

Radikalisierung im Namen der Religion?

Reinhold Bernhardt

Wenn man den Begriff „Radikalisierung“ wörtlich nimmt, meint er etwas Positives: „Radikal“ kommt von „radix“: „die Wurzel“. „Radikalisierung der Religion“ meint eigentlich eine Transformation der Religion, die auf ihre Wurzeln zurückgeht, sich auf ihren Ursprung besinnt und sich von Grund auf erneuern will. Das ist oft verbunden mit einer Intensivierung des Glaubens und des religiösen Lebens. Radikalisierung in diesem Sinn versteht sich als Reinigung von den Schlacken, die sich im Laufe der Zeit um den Glutkern der zentralen und fundamentalen Botschaft – also der „Wurzel“ – angesiedelt haben. Das war das Anliegen auch der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert, aus der die evangelischen Kirchen hervorgegangen sind, und es ist das Anliegen vieler Reformationsbewegungen in der Religionsgeschichte.

Heute wird der Begriff „radikal“ weniger im Sinne einer solchen, an der Grundbedeutung des Wortes orientierten Radikalisierung und mehr im Sinne von Fanatismus und Fundamentalismus gebraucht, wobei man vor allem den militanten Islamismus vor Augen hat. Es geht also weniger um „Radikalität“ und mehr um „Radikalismus“. Im Vordergrund steht dabei der Zusammenhang von Religion, Politik und Gewalt.

Für „Radikalisierung im Namen der Religion“ bzw. „religiösen Radikalismus“ hat sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff „Fundamentalismus“ eingebürgert. So wie „Radikalismus“ auf die Wurzel verweist, so „Fundamentalismus“ auf das Fundament. Der Begriff „Fundamentalismus“ entstammt ursprünglich der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Christen, die den Glauben durch Liberalismus, Historismus und Modernismus gefährdet sahen, wollten die Fundamente dieses Glaubens festhalten und erneuern. Religion in Zusammenhang mit Politik und Gewalt zu bringen, lag ihnen fern. Erst in den letzten 30 Jahren hat sich die Bedeutung des Begriffs „Fundamentalismus“ in diese Richtung entwickelt. Er steht heute für eine politisierte Religion und religionisierte Politik, einschließlich der Legitimation von Gewalt.

Diese Bedeutungsinflation und Verallgemeinerung des Begriffs „Fundamentalismus“ ist problematisch, weil man hier eine begriffliche Waffe geschmiedet hat, die nicht mehr der konstruktiven Auseinandersetzung mit den darunter gefassten religiösen und politischen Konzepten und Verhaltensweisen dient, sondern ihrer emotionalisierten Wahrnehmung und Verurteilung. Der Begriff beschreibt nicht nur, er deutet, wertet, drückt eine Angst aus und schürt Angst. Aus der ursprünglichen Selbstbezeichnung

ist eine pejorative Fremdzuschreibung geworden. „Fundamentalisten“ sind die anderen. Der Kampf gegen den „Fundamentalismus“ nimmt nicht selten seinerseits die Züge einer „fundamentalistischen“ Haltung an.

1. Primordialismus – Instrumentalismus - Konstruktivismus

In der Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt stehen sich drei Ansätze gegenüber, die mit unterschiedlichen Verständnissen von Religion verbunden sind.

Die *primordialistische* Position geht davon aus, dass die Religion, in die ein Mensch hineingeboren worden ist, ebenso wie seine Kultur, seine Sprache und seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stamm den Menschen tiefgreifend bindet und prägt. „Primordial“ meint „ursprünglich“, „urwüchsig“. Der Begriff wurde in der Kulturanthropologie, etwa von Clifford Geertz (im Anschluss an den Soziologen Edward Shils) herangezogen, um solche elementaren Bindungen und Prägungen des Menschen zu bezeichnen, die aus den Grundgegebenheiten seiner sozialen Existenz hervorgehen. Angewandt auf die Deutung der Religion besagt der Begriff: Religionen stellen urwüchsige (primordiale) Mächte dar, die das Selbstverständnis von Menschen fundamental prägen.

Ein Vertreter dieser Position war Samuel Huntington mit seiner These vom „clash of civilisations“, die er 1993 in einem Artikel in der Zeitschrift „Foreign Affairs“ präsentierte. Die These besagt, dass die politischen Konflikte in der Zeit nach dem Kalten Krieg nicht mehr primär ideologische oder ökonomische Ursachen hätten, sondern kulturelle und religiöse. Die Balkankriege, wie überhaupt die Auseinandersetzungen nach dem Zusammenbruch der UdSSR am Rand Russlands, boten genug Evidenzen, um diese These zu untermauern, denn die Konfliktlinien waren in diesen und anderen Fällen Kultur- und Religionsgrenzen.

Verbindet man diese Religionsdeutung mit der religionskritischen Auffassung, dass in den Religionen als elementaren Kulturmächten Abgrenzungs- und Aggressionspotenzial liegen, dann folgt daraus, dass die von den Religionen geprägten Menschen diese „geistigen Schwerter“ in sich tragen – und sei es nur zur Selbstverteidigung im Fall, dass ihre Religion angegriffen wird. „Im Glauben liegt ein böses Prinzip“ schrieb Ludwig Feuerbach 1841 in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“.¹ Dieser Vorwurf bezieht sich nicht nur – wie der Titel des Buches erwarten lassen könnte – auf das Christentum, sondern auf die Religion im Allgemeinen. Religionskritik dieser Art gab es sogar schon in der Antike. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert hatte Lukrez geschrieben: „Tantum religio potuit suadere malorum“ („Zu so viel Unheil vermochte die Religion zu raten“).²

¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (GW.V), Berlin 1984, 417 f.

