paul J. Hill, Tyler 1994.

Operation Rescue (Hg.): „History“, <http://www.operationrescue.org/about-us/history/>.

Qutb, Sayyid: Dieser Glaube. Der Islam, hg. v. International Islamic Federation of Student Organizations, IIFSO Bd. 3, Damaskus [1983?].

Ders.: Milestones. Ma'alim fi'l-tareeq, hg. v. A. B. al-Mehri [voller Name unbekannt], Birmingham 2006.

Reformed Theological Seminary (Hg.): What Will I Learn?, http://www.rts.edu/site/rtsnearyou/jackson/what_will_i_learn.aspx#vid5, zuletzt abgerufen am 11.04.2014. Nicht mehr mit identischem Inhalt abrufbar.

Regent University (Hg.): Regent's Vision – A Leading Global Christian University, http://www.regent.edu/about_us/overview/mission_statement.cfm.

Terry, Randall: „Voice of Resistance“, <http://www.voiceofresistance.org>.

Torrey, Reuben Archer et al. (Hg.): The Fundamentals: A Testimony to the Truth, 1.-4. Bd., Chicago 1910ff.

University of Missouri – Kansas City, School of Law (Hg.): law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scope/tennstat.htm [Link nicht mehr abrufbar].

13.2 Sekundärliteratur

Adam, Baki: Art.: „Antisemitismus (isl.)“, in: Richard Heinzmann (Hg.): Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Bd. 1, Freiburg et al. 2013, 67f.

Allemann, Andreas: Der dreieine Gott und die Religionen: Plädoyer für einen lernoffenen Inklusivismus, Studien zur Systematischen Theologie und Ethik Bd. 62, Berlin et al. 2011.

Almond, Gabriel A. et al.: „Explaining Fundamentalisms“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): Fundamentalisms Comprehended, The Fundamentalism Project Bd. 5, Chicago / London 1995, 425-431.

Ammerman, Nancy T.: „North American Protestant Fundamentalism“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): Fundamentalisms Observed, The Fundamentalism Project Bd. 1, Chicago / London 1991, 1-65.

Anselm, Reiner: „Religion und Extremismus“ (2015), http://www.st.evtheol.uni-muenchen.de/meldungen/vortrag_anselm_extremismus/religion_und_extremismus.pdf.

Ders.: „Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit“, in: Konrad Schmid (Hg.): Schöpfung, Themen der Theologie Bd. 4, Tübingen 2012, 225-294.

Antes, Peter: „Anfragen an den Fundamentalismusbegriff“, in: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): Fundamentalismus, Policy. Politische Akademie Nr. 10, Berlin 2006, 6.

Armstrong, Ashleigh: „Nov 1993. Atef Sidiqi Assassination Attempt“, in: worldhistoryproject.org/1993/11/atef-sidiqi-assassination-attempt.

Armstrong, Karen: Im Namen Gottes. Religion und Gewalt, München 2014.

Dies.: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004.

Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt, Wiener Vorlesungen im Rathaus Bd. 116, Wien ⁵2009.

Ders.: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

Barkun, Michael: Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity Movement. Revised Edition, Chapel Hill / London, 21997.

Barry, Ellen: „Al Qaeda Opens New Branch on Indian Subcontinent“ (26.11.2015), <https://www.nytimes.com/2014/09/05/world/asia/al-qaeda-announces-new-branch-on-indian-subcontinent.html>.

Barth, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009.

Ders.: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 32008.

Barth, Ulrich: „Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven“, in: Ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29-87.

Barth, Ulrich: „Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung“, in: Ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3-27.

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

Bechstein, Andreas: „Die doppelte Konfliktfähigkeit ‚der‘ Religion“, in: Freundeskreis Marburger Theologie (Hg.): Mitglieder-Rundbrief Nr. 17 (2015/16), 38-42.

Bergen, Peter / Paul Cruickshank: „Revisiting the Early Al Qaeda: An Updated Account of its Formative Years“, in: Studies in Conflict & Terrorism, Jg. 35/1 (2012), 1-36.

Berger, Lutz: Islamische Theologie, UTB Bd. 3303, Wien 2010.

Bergesen, Albert J.: „Qutb's core ideas“ in: Ders. (Hg.): The Sayyid Qutb Reader. Selected Writings in Politics, Religion, and Society, New York 2008, 14-31.

Bernhardt, Reinhold: „Gottes Gericht als Selbstermächtigung zur Gewalt oder als heilsame Transformation“, in: Jürgen Werbick / Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hg.): Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 3, Paderborn 2011, 49-63.

Ders.: Was heißt ‚Handeln Gottes‘? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.

Ders.: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1993.

Bobzin, Hartmut: Der Koran. Eine Einführung, Beck'sche Reihe Bd. 2109, München ⁷2007.

Bock, Andreas: Terrorismus, UTB Bd. 3042, Paderborn 2009.

Bonacker, Thorsten / Peter Imbusch: „Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden“, in: Peter Imbusch / Ralf Zoll (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung, Friedens- und Konfliktforschung Bd. 1, Wiesbaden ⁵2010, 67-142.

Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, hg. v. Ilse Tödt et al., Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6, Gütersloh ⁴2013.

Bonner, Michael: Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice, Princeton / Oxford ⁴2008.

