

POLITISCHE UND RELIGIÖSE DIMENSIONEN GEWALTSAMER KONFLIKTE IM NAHEN OSTEN

Dirk Ansorge

Der Nahe Osten zählt zu den unruhigsten und konfliktreichsten Regionen der Welt.¹ Weitet man den Blick auf die MENA-Region – von Nordafrika über die Arabische Halbinsel bis hin zum Iran –, so sind bewaffnete Konflikte in den zurückliegenden Jahrzehnten fast schon an der Tagesordnung. Nicht einmal die Türkei macht hiervon eine Ausnahme, wenn man die langjährigen Auseinandersetzungen der Staatsführung mit den Kurden berücksichtigt.

Zugleich wird diese Region – besonders aus westlicher Perspektive – meist als eine Region wahrgenommen, in der die Religionen eine dominierende Rolle spielen. Dies gilt in erster Linie für den Islam, mit Blick auf Israel aber auch für das Judentum. Das Christentum hingegen spielt wohl – insbesondere nach den politischen Umwälzungen der letzten Jahre – allenfalls noch in Ägypten und im Libanon eine nennenswerte politische und gesellschaftliche Rolle.

Eine Untersuchung der Beziehungen zwischen den Religionen und gesellschaftlichen Konflikten im Nahen Osten wird sich deshalb in erster Linie dem Islam und dem Judentum zuwenden müssen. Dabei ist zu beachten, dass es niemals die Religionen als solche sind, die politisch wirksam werden. Vielmehr sind es immer Menschen – Individuen oder Gruppen –, die sich in ihrem politischen Handeln auf religiöse Traditionen beziehen.²

Auch deshalb ist es stets problematisch, von „Religion“ und „Politik“ im Singular zu sprechen. Nicht „die Politik“ handelt, sondern Men-

¹ Vgl. hierzu u. a. die alljährlich erscheinenden Berichte des Londoner *International Institute for Strategic Studies* (IISS), zuletzt erschienen am 5. Febr. 2014.

² In der Regel unterscheiden sich dabei Selbstbild und Fremdwahrnehmung erheblich voneinander. Vgl. dazu Stefan Schreiber, *Friedfertige und gewalttätige Religionen – Selbstbilder und Fremdbilder*, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.-22. September 2005 in Berlin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29) Gütersloh 2006, 109-135.

schen, die sich politisch engagieren. Und nicht „die Religion“ handelt, sondern Menschen, die sich in ihrem Handeln auf religiöse Traditionen beziehen. Diese stellen einen Deutungsrahmen und Sinnhorizont bereit, innerhalb dessen politisch Handelnde Entscheidungen treffen. Damit ist freilich weder behauptet, dass Religionen den einzigen Orientierungsrahmen für politisches Handeln liefern, noch dass religiöse Interpretationsmuster das politische Handeln unmittelbar bestimmen. Denn religiöse Traditionen und Vorstellungen beeinflussen politisches Handeln allein im Modus individueller oder kollektiver Aneignung. Und diese wiederum ist durch vielfältige nicht-religiöse Faktoren mitbestimmt.

Deshalb genügt zu einer Verhältnisbestimmung von Religion und Politik im Nahen Osten weder eine Analyse der maßgeblichen Texte von Judentum, Christentum und Islam noch ein Rückblick auf die wechselvollen Beziehungen zwischen den drei monotheistischen Religionen in der Region.³ Nötig ist vielmehr ein differenzierter Blick auf die jeweils sehr unterschiedlichen politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und schließlich dann auch religiösen Kontexte, in denen sich ein Konflikt entzündet, seinen Fortgang nimmt und im günstigen Fall beigelegt wird.

Dieser Blick soll im Folgenden in drei Schritten gewagt werden. Denn ein Wagnis bleibt jede Darstellung des Verhältnisses von Religion und Politik im Nahen Osten schon wegen der Komplexität der verschiedenen Konflikte. In einem ersten Kapitel werden Erscheinungsformen religiös legitimierter Gewalt im Nahen Osten skizziert. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem politischen Islam einerseits und dem religiösen Zionismus andererseits. Das zweite Kapitel erörtert aus einer eher distanzierteren religionsphilosophischen Perspektive heraus das prekäre Verhältnis monotheistischer Religionen zur Gewalt. Im abschließenden dritten Teil werden exemplarisch zwei Positionen christlicher Theologie im Kontext des Nahostkonflikts vorgestellt.

Die folgenden Überlegungen zielen keineswegs auf eine umfassende oder gar erschöpfende Analyse der komplexen Beziehungen zwischen Religion und Politik im Nahen Osten. Vielmehr sollen lediglich einige Parameter benannt werden, die innerhalb der vielschichtigen Konflikte

³ Stefan Schreiber zufolge sind auf Texten aufbauende Religionsvergleiche bzw. Gegenüberstellungen für die Wahrnehmung von Religionen schlicht „irrelevant“ – zumindest was ihr Verhältnis zu Politik und Gewalt angeht (a.a.O., 113).

wirksam werden und die bei einer Urteilsbildung womöglich zu berücksichtigen sind.

1. Gewaltsame Konflikte im Nahen Osten

Über politische und religiöse Dimensionen gewaltsamer Konflikte im Nahen Osten nachzudenken wirft – mindestens – zwei Fragen auf: welchen Einfluss haben Kultur und Religion tatsächlich auf das Handeln von Menschen? Wie – beispielsweise – verhalten sich Religion und Kultur zu ökonomischen und sozialen Bedingungen?⁴ Entsprechend der jeweiligen Einschätzung sind wesentliche Vorentscheidungen für die Beantwortung der zweiten Frage getroffen: Handelt es sich bei den Konflikten letztendlich um religiöse oder um politische Konflikte?⁵

a) Religiöse oder politische Konflikte?

