

**Schlussbetrachtung:  
Religionskriege im Zeitalter  
der Globalisierung**

Originaldokument  
© Verlag C.H.Beck

Täglich kommen Berichte aus dem Nahen Osten, die ein Reim im Gedicht von Andreas Gryphius aus dem Zeitalter der Glaubenskriege (1636) sein könnten:

Die Türme stehn in Glut, die Kirch ist umgekehret,  
Das Rathaus liegt im Graus, die Starken sind zerhaun,  
Die Jungfrau sind geschänd't, und wo wir hin nur schau,  
Ist Feuer, Pest und Tod, der Herz und Geist durchfähret.

Ganz zufällig ist diese Erinnerung nicht. Herfried Münkler hat in seiner Untersuchung der «neuen» Kriege auf Übereinstimmungen mit dem Dreißigjährigen Krieg hingewiesen.<sup>1</sup> Wie damals gehören private Milizen zu den Kriegsparteien; wie damals sind Religionen selten die eigentliche Brandursache, haben aber häufig als Brandbeschleuniger gewirkt; wie damals sind religiöse Gemeinschaften erst im Verlauf des Krieges zu Gewaltakteuren geworden. Man darf daher die Beziehungen, die zwischen dem kriegerischen Verlauf eines Konflikts und der Explosion religiöser Gewalt bestehen, nicht vorschnell zur einen oder anderen Seite hin kausal auflösen. Weder kann man Kulte, Fundamentalismus, Terrorismus zu den Hauptschuldigen erklären noch politische Unterdrückung oder Entrechtung. Weder ist allein eine religiöse Gemeinschaft noch ein sozialer Konflikt der Verursacher von Gewalt. Gewalthandlungen gehen aus den Wechselwirkungen zwischen beiden Seiten hervor. Erst wenn diese Diagnose gestellt ist, kann man über die geeigneten Therapien nachdenken.

**Neue Formen religiöser Gemeinschaftlichkeit und Gewalt**

Um heutige Typen religiösen Gewalthandelns zu verstehen, muss man mit den zeitgenössischen Formen religiöser Gemeinschaftlichkeit beginnen. Neben den vertrauten Sozialformen von Synagoge, Kirche, Moschee sind regionale, nationale oder auch transnationale Netzwerke entstanden, die eine eigene Sozialform von Religion darstellen. Bestehende Rechtsformen erlauben es Laien, religiöse Vereinigungen unabhängig von staatlichen

Privilegien, aber unabhängig auch von traditionellen religiösen Autoritäten zu gründen. In diesen religiösen Netzwerken werden aktuelle Probleme, drängende Sorgen, demütigende Erfahrungen und hochgespannte Erwartungen der Religionsangehörigen zum Thema gemacht und gehen mit ihren Glaubensanschauungen und -praktiken eine Verbindung ein. Besonders massiv haben sich solche Netzwerke in Weltteilen verbreitet, in denen der Sozialstaat schwach oder gar nicht ausgebildet ist, staatliche Ordnungen in Krisen und Kriegen zerbrechen, und eine fortschreitende Ausbreitung von Marktwirtschaft zu einer Individualisierung der Risiken des Lebens führt. Wo weder der Staat noch herkömmliche Loyalitäten dem Einzelnen Sicherheiten in Notlagen bieten, werden schwächelnde familiäre, nachbarschaftliche, lokale, tribale, sprachliche und nationale Loyalitäten von dem religiösen Sozialkapital dieser Brüderlichkeitsethik aufgesogen und wird die Brüderlichkeitsethik zu einem Motor der Schaffung sozialer Institutionen.

Während früher die Ausübung religiöser Handlungen in bestehende Loyalitäten eingebettet war, so werden jetzt Stimmen moderner religiöser Autoritäten laut, es sei Sache des Einzelnen, zu entscheiden, das religiös Richtige auch zu tun. Das lässt sich besonders klar an der Absicht, für eine Gemeinschaft zu töten oder zu sterben, ablesen. Wenn Menschen sich entscheiden, so zu handeln, ist es die religiöse Gemeinschaft, die diese Handlung billigen und für die Folgen mit einstehen muss. Hier liegt der Antrieb für eine Idealisierung des Märtyrers und die Bildung solidaritätsverbürgender Institutionen. Die neuen Formen praktizierter gewalttätiger Religiosität sind daher nach innen innovativ wie nach außen hierarchisch: Sie lösen sich von tradierten Modalitäten und Restriktionen, bedürfen aber der Legitimierung durch die religiöse Gemeinschaft und ihre heutigen Autoritäten. So kommt das Paradox zustande, dass mit der Individualisierung religiöser Praxis die Macht religiöser Gemeinschaften zunehmen kann.