Bonney, Richard: Jihād. From Qurʾān to Bin Laden. Foreword by Sheikh Dr Zaki Badawi, Basingstoke / New York 2004.

Brahimi, Alia: Jihad and Just War in the War on Terror, Oxford / New York 2010.

Brown, L. Carl: „Islamic Political Thought“, in: Robert W. Hefner (Hg.): The New Cambridge History of Islam Bd. 6, Muslims and Modernity. Culture and Society since 1800, Cambridge 2011, 385-410.

Brumfield, Ben et al.: „Source: Suspect spoke of ‚baby parts‘ after Planned Parenthood shooting“ (30.11.2015), <http://edition.cnn.com/2015/11/29/us/colorado-planned-parenthood-shooting/index.html>.

Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Islamismus aus der Perspektive des Verfassungsschutzes, Köln 2008.

Burke, Jason: Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation, Düsseldorf / Zürich 2004.

Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und neu bearbeitet von Otto Weber, hg v. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 32012.

Ceylan, Rauf / Michael Kiefer: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, bpb-Schriftenreihe Bd. 1407, Bonn 2013.

Chapman, Mark D.: „Protestantism and Liberalism“, in: Alister E. McGrath / Darren C. Marks (Hg.): The Blackwell Companion to Protestantism, Oxford et al. 2004, 322-331.

Clooney, Francis X.: „Comparative Theology“, in: Kathryn Tanner et al. (Hg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology, Oxford 2007, 653-669.

Cole, Darell: „Torture and Just War“, in: Journal of Religious Ethics, Jg. 40.1 (2012), 47.

Cole, Stewart G.: The History of Fundamentalism, New York 1931.

Cook, David: Understanding Jihad, Berkley et al. 2005.

Crenshaw, Martha: „The Causes of Terrorism“, in: Comparative Politics, Jg. 13/4 (1981), 379-399.

Crenshaw, Martha: „The Psychology of Political Terrorism“, in: John T. Jost / Jim Sidanius (Hg.): Political Psychology. Key Readings, New York 2004, 411-431.

Dalferth, Ingolf U.: „Introduction. Understanding Revelation“, in: Ders. / Michael CH. Rodgers (Hg.): Revelation, Religion in Philosophy and Theology Bd. 74, Tübingen 2014, 1-25.

Ders.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt Bd. 11, Würzburg 2003.

Danz, Christian: „Religionsbegriff und Religionskritik in der Theologie der Religionen“, in: Ingolf U. Dalferth / Hans-Peter Grosshans (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 259-284.

Ders.: Einführung in die Theologie der Religionen, Lehr- und Studienbücher zur Theologie Bd. 1, Wien 2005.

Dehn, Ulrich: „Einleitung. Brauchen wir für den interreligiösen Dialog eine Theologie der Religionen?“, in: Ders. (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008, 13-27.

Dicke, Klaus: „Von der Crux des Widerstands. Zur Ideengeschichte und Systematik des Widerstandsrechts“, in: Martin Leiner et al. (Hg.): Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 25-36.

Dietrich, Walter / Christian Link: Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ²1997.

Dinges, William D.: „Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): Fundamentalisms Observed, The Fundamentalism Project Bd. 1, Chicago / London 1991, 66-141.

Donner, Fred M.: „The Sources of Islamic Conceptions of War“, in: John Kelsay / James Turner Johnson (Hg.): Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions, Contributions to the Study of Religion Bd. 28, Westport 1991, 31-70.

Dworschak, Manfred: Art. „Die selbstlosen Selbstmörder“, in: Der Spiegel Nr. 44 (2016), 124-127.

Eagleton, Terry: Ideology. An Introduction, New York ³2013.

Ebner, Martin: „Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken“, in: Thomas Söding (Hg.): Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg et al. 2007, 30-42.

Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie Bd. 31, Hamburg 1957.

Enzmann, Birgit: „Politische Gewalt. Formen, Hintergründe, Überwindbarkeit“, in: Dies (Hg.): Handbuch Politische Gewalt. Formen, Ursachen, Legitimation, Begrenzung, Wiesbaden 2013, 44-66.

Etzersdorfer, Irene: Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte, Wien / Köln / Weimar 2007.

Evangelische Allianz (Hg.): „Die gemeinsame Basis des Glaubens“ (1846/1972), <http://www.ead.de/die-allianz/basis-des-glaubens.html>.

Evans, Gareth / Mohammed Sahnoun: „The Responsibility to Protect“, in: Foreign Affairs, Jg. 81 (6/2002), 99-110.

Farschid, Olaf: „Salafismus als politische Ideologie“, in: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br. 2014, 169-175.

Fechter, Friedrich / Luiza Sutter Rehmann: Art. „Abtreibung“, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 4f.

Feldtkeller, Andreas: „Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft“, in: Walter Dietrich (Hg.): Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven, Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 10, Zürich 2010, 43-69.

Finn, Melissa: Al-Qaeda and Sacrifice. Martyrdom, War and Politics, London 2012.

Firestone, Reuven: Jihad. The Origin of Holy War in Islam, New York 1999.

Fischer, Johannes: „Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht“, in: Reiner Anselm / Ulrich H. J. Körtner (Hg.):

Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 27-45.

Fitzpatrick, Kevin M. / Michele Wilson: „Exposure to Violence and Posttraumatic Stress Symptomatology among Abortion Clinic Workers“, in: Journal of Traumatic Stress, Jg. 12.2 (1999), 227-242.