² Über die Natur der Dinge, Berlin 1972, 40/41. In seiner Religionsschrift nahm Immanuel Kant dieses Diktum auf und bezog es auf die Geschichte des Christentums (*Immanuel*

Der Titel der Tagung „Radikalisierung im Namen der Religion“ weist demgegenüber in die Richtung einer *instrumentalistischen* Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt. Dieser zweite Deuteansatz geht davon aus, dass Religion nicht die eigentliche *Konfliktursache*, sondern ein Instrument zur *Konfliktverschärfung* ist. Noch nicht einmal eine Neigung zur gewaltsamen Austragung von Konflikten, die nicht-religiöse Ursachen haben, kann man demnach in der Religion selbst angelegt sehen. Religion wird vielmehr instrumentalisiert, um anderweitig – ethnisch, sozial, politisch, ökonomisch und in Zukunft verstärkt auch ökologisch – motivierte Konflikte anzuheizen. Es vollzieht sich eine Radikalisierung *im Namen* der Religion.

Dieser Ansatz zur Deutung von religiös motivierten oder konnotierten Konflikten verbindet sich mit der Unterscheidung zwischen Eliten und Gefolgsleuten der Konfliktparteien. Religiöse Motive werden von den Anführern der Konfliktparteien aktiviert und aktualisiert, um die Auseinandersetzung mit Letztbegründungen ideologisch aufzuladen und damit zu radikalisieren. Diese Eliten greifen Frustrationserfahrungen ihrer Anhänger auf, machen fremde Mächte dafür verantwortlich und ziehen ethnische oder nationale Mythen, kulturelle Eigenheiten oder eben religiöse Identitätsmuster heran, um ihre Anhänger zum Kampf gegen diese Mächte zu motivieren. Dabei verfolgen sie selbst nicht unbedingt ein genuin religiöses Interesse, sondern zumeist ein machtpolitisches oder wirtschaftliches. Die Konflikte sind eigentlich Interessenkonflikte; indem sie aber religiös konnotiert werden, mutieren sie zu emotional aufgeladenen Identitätskonflikten. Die eigene Gemeinschaft muss demnach verteidigt werden gegen die Fremden, die Anderen, die Andersglaubenden.

Religion ist nach dieser Theorie nicht der Sprengstoff oder der Zünder, sondern das Öl, das ins Feuer gegossen wird. Sie schweißt das Volk bzw. die Volksgruppe zusammen und macht es bzw. sie opferbereit. Sie trägt bei zur Unterscheidung der eigenen „Wir“-Gruppe und der Gruppe(n) der Anderen und befördert die Entwicklung von Feindbildern. Die Anderen werden dämonisiert. Es sind nun nicht nur interessengeleitete Gegner, sondern Handlanger einer bösen Macht. Der Kampf gegen sie ist im Namen Gottes zu führen. Mit interessengeleiteten Gegnern könnte man rational verhandeln, um den Konflikt zu entschärfen, Handlanger einer widergöttlichen Macht aber müssen nach Möglichkeit ausgerottet werden.

Die dritte Position in der Bestimmung der Beziehung zwischen Religion, Politik und Gewalt wird die *konstruktivistische* genannt. Sie perspektiviert Religion anders als die beiden anderen Deuteansätze, indem sie weniger von „Religion“ als einer elementaren Kulturmacht oder als einer instrumentalisierbaren Ideologie und mehr von „Religiosität“ als Komponente des individuellen und kollektiven Identitätsbewusstseins ausgeht. Ver-

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 178).

kürzt könnte man sagen: Sie blickt mehr auf die subjektive und weniger auf die objektive Seite der Religion, weniger auf die Religion als etwas dem Menschen Äußerliches, das ihn ergreift, und mehr auf die Dynamik des Ergriffenwerdens- und -seins, also auf Religion *im* Menschen.

Für die *Primordialisten* ist Religion eine elementare Kulturmacht, die sich in der ganzen Menschheit findet. Sie fragen nach ihrem Wesen, und wenn sie religionskritisch orientiert sind, diagnostizieren sie in dieser Wesensbestimmung ein „böses Prinzip“. Die *Instrumentalisten* verstehen Religion als mehr oder weniger institutionalisierte Ideologie, die – im Sinne der modernen Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Subsysteme – neben anderen (eben ökonomischen und politischen) Interessensrichtungen steht und von diesen benutzt werden kann. Die *Konstruktivisten* blicken nicht zuerst auf die Religion „an sich“. Sie fragen vielmehr nach dem individuellen und kollektiven Selbstverständnis von Menschen, nach ihren Bewusstseinslagen und Identitätsformationen – und nach dem Anteil religiöser Komponenten darin. Die verschiedenen Perspektiven auf Religion, wie sie die Primordialisten, die Instrumentalisten und die Konstruktivisten einnehmen, sind dabei nicht gegenseitig exklusiv, sondern können miteinander verbunden werden.

Die Bezeichnung „Konstruktivisten“ entstammt der für diesen Deuteansatz zentralen Einsicht, dass Identitäten immer soziokulturelle Konstrukte sind. Die religiöse Komponente kann dabei eine zentrale Rolle spielen, aber daneben besteht eine Vielzahl weiterer Prägungen: die soziale Stellung, das Geschlecht, das Alter, die Bildung usw.