### **Heilsgeschichtliche Deutungsrahmen und Handlungsskripte**

Auch in der modernen Gesellschaft gehören religiöse Sinndeutungen, die in Konzeptionen von Heilsgeschichte wurzeln, nicht der Vergangenheit an. Noch vor drei Jahrzehnten hielt man solche Deutungen für definitiv vergangen. «Das Mittelalter [fand] in Wahrheit erst dann sein Ende..., als intelligente und gebildete Menschen aufhörten, Prophezeiungen ernst zu nehmen», schrieb Peter Burke 1978. Auch den Zeitpunkt meinte er be-

nennen zu können. «Um 1800 war es für Gebildete fast genauso natürlich, sich über Prophezeiungen lustig zu machen, wie es dreihundert Jahre vorher selbstverständlich gewesen war, sie ernst zu nehmen.»<sup>2</sup>

Zwanzig Jahre nach Burkes Worten hat sich die Einschätzung unter Wissenschaftlern signifikant geändert.

Wir müssen Männer wie Joachim von Fiore [ca. 1130–1202] und Hal Lindsay [geb. 1929] als gleichrangig ansehen und die dauerhafte Existenz einer Tradition messianischer Revolution im Westen vom Mittelalter bis in unsere Zeit anerkennen.<sup>3</sup>

Mit diesen Worten schließen David S. Katz und Richard Popkin ihre Studie zur Geschichte der Idee einer messianischen Zeitenwende ab. Von einem Verschwinden des Prophetiegläubens in der Moderne ist keine Rede mehr, auch nicht unter den Gebildeten. Und diese Sicht ist deutlich realistischer als die von Peter Burke. Zwar waren militante Antizipationen des Gottesreiches nach den europäischen Glaubenskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts in Misskredit geraten. Aber das fast blinde Vertrauen auf die Macht der Vernunft rief selber eine erneute Renaissance der alten Erwartungen hervor. Denn das blutige Ende der Französischen Revolution schien vielen ein schlagender Beweis dafür zu sein, dass es Menschen nie und nimmer gelingen könne, aus eigener Vernunft heraus einen Fortschritt zum Besseren zu Stande zu bringen.<sup>4</sup> Eine zusätzliche Triebkraft moderner heilsgeschichtlicher Erwartungen wurden die Industrialisierung und die mit ihr verbundenen Lebensbedingungen. In England breiteten sich zwischen 1790 und 1850 protestantische Sekten mit glühenden Endzeithoffnungen besonders in den Industrierevieren explosionsartig aus.<sup>5</sup> Ein «Chiliasmus der Verzweiflung» war nach der Diagnose des Historikers Edward P. Thompson eine der Triebkräfte.<sup>6</sup> Dazu kam dann noch als weiterer Antrieb die Leistungsfähigkeit religiöser Vergemeinschaftung. Unter den Bedingungen der Industriegesellschaft, die dem Einzelnen alle Risiken aufbürdete, ohne dass er sich noch auf traditionelle Loyalitäten von Familie, Verwandtschaft oder Nachbarschaft verlassen konnte, entfaltete die religiöse Brüderlichkeitsethik eine mächtige Anziehungskraft. Wie in England nahmen auch in Deutschland im 19. Jahrhundert religiöse Endzeiterwartungen zu, und auch hier besonders in den Industrierevieren. Die miserablen Lebensbedingungen in der damaligen Industriegesellschaft bereiteten den Boden für apokalyptische Gemeinden, aber auch für die kommunistische Bewegung. Beide schienen den unerträglichen Lebensverhältnissen weltgeschichtlich einen Sinn verleihen zu können: als