Foreign Broadcast Information Service (Hg.): „Al-Jazirah Airs ‚Selected Portions‘ of Latest Al-Qa‘ida Tape on 11 Sep Attacks“, in: Dies. (Hg.): Compilation of Usama Bin Ladin Statements 1994 – January 2004, FBIS Report, o.O. 2004, 191-196, <http://fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

Fuess, Albrecht: „Die islamische Schlachtrede und die ‚Geistliche Anleitung‘“, in: Hans G. Kippenberg / Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung‘ der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt a. M. / New York 2004, 55-65.

Gabriel, Karl / Christian Spieß / Katja Winkler: „Einleitung“, in: Dies. (Hg.): Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt Bd. 3, Paderborn et al. 2010, 7-14.

Geertz, Clifford: „Religion as a Cultural System“, in: Ders.: The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York 1973, 87-125.

Geldbach, Erich: Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971.

Gerstenberg, Erhard S.: Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001.

Getoš, Anna-Maria: Terrorismus entmystifizieren: Innovative Gewaltforschung als Schlüssel zum Verstehen politischer Gewalt, in: Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform., Jg. 94.6 (2011), 431-451.

Ghraibeh, Mohammad: „Zur Glaubenslehre des Salafismus“, in: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg im Breisgau 2014, 106-131.

Ginsburg, Faye: „Saving America’s Souls: Operation Rescue’s Crusade against Abortion“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance*, The Fundamentalism Project Bd. 3, Chicago / London 1993, 557-588.

Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.

Gladigow, Burkhard: „Einleitung. Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. 1 (1993), 26-40.

Goldziher, Ignaz: „Das Prinzip der takijja im Islam“, in: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, Jg. 60 (1906), 213-226.

Golzio, Karl-Heinz: Art. „Theokratie“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ Bd. 8 (2005), Sp. 250f.

Graf Ballestrem, Karl: „Widerstand, Ziviler Ungehorsam, Opposition. Eine Typologie“, in: Birgit Enzmann (Hg.): *Handbuch Politische Gewalt*, Wiesbaden 2013, 67-74.

Graf, Friedrich Wilhelm: *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, Beck’sche Reihe Bd. 6126, München 2014.

Gregg, Heather S.: „Defining and Distinguishing Secular and Religious Terrorism“, in: *Perspectives on Terrorism*, Jg. 8.2 (2004), 36-51.

Grünschloß, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 37, Tübingen 1999.

Gunaratna, Rohan / Aviv Oreg: „Al Qaeda’s Organisational Structure and its Evolution“, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Jg. 33.12 (2010), 1043-1078.

Gunning, Jeroen / Richard Jackson: „What’s so religious about ‚religious terrorism‘?“, in: *Critical Studies on Terrorism*, Jg. 4.3 (2011), 369-388.

Hagemann, Ludwig: Art. „Heiliger Krieg“, *Lexikon für Theologie und Kirche*³ Bd. 4 (1995), Sp. 137f.

Hall, Stuart George: Art. „Typologie“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 34 (2002), 208-224.

Halm, Heinz: Der Islam. Geschichte und Gegenwart, Beck'sche Reihe Bd. 2145, München 72007.

Härle, Wilfried: ‚... und hätten ihn gern gefunden‘. Gott auf der Spur, Leipzig 2017, 137-148.

Ders.: Ethik, Berlin / New York 2011.

Ders.: Dogmatik, Berlin / New York 1995.

Ders.: „Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 87 (1990) Beiheft 8, 50-69.

Hasenclever, Andreas: „Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferungen vor politischer Vereinnahmung“, in: Manfred Brocker / Matthias Hildebrandt (Hg.): Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008, 179-201.

Haspel, Michael: „Zwischen Internationalem Recht und partikularer Moral? Systematische Probleme der Kriteriendiskussion der neueren Just War-Theorie“, in: Ines-Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 71-81.

Heck, Daniel: Grenzen der Privatisierung militärischer Aufgaben. Eine Untersuchung staatlicher Beauftragung privater Militärunternehmen anhand der Verfassungsordnungen Deutschlands und der Vereinigten Staaten von Amerika sowie des Völkerrechts, Baden-Baden 2010.

Hegghammer, Thomas: „‘Abdallah ‘Azzam and Palestine“, in: Welt des Islams, Jg. 53.3-4 (2013), 353-387.

Hegghammer, Thomas: „Adullah Azzam, der Imam des Dschihads“, in: Gilles Kepel / Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München 2006, 145-172.

Heine, Peter: „Quellen der Rechtsprechung“, in: Ders.: Einführung in die Islamwissenschaft, Berlin 2009.

Hellmich, Christina: Al-Qaida. Vom globalen Netzwerk zum Franchise-Terrorismus, Darmstadt 2012.

Hempelmann, Reinhard: „Stichwort Chiliasmus/Millennarismus“, in: EZW-Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, Jg. 75.3 (2012), 112-115.

Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.

Ders.: „Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen“, in: Reinhold Bernhardt (Hg.): Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 60-80.

Ders.: „On Grading Religion“, in: Religious Studies, Jg. 17.4 (1981), 451-467.

Ders.: Philosophy of Religion, Foundations of Philosophy Series Bd. 8, Englewood Cliffs 1964.