Bei der religiösen Radikalisierung werden diese anderen Faktoren zurückgedrängt und mit religiösen Konnotationen besetzt. Die religiöse Identität wird zu einem Kollektivbewusstsein, das die Wirklichkeitswahrnehmung, die Weltsicht und das Selbstverständnis von einzelnen Menschen und von Kollektiven bestimmt. Sie gibt Wertvorstellungen vor, aus denen dann auch politische Strategien abgeleitet werden können.

2. Ambivalenz des Religiösen

Alle drei der genannten Deuteansätze können sich mit einer bestimmten – negativen oder positiven, religionskritischen oder religionsaffirmativen – Wertung der Religion verbinden. Gegenüber einseitigen Wertungen ist die Erkenntnis der Ambivalenz religiöser Motive zur Geltung zu bringen. Sie besagt, dass eine religiös imprägnierte Weltsicht nicht von sich aus friedensgefährdend ist – sie kann auch Frieden und Versöhnung bewirken. Religiöse Motive waren für das Trauma vom 11. September 2001 (mit-)verantwortlich. Andererseits waren die Kraftquellen der Religion von unschätzbarem Wert für die Bearbeitung dieses Traumas.

Religiöse Identitäten können mit scharfkantigen Abgrenzungen verbunden und mit Hass infiziert werden. Die autoritativen Quellen und Traditio-

nen der Religionsgemeinschaften bieten genügend Material, das sich dafür heranziehen lässt. Bei solchen Verfeindungs-dynamiken werden die in den Quellen und Traditionen liegenden Friedenspotenziale so weit zurückgedrängt, dass sie nicht mehr zur Wirkung kommen. Der Balkankrieg bietet viele schreckliche Beispiele dafür, wie orthodoxe Christen, Katholiken und Muslime, die über Generationen friedlich Haus an Haus lebten, plötzlich wie von einem Virus der Feindschaft angesteckt wurden und ihre ethnische und religiöse Identität so zuspitzten, dass daraus ein Aggressionspotenzial wurde, das sich gegen die ehemaligen Nachbarn richtete.

Doch darf diese Art von Radikalisierung nicht essentialisiert werden, indem man unterstellt, die Tendenz dazu sei im Wesen der Religion verankert. Sie entspringt nicht dem *Wesen* der Religion, wie Feuerbach gemeint hat, sondern stellt deren *Unwesen*, ihre Perversion, dar. Es ist nicht einfach die Religion selbst, sondern der *Geist*, in dem eine Religion gelebt wird, der solche problematischen Früchte hervorbringt. Es ist nicht die sich mit inhärenter Notwendigkeit zum Ausdruck bringende *Essenz*, sondern der *Gebrauch* der Religion, ihre jeweilige Realisierungsform, die Art, wie ihre ambivalenten Potenziale aktualisiert werden.

Ein solch problematischer Gebrauch geht in der Regel einher mit einer theologischen Verabsolutierung bestimmter religiöser Motive, die für die Konstitution der eigenen Identität als grundlegend und unhinterfragbar angesehen werden. Die religiösen Gewissheiten, aus denen Andersglaubende leben, werden demgegenüber als Verblendungszusammenhänge diskreditiert, sei es als selbstverschuldete Blindheit oder als von Gott auferlegte Verstockung.

Die Frage, ob dabei die religiöse Selbstermächtigung durch Verabsolutierung der eigenen Glaubensinhalte und -formen das *Movens* darstellt, das die Abgrenzung von Andersglaubenden bewirkt und zu deren Verurteilung führt (im Sinne des Primordialismus) oder ob es umgekehrt die anders motivierten Verfeindungen sind, die sich durch religiöse Radikalisierung untermauern (im Sinne des Instrumentalismus), lässt sich m. E. nur im Sinne eines Teufelskreises beantworten, in dem beide Prozesse ineinander spielen und sich gegenseitig hervortreiben und verstärken.

3. Radikalismus im Judentum, Christentum und Islam

Ich will im Folgenden fragen, wo man Erscheinungsformen radikalierter Religion im Judentum, Christentum und Islam finden kann. Ich beschränke die Betrachtung auf diese „abrahamitische Religionsfamilie“, weise aber darauf hin, dass es in den vermeintlich so friedfertigen östlichen Religionen ebenso radikale und zur Gewalt neigende Ausprägungen gibt.

Im orthodoxen *Judentum* finden sich radikalisierte Religionsformen etwa in der militanten Siedlerbewegung und in den Parteien, die deren Bestrebungen unterstützen. Es gibt sie auch weit darüber hinaus, ohne dass

man allerdings das gesamte orthodoxe Judentum mit diesem problematischen Etikett versehen dürfte.

Fragt man nach den religiösen Motiven, die dabei leitend sind, so stehen hier der Besitz des gelobten Landes Israel und der Erwählungsgedanke im Mittelpunkt. Aus einer unverfügbaren göttlichen Landverheißung wird dabei ein Besitzanspruch, der mit Gewalt durchgesetzt wird. Der Glaube an die Erwählung des jüdischen Volkes (oder eines Teils davon) verbindet sich mit dem Auftrag, sich rein zu halten, d. h. sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen. So kommt es zu einem Separatismus, d. h. zur Forderung, sich als das auserwählte Volk von allen anderen Völkern zu scheiden.