Schritt hin zum göttlichen «Weltgericht» oder zur sozialistischen «Weltrevolution».<sup>7</sup>

Beide Deutungsrahmen, der heilsgeschichtliche und der sozialistische, konkurrierten bereits seit längerem miteinander, wie Lucian Hölscher glänzend gezeigt hat. Seit dem 18. Jahrhundert war mit dem Aufkommen der Wissenschaft und der zunehmenden Fähigkeit, Naturprozesse zu erklären und zu kontrollieren, die Zukunft mehr und mehr in den Bereich des Machbaren gerückt. Folge dieser neuen technischen und wissenschaftlichen Möglichkeiten war nicht ein Verschwinden des Glaubens an die Heilsgeschichte, sondern die «Verdoppelung des Zukunftsbegriffes». Neben der wissenschaftlichen und sozialen Planung einer besseren Zukunft blieb die Erwartung einer Ankunft des Herrn – adventus – bestehen.<sup>8</sup> Die Zukunft im Sinne von wissenschaftlichem und sozialem Fortschritt wurde von der Gegenwart aus entworfen, Zukunft im Sinne der Heilsgeschichte vom Ende her: vom Tag des Gerichts aus.

Auch noch im 20. Jahrhundert kam es vor, dass sich Heilserwartungen an soziale Bewegungen hefteten. Was unter dem Gesichtspunkt einer klaren Unterscheidung des Religiösen vom Politischen zu Schwierigkeiten führt, kann verständlich werden, wenn man sich der Erkenntnis Max Webers erinnert, dass jede Art Alltagshandeln religiös «gerahmt» werden kann. Als Erwartung von Heil kann Religion sich mit alltäglichem zweck- und wertrationalem Handeln verbinden. Aus dieser Perspektive ist denen zuzustimmen, die die konventionelle Diastase von Politik und Religion bzw. Herrschaft und Heil für unfruchtbar halten.<sup>9</sup> Tatsächlich sind die Beziehungen zwischen säkularen politischen und religiösen Strömungen heutzutage vielfältig und eng; die neuen zivilen Formen religiöser Netzwerke können problemlos mit politischen Parteien und ihren Programmen verknüpft werden. In Israel ist das mit der religiösen Siedlerbewegung und dem rechtsgerichteten Likud, in den USA mit der *Moral Majority* bzw. der «Neuen christlichen Rechten» und den Republikanern geschehen; im Libanon ist die Hizbollah und in Palästina Hamas ein Beispiel dafür, wie aus einer religiösen Organisation eine politische Partei werden kann.

### **Zeit als Schöpfungsprozess**

Um die Genese heilsgeschichtlicher Handlungsskripte zu rekonstruieren, muss man nicht von «heiliger» Zeit als einer Auflehnung gegen die historische Zeit ausgehen, wie Mircea Eliade es tat, sondern muss «Zeit» selber ins Auge fassen.<sup>10</sup> Stephen Hawkings Bestseller *Eine kurze Geschichte*

*der Zeit*<sup>11</sup> lässt klar erkennen, was Naturwissenschaftler und Philosophen seit Beginn des 20. Jahrhunderts am ‚Rätsel der Zeit‘ so faszinierte:<sup>12</sup> dass sie keine universale Größe ist und die Eigenzeit sich bewegender Systeme im Verhältnis zueinander verschieden ist. Die Revolutionierung der Zeitkonzeption – die «neue Zeit» im naturwissenschaftlichen Sinne – lässt auch manche Zwänge, die das Modell einer universalen Zeit auf die Kulturwissenschaft ausgeübt hat, hinfällig werden. Das hatte bereits Henri Bergson (1859–1941) erkannt, als er beklagte, dass die geläufigen Ausdrücke für Zeit oft der Sprache des Raumes entlehnt seien; die Dauer werde in fixe Zeitpunkte zerlegt, die danach wieder kausal als vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustände verbunden würden. Kaum einer der Philosophen habe «bei der Zeit nach positiven Eigenschaften gesucht». Neue Metaphern und Modelle seien nötig.