Hilpert, Konrad: Art. „Widerstand, Widerstandsrecht. III Theologisch-ethisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ Bd. 10 (2009), Sp. 1141.

Höffe, Otfried: Ethik. Eine Einführung, Beck'sche Reihe Bd. 2800, München 2013.

Hoffman, Bruce: Terrorismus. Der unerklärte Krieg, bpb-Schriftenreihe Bd. 551, Bonn 2007.

Hoffman, Bruce: „Holy Terror“. The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative, RAND Paper Bd. 7834, Santa Monica 1993, <http://www.rand.org/pubs/papers/P7834.html>.

Hofheinz, Marco: „Wider die Nostrifikation Gottes. Religionskritik als bleibend wichtige theologische Aufgabe“, in: Ders. / Thorsten Paprotny (Hg.): Religionskritik interdisziplinär. Multiperspektivische Annäherung an eine bleibend wichtige Thematik, Leipzig 2015, 15-42.

Höntzsch, Frauke: „Die klassische Lehre vom Widerstandsrecht“, in: Birgit Enzmann (Hg.): Handbuch politische Gewalt. Formen, Ursachen, Legitimation, Begrenzung, Wiesbaden 2013, 75-95.

Huber, Wolfgang / Hans Richard Reuter: Friedensethik, Stuttgart et al. 1990.

Ibrahim, Raymond (Hg.): The Al Qaeda Reader. Edited and Translated by Raymond Ibrahim. Introduction by Victor Davis Hanson, New York 2007.

Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.): Thema im Fokus: Die Ideologie der Muslimbruderschaft, Düsseldorf 2006.

Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S) (Hg.): Special Bulletin November 2004, http://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf.

International Development Research Centre (Hg.): The Responsibility to Protect. December 2001. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, Ottawa 2001.

Jahn, Egbert: Frieden und Konflikt, Wiesbaden 2012.

Janssen, Dieter / Michael Quante (Hg.): Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge, Ethica Bd. 5, Paderborn 2003.

Jaschke, Hans-Gerd: Fundamentalismus in Deutschland. Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Gesellschaft, Hamburg 1998.

Jefferis, Jennifer: Armed for Life. The Army of God and Anti-Abortion Terror in the United States, PSI Guides to Terrorists, Insurgents, and Armed Groups, Santa Barbara / Denver / Oxford 2011.

Jenkins, Brian Michael: Brothers Killing Brothers. The Current Infighting Will Test al Qaeda's Brand, Rand Perspective, Santa Monica 2014.

Joas, Hans: „Religion und Gewalt. Bedingungen für die Friedensfähigkeit von Religionen“, in: Christian Peters / Roland Löffler (Hg.):

Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?, Freiburg 2010, 83-86.

Johnson, James Turner: Can Modern War be Just?, New Haven / London 1984.

Juergensmeyer, Mark: Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus, Freiburg im Breisgau 2004.

Kaplan, Jeffrey: „Absolute Rescue: Absolutism, Defensive Action and the Resort to Force“, in: Michael Barkun (Hg.): Millennialism and Violence, Cass Series on Political Violence Bd. 2, London / Portland 1996, 128-163.

Kelsay, John: Arguing the Just War in Islam, Cambridge / London, 2007.

Kemmesies, Uwe E.: „Die Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus stellt sich vor – aktuelle und perspektivische Forschungsansätze“, <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/ForumKI/ForumKI12005/kiforum2005KemmesiesLangfassung.html>.

Kepel, Gilles / Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München 2006.

Ders.: „Allgemeine Einführung“, in: Ders. / Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München 2006, 13-21.

Ders.: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München / Zürich 2002.

Ders.: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, Serie Piper Bd. 1841, München ³1994.

Ders.: Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and the Pharaoh, Berkeley et al. 1985.

Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg et al. ²2013.

Khoury, Adel Theodor (Hg.): Der Ḥadīth. Urkunde der islamischen Tradition. Ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury. Bd. 3

(Ehe und Familie, Soziale Beziehungen, Einsatz für die Sache des Islams), Darmstadt 2009.

Ders.: „Krieg und Gewalt im Islam“, in: Ders. et al. (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg et al. 2003, 45-65.

Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Judentum, Christentum, Islam, Beck'sche Reihe Wissen Bd. 2031, München 2007.

Kippenberg, Hans G.: „Religiöse Gewaltsprachen – religiöse Gewalt-handlungen: Versuch einer Klärung ihres Verhältnisses“, in: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.): Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt Bd. 3, Paderborn et al. 2010, 15-46.

Ders. / Tilman Seidensticker (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung‘ der Attentäter des 11. September 2001, Frankfurt a. M. / New York 2004.

Ders.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, bpb-Schriftenreihe Bd. 757, Bonn 2008.

Klöcker, Katharina: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik, Ostfildern 2009.

Knapp, Lynette (Hg.): The Abortion Controversy, Current Controversies, San Diego 2001.

Koch, Bernhard: „Neuere Diskussionen um das ius in bello in ethischer Perspektive“, in: Ines-Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener: (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 110-132.

Körtner, Ulrich H. J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 2008.

Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, bpb-Schriftenreihe Bd. 1203, Bonn 2011.