Im *Islam* finden sich radikale Ausprägungen im Wahhabismus, der von Saudi-Arabien ausgeht, bei den (mittlerweile allerdings stark zurückgedrängten) Muslimbrüdern in Ägypten, bei den Salafisten und im europäischen militanten Islamismus, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Bei einigen der genannten Erscheinungsformen – etwa beim Salafismus – ist das Bemühen deutlich erkennbar, zu den historischen Wurzeln des Islam zurückzukehren, also vergleichbar der Reformationsbewegung hinter die Tradition mit all ihren Wucherungen zurück zu gehen und einen reinen Islam aus den Ursprüngen heraus zu destillieren. Doch solche Rekonstruktionen sind immer *Neukonstruktionen* des vermeintlichen Ursprungs. Der Salafismus ist nicht eine Rückkehr hinter die Moderne, sondern eine Verarbeitungsform der Moderne: die Suche nach einem festen Fundament im unüberschaubaren Angebot von Lebensorientierungen und Werthaltungen. Er ist ein Antiliberalismus.

Charakteristisch für den Islamismus ist die Forderung, die islamische Rechtsordnung (Scharia) müsse für das gesamte öffentliche Leben eines Volkes verbindlich sein. Charakteristisch ist auch die Betonung der Unterscheidung zwischen dem Haus des Islam (Dār al-Islām), das auch als Haus des Friedens (Dār as-Salām) bezeichnet wird, und dem Haus des Krieges (Dār al-Ḥarb), also jener Gebiete, die nicht unter der Herrschaft der Umma, also der muslimischen Religionsgemeinschaft stehen. Diese Unterscheidung findet sich übrigens nicht im Koran und auch nicht in der Sunna. Sie geht auf islamische Rechtsgelehrte zurück, gehört also eigentlich gar nicht zu den Wurzeln des Islam. Doch mit der Vorstellung vom „Heiligen Krieg“ (Djihad) – verstanden als Kampf gegen Andersgläubige – berufen sich radikale Islamisten darauf.

Im *Christentum* findet man radikalisierte Religionsformen etwa in einem katholischen Traditionalismus, der die gesellschaftliche Moral und die Politik von der Kirchenautorität bestimmt wissen will. Der Basler Theologe Hans Urs von Balthasar hatte von einem „Integralismus“ gesprochen. Ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit ist die Priesterbruderschaft St. Pius X., 1970 von Erzbischof Marcel Lefebvre gegründet, um an Riten und Lehren der römisch-katholischen Kirche festzuhalten, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) aus seiner Sicht aufgegeben hatte. Die Bruder-

schaft lehnt Konzilsbeschlüsse wie die Öffnung zur Ökumene, zur Religionsfreiheit, zur Kollegialität der Bischöfe, zur Anerkennung des Judentums ebenso als „modernistisch“ ab wie die auf Anordnung des Konzils durchgeführte Liturgiereform. Sie strebt eine Erneuerung des Priestertums und Verbreitung und Wiederherstellung der authentischen katholischen Lehre an. Den allgemeinen Menschenrechten, dem weltanschaulich neutralen Staat, dem Judentum und Islam, wie überhaupt anderen Religionen und christlichen Konfessionen steht sie kritisch gegenüber. Besonders scharf ist die Ablehnung von Homosexualität und Gleichstellung der Frauen. In einigen dieser Punkte gibt es eine Übereinstimmung zwischen den Radikalen verschiedener Religionen.

Im evangelischen Christentum findet man radikalisierte Religion vor allem im protestantischen Fundamentalismus in den USA, in Südamerika, Korea und einigen Ländern Zentral- und Südafrikas. Diese Bewegungen sind in sich sehr vielfältig. Sehr grob kann man unterscheiden zwischen einem Wort- und einem Geistradikalismus, zwischen biblizistischen und charismatischen Gruppen und Bewegung, wobei sich beide Ausrichtungen nicht selten überlagern. Charakteristisch ist ein strenger *ethischer* Moralismus (d. h. die Betonung der Heiligung), der sich nicht selten mit konservativen politischen Werthaltungen und nationalen Loyalitäten verbindet.

Nicht für jede Erscheinungsform eines religiösen Radikalismus ist das politische Interesse an der Gestaltung der Gesellschaft nach religiösen Leitlinien zentral. Es gibt auch Formen radikaler Religion, die sich von Gesellschaft und Politik – pauschal gesagt: von der „Welt“ – ganz abwenden. Wenn die Welt als ohnehin verloren gilt, macht es keinen Sinn mehr, sie nach religiösen Leitlinien gestalten zu wollen. Alle Aufmerksamkeit muss dann dem eigenen Seelenheil, der Seelenrettung und bestenfalls noch dem Verhalten im Nahbereich, vor allem in der Familie, gelten.

Diese Form der radikalen Religion ist meistens mit einem Endzeitbewusstsein verbunden: Ihre Anhänger leben in der Erwartung der nahen Endzeit. Die Gegenwart ist Entscheidungszeit. Es kommt darauf an, jetzt die eigene Seele und die Seele möglichst vieler anderer in Sicherheit zu bringen, auf der Seite Gottes gegen das Böse zu stehen und allen Anfechtungen des Glaubens standzuhalten.