Geben wir der Bewegung ihre Beweglichkeit zurück, der Veränderung ihr Fließen, der Zeit ihre Dauer ... Die Dauer wird sich als das offenbaren, was sie tatsächlich ist: nämlich fortdauernde Schöpfung, unterbrochenes Hervortreten.<sup>13</sup>

Nach Bergson erzeugt die Zeit Handlungen, die nicht determiniert sind. Zeit habe es mit einer unaufhörlichen Schaffung von Wirklichkeit zu tun, sie sei *élan vital*, »Lebensschwung«, ein Schöpfungsprozess. Bergsons Konzeption von Zeit kommt dem Sachverhalt der Aktivierung religiöser Handlungsskripte entgegen. Dafür gibt er selbst ein einprägsames Beispiel. Als er am 4. August 1914 die Tageszeitung *Matin* aufschlug und darin die Überschrift «Deutschland erklärt Frankreich den Krieg» las, habe er «das plötzliche Gefühl einer unsichtbaren *Anwesenheit*» gehabt. «Es war, als wenn eine Legendenfigur aus dem Buche, das ihre Geschichte erzählt, herausträte und sich gemächlich im Zimmer placierte. In Wahrheit hatte ich es freilich nicht mit der vollständigen Person zu tun. Es war von ihr nur das vorhanden, was nötig war, um eine gewisse Wirkung zu erreichen. Sie hatte ihre Stunde abgewartet, und gemütlich ohne Umstände setzte sie sich an ihren Platz.»<sup>14</sup>

Die von uns behandelten Fälle zeigen diese schwer fassbare Anwesenheit von etwas lange Vergangenenem. Eine vom FBI belagerte adventistische Religionsgemeinschaft handelt, als lebe sie in der Endzeit; in Iran und im Libanon werden die Schlachten von Kerbala 680/681 n. Chr. neu ausgefochten; Israelis deuten den militärischen Sieg über die arabischen Nachbarstaaten und die Besetzung der einst zum heiligen Land gehörigen Gebiete als den Beginn der Erlösung von Volk und Welt; die besiegten Palästinenser beanspruchen in demselben Moment, als sie den größten Teil des

ihnen von den Vereinten Nationen 1947 zugewiesenen Landes verloren hatten, ganz Palästina als das ihnen zustehende Stiftungsland des Propheten; amerikanische Protestanten deuten Israels Sieg als seine heilsgeschichtliche Wiederherstellung und damit als Schauplatz des anstehenden Kampfes gegen den Antichrist; Jihadisten führen auf die Machtzentren der USA einen Angriff aus, wie ihn Mohammed und seine Anhänger zu der Zeit ausführten, als der Islam in Medina zur staatlichen Ordnung wurde und verteidigt werden musste. In allen diesen Fällen wird eine neue Situation der Gemeinschaft in heilsgeschichtlichen Konzeptionen gedeutet und daraus Zuversicht gewonnen.

### **Heilsgeschichtliche Szenarien religiöser Gewalt**

Alle acht geschilderten Fälle erwachsen aus einem längerfristigen Konfliktverlauf. Ein Kampf um alternative Werte, das Scheitern einer Modernisierung, ein Bürgerkrieg und ein Territorialkonflikt bildeten Konfliktfelder, in denen religiöse Gemeinschaften zu öffentlichen Akteuren wurden und ihre passive Haltung zur Welt aufgaben.

Die amerikanischen Fälle von Jonestown 1978 und Waco 1993 zeigen, wie angegriffene religiöse Gemeinschaften bestimmte Handlungsverläufe in Gang setzten. Beide Gemeinschaften brachen mit der die amerikanische Gesellschaft dominierenden Moral und institutionalisierten alternative Wertbindungen. So sehr verbanden die Gemeindeglieder ihre Hoffnung auf Heil mit der Existenz ihrer Gemeinschaft, dass ihnen mit zunehmendem Verfolgungsdruck nur noch die Alternative zwischen Kapitulation vor den destruktiven Mächten dieser Welt und dem Sterben für die Wahrheit übrig zu bleiben schien. Umgekehrt war aus der Perspektive der Einsatzkräfte eine Verhandlungslösung ganz undenkbar. Die Bedeutung, die die Bezeichnung «Kult» für sie hatte, ließ das ganz absurd erscheinen.