- Ders.: Geschichte des Islam, bpb-Schriftenreihe Bd. 493, Bonn 2005.
- Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.
- Lacroix, Stéphane: „Ayman al-Zawahiri, der Veteran des Dschihads“, in: Gilles Kepel / Jean-Pierre Milelli (Hg.): Al-Qaida. Texte des Terrors, München 2006, 271-296.
- Landau-Tasseron, Ella: Art. „Jihād“, in: Encyclopedia of the Qur’ān, Bd. 3 (2003), 35-43.
- Lang, Bernhard: „Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie“, in: Jacob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 3, München et al. 1987, 11-28.
- Laqueur, Walter: Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert, München 2003.
- Ders.: „Definitionen des Terrorismus: ein Überblick“, in: Ders.: Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert, München 2003, 346-354.
- Ders.: Terrorismus, Kronberg i. Ts. 1977.
- Laub, Franz: Art. „Chiliasmus. I. Judentum u. Neues Testament“, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ Bd. 2 (2009), Sp. 1045.
- Lauster, Jörg: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.
- Ders.: „Religionen zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Zur Idee einer Kulturgeschichte des Christentums“, in: Adelheid Hermann-Pfandt (Hg.): Moderne Religionsgeschichte im Gespräch, Festschrift für Christoph Elsas, Berlin 2010, 510-525.
- Ders.: Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThLZ.F Bd. 21, Leipzig 2008.
- Ders.: „Liberale Theologie. Eine Ermunterung“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Jg. 50 (2007), 291-307.

Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, UTB Bd. 2214, Göttingen 42009.

Lienemann, Wolfgang: „Wahrheit und Freiheit der Religionen. Einführende Bemerkungen“, in: Walter Dietrich (Hg.): Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven, Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 10, Zürich 2010, 9-42.

Little, David: „Some Justification for Violence in the Puritan Revolution“, in: The Harvard Theological Review, Jg. 65.4 (1972), 578-581.

Löffler, Winfried: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006.

Lohlker, Rüdiger: Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS, UTB Bd. 4648, Wien 2016.

Ders.: Dschihadismus. Materialien, UTB Bd. 3132, Wien 2009.

Ders.: Islam. Eine Ideengeschichte, UTB Bd. 3078, Wien 2008.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Bd. 947, Frankfurt a. M. 1991.

Luther, Martin: Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers^{rev} 1984. Mit Apokryphen, Stuttgart 2007.

Manemann, Jürgen: Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?, bpb-Schriftenreihe Bd. 1681, Bonn 2016.

Mansfield, Laura (Hg.): His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. Includes Knights Under the Prophet's Banner and Selected Post September 11, 2001 Communiqués and Messages. Translation and Analysis by Laura Mansfield, [Old Tappan, NJ] 2006.

Marsden, George M.: Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870-1925, Oxford / New York 1980.

Marty, Martin E. / R. Scott Appleby: „An Interim Report on a Hypothetical Family“, in: Dies. (Hg.): *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project Bd. 1, Chicago / London 1991, 814-842.

Maududi, Abul A'la: *Jihad in Islam*, Lahore o.J. [1939].

McCants, William: „The Believer: How an Introvert Became the Leader of the Islamic State“ (2015), *The Brookings Essays*, <http://brookings.edu/research/essays/2015/thebeliever>.

McCauley, Clark / Sophia Moskalenko: „Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism“, in: *Terrorism and Political Violence*, Jg. 20.3 (2008), 415-433.

McLaughlin, Elliott C.: „Family a priority for those killed in Planned Parenthood shooting“ (01.12.2015), in: <http://edition.cnn.com/2015/11/30/us/colorado-planned-parenthood-shooting-victims/index.html>.

McMahan, Jeff: *Kann Töten gerecht sein? Krieg und Ethik*, Darmstadt 2009.

Metcalf, Barbara D.: „„Traditionalist‘ Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs“, in: Craig Calhoun et al. (Hg.): *Understanding September 11*, New York 2002, 53-66.

Meyer, Egbert: „Anlaß und Anwendungsbereich der taqiyya“, in: *Der Islam*, Jg. 57.2 (1990), 246-280.

Meyer, Thomas: *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden 2011.

Michot, Yahya: *Muslims under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya on Fleeing from Sin, Kinds of Emigration, the Status of Mardin: Domain of Peace / War, Domain Composite, the Conditions for Challenging Power. Texts Translated, Annotated and Presented in Relation to Six Modern Readings of the Mardin Fatwa*, Foreword by James Piscatori, Oxford / London 2006.

Müller, Olaf L.: „Pazifismus mit offenen Augen“, in: Jean-Daniel Strub / Stefan Grotefeld (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigma der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart 2007, 23-59.

Munson, Ziad W.: *The Making of Pro-Life Activists. How Social Movement Mobilization Works*, Chicago / London 2008.

Murtaza, Muhammad Sameer: *Die salafiya. Die Reformer des Islam. Eine Darstellung der Biographien und des politischen Denkens von Gamal Al-Din Al-Afgani, Muhammad ‘Abduh, Muhammad Rasid Rida und Hasan Al-Banna, sowie der Muslimbruderschaft in ihrer formativen Phase 1928-1932*, Bad Kreuznach 2005.

Nahirny, Vladimir C.: „Some Observations on Ideological Groups“, in: *American Journal of Sociology*, Jg. 67 (1961/62), 397-405.

National Commission (Hg.): *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*, New York / London 2004.