Die Amish People in Pennsylvania praktizieren ein radikales evangelisches Christentum, sind aber an der Gestaltung der Gesamtgesellschaft nicht interessiert. Sie wollen zurückgezogen in ihrem eigenen sozialen und religiösen Reservat leben. Sie sind strikt pazifistisch, was aber nicht ausschließt, dass in manchen Familien repressive Sozialstrukturen herrschen. Mit gebührender Vorsicht kann man in diesen Fällen von einer nach innen gerichteten Gewaltneigung sprechen. Keinesfalls aber richtet sich eine solche Neigung gegen Außenstehende der Gemeinschaft oder Andersglaubende. Man pflegt die eigene religiöse Gewissheit wohl durch Abgrenzung von andersglaubenden Christen und Nichtchristen, nicht aber durch Kampf gegen sie. Man tritt entschieden für den eigenen Glauben ein und verteidigt

ihn mit verbaler Strenge, gibt aber Aggressionen keinen Raum. Im Gegenteil: sie werden massiv zurückgedrängt.

Andererseits gibt es in den USA kleine rechtsextreme Gruppen wie: Aryan Nations, Christian Identity und die Dominionisten, die einen Gottesstaat auf der Basis der alttestamentlichen Gesetze fordern und die teilweise auch Gewalt anwenden, etwa gegen Ärzte, die Abtreibungen vornehmen.

Ob sich die radikalisierte Religion primär auf das Innenleben des Menschen und/oder auf die Beziehungen im Nahbereich und/oder auf missionarische Aktivitäten und/oder auf die Gestaltung der Welt bezieht, hängt also ganz vom Typus der jeweiligen Religionsform ab.

4. Radikalisierungsschub Ende der 1970er Jahre

Wenn man in die Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts schaut und fragt, wann es zu einer signifikanten Radikalisierung im Judentum, Christentum und Islam gekommen ist, dann kann man den Zeitpunkt relativ genau angeben: Es war Ende der siebziger Jahre, wie Gilles Kepel herausgearbeitet hat.³

Fast zeitgleich kam es zu einer Revitalisierung und einer damit verbundenen partiellen Radikalisierung in diesen drei Religionen: Die Wahl Menachem Begins zum israelischen Premierminister (1977) leitete einen religionspolitischen Umschwung in Israel ein, die religiösen Parteien erstarkten. 1978 wurde Karol Wojtila zum Papst gewählt. Damit endete die Phase der nachkonziliaren Öffnung und eine Zeit der Restauration im Katholizismus begann. Zwar hat dieser Papst wie keiner seiner Vorgänger den interreligiösen Dialog gefördert, aber im Blick auf die Kirchenlehre war er konservativ. In diese Zeit fiel ferner die Gründung der sog. Moral Majority in den USA (1979), der „Christian Right“, die Christen im Wahlkampf für Ronald Reagan mobilisierte. Und schließlich vollzog sich in diesem kurzen Zeitraum auch die Islamische Revolution im Iran (1979), die das Fanal für das Erstarken eines politischen Islam war.

Wenn es überhaupt etwas gibt, was diesen Bewegungen gemeinsam ist, dann ist es allerdings gar nicht zuerst die programmatische Verbindung von Religion und Politik, sondern die Kritik an der inneren Auflösung der Gesellschaften (vor allem der *westlichen* Gesellschaften), für die der Säkularismus und Liberalismus verantwortlich gemacht wird. Ohne Bezug auf göttliche Offenbarung könne kein stabiles Wertesystem mit Bindekraft entstehen – so die Grundüberzeugung. Die säkularen Utopien des westlichen Kapitalismus wie des östlichen Kommunismus hätten darin versagt, den Menschen eine geistige Heimat und den Gesellschaften ein solides moralisches Fundament zu geben.

³ Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München/Zürich 1991, 13–28.

5. Erklärungsansätze für religiöse Radikalisierungen

Wie kann man erklären und wie hat man erklärt, dass es zur Radikalisierung der Religion bei einzelnen Menschen und ganzen Gruppen kommen kann? Es lässt sich zwischen psychologisch und soziologisch beschreibbaren Faktoren und darauf Bezug nehmenden Deuteansätzen unterscheiden:

Die *psychologischen* Erklärungsversuche beschreiben die Neigung zu radikalen Haltungen als Suche persönlichkeitschwacher Menschen nach einem Ich-Verstärker. Die unübersichtliche Vielfalt und Komplexität der Wirklichkeit erzeugt die Angst, sich im Chaos der Relativität zu verlieren. Das Festhalten an einfachen und unverrückbaren Wahrheiten, an unproblematischen und einheitlichen Regeln und Ordnungen, an einem stabilen Fundament wird zum Rückgrat der Selbstdefinition. Weil religiöse Wahrheiten besonders unerschütterlich sind, ist der Fundamentalismus im Bereich der Religion besonders ausgeprägt.

Dem Streben nach vollkommener und reiner Wahrheit im *Glauben* entspricht das Streben nach Vollkommenheit und fleckenloser Reinheit im individuellen *Leben* und im Leben der Gemeinschaft. Der ideologischen entspricht die moralische Reglementierung: Der Mensch, der einer radikalen Religionsform zuneigt, unterwirft sich und andere einer strengen Glaubens-, Verhaltens- und Affektkontrolle. Es herrscht ein theologischer, moralischer, emotionaler Rigorismus und Puritanismus.

Diese Vollkommenheitssucht geht nicht selten mit dem Schuldgefühl einher, den religiösen Anforderungen nicht gerecht werden zu können. Diese nach innen gerichtete Aggressivität kann sich dann auch leicht nach außen – gegen andere – kehren, weil sie dazu tendiert, die eigene Unvollkommenheit auf diese zu projizieren.