Viele Beobachter erblicken nicht in den Religionen die Hauptursache für die überdurchschnittlich hohe Gewaltförmigkeit von Konflikten im Nahen und Mittleren Osten.⁶ Sie machen hierfür vielmehr politische, soziale und ökonomische Konstellationen verantwortlich, die sich nach dem Ende des osmanischen und des europäischen Kolonialismus heraus-

⁴ Dass neben Kultur und Religion auch soziale Strukturen menschliches Handeln präfigurieren, betont Jeff Tan, *Culture or Class? Why Islam is Neither the Question nor the Answer*, in: *Sociology of Islam* 1 (2013) 64-87. Tans neomarxistisches Plädoyer zugunsten einer soziologischen Analyse kann in seiner Einseitigkeit als kritisches Korrektiv gelten, ist aber wohl kaum die einzige Methode zu einem sachgerechten Verständnis der anstehenden Konflikte.

⁵ Die Literatur zu den im Folgenden angesprochenen Fragen ist schier unüberschaubar und wird von Tag zu Tag vermehrt. Auch deshalb beanspruchen die in den Anmerkungen genannten Titel keinerlei Repräsentativität oder gar Vollständigkeit. Dies gilt für den Bereich der Politik ebenso wie für den der Religionen und der Theologie.

⁶ So u. a. Alexander Flores, *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext* (Verlag der Weltreligionen), Frankfurt am Main 2011; ferner Jochen Hippler, *Der Nahe und Mittlere Osten – Grundprobleme einer konfliktträchtigen Region*, in: Ders. (Hrsg.), *Von Marokko bis Afghanistan. Krieg und Frieden im Nahen und Mittleren Osten*, Hamburg 2008, 11-27; Ders., *Der Islam, der Westen und die politische Gewalt in den internationalen Beziehungen*, in: Jochen Hippler / Andrea Lueg (Hg.), *Feindbild Islam – oder Dialog der Kulturen*, Hamburg 2002, 159-195; John Esposito / Francois Burgat, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Rutgers University Press 2003.

gebildet haben und seit vielen Jahrzehnten die arabischen Gesellschaften in mannigfacher Weise belasten.⁷

Nicht zuletzt die willkürlichen Gebietsaufteilungen und Grenzziehungen, welche besonders Großbritannien und Frankreich nach dem Ende des Osmanischen Reiches (1917) vorgenommen haben, seien für die ökonomischen, sozialen und wissenschaftlichen Defizite in der Region verantwortlich. Denn durch sie wurden unterschiedliche Religionsgemeinschaften und Ethnien in künstliche Staatsgebilde gepresst. Konflikte seien damit vorprogrammiert worden.

Überdies habe die Errichtung eines jüdischen Staates auf einem Teil des ehemaligen Osmanischen Reiches und die dadurch ausgelösten Flüchtlingsströme zu Bevölkerungsverschiebungen geführt, durch die soziale Spannungen vertieft und politische Konflikte geschürt wurden.

Vor diesem Hintergrund sei die Inanspruchnahme der Religionen zur Legitimation politischer Ansprüche und Interessen erst nachträglich erfolgt. Letztendlich gehe es darum, dass sich zwei Völker um ein und dasselbe Land streiten.

Anderen Beobachtern zufolge hingegen ist die enge Bindung zwischen Islam und Politik eine der Hauptursachen für zahlreiche bewaffnete Konflikte im Nahen und Mittleren Osten.⁸ Denn der ungebrochene Anspruch von Muslimen, die allein wahre Religion zu vertreten, verbindet sich seit der Zeit des Propheten Muhammad mit politischer Macht.

Konkret zeige sich diese Verbindung im territorialen Anspruch der radikal islamischen Hamas im Gazastreifen auf „ganz Palästina“, im poli-

⁷ Die ökonomischen, sozialen und wissenschaftlichen Defizite des Nahen und Mittleren Ostens werden durch die inzwischen erschienenen fünf "Arab Human Development Reports" (2002-2009) in bedrückender Weise dokumentiert.

⁸ Olivier Roy, *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens*, München 2008; Ders., *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München 2010; Gilles Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 2001; Ders., *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München 2005; Bernard Lewis, *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen: Kampf der Kulturen?*, Wien 1994; Mark Juergensmeyer, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg – Basel – Wien 2004; Walter Laqueur, *Die globale Bedrohung. Neue Gefahren des Terrorismus*, München 2001; Ders., *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Berlin 2004.

tischen Anspruch der schiitischen Hisbollah im Libanon auf Großsyrien oder in den aktuellen Versuchen verschiedener Al-Qaida nahestehender Terrorgruppen in Syrien, im Irak und im Jemen einen islamischen Staat zu errichten.

Zwei grundsätzlich verschiedene Deutungen des Nahostkonflikts stehen also einander gegenüber: betrachten die einen die Konflikte im Nahen Osten als politische Konflikte, denen erst nachträglich eine religiöse Dimension hinzugefügt wurde, so deuten die anderen dieselben Konflikte von ihrer Wurzel her als Austragung religiöser und/oder kultureller Differenzen. Insbesondere der Islam steht dabei unter dem Verdacht, konfliktverschärfend zu wirken.

Solchen Mutmaßungen ist freilich entgegenzuhalten, dass religiös legitimierte Gewalt in fast allen Religionen und Regionen der Welt begegnet. Erinnerung sei nur an die blutigen Auseinandersetzungen im indischen Ayodya nach der Zerstörung einer Moschee durch radikale Hindus im Jahr 1992, an den Mordanschlag des ultra-nationalistischen Juden Baruch Goldstein im Heiligen Bezirk (*Haram*) von Hebron am 25. Februar 1994, an den Giftgas-Anschlag der Aum-Sekte auf die U-Bahn von Tokio im März 1995 oder an den Bombenanschlag einen Monat später auf ein Verwaltungsgebäude in Oklahoma City, verübt von Timothy McVeigh, einem Mitglied der christlichen American-Christian-Patriot-Bewegung.

Und an ein weiteres ist zu erinnern – dass nämlich die Inanspruchnahme der Religionen im Nahostkonflikt ein verhältnismäßig junges Phänomen ist. Bis in die 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts wurden die verschiedenen Konflikte weitgehend als politische Konflikte verstanden und geführt. Dies gilt für die verschiedenen arabischen Unabhängigkeitsbewegungen ebenso wie für den Nahostkonflikt im engeren Sinne. Denn die Säkularisierung, die nach der Französischen Revolution (1789) im Europa des 19. Jahrhunderts alle Bereiche des öffentlichen Lebens und der Politik erfasste, wirkte sich spätestens nach dem Ende des Osmanischen Reiches (1917) auch auf den Nahen Osten aus.