Nedza, Justyna: „Salafismus‘ – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekategorie“, in: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg i. Br. 2014, 80-105.

Neumann, Peter R.: *Die neuen Dschihadisten. IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus*, bpb-Schriftenreihe Bd. 1672, Bonn 2015.

Ders.: *The New Jihadism. A Global Snapshot*, London 2014, <http://icsr.info/2014/12/icsr-bbc-publish-global-survey-jihadist-violence>.

Neville, Robert Cummings: „Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie“, in: *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Beiträge zu einer Theologie der Religion* Bd. 7, Zürich 2009, 35-54.

Nischler-Leibl, Christiane / Benjamin Dorsch: „Religiös motivierter, internationaler Terrorismus. Ganzheitliche Präventionsansätze“, in: *Kriminalistik*, Jg. 7 (2012), 427-435.

Oberster Gerichtshof der Vereinigten Staaten von Amerika: „Document 39: *Roe v. Wade* 1973“, in: Eva R. Rubin (Hg.): *The Abortion Controversy. A Documentary History. Primary Documents*

in American History and Contemporary Issues Bd. 1, Westport / London 1998, 131-137.

Ohio Resident Database (Hg.): https://ohioresidentdb.com/person/OH0011041890/michael_d_bray [Link nicht mehr abrufbar].

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004.

Ourghi, Mariella: Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen, Bibliotheca Academica – Orientalistik Bd. 16, Würzburg 2010.

Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1973.

Pape, Robert A.: Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism, New York 2005.

Paraszczyk, Joanna: „Why Zawahiri’s Pledge to Taliban Could be A Boon For IS“ (2015), http://www.globalsecurity.org/security/library/news/2015/08/sec-150815-rferl01.htm?_m=3n.002a.1497.wz0ao06maj.1dip.

Paret, Rudi: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 2004.

Patterson, David: Anti-Semitism and Its Metaphysical Origins, New York 2015.

Perliger, Arie: Challengers from the Sidelines. Understanding America’s Violent Far-Right, West Point / New York 2012.

Pfahl-Traugber, Armin: „Die Besonderheiten des religiös legitimierten Terrorismus. Eine Analyse zu Handlungsstilen und Normsystemen in vergleichender Perspektive“, in: Ders. (Hg.): Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011 / 2012 (II), Schriften zur Extremismus- und Terrorismusforschung Bd. 6, Brühl 2012, 152-173.

Ders.: „Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion“, in: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007, 63-78.

Ders.: „Extremismus – Fundamentalismus – Terrorismus. Zur Problematik einer Definition zwischen politischen und wissenschaftlichen Kategorien“, in: Kriminalistik, Jg. 58.6 (2004), 364-368.

Polk, William: Aufstand. Widerstand gegen Fremdherrschaft. Vom Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg bis zum Irak, bpb-Schriftenreihe Bd. 1019, Bonn 2009.

Price, Daniel E.: Sacred Terror. How Faith Becomes Lethal, Santa Barbara / Denver / Oxford 2012.

Raedel, Christoph: Faszination des Endes. Theologie und Fiktion in der „Left Behind“-Buchreihe, EZW-Texte Bd. 212, Berlin 2010.

Ramadan, Abdel Azim: „Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance, The Fundamentalism Project Bd. 3, Chicago / London 1993, 152-183.

Raphaeli, Nimrod: „Ayman Muhammad Rabi‘ Al-Zawahiri. The Making of an Arch-Terrorist“, in: Terrorism and Political Violence, Jg. 14.4 (2002), 1-22.

Rapoport, David Charles: „The Four Waves of Modern Terrorism“, in: Audrey Cronin / J. Ludes (Hg.): Attacking Terrorism. Elements of a Grand Strategy, Washington 2004, 46-73.

Ders.: „Messianic Sanctions for Terror“, in: Comparative Politics, Jg. 20.2 (1988), 195-213.

Ders.: „Fear and Trembling. Terrorism in Three Religious Traditions“, in: The American Political Science Review, Jg. 78.3 (1984), 658-677.

Rasler, Karen / William R. Thompson: „Looking for Waves of Terrorism“, in: Jean E. Rosenfeld (Hg.): Terrorism, Identity and Legitimacy. The Four Waves Theory and Political Violence, Abingdon / New York 2011, 13-29.

Reissner, Johannes: „Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum ‚islamischen Fundamentalismus‘, als es ihn noch nicht gab“, in: Die Welt des Islams. New Series, Jg. 28 (1988), 431-444.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. v. Reiner Anselm und Stephan Schleissing, Tübingen ³2011.

Reuter, Christoph: Die schwarze Macht. Der ‚Islamische Staat‘ und die Strategen des Terrors, bpb-Schriftenreihe Bd. 1620, Bonn 2015.

Reuter, Hans-Richard: Art. „Widerstand III. Ethisch“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 35 (2003), 772.

Reynolds, David S.: John Brown. Abolitionist. The Man Who Killed Slavery, Sparked the Civil War, and seeded Civil Rights, New York 2005.

Richardson, Louise: Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können, bpb-Schriftenreihe Bd. 679, Bonn 2007.

Riedel, Bruce: The Search for Al Qaeda. Its Leadership, Ideology, and Future, Washington 2008.

Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, Beck’sche Reihe Bd. 1388, München ²2001.