Damit ist ein Grundmerkmal radikal-religiöser Geisteshaltungen berührt: Die Betonung der Unterscheidung von *rein und unrein*: das Streben nach eigener Reinheit und die Projektion der Unreinheit auf das Feindbild.

Die *soziologischen* Erklärungsversuche verweisen auf Bedingungsfaktoren, die eher in der *Situation* und weniger in der *Person* liegen: auf soziale Desintegration und Entwurzelung (etwa durch Landflucht), auf den Ausschluss von politischer Mitbestimmung, auf die Gefährdung der materiellen Existenzgrundlage (Verarmung), auf die Erfahrung von Abhängigkeit, Machtlosigkeit, Ausgeliefertsein, Perspektivlosigkeit, Heimatlosigkeit zwischen Moderne und Tradition. Soziale, politische und ökonomische Krisen und die von solchen Krisen ausgelöste Verletzung des individuellen und kollektiven Selbstwertgefühls können bei den davon Betroffenen zu religiösen Radikalisierungen führen.

Psychologische und soziologische Deutungen allein – und besser noch zusammengenommen – reichen aber nicht aus, um dieses komplexe Phänomen der Radikalisierung im Namen der Religion zu verstehen. Es braucht auch einen Blick auf die genuin religiösen Motive, die dabei herangezogen werden, eine Art theologische Diagnose also.

Das inhaltliche „Material“ für radikale Formen von Religiosität lässt sich aus den Heiligen Schriften der abrahamitischen Religionen und ihren Traditionen problemlos entnehmen. Ich nenne nur einige der Glaubensinhalte, die charakteristisch sind für radikale Religionsformen:

Erstens das Bild des fordernden, richtenden und strafenden Gottes, der keine geschenkte Barmherzigkeit kennt, sondern dem durch totalen Einsatz für seine Sache gedient werden muss – bis hin zum Martyrium, zur Selbstaufopferung. *Zweitens* ein weltanschaulicher Dualismus, demzufolge der Mensch im Spannungsfeld von Licht und Finsternis, Heil und Verderben, Himmel und Hölle steht. Es kommt darauf an, auf der richtigen Seite zu stehen. Diejenigen, die auf Seiten Gottes stehen, haben einen Kampf gegen das Böse (als kosmische Macht) zu führen, das auf allen Ebenen des Glaubens, Denkens und Lebens besiegt werden muss. Das Böse ist eine tückische Verführungsmacht. Diese Vorstellung führt zu Schuldzuweisungen, Verratsanklagen und Verschwörungstheorien. Das *dritte* Motiv ist das der drängenden Zeit: „Fundamentalistische“ Strömungen leben oft im Bewusstsein, dass die Endzeit angebrochen und die Gegenwart daher die Entscheidungszeit ist. Das Verhalten hier und jetzt entscheidet über die endgültige Rettung oder Verlorenheit, darüber, ob man in den Himmel oder in die Hölle kommt. *Viertens*: Der Auftrag zur Ausbreitung der eigenen Religion, der in einem Universalitätsanspruch dieser Religion gründet. Im Islam ist es der Aufruf zur Ausbreitung des „Hauses des Islam“, bei Christen die Berufung auf den Missionsauftrag (oft martialisch „Missionsbefehl“ genannt). Die Vorstellung von der Erwählung stellt das *fünfte* hier zu nennende Motiv dar. Im Blick auf das Judentum habe ich sie schon erwähnt. Doch auch im (besonders calvinistischen) Christentum spielt sie eine wichtige Rolle. Calvin selbst hat zwar nicht die Lehre von der *doppelten* Prädestination (Vorherbestimmung) der Menschen zum Heil und zur Verdammnis vertreten. Sie wurde aber im Anschluss an ihn propagiert und hat in der Wirkungsgeschichte des Calvinismus deutliche Spuren hinterlassen. Problematisch wird sie insbesondere dann, wenn die Anhänger einer Religion die frohe Botschaft von der eigenen Erwählung mit der Auffassung verbinden, dass die Andersglaubenden von Gott verworfen seien. So wird aus der Frohbotschaft eine Drohbotschaft, die dazu führt, dass Andersglaubenden kaum mit Anerkennung begegnet werden kann. Das *sechste* Motiv ist der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schriften: im Islam als Lehre von der Verbalinspiration und damit der absoluten Unfehlbarkeit des Korantextes, im Christentum in Gestalt eines Biblizismus, der ebenso von der wortwörtlichen bzw. buchstäblichen Richtigkeit der biblischen Überlieferung ausgeht. Es war dies die Grundüberzeugung des ursprünglichen christlichen Fundamentalismus. Der *siebte* Glaubensinhalt betrifft zunächst nur das Christentum und erst in übertragenem Sinn auch Judentum und Islam: die Exklusivität der Heilsvermittlung. Die biblische Botschaft, dass eine heilsame Gottesbeziehung allein in Christus möglich ist (Joh 14, 6) kann so ausgelegt werden, dass all jene, die nicht an Christus

glauben, am Heil Gottes keinen Anteil haben, sondern sich in der Gottesfinsternis befinden.