Als Kemal Atatürk im März 1924 das Kalifat abschaffte, war dies vor dem Hintergrund seines unverhüllt gewaltsamen Laizismus nur konsequent. Auch die in Syrien und im Irak einflussreiche sozialistische Baath-Partei (gegründet 1947 durch den Christen Michel Aflaq) oder die

ägyptischen Offiziere um Gamal Abd-al Nasser (1952/54-1970) verfolgten eine dezidiert laizistische Politik – und dies sowohl nach innen wie nach außen.

Im Nahen Osten standen sie damit keineswegs allein. Denn auch ihr politischer Gegner, das 1948 gegründete Israel, wurde Jahrzehnte lang von einer sozialistischen Partei regiert. Diese wiederum verstand sich in der Tradition jenes säkularen Zionismus, der im Europa des 19. Jahrhunderts wurzelte. Für diesen säkularen Zionismus steht unter anderem der deutsch-jüdische Philosoph und Sozialist Moses Hess (1812-1875).

Kein geringerer als Theodor Herzl – der meist als Gründervater der zionistischen Bewegung gilt – hat 1901 nach der Lektüre von „Rom und Jerusalem“ eingeräumt, dass alles, was er in seinem „Judenstaat“ (1896) propagiert hatte, von Moses Hess bereits vier Jahrzehnte zuvor gefordert worden war.⁹ Trat doch auch Hess für die „Rückkehr“ der Juden nach Zion und für die Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina ein. Nach Hess muss beides aber mit der geistigen Wiedergeburt des Judentums in eins gehen. An die Stelle der Hoffnung auf einen Messias, der die Rückkehr nach Zion ermöglicht, setzte Hess – der „rheinische Revolutionär“ – deshalb das politische Engagement.

Im ideologischen Kontext dieses keineswegs religiösen, sondern im Kontext der Emanzipation sich vielmehr dezidiert säkular verstehenden Zionismus entstanden bis heute wirkmächtige Mythen der Siedlungspolitik – darunter der Mythos von der „Begrünung des Landes“.

Widerhall fanden diese Mythen bei so bedeutenden jüdischen Denkern wie Martin Buber (1878-1965). Selbst für den Religionsphilosophen Buber standen im Zentrum des jüdischen Anspruches auf das Land nicht etwa die biblischen Landverheißungen, sondern die Ethik.¹⁰ Entsprechend sah Buber in der Gründung eines jüdischen Staates die Chance, eine Modellgemeinschaft zu etablieren, die für die ganze Welt bedeutsam sein könne.

Säkulare Zionisten wie Natan Birnbaum aus Wien (1864-1937) be-

⁹ Vgl. Volker Weiß, *Moses Hess (1812-1875). Leben, Werk und Erbe eines rheinischen Revolutionärs*, hg. v. d. Friedrich Ebert Stiftung (Reihe Gesprächskreis Geschichte, Heft 99), Bonn 2013, 14-35.

¹⁰ Vgl. Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main 1993.

gründeten ihr politisches und gesellschaftliches Engagement für das „Land Israel“ (*Erez Israel*) vor allem mit dem historischen Hinweis darauf, dass dort das Volk Israel entstanden war, seine Kultur entwickelt und mehr als eintausend Jahre lang mehr oder weniger souverän gelebt hatte. Demgegenüber waren die biblischen Landverheißungen als politische Argumente nachrangig.

Auch die meisten Juden, die in den 40er-Jahren des 20. Jahrhunderts gegen die britische Mandatsmacht kämpften, suchten nicht im entferntesten nach einer religiösen Begründung für ihre Aktionen. Das Massaker, das Mitglieder der „Stern-Gruppe“ unter Menachem Begin 1948 an den arabischen Einwohnern von Deir-Yassin verübten, war keineswegs religiös motiviert. Es folgte vielmehr politischem Kalkül. Es ging um die Einschüchterung der arabischen Bevölkerung, um sie zum Verlassen ihrer Heimat zu drängen.

War die Gründergeneration Israels durch einen säkularen Sozialismus inspiriert, so verstand sich auch die im Mai 1964 gegründete „Palästinensische Befreiungsorganisation“ (PLO) dezidiert laizistisch. Die Attentäter, die 1972 das Olympische Dorf in München überfielen, um auf die Lage der Palästinenser aufmerksam zu machen, legitimierten ihre gewaltsamen Aktionen nicht mit religiösen Motiven. Ihre Ziele waren politisch und sie wurden nach außen hin auch politisch begründet. Nach den verlorenen Kriegen von 1948 und 1967 und den damit verbundenen Gebietsverlusten an Israel ging es den Attentätern um die „Befreiung Palästinas“.

Erst seit dem Ende der 70er-Jahre ist eine Renaissance religiös legitimierter Politik nicht nur im Nahen und Mittleren Osten, sondern weltweit zu beobachten.¹¹ Nach Einschätzung vieler hatten sich die säkularen Ressourcen für eine effektive Lösung der sozialen, ökonomischen und politischen Herausforderungen offenbar erschöpft.

Indikatoren für das Scheitern säkularer Politik-Konzepte und für die Renaissance religiös legitimierter Politik sind die Ablösung der sozialistischen Arbeiterpartei in der Regierung Israels durch den religiös-nationalistischen Likud (1977), die „Islamische Revolution“ des Ayatollah Khomeini im Iran (1979), der Beginn der Präsidentschaft von Ronald

¹¹ Vgl. Bruce Hofmann, *Terrorismus – der unerklärte Krieg*, Bonn 2002, 112-171.

Reagan in den Vereinigten Staaten von Amerika (1981).¹² Seit 1982 beruft sich auch die vom Iran unterstützte schiitische Hisbollah im Libanon auf islamische Traditionen.¹³ War die „Partei Gottes“ zunächst in Reaktion auf die israelische Besatzung des Südlibanon gegründet worden, so sakralisierte sie angesichts eines übermächtigen Feindes den bewaffneten Kampf als „Islamischen Widerstand“ und ehrte ihre getöteten Kämpfer als „Märtyrer“ (*shahid*).¹⁴

Auch der Kampf, den die „Islamische Widerstandsbewegung“ Hamas seit 1988 im Gaza-Streifen gegen Israel führt, wird religiös legitimiert. Darin steht die Hamas in der Tradition der 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbruderschaft. Diese hatte bereits in den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts versucht, den gewaltsamen Widerstand gegen die mehrheitlich sozialistisch-säkularen jüdischen Siedler mit religiösen Motiven anzufachen.¹⁵

¹² So Klaus Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München 1996, 9f.

¹³ Zwar bedauerte der geistliche Führer der Hisbollah Scheich Muhammed Hussein Fadlallah die Opfer der Anschläge vom 11. September. In einem Interview, das er im Herbst 2001 dem Spiegel gab (Nr. 42), sprach sich Fadlallah gegen das Töten von Unschuldigen aus. Die Angriffe auf Amerika, so Fadlallah, sind „mit der Scharia nicht vereinbar“. Zugleich verwies Fadlallah auf das Vorgehen der Israelis gegen Palästinenser und gegen Libanesen; dieses Vorgehen sei nach Auffassung der Hisbollah ebenfalls Terror. Fadlallah wandte sich im Spiegel-Interview ausdrücklich gegen den Verdacht, dass die Terror-Angriffe auf die Vereinigten Staaten ein „Krieg der Religionen“ sei. Ob diese Position von der Mehrheit der Mitglieder der Hisbollah geteilt wird, ist angesichts der explizit religiösen Orientierung der Organisation eher zweifelhaft.

¹⁴ Problematisch für eine religiöse Legitimierung von Selbstmord-Attentaten erwies sich das kategorische Verbot der Selbsttötung im Islam, aber auch das Verbot, in einer kriegerischen Auseinandersetzung Nicht-Kombattanten zu töten. Vgl. Elhakam Sukhni, *Die „Märtyrerveroperation“ im Dschihad. Ursprung und innerislamischer Diskurs*, München 2011. – In der libanesischen Hisbollah wurde der ursprünglich als „Kampfmärtyrer“ verstandene Begriff *Shahid* insofern differenziert, als er nun auch auf ein nichtkriegerisches Engagement im *Dschihad* Anwendung finden konnte – etwa auf dem Feld sozial-karitativen Engagements. Vgl. Stephan Rosiny, „Märtyrer“ der Hisb Allah – eine Chronologie und Typologie ihrer Erscheinungsformen, in: Dirk Ansorge (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Beiträge zur Friedensethik 43), Stuttgart 2010, 213-241.

¹⁵ Vgl. Helga Baumgarten, *Hamas. Der politische Islam in Palästina*, München 2006; Joseph Croitoru, *Hamas. Auf dem Weg zum palästinensischen Gottesstaat*, München 2010.

Im August 1988, ein knappes Jahr nach dem Beginn der ersten Intifada, verabschiedete die Hamas eine Grundsatzerklärung. Wie schon zwei Jahrzehnte zuvor die PLO in ihrer „National-Charta“, so bekräftigte auch die Hamas in ihrer Charta den politischen Anspruch auf ganz Palästina. Aber im Unterschied zur PLO tat sie dies mit religiösen Argumenten.

Nach Artikel 11 der Hamas-Charta ist ganz Palästina als einmal vom Islam erobertes Gebiet den nachfolgenden Generationen als unveräußerliches Stiftungsgut (*waqf*) anvertraut. Ausdrücklich wird die Religion zur Legitimation gewaltsamer Aktionen beansprucht. Politische Initiativen und internationale Konferenzen zur Lösung der Palästinafrage widersprechen der Glaubensüberzeugung der Islamischen Widerstandsbewegung. Denn „bei diesen Konferenzen wird nämlich den Ungläubigen Schiedsgewalt über muslimisches Land eingeräumt – und wann haben schon jemals Ungläubige den Gläubigen Recht widerfahren lassen und gerecht gehandelt?“ So ist der Patriotismus der Islamischen Widerstandsbewegung ein Teil ihrer Religion (Art. 13).¹⁶

Ein Vergleich der palästinensischen „National-Charta“ von 1968 – verfasst unter dem Eindruck des Sechs-Tage-Krieges – mit jener der Hamas von 1988 verdeutlicht, wie eine ursprünglich säkulare Begründung politischer Ziele unter religiösen Vorzeichen wiederbelebt wird. Damit zeichnet sich eine Tendenz ab, die die Gesellschaft und Politik im Nahen und Mittleren Osten insgesamt charakterisiert – Israel nicht ausgenommen.

b) Islamismus und religiös legitimierte Gewalt

Dass sich auch die Attentäter vom 11. September 2001 nicht in erster Linie als politische Aktivisten, sondern als gläubige Muslime verstanden, die für ihre Religion starben, belegen unter anderem jene Dokumente, die

¹⁶ Teilübersetzung der Hamas-Charta in: Andreas Meier, *Politische Strömungen im modernen Islam*, Bonn 1995, 128-133; vollständig u. a. auf <http://europenews.dk/de/node/43391>. Eine vollständige englische Übersetzung unter <http://www.thejerusalemfund.org/www.thejerusalemfund.org/carryover/documents/charter.html> (aufgerufen am 18.02.2014).

in der fehlgeleiteten Aktentasche von Mohammad Atta gefunden wurden, einem der Terrorpiloten.¹⁷ Sein fünf Jahre zuvor verfasster „letzter Wille“ bezeugt eine extreme Form islamischer Frömmigkeit, nicht aber ein politisches Programm.¹⁸

Religiöse legitimierte Selbstmord-Attentate sind heutzutage in Afghanistan, im Irak und anderenorts an der Tagesordnung.¹⁹ In Israel scheinen nur Mauer und Sicherheitszaun weitere „Märtyrer-Einsätze“ islamistischer Extremisten aus der West-Bank und dem Gaza-Streifen zu verhindern.

Viele islamistische Extremisten deuten ihre terroristischen Angriffe als Teil eines umfassenden Feldzuges gegen den „Westen“. Der schillernde Begriff des „Westens“ steht dabei für eine ihrem Wesen nach unislamische Kultur – wobei durchaus unklar ist, was „unislamisch“ jeweils im Einzelfall meint.²⁰

Deshalb betrifft der islamistische Feldzug gegen den „Westen“ nicht nur Israel, die Vereinigten Staaten von Amerika oder Europa, sondern auch – beispielsweise – das muslimisch geprägte Algerien oder das wah-

¹⁷ Noch am Tag der Anschläge wurde im Bostoner Logan Airport das nicht rechtzeitig umgeladene Gepäck Mohammad Attas gefunden, der vermutlich die Boeing 757, Flug 011, der American Airlines in den Nordturm des World Trade Centers steuerte. Unter den Schriftstücken befand sich sein letzter Wille, den er im April 1996 verfasst hatte.

¹⁸ Veröffentlicht in der taz Nr. 6563 vom 1. Okt. 2001, Seite 5. Vgl. auch Hans Georg Kippenberg / Tilman Seidensticker (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt am Main 2004.

¹⁹ Auf muslimischer Seite hat das Phänomen der Selbstmord-Attentäter vielstimmige Diskussionen um seine Erlaubtheit provoziert. Denn nicht nur in Judentum und Christentum, sondern auch im Islam gilt Gott – nicht also der Mensch – als alleiniger Herr über Leben und Tod. Diese Diskussion ist hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen; es genügt der Hinweis darauf, dass eine aus westlicher Perspektive besonders spektakuläre Form islamistischer Gewalt im Islam selbst keineswegs unumstritten ist. Vgl. dazu Stephan Rosiny, „Märtyrer“ der Hisb Allah – eine Chronologie und Typologie ihrer Erscheinungsformen, in: Dirk Ansoerge (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Beiträge zur Friedensethik 43), Stuttgart 2010, 213-241; Elhakam Sukhni, *Die „Märtyreroperation“ im Dschihad. Ursprung und innerislamischer Diskurs*, München 2011; ferner Józef Niewiadomski (Hg.), *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung* (Innsbrucker Theologische Studien 83), Innsbruck 2011.

²⁰ Vgl. Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, München 2003.

habitische und somit islamisch-fundamentalistische Saudi-Arabien.²¹ Auch wenn sich der islamistische Feldzug in erster Linie gegen „Ungläubige“ im eigenen Land richtet, so zielt ein globaler *Dschihad* letztendlich darauf, die Herrschaft des Islam bis an die Grenzen der Erde auszubreiten.²² Auf dem Weg dorthin stellt die „Befreiung“ Jerusalems – der dritt-wichtigsten Stadt im sunnitischen Islam – aus jüdischer Hand eine wichtige, aber keineswegs die einzige und letzte Etappe dar.

Auf den ersten Blick scheint es eine vom Islam geforderte Einheit von Religion und Politik zu sein, welche die gegebenenfalls auch gewalt-same Ausbreitung des Islam fordert.²³ Vielfach wird diese Einheit auf die Formel gebracht: „*Al-Islam Din wa-dawla*“, der „Islam ist Religion und Staat“ zugleich.²⁴

Obwohl diese Formel wohl erst aus dem 19. Jahrhundert stammt,²⁵ ist sie in einem nicht unbedeutenden Strang islamischen Denkens tief

²¹ Denn deren Herrscher hatten es den „ungläubigen“ Amerikanern im Zusammenhang mit der Kuwait-Krise und dem Krieg gegen Saddam Hussein gestattet, Militärbasen auf saudischem Staatsgebiet zu errichten.

²² Vgl. u. a. die Botschaft von Usama Bin Laden vom 9. Jan. 2004, veröffentlicht unter <http://www.uni-kassel.de/fb10/frieden/themen/Islam/binladen.html> (aufgerufen am 31. Aug. 2004). Vgl. auch die beiden Textsammlungen: Gilles Kepel, *Al-Qaida. Texte des Terrors*, zusammen mit Jean-Pierre Milelli, München 2006; sowie Gisbert Gemein / Hartmut Redmer (Hg.), *Islamischer Fundamentalismus*, Münster 2005, bes. 223-254.

²³ In diesem Zusammenhang ist auch an die Diskussionen zu erinnern, die im Anschluss an die „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI. am 12. Sept. 2006 weltweit über das Verhältnis von Islam und Gewalt geführt wurden. Vgl. u. a. Wolfgang Krebs, *Das Papstzitat von Regensburg. Benedikt XVI. im „Kampf der Kulturen“*, Berlin 2007; Heinz Otto Luthe / Carsten Walbinger (Hg.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen*, Bochum 2008.

²⁴ Vgl. Hassan al-Banna, der Gründer der Muslimbruderschaft: „Wir glauben, dass die Lehrmeinungen und Regeln des Islam allumfassend sind und die Angelegenheiten der Menschen in dieser und der nächsten Welt bestimmen. Diejenigen, die der Meinung sind, dass diese Lehrmeinungen und Regeln nur anwendbar sind für religiöse Fragen und für religiöse Anbetung, irrten sich, weil der Islam zugleich Religion und Staat, Geist und Arbeit, heiliges Buch und Schwert ist“ (zit. nach Eberhard Serauky, *Geschichte des Islam*, Tübingen 2003, 433).

²⁵ Der Tübinger Orientalist Heinz Halm weist darauf hin, dass die Formel *al-Islam din wa-dawla* erst im 19. Jahrhundert nachzuweisen ist (*Islamisches Rechts- und Staatsverständnis. Islam und Staatsgewalt*. Internet-Publikation: www.uni-tuebingen.de/orientsem/download/halm.pdf; aufgerufen am 18.02.2014).

verwurzelt. So formulierte etwa der hanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Taimīya an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert: „Religion und Staat sind untrennbar miteinander verbunden. Die Ausübung eines öffentlichen Amtes ist eine der wichtigsten Pflichten der Religion, ja, das öffentliche Amt ist wesentlich für die Existenz der Religion. Daher ist es eine Pflicht, in der Ausübung staatlicher Gewalt/Macht eine Form von Religion zu sehen, die darauf gerichtet ist, die Menschen Gott nahe zu bringen“.²⁶

Ibn Taimīyas Plädoyer erfolgte zu einer Zeit, als in der islamischen Welt die anfängliche Einheit von Religion und Politik bereits zerbrochen war. Tatsächlich war Mohammad religiöser Führer und Staatsmann zugleich und spätestens seit seiner Auswanderung von Mekka nach Medina (622) trug er auch politische Verantwortung. Und auch Mohammads Nachfolger, die Kalifen, beanspruchten sowohl die religiöse Autorität wie auch die politische Führung. Als Ideal muslimischer Herrschaft galt die alleinige Herrschaft eines Kalifen, eines Stellvertreters Mohammads, der die Gemeinschaft der Muslime sowohl in geistlichen als auch in politischen Belangen anführt.²⁷ Vorrangige Aufgabe der Kalifen war es, „eine geordnete Existenz für die islamische Gemeinschaft zu gewährleisten, in der die Gläubigen rechtschaffen nach Gottes Geboten leben können“.²⁸

Faktisch allerdings konnten die Kalifen ihren Anspruch auf religiöse und politische Herrschaft nur bis etwa zum Jahr 850 aufrechterhalten. Mitte des 9. Jahrhunderts wurden die abbassidischen Kalifen zunehmend von ihrer Leibgarde und von regionalen Herrschern, den Emiren abhängig. Seit etwa 1055 hat sich im Abbassiden-Reich die Trennung von religiöser und politischer Gewalt, von Kalifat und Sultanat etabliert. Diese Trennung dauerte bis 1258 an, als das Abbassiden-Reich durch die Mon-

²⁶ *As-Siyasa Ash-Shar'iyya*, zit. nach Schreiner, a.a.O., 125. Ibn Taimīya gilt als Wegbereiter des modernen Islamismus.

²⁷ Nicht selten wird die Neutralität des Islam gegenüber einer jeglichen Regierungsform betont. Heinz Halm etwa erinnert u. a. an die vielfältigen Regierungsformen in der Geschichte der islamischen Welt, bei denen geistliche und politische Autoritäten unterschieden waren. Dieses historisch unstrittige Faktum bedeutet aber keineswegs, dass das Ideal der Einheit von geistlicher und politischer Herrschaft aufgegeben wurde. Halm selbst erwähnt wiederholt die „Frommen“, die in ihren Schriften dieses Ideal im Gegenzug zur faktischen Trennung von Religion und Politik beharrlich aufrechterhielten.

²⁸ Monika Tworuschka, *Grundwissen Islam. Religion – Politik – Gesellschaft*, Münster 2002, 101.

golen vernichtet wurde, lebte aber im Osmanischen Reich fort, bis Kemal Atatürk das Sultanat im November 1922 und das Kalifat im März 1924 formell aufhob.

Zu einem politischen Ideal ist die Trennung von religiöser und politischer Macht im islamischen Kulturkreis gleichwohl nie geworden. Das zeigen nicht zuletzt die seit 1924 immer wieder angestrebten und aktuell besonders in Syrien zu beobachtenden Bemühungen islamistischer Gruppen, das Kalifat neu zu errichten und ihm auch politische Macht zuzuweisen.²⁹

Zwar gab es nach dem Ende des Osmanischen Reiches in dessen Nachfolgestaaten verschiedene Versuche, westliche Herrschaftsstrukturen zu übernehmen – so etwa in der Türkei, in Ägypten oder im Irak. Zunächst diktatorische Regime, dann die zunehmende Islamisierung haben diese Versuche jedoch weitgehend scheitern lassen. Als halbwegs „funktionierende“ Demokratien in der islamisch geprägten Welt können heutzutage allenfalls die Türkei, Indonesien und Bangladesch gelten.³⁰

Wenn heute viele Intellektuelle in der islamischen Welt die Trennung von Religion und Politik fordern, dann lässt sich mangels gesicherter Erhebungen kaum sagen, ob dies im Einklang mit oder im Gegenzug zur breiten Masse der Bevölkerung geschieht. Befürworten die muslimischen Mehrheitsgesellschaften tatsächlich die Errichtung einer islamischen Theokratie? Oder geht es ihnen nicht vielmehr in der Regel um politische Alternativen zu den meist als diktatorisch erfahrenen Herrschaften in ihren jeweiligen Ländern? Viele Ereignisse im Zusammenhang mit dem „Arabischen Frühling“ der letzten Jahre deuten darauf hin.

Bereits die „islamische Revolution“ im Iran (1979) war vermutlich nicht zunächst dem Wunsch der Iraner geschuldet, eine Theokratie zu errichten, sondern ihrer Unzufriedenheit mit dem Regime des Schahs. Die

²⁹ Für die Wiedererrichtung des Kalifats steht insbesondere die islamistische Bewegung *Hisb ut-Tahrir* („Partei der Befreiung“); vgl. Thomas Schmidinger / Dunja Larise, *Zwischen Gottesstaat und Islam. Handbuch des politischen Islam*, Wien 2008, 91-93.

³⁰ Zu Bangladesch vgl. u. a. Mohammad Musfequs Salehin, *Democracy and Islam. A Tale of Democratic Struggle in a Muslim Majority State*, in: *Sociology of Islam* 1 (2013) 88-114. Neuere – islamistischen Strömungen geschuldete – Entwicklungen in Indonesien lassen durchaus Zweifel an der dort herrschenden Religionsfreiheit aufkommen. Auch für die Türkei bleibt das Thema „Religionsfreiheit“ Prüfstein demokratischer Strukturen.

gescheiterte „Grüne Revolution“ vom Juni 2009 wurde im Westen als Ausdruck des fortdauernden Willens besonders junger Iraner gedeutet, eine demokratische Staatsform zu etablieren.

Auch die letzten freien Wahlen in Ägypten vom Anfang 2012, die der Muslimbruderschaft eine deutliche Mehrheit bescherten, deuten nicht unbedingt auf den Wunsch des Volkes hin, in Ägypten eine islamische Theokratie zu errichten. Der Wahlsieg der Muslimbrüder könnte auch den damaligen Wunsch nach einer effektiven politischen Alternative widerspiegeln. Gleiches gilt für die Wahlen im Gaza-Streifen, aus denen Ende Januar 2006 die Hamas als Sieger über die von vielen als korrupt wahrgenommene Fatah hervorgegangen ist.

Erneut also zeigt sich die Schwierigkeit, politische und religiöse Dimensionen herrschender Konflikte im Nahen Osten klar voneinander zu unterscheiden. Welchen Einfluss üben religiöse Überzeugungen tatsächlich auf politische Optionen und auf politisches Handeln aus? Eine Antwort auf diese Frage fällt keineswegs leichter, wenn nun auch das Verhältnis von Religion und Politik auf jüdischer Seite in den Blick genommen wird.

c) Religiöser Zionismus und politische Gewalt

Denn nicht nur der Anspruch zahlreicher Muslime, sondern auch der politische Anspruch vieler Juden auf Palästina – oder besser: auf *Erez Israel* –, wird oft religiös begründet. Argumentiert wird häufig auf biblischer Grundlage: wegen der fortdauernden Erwählung Israels sei die Gültigkeit der Landverheißungen niemals erloschen.

Schon die Historizität des in der Bibel erzählten Auszugs Israels aus Ägypten, des Bundesschlusses am Sinai (einschließlich der Erwählung des Volkes zum besonderen Eigentum Gottes) und der Landverheißungen sind in der jüdischen Tradition niemals ernsthaft in Frage gestellt worden. Weder historisch-kritische Exegese noch die biblische Archäologie haben hieran bislang etwas ändern können.³¹ Und obwohl die Bibel selbst unter-

³¹ Vgl. dazu u. a. Wolfgang Zwickel / Raphael Pifko (Hg.), *Biblische Landverheißung und politische Realität. Die Entstehung des Staates Israel aus theologischer und talmudischer Sicht* (Hofgeismarer Vorträge, Bd. 12), Hofgeismar 1998; Wolfgang Zwickel, *Archäologie und Landverheißung. Eine spannungsreiche Beziehung im Kontext*

schiedliche Grenzen der verheißenen Landes überliefert (vgl. Gen 15,18; 17,8; Num 34,1-15; Ez 47,13-20 u. a.), ist in Kreisen religiöser Zionisten das Faktum einer durch Gott selbst gezogenen Grenze des Landes unstrittig.

Sowohl die Verheißung des Landes wie auch der Erwählungsgedanke sind in der Perspektive religiöser Zionisten untrennbar mit einer messianischen Vision des Judentums verknüpft. Ihr zufolge hebt auch der mehrmalige Verlust des Landes die Gültigkeit der Landverheißungen nicht auf.

Ansätze zu einem messianischen Verständnis der Landverheißungen finden sich bereits in den biblischen Schriften – so etwa bei Deutero-Jesaja.³² Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 7 n. Chr. und besonders nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes (135 n. Chr.) schien im Talmudischen Judentum jeglicher Messianismus zwar desavouiert, gleichwohl beinhaltet bereits das Achtzehn-Bitten-Gebet eine Bitte um das Kommen des Messias. Besonders in der Frühen Neuzeit erfuhr der jüdische Messianismus eine erstaunliche Renaissance (Sabbatai Zwi).³³

Über Jahrhunderte war die Frömmigkeit weiter Kreise des Judentums durch eine messianische Erwartung bestimmt. Mit ihr verband sich wesentlich die „Hoffnung auf Rückkehr“ nach *Erez Israel*. Sie verlieh der jüdischen Existenz in Exil und Diaspora ihre Kontinuität über Generationen und Kulturgrenzen hinweg und sicherte so auch ihre Identität.

Die Verbindung des Judentums mit *Erez Israel* ist während der zweitausendjährigen Diaspora niemals abgerissen. Sie fand ihren Ausdruck im

von Politik und Theologie, in: Dirk Ansoerge (Hg.), *Der Nahostkonflikt – politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Beiträge zur Friedensethik 43), Stuttgart 2010, 40-53.

³² Vgl. Heinz-Josef Fabry / Klaus Scholtissek, *Der Messias* (Die neue Echter-Bibel. Themen 5), Würzburg 2002.

³³ Vgl. Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, übertr. von Angelika Schweikhart, Frankfurt am Main 1992; ferner (trotz des irritierenden Titels) die hilfreiche Quellensammlung von Reinhold Mayer, *War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden*, Tübingen 1998.

Gebet um das Kommen des Messias,³⁴ in der fortdauernden Präsenz einer jüdischen Minorität im Land, in deren finanzieller Unterstützung oder auch in vereinzelt Pilgerfahrten. Dennoch war die Bereitschaft, tatsächlich nach *Erez Israel* auszuwandern, im Allgemeinen nicht sonderlich ausgeprägt.

Gleichwohl konnten die Zionisten auf eine trotz des Verlustes der politischen Selbständigkeit ungebrochene Tradition messianischer Erwartungen und Bewegungen zurückzugreifen, um ihren Anspruch auf das biblische Land innerhalb des Judentums wie auch nach außen zu legitimieren. Denn die zionistische Bewegung hat die – oft nur sporadischen – Verbindungen der Diaspora-Gemeinden mit *Erez Israel* bereits Ende des 19. Jahrhunderts so gedeutet, dass *alle* Bestrebungen des jüdischen Volkes ausschließlich auf die „Rückkehr“ nach „Zion“ zielten.

Theodor Herzl (1860-1904) vor allem transformierte die Geschichtsvorstellungen des religiösen Messianismus in ein politisches Programm. Ihm zufolge bildet der Zionismus den Kulminationspunkt allen jüdischen Lebens – und dies ungeachtet der Tatsache, dass zahlreiche Juden in der Diaspora keineswegs alles daran setzten, nach *Erez Israel* auszuwandern. Als das „gelobte Land“ erschien beispielsweise vielen russischen Juden, die infolge der Pogrome zwischen 1881 und 1884 das Land verließen, nicht etwa Palästina, sondern Nordamerika.³⁵

Wie auch immer: mit der Entstehung des modernen Zionismus haben die biblischen Landverheißungen und der Erwählungsgedanke eine eminent politische Bedeutung erlangt. Mit der Gründung des Staates Israel im Mai 1948 verschärft sich die Frage, wie die zionistische Verbindung von messianischer Vision und politischer Programmatik zu verstehen ist. Hat die Existenz des Staates Israel ein religiöses Fundament? Wird diese Frage bejaht, dann liegt es in der Tat nahe, die Existenz des Staates Israel als Erfüllung der biblischen Landverheißungen zu interpretieren. Wird sie

³⁴ Hierzu zählen das abschließende Gebet am Ende des Seder-Abends „Nächstes Jahr in Jerusalem!“ oder die Rezitation von Psalm 137,5f bei jüdischen Hochzeiten („Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, verdorre meine Rechte ...“).

³⁵ Vgl. I. Michael Aronson, *Troubled Waters. The Origins of the Anti-Jewish Pogroms in Russia*, Pittsburgh 1990. Zum Selbstverständnis der Vereinigten Staaten von Amerika als „Land der Verheißung“ (*promised land*) vgl. u. a. Morton White, *The Philosophy of the American Revolution*, New York 1978.

verneint, ist der Konflikt um das Land als ein vorrangig politischer Konflikt zu interpretieren.³⁶

Die von David Ben Gurion am 14. Mai 1948 in Tel Aviv verlesene „Unabhängigkeitserklärung“ spricht von einem „jüdischen Staat im Lande Israel“ (*medina hayehudi beeretz israel*). Verstünde sich aber Israel – das bislang keine Verfassung verabschiedet hat – auch im rechtlichen Sinne als „jüdischer Staat“, nicht hingegen als „Staat der Juden“, dann wären Religion und Politik konstitutionell miteinander verwoben. Ist diese Verknüpfung aus jüdischer Perspektive angemessen, vielleicht sogar zwingend? Ist der Staat Israel eine bloß politische, oder ist er auch eine religiöse Größe? Und umgekehrt: ist das Judentum eine bloß religiöse oder ist es auch eine politische Größe? Ist es gar, wie mit Blick auf den Islam häufig vermutet, „Religion und Staat zugleich“?

Diese Position vertrat bereits vor der Gründung des Staates Israel Rabbi Avraham Yitzhak Kook (1865-1935), der von 1921 bis 1935 aschenasischer Großrabbiner in Palästina war.³⁷ Sowohl er wie später auch sein Sohn Zwi Yehuda Kook (1891-1982) stützten sich auf die biblischen Landverheißungen und den Erwählungsgedanken, um den jüdischen Anspruch auf das Heilige Land religiös zu legitimieren.

Avraham Yitzhak Kook kann als der Wegbereiter des jüdisch-religiösen Nationalismus gelten. Die Sammlung aller Juden in Palästina deutet er als den Beginn eines dreistufigen Erlösungsweges: „zuerst die Erlösung des Landes, dann die Erlösung des Volkes und zuletzt die Erlösung der Welt“. Für Kook stand fest: „Das Land Israel ist nicht irgendetwas Äußerliches, ein externer Besitz der Nation, lediglich ein Mittel um den allgemeinen, inneren Zusammenhalt oder seine materielle und sogar spirituelle Existenz aufrechtzuerhalten. Das Land Israel ist eine essentielle

³⁶ Angesichts dieser Alternative sind nicht nur Juden, sondern auch Christen dazu herausgefordert, ihr Verhältnis zum Staat Israel zu klären. Vgl. dazu die kontroversen Diskussionen in der Rheinischen Landeskirche im Umfeld der Synodalbeschlüsse; vgl. Rat der EKD (Hg.), *Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000*, Gütersloh 2002; ferner Dirk Ansoerge, Das christliche Konzept der „terra sancta“ und der Staat Israel. Theologische und politische Aspekte, in: Ders. (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Beiträge zur Friedensethik 43), Stuttgart 2010, 137-169.

³⁷ Vgl. Michael Brenner, *Geschichte des Zionismus*, München 2002, 89-92.

Einheit, verbunden durch lebendige Bindungen mit der Nation.“³⁸ Entsprechend deutete er die zionistische Einwanderung nach Palästina (*Aliya*) als ein Werk der göttlichen Vorsehung: „Sogar diejenigen, die nicht wissen, wie der endgültige Bau aussehen soll, können die Steine tragen, sie können sogar die Arbeit anleiten. Aber wenn der innere und wirkliche Sinn des Baus offenbart ist, wird alles klar werden.“³⁹

Kooks Sohn Zwi Yehuda ha-Cohen Kook (1891-1982) ergänzte: „Nicht wir Sterblichen zwingen das Ende herbei; vielmehr hat der Herr des Hauses, der Herr des Universums, unsere Hand gezwungen; nicht menschliche Stimmen waren es, die die Mauer zwischen uns und dem Land eingerissen haben, sondern die Stimme des lebendigen Gottes, der uns zurief: Steigt hinauf!“⁴⁰ Oder kurz und bündig: „Der Staat Israel ist ein göttliches Gebilde, unser heiliger und erhabener Staat.“⁴¹

Freilich: während der Regierung der Arbeiterpartei in Israel konnten sich derartige Deutungen des Staates im öffentlichen Raum kaum entfalten. Erst nach 1967 wurde der religiöse Zionismus zunehmend auch politisch wirksam. Schon bald nach Ende des Sechs-Tage-Krieges errichteten religiöse Zionisten Siedlungen in der Westbank, im Gaza-Streifen, auf dem Golan und in Ost-Jerusalem. Auf diese Weise hoffen sie, das in der Bibel verheißene Land für das Judentum zurückzugewinnen und *Erez Israel* wiederherzustellen.

Mussten religiöse Zionisten in den ersten Jahren der Besetzung des Westjordanlandes noch mit dem Widerstand der Arbeiterpartei rechnen, so wurden sie seit dem Regierungswechsel von 1977 durch den Likud-Block politisch und finanziell massiv unterstützt. Die nochmalige Regierungsverantwortung der Arbeiterpartei in den Jahren 1984 bis 1986, 1992 bis 1996 und 1999 bis 2001 hat daran nichts Wesentliches geändert, da der Einfluss religiöser Parteien auf die jeweiligen Koalitionen stetig zunahm.

Von dieser Entwicklung profitierte besonders eine Bewegung, die als „Block der Getreuen“ (*Gush Emunim*) bekannt geworden ist. *Gush Emu-*

³⁸ Zit. nach Steffen Hagemann, *Für Volk, Land und Tora. Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich*, Berlin