Ders.: Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran, Comparative Studies in Religion and Society Bd. 6, Berkeley et al. 1993.

Riley-Smith, Jonathan: Wozu heilige Kriege? Anlässe und Motive der Kreuzzüge, Wagenbachs Taschenbuch Bd. 480, Berlin 2003.

Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München ³2011.

Rosiny, Stephan: „Der jihad. Historische und zeitgenössische Formen islamisch legitimer Gewalt“, in: Ines-Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 225-244.

Roy, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2011.

Rüpke, Jörg: Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung, Religionswissenschaft heute Bd. 5, Stuttgart 2007.

Ders.: Domi Militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990.

Sadiki, Larbi: „Beyond Foundationalism: Democracy & Political Islam“, in: Orient, Jg. 54 (2013), 47-68.

Said, Behnam T. / Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg im Breisgau 2014.

Dies.: „Einleitung“ in: Dies. (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg im Breisgau 2014, 23-51.

Said, Behnam T.: Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden, München 2014.

Said, Edward W.: Orientalismus, Frankfurt a. M. 2009.

Schäfer, Heinrich Wilhelm: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. / Leipzig 2008.

Schieder, Rolf: „Risikofaktor Religion“, in: Herfried Münkler (Hg.): Sicherheit und Risiko, Bielefeld 2010, 35-51.

Schmid, Alex P.: „Frameworks for Conceptualising Terrorism“, in: Terrorism and Political Violence, Jg. 16.2 (2004), 197-221.

Schmidt-Leukel, Perry: „Zur Einteilung religionstheologischer Standpunkte“, in: Ulrich Dehn (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008, 348-392.

Ders.: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, München 2005.

Schnelle, Sebastian: „Abdullah Azzam, Ideologue of Jihad: Freedom Fighter or Terrorist?“, in: Journal of Church and State, Jg. 54 (2012), 625-647.

Schockenhoff, Eberhard: „Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche“, in: Konrad Hilpert / Dietmar Mieth (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Quaestiones Disputatae Bd. 217, Freiburg et al. 2006, 198-228.

Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Reclams Universal-Bibliothek Bd. 18382, Stuttgart 2005.

Schröter, Susanne: „Salafismus und Jihadismus: Eine Einführung“ (2015), <http://www.ffgi.net/files/dossier/dossier-einfuehrung-schroeter.pdf>.

Schulze, Reinhard: „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion“, in: Michael Lüders (Hg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, Serie Piper Bd. 1569, München 21993, 119-129.

Ders.: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden et al. 1990.

Schweitzer, Friedrich (Hg.): Religion, Politik und Gewalt, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 29, Gütersloh 2006.

Seidensticker, Tilman: Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, Beck'sche Reihe Wissen Bd. 2827, München 2014.

Sivan, Emmanuel: „The Enclave Culture“, in: Martin E. Marty / R. Scott Appleby (Hg.): Fundamentalisms Comprehended, The Fundamentalism Project Bd. 5, Chicago / London 1995, 11-68.

Smith, G. Davidson (Tim): „Single Issue Terrorism“, CSIS Intelligence Assessments Branch – Commentary Bd. 74, Ottawa 1998, <http://www.csis-scrs.gc.ca/pblctns/cmmntr/cm74-eng.asp>.

Smith, Morton: „Zealots and Sicarii. Their Origins and Relation“, in: Harvard Theological Review, Jg. 64.1 (1971), 1-19.

Stausberg, Michael: „Religion: Begriff, Definitionen, Theorien“, in: Ders. (Hg): Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012, 33-47.

Steinberg, Guido: „Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland“, in: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br. 2014, 265-296.

Ders.: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus, München 2005.

Steinhoff, Uwe: Moralisch korrektes Töten. Zur Ethik des Krieges und des Terrorismus, Neu Isenburg 2005.

Stern, Jessica / J. M. Berger: ISIS. The State of Terror, London 2016.

Stern, Jessica: Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill, New York 2003.

Stobbe, Heinz-Günther: Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung, Theologie und Frieden Bd. 40, Stuttgart 2010.

Strub, Jean-Daniel: „Gibt es einen legitimen bewaffneten Widerstand?“, in: Martin Leiner et al. (Hg.): Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 307-314.

Suda, Max Josef: Die Ethik Martin Luthers, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 108, Göttingen 2006.

Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Bd. 1568, Frankfurt a. M. 2002.

Tikri, Fathi: Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens, Weilerswist 2011.

Townshend, Charles: Terrorismus. Eine kurze Einführung, Reclams Universal-Bibliothek Bd. 18301, Stuttgart 2005.

Trillhaas, Wolfgang: Ethik. Dritte neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 31970.

Troeltsch, Ernst: „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, in: Ders. (Hg.): Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. Eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, 62-83.

Tugwell, Maurice A. J.: „Guilt Transfer“, in: David C. Rapoport / Yonah Alexander (Hg.): *The Morality of Terrorism. Religious and Secular Justifications*, New York 1989.

Tworuschka, Monika: „Der islamische Blick auf andere Religionen“, in: Udo Tworuschka (Hg.): *Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen*, Darmstadt 2008, 88-117.

Tworuschka, Udo: „Kann man Religionen bewerten?“, in: Ders. / Dietrich Zilleßen (Hg.): *Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler*, Frankfurt a. M. / München 1977, 43-53.