Diese und andere Glaubensinhalte und Glaubensformen sind nicht an sich „fundamentalistisch“. Sie können es aber werden, wenn sie verabsolutiert und auf eine bestimmte Weise ausgelegt und handelnd umgesetzt werden. Es sind nicht an sich geistige Schwerter, sie können aber zu solchen geschmiedet werden. So kann sich beispielsweise der Glaube an die eigene Erwählung in einer ganz auf die individuelle Frömmigkeit bezogenen Heiligung des Lebens realisieren, die in keiner Weise mit der Annahme verbunden ist, Andersgläubige seien verloren. Ebenso kann der Glaube an die Exklusivität der Heilsvermittlung in Christus in einem ganz und gar nicht-fundamentalistischen Sinn verstanden werden, wie ein Text aus mennonitischer Feder zeigt. Darin heißt es:

„Jesus als Herrn anzuerkennen, schließt *mehr* ein, als seinen Ausschließlichkeitsanspruch anzuerkennen. Es schließt auch die Bereitschaft ein, den Weg zu gehen, den Jesus ging: alle Menschen zu lieben [...], bereit zu sein, das eigene Leben sogar für Anderslebende, Andersdenkende, Andersglaubende aufzugeben [...] Wir bekennen Jesus als den einzig gültigen Weg zu Gott. Andersglaubende sollen wissen, wir werden sie nie verachten, nie verfolgen, nie vertreiben, nie verfluchen, nie vernichten. Statt dessen werden wir sie lieben, segnen und ihnen helfen.“⁴

Ein Absolutheitsanspruch der Liebe. Keine Verurteilung des anderen. Nicht die Forderung, sich dem Christusbekenntnis wie einem Glaubensgesetz zu unterwerfen. Vielmehr wird zur unbedingten und universalen Nächstenliebe als glaubwürdigstem aller Christuszeugnisse aufgerufen.

Aber es führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass die Quellen und Traditionen der Religionen ein Reservoir bzw. Arsenal bieten, aus dem sich Radikalisierer, Fanatiker und Fundamentalisten bedienen können. Deshalb ist es zu einfach zu behaupten, Islamismus habe mit Islam nichts zu tun, christlicher Fundamentalismus nichts mit dem Christentum, jüdischer Extremismus nichts mit dem Judentum. Es gibt den Islam ohne Islamismus, aber nicht den Islamismus ohne Islam. Genauso wie es den christlichen Fundamentalismus nicht ohne das Christentum und den jüdischen Extremismus nicht ohne das Judentum gibt. So sehr man darauf besteht, dass es sich bei den Radikalisierungsformen um eine missbräuchliche Inanspruchnahme der Religion handelt, so sehr muss man andererseits auch sagen, dass es eben die Religion ist, die man dafür in Anspruch nehmen kann.

6. Konsequenzen

Religionskritiker ziehen aus dieser Einsicht die Konsequenz, dass man die Religion am besten ganz abschafft, um sich auf diese Weise der Quelle des

⁴ ACK Bayern (Hg.), Einander begegnen in Kultur und Religion, München 1994, 55 f.

Übels zu entledigen. Die weniger schroffe Variante dieser Forderung besteht darin, Religion durch Zurückdrängung ins Private zu zivilisieren. Solche Vorschläge übersehen, dass sich Religion als Erscheinung, die sich in der gesamten Kulturgeschichte der Menschheit findet, nicht einfach abschaffen lässt und dass sie nicht nur auf den Transzendenzgrund der Wirklichkeit ausgerichtet ist, sondern auch auf die Gestaltung der Lebensverhältnisse in der Wirklichkeit. Sie drängt in vielen ihrer Erscheinungsformen über die Privatsphäre hinaus und entfaltet gesellschaftliche Wirksamkeit.

Die Zurückdrängung der Religion würde auch ihre Friedens- und Versöhnungspotenziale zurückdrängen. Diese aber gilt es gerade zu stärken und für die Befriedung politischer, sozialer und religiöser Konflikte fruchtbar zu machen. Dazu braucht es eine positive Inanspruchnahme der religiösen Ressourcen. Und diese wiederum muss vor allem von den Autoritäten der Religionen selbst, nicht von externen Religionskritikern geleistet werden.

Es gibt in der islamischen Welt beeindruckende Appelle für eine Koran-Auslegung, die allem islamistischen Radikalismus entgegengesetzt ist. So wandte sich der ägyptische Präsident Abdel Fattah Al-Sisi in seiner Neujahrsbotschaft zu Beginn des Jahres 2015 an die Gelehrten an der Al Azhar Universität in Kairo mit den Worten:

„Es ist undenkbar, dass die Denkweise, die wir für heilig halten, die gesamte islamische Welt zu einer Quelle der Angst, der Gefahr, des Tötens und der Zerstörung für den Rest der Welt werden ließe. Ich wiederhole noch einmal, dass wir eine religiöse Revolution brauchen. Sie, die Imame tragen Verantwortung vor Allah.“⁵

In einem offenen Brief haben sich 120 hochrangige Islamgelehrte an Terroristenführer Abu Bakr al-Bagdadi vom IS gewandt. Darin begründen sie theologisch, warum Gewalt dem Geist des Islams aus ihrer Sicht radikal widerspricht. Sie legen dar, dass der Dschihad nur als Verteidigungskrieg erlaubt sei. Unerlaubt sei es, andere Menschen des Unglaubens zu bezichtigen und sie deshalb zu töten. Glaube sei eine individuelle Angelegenheit. Unerlaubt sei es auch, Christen, Muslime oder Jesiden zu töten. Dasselbe gelte für alle Zivilisten, Frauen, Kinder; auch Journalisten werden ausdrücklich erwähnt. Die Gelehrten untermauern ihre Thesen mit dem Koran und Schriften der islamischen Theologie und Jurisprudenz.⁶ Solche Stimmen braucht es in der Elite der Gelehrten, aber auch in jeder einzelnen islamischen Religionsgemeinschaft.