Der Umsturz in Iran 1978/79 war zugleich der Aufstieg des Konzeptes des «Fundamentalismus». Diese Bezeichnung, die seit den zwanziger Jahren in den USA meistens abschätzig gebraucht wurde, wurde Ende der siebziger Jahre von den angelsächsischen Medien auf Vorgänge in Iran angewandt, um so dem Unbegreiflichen einen Namen zu geben. Denn dort war die schiitische Religionsgemeinschaft unter dem Eindruck des Zusammenbruches eines westlichen Modernisierungsmodells dazu übergegangen, ihre Ethik zu revidieren: Nicht mehr geduldiges Ertragen von Tyrannei und Ungerechtigkeit sollte vorbildlich sein, sondern aktiver Kampf

dagegen. Alte theologische Bedenken und Vorbehalte gegen einen selbst herbeigeführten Tod im Kampf gegen die Feinde des Imams wurden fallen gelassen. Jetzt sollte der bewusst gewählte Tod im Kampf gegen die Gottlosen das Prestige des Märtyrers bringen.

Im Libanon war es die Unfähigkeit des Staates, in schiitischen Siedlungsgebieten zivile Institutionen aufzubauen und militärischen Schutz zu bieten, die die Schiiten dazu brachte, sich unter Führung ihres Imams Musa al-Sadr sich von der Pflicht des passiven Erleidens von Unrecht zu lösen. 1978 aber verschwand ihr Imam plötzlich und auf unerklärliche Weise. Der Schock, den das auslöste, und der fast gleichzeitige politische Sieg der Glaubensbrüder in Iran bewirkte, dass Schiiten zu einer aktiven Gemeinschaft wurden und mit spektakulären Selbstmordanschlägen die fremden Besatzer aus dem Libanon vertrieben. Als Partei Gottes (Hizbollah) bezogen sie aus ihren heilsgeschichtlichen Erwartungen Stärke nicht nur für den bewaffneten Kampf gegen die ungläubigen Besatzer des Landes, sondern auch für den Aufbau eines umfangreichen islamischen Sozialwerks. Mit dem Ende des libanesischen Bürgerkrieges 1989 schlugen sie dann den Weg zu einer nationalen politischen Partei ein. Da der Kriegszustand des Libanon mit Israel aber andauerte, betrachteten Israel sowie die USA die Partei Gottes als eine terroristische Kampforganisation und versuchten, den Libanon im Sommer 2006 mit einem Krieg von dem «Krebsgeschwür» zu befreien. Doch führte dies nur zu einer weiteren Stärkung der Hizbollah.

### ***Der Nahostkonflikt im Prisma der Heilsgeschichte***

Heilsgeschichtliche Erwartungen bestimmten seit Mitte der siebziger Jahre die politischen Entwicklungen im Nahostkonflikt. Vor allem dieser Konflikt etablierte wirksam religiöse Situationsdeutungen und Handlungskonzepte in der politischen Öffentlichkeit. Die militärische Eroberung Ost-Jerusalems, des Westjordanlandes und Gazas 1967 wurde von religiösen Zionisten als Krieg der Erlösung gedeutet; amerikanische Protestanten sahen darin den Beginn der endzeitlichen Wiederherstellung Israels; muslimische Palästinenser wollten den Verlust des von Mohammed ihnen überlassenen Stiftungslandes nicht hinnehmen.

Diese Deutungen zogen entsprechende Handlungen nach sich. Religiöse Zionisten gingen erst ohne, später dann mit Unterstützung der Regierung Israels dazu über, biblisches Land in Besitz zu nehmen und auf ihm jüdische Siedlungen zu errichten. Sogar eine Sprengung des islamischen Felsendoms wurde geplant. Zum Konflikt mit den Palästinensern trat ein

innerjüdischer Konflikt mit Befürwortern einer Rückgabe des Landes im Gegenzug für eine Friedens-Lösung.

Die Muslim-Brüder mobilisierten Palästinenser als «Murabitun» für eine Verteidigung des islamischen Territoriums gegen Israel. Als auch nach den Oslo-Abkommen der Bau jüdischer Siedlungen in den besetzten Gebieten unvermindert weiterging und im Oktober 2000 der Oppositionsführer Ariel Scharon den von Muslimen verwalteten Tempelberg mit einer bewaffneten Eskorte betrat, um so in aller Öffentlichkeit Anspruch auf diesen von Muslimen verwalteten Bezirk zu erheben, löste dies die zweite Intifada aus. Die Entweihung des «Vornehmen Heiligtums» wurde von Muslimen als die befürchtete endzeitliche Entwürdigung der islamischen Gemeinschaft verstanden. Durch Märtyreroperationen gegen israelische Soldaten und Zivilisten sollte das Ansehen der Gemeinschaft wiederhergestellt werden.

Die heilsgeschichtliche Deutung des Nahostkonfliktes machte auch vor den USA nicht Halt. Hier hatten protestantische Fundamentalisten bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gelehrt, der Adressat aller noch nicht erfüllten biblischen Weissagungen sei das jüdische Volk und nicht die Kirche. Fasziniert verfolgten sie die schrittweise Wiederherstellung Israels im 20. Jahrhundert und lasen den Vorgang als das Nahen der Endzeit. Nun wurde es eine Aufgabe auch der Protestanten, mit den ihnen eigenen Mitteln auf die amerikanische Politik Einfluss zu nehmen und die Wiederherstellung Israels im heiligen Land zu beschleunigen.

### **Verantwortungs- und Gesinnungsethik als Handlungsoptionen**

Auf islamistischer Seite verbreitete sich seit dem Beginn der achtziger Jahre ein Typus von Gesinnungsethik, der von einer völligen Korrumpierung des sunnitischen Islams in den arabischen Ländern des Nahen Ostens ausging. Die Gründung islamischer Institutionen wie Schulen oder Krankenhäuser führe nur zu einer weiteren Abhängigkeit vom heidnischen Staat. Nur einer kleinen Gruppe Getreuer, die in ihren Intentionen rein geblieben ist, könne es jetzt noch gelingen, Vergeltung zu üben und die Würde der Muslime wiederherzustellen. Dieser Typus von Jihad manifestierte sich in den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das ökonomische, militärische und politische Machtzentrum der USA. Da das Märtyrertum nur denen zuteil wird, die reiner Intention sind, sollten sich die Täter in einem ersten Schritt mit Rezitationen, Gebeten und Ritualen auf den Überfall vorbereiten, sich zweitens auf dem Flughafen vor der satanischen Macht westlicher Zivilisation mit Gebeten und Rezitationen schützen und schließlich mit einem

«Allahü Akbar» auf den Lippen sterben. Es ist die Intention im Moment des Sterbens, die über das individuelle Heil entscheidet.

Reden, militärische Maßnahmen und Verordnungen des amerikanischen Präsidenten deuteten den Angriff auf die USA als Kampf gegen das Böse, das sich zuvor schon im Bolschewismus und Nationalsozialismus manifestiert habe. Die gefangenen Jihadisten haben daher kein Anrecht auf eine Behandlung nach den Regeln der Genfer Konvention oder auf einen öffentlichen Prozess, der es ihnen möglich machen würde, ihre Handlungen zu rechtfertigen. Handlungsoptionen jenseits des Krieges gibt es nicht; irgendwelche Verhandlungslösungen mit den Terroristen oder den sie unterstützenden Staaten sind undenkbar.

### **Wie kann man den Zyklus religiöser Gewalt unterbrechen?**

Es ist wenig wahrscheinlich, dass die religiösen Gemeinschaften in absehbarer Zeit ihre Rolle als zivilgesellschaftliche Akteure wieder ablegen und sich aus den Konfliktfeldern wieder zurückziehen. Weder die ultra-orthodoxe Ablehnung eines jüdischen Staates noch der Vorrang einer Islamisierung der Gesellschaft vor aller Militanz noch die Abkehr der protestantischen Fundamentalisten vom politischen Geschäft werden wohl in absehbarer Zeit wieder vorherrschend werden. Dennoch ist es nicht richtig, zu meinen, eine heilsgeschichtliche Deutung sei immer Konflikt verschärfend und daher schlecht. In den neuen Formen aktivierter Religion sind mehr Handlungsoptionen angelegt, als sich im gewalttätigen Ablauf durchsetzen. So haben die Erfahrungen von Waco die amerikanischen Einsatzkräfte gelehrt, erst die Situationsdeutung einer renitenten Religionsgemeinschaft in Erfahrung zu bringen, um der Gefahr einer unbeabsichtigten Eskalation entgegenzuwirken. Alle geschilderten Fälle lassen sich in dieser Weise noch einmal aufrollen. Wie nämlich die Analyse gezeigt hat, folgt in keinem der behandelten Fälle die Gewalt zwangsläufig aus Art und Verlauf des Konfliktes oder aus dem Typ der beteiligten religiösen Gemeinschaft. Wenn aber religiöse Gewalt ein Produkt von Handlungsverläufen ist, dann stellt sich die Frage, an welcher Stelle diese unterbrochen werden könnten. Ich nenne drei.

*Erstens* tragen politische Parteien zur Verschärfung von Konflikten mit Religionsgemeinschaften bei. Offensichtlich begünstigen die Bedingungen von Demokratien eine Mobilisierung von religiösen Netzwerken zu Wahlzwecken. Politiker suchen Unterstützung bei religiösen Gruppen und tragen so aktiv dazu bei, dass religiöse Deutungsmuster ihr Reden und Han-

deln mitbestimmen. Damit erhalten religiöse Situationsdeutungen und Handlungspräferenzen politische Verbindlichkeit und können der Legitimation von staatlichem Handeln dienen. Der Glaube, ein starker demokratischer Staat wäre als solcher ein Hemmschuh gegen eine solche Entwicklung, erweist sich angesichts dieser Umstände als zu optimistisch. Eher könnten es transreligiöse zivilgesellschaftliche Initiativen und internationale Institutionen sein, die eine Stärkung des Prinzips von Rechtsstaatlichkeit herbeiführen und staatliches Handeln wieder säkularisieren.

*Zweitens.* Für religiöse Gemeinschaften, die in Konflikt geraten mit staatlichen Instanzen oder der Rechtsordnung, liegt eine Terminologie bereit, die jede Art der Aushandlung von Konflikten mit ihnen widersinnig erscheinen lässt. Es handelt sich demnach um Kulte, Fundamentalismus oder Terrorgruppen, denen echte Religiosität abgesprochen wird und die auf keinen Fall Vertragspartner sein können.

Wenn der Herr dich in das Land bringt, es zu besetzen, und die Völker dort, die größer und stärker sind, in deine Hand gibt, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken: du sollst keinen Vertrag mit ihnen machen und sie nicht verschonen. (5. Mose 7,1–2)

Dabei zeigt die Geschichte des Judentums, dass eine derartige Sprache der Gewalt nie die Praxis der Glaubensgemeinschaft bestimmt hat. Im Gegenteil! Die Geschichte des Judentums ist gerade umgekehrt ein Beispiel dafür, wie trotzdem mit Heiden Verträge abgeschlossen werden konnten. Wenn heutzutage Hamas einen Waffenstillstand anbietet, sollte man diese Option nicht höhnisch von sich weisen. Die jüngste deutsche Geschichte ist ein gutes Beispiel dafür, dass unterhalb der Ebene von Friedensverträgen Abkommen möglich sind, die Waffengänge ausschließen. Wenn aber Inhaber staatlicher Gewalt sich anmaßen, religiöse Gemeinschaften mit militärischen Mitteln bekämpfen und eliminieren zu wollen, dann schaffen sie erst die gewalttätigen Verläufe.

*Drittens.* Eine Religionsgemeinschaft, die für ein Sozialwerk verantwortlich ist, ist stärker auf die Berücksichtigung der Folgen gewalttätigen Handelns angewiesen als eine Gruppe junger Männer, die zum Kämpfen wild entschlossen ist. Diese Unterscheidung ist deshalb so einschneidend, weil sie es möglich machen müsste, nicht alle islamischen Wohltätigkeitsorganisationen, die Almosensteuer und Spenden an Muslime in Palästina über die Muslim-Brüder (und damit Mitglieder von Hamas) verteilen, in den Krieg gegen Terror einzubeziehen.