Tyan, Emile: Art. „Djihād“ in: *Encyclopaedia Islamica*² Bd. 2 (1965), 538f.

Ucar, Bülent: „Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung“, in: Hansjörg Schmid et al. (Hg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, 227-244.

von Scheliha, Arnulf: *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999.

von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn et al. 2012.

Ders.: *Offenbarung*, UTB Bd. 3328, Paderborn 2010.

Ders.: *Einführung in die Systematische Theologie*, UTB Bd. 2819, Wien et al. 2009.

Ders.: „Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Jg. 124 (2002), 294-311.

Waardenburg, Jacques Diederik Jan: „Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Jg. 14.3 (1972), 315-335.

Wagemakers, Joas: „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara'“, in: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg im Breisgau 2014, 55-79.

Ders.: A Quietist Jihadi-Salafi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, New York 2012.

Waldmann, Peter: Radikalisierung in der Diaspora. Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden. Mit einem Beitrag von Peter Imbusch, Hamburg 2009.

Walzer, Michael: Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations, New York ⁴2006.

Ders.: „Der Sieg der Lehre vom gerechten Krieg – und die Gefahren ihres Erfolgs“, in: Ders.: Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays, hg. v. Otto Kallscheuer, Hamburg 2003, 31-51.

Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, Max Weber Gesamtausgabe Bd. 19, hg v. Helwig Schmidt-Gintzer, Tübingen 1989.

Wengst, Klaus: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, Stuttgart ²2004.

Wentker, Sibylle: „Historische Entwicklung des Islamismus“, in: Walter Feichtinger / Dies. (Hg.): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, Internationale Sicherheit und Konfliktmanagement Bd. 1, Wien et al. 2008, 48-50.

Werkner, Ines-Jacqueline / Antonius Liedhegener (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009.

Wichmann, Peter: Al-Qaida und der globale Dihad. Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus, Wiesbaden 2014.

Wielandt, Rotraud: Dschihad: „Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklungen der Anschauungen zum Dschihad im Islam“, in: Una Sancta, Jg. 57 (2002), 114-121.

Wiertz, Oliver: „Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religions-
theologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie“, in:
Theologie und Philosophie, Jg. 75 (2000), 388-416.

Wiktorowicz, Quintan: „Anatomy of the Salafi Movement“, in: Stud-
ies in Conflict & Terrorism, Jg. 29.3 (2006), 207-239.

Winkler, Ulrich: „What is Comparative Theology?“, in: David
Cheetham et al. (Hg.): Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Eu-
rope. Between Texts and People, Currents of Encounter. Studies on
the Contact Between Christianity and other Religions, Beliefs, and
Cultures Bd. 40, Amsterdam / New York 2011, 231-264.

Worthen, Molly: „The Chalcedon Problem: Rousas John Rushdoony
and the Origins of Christian Reconstructionism“, in: Church History,
Jg. 77.2 (2008), 399-437.

Zachhuber, Johannes: „Weltbild, Weltanschauung, Religion. Ein Pa-
radigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert“, in: Christoph
Markschies / Ders. (Hg.): Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge
zur Visualität von Weltbildern, Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd.
107, Berlin / New York 2008, 171-194.

Zelin, Aaron Y.: „The Clairvoyant. The Guidelines: Measuring Zawa-
hiri’s Influence“ (2014), <http://jihadology.net/the-clairvoyant/>.

Zimbardo, Philipp G. / Richard J. Gerrig: Psychologie, München et al.
¹⁶2004.

Zimmermann, Ekkart: „Formen des politischen Terrorismus: Ein Plä-
doyer für eine Differentialdiagnose“, in: Vierteljahrshefte zur Wirt-
schaftsforschung, Jg. 78 (2009), 11-28.

Zinser, Hartmut: Religion und Krieg, Paderborn 2015.

SCHRIFTEN ZUR EXTREMISMUS- UND TERRORISMUSFORSCHUNG

1. **Was** wurde aus der DKP? Beiträge zu Geschichte und Gegenwart der extremen Linken in Deutschland. Gerhard Hirscher/Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2008. 184 S. ISBN 978-3-938407-24-0.
2. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2008. Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2008. 562 S. ISBN 978-3-938407-31-8.
3. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009 / 2010. Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2010. 645 S. ISBN 978-3-938407-31-8.
4. **Extremismus** und Terrorismus als Herausforderung für Gesellschaft und Justiz. Antisemitismus im Extremismus. Helmut Fünfsinn / Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2011. 202 S. ISBN 978-3-938407-49-3.
5. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011 / 2012 (I). Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2012. 309 S. ISBN 978-3-938407-52-3.
6. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011 / 2012 (II). Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2012. 307 S. ISBN 978-3-938407-53-0.
7. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2013. Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2013. 271 S. ISBN 978-3-938407-62-2.
8. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2014 (I). Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2014. 258 S. ISBN 978-3-938407-67-7.
9. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2014 (II). Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2014. 274 S. ISBN 978-3-938407-68-4.
10. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2015 / 2016 (I). Armin Pahl-Traughber (Hrsg.). 2016. 311S. ISBN 978-3-938407-83-7.

11. **Jahrbuch** für Extremismus- und Terrorismusforschung 2015 / 2016 (II). Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.). 2016. 261 S. ISBN 978-938407-84-4.