Am Ende meines Vortrags will ich zwei Strategien zur Deradikalisierung der Religion nennen, wobei es sich dabei nicht um säkularisierende Relativierungen handelt, sondern um Dimensionen einer *theologischen* Religionskritik.

⁵ <http://www.kath-info.de/islam.html> (09.10.2016).

⁶ <http://www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis> (09.10.2016).

Die erste dieser beiden Strategien besteht in der Historisierung der Auslegung der Heiligen Schriften und der davon ausgegangenen Traditionen. Wenn diese in Bezug zu ihrer jeweiligen Entstehungszeit interpretiert werden, braucht es auch hermeneutische Übersetzungsarbeit, um ihre Inhalte in die Gegenwart zu übertragen. Die Einsicht, dass diese Inhalte in die jeweilige Entstehungszeit der Schriften hinein gesagt wurden, lässt sich durchaus verbinden mit der Annahme, dass sie Wahrheiten enthalten, deren Geltung über diese Entstehungszeit hinaus reicht. In der Koranexegese gibt es solche Ansätze, weniger im Sinne einer historisch-kritischen Auslegung wie in der christlichen Theologie, aber doch in dem Sinne, dass man die so genannten „Anlässe der Offenbarung“ mitbedenkt, also die zeitgeschichtlichen Herausforderungen, auf die die Suren des Koran reagieren.

Eine solche historisierende Auslegung nimmt den Heiligen Schriften nichts an Heiligkeit. Diese können als Offenbarung und als Wort Gottes verstanden werden, aber als Offenbarung in eine bestimmte Zeit hinein, an bestimmte Adressaten, die bestimmte kulturelle Lebenswelten bewohnen. Man darf diese Texte nicht verabsolutieren, d. h. von ihrem Sitz im Leben lösen und zu allgemeingültigen Gotteswahrheiten – vergleichbar den platonischen Ideen – für alle Zeiten erklären. Die im Zentrum der christlichen Glaubenslehre stehende Überzeugung von der Inkarnation des Gotteswortes verweist auf dessen Eingehen in die Geschichte. Es ist Geschichte und damit geschichtlich geworden. Es dementsprechend auszulegen, ist theologisch sachgemäß.

In schmerzlichen Lernprozessen hat man im Christentum einsehen müssen, dass es auch eine inhaltliche Kritik an manchen Aussagen der Bibel braucht. Ich denke an die massiven antijüdischen Aussagen zum Beispiel im Johannesevangelium (8,44), wo die Juden als Kinder des Teufels beschimpft werden. Die jahrhundertelange Judenfeindschaft im Christentum ließ sich problemlos aus solchen Stellen im Neuen Testament begründen. Das lag gewiss nicht in der Aussageabsicht ihrer Autoren, führt aber doch zur Forderung, einem solchen Gebrauch dieser Stellen entgegenzutreten, indem man sie historisiert. Man muss zeigen, wie sie auf ganz bestimmte Situationen und Erfahrungen bezogen waren. Sie können keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Eine solche Selbstaufklärung der religiösen Traditionen im Blick auf die Wirkungsgeschichte ihrer Quellen und Traditionen erlaubt es, die Friedenspotenziale in den Traditionen stärker zu betonen und die Legitimationen von Gewalt zurückzudrängen.

Die zweite Strategie zur theologischen Deradikalisierung der Religion liegt in der Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit. Wo diese Differenz eingezogen wird, kommt es zur Identifizierung der eigenen Religionsauffassung mit der Gotteswahrheit und damit zu deren Verabsolutierung. Demgegenüber ist daran festzuhalten, dass die Gotteswahrheit größer ist als alle Religionswahrheit. Niemand kann sie exklusiv für sich beanspruchen.

Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ hat eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die eine theologische Stellungnahme zur religiösen Pluralität in Europa ausarbeiten soll. Ich habe die Ehre und die Last, diese Arbeitsgruppe zu leiten. Die theologische Stellungnahme soll ein klar erkennbares evangelisches Profil haben. Der zentrale Gedanken der Stellungnahme besteht im Verweis auf die „radikale Gnade“ Gottes. Es ist dies der Grundgedanke der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott und durch Gott allein aus Gnade. Gnade ist ein schöpferisches Handeln, ohne Vorbedingung auf Seiten der Schöpfung. Ihre einzige Wurzel (*radix*) ist Gottes gnädiges Wesen. Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade in diesem Sinne radikal ist, folgt, dass sie universal ist. Sie transzendiert nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen.

Radikalität ist damit ein Prädikat der Gnade Gottes. Wenn sich die Religion an der so verstandenen Radikalität orientiert, wird man vor radikaler Religion keine Angst mehr haben müssen.

Bibliografie

- ACK Bayern* (Hg.), Einander begegnen in Kultur und Religion, München 1994, 55 f.
- Feuerbach, Ludwig*, Das Wesen des Christentums (GW.V), Berlin 1984, 417 f.
- Kant, Immanuel*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von *Bettina Stangneth*, Hamburg 2003, 178.
- Kepel, Gilles*, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München/Zürich 1991, 13–28.
- <http://www.kath-info.de/islam.html> (09.10.2016)
- <http://www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis> (09.10.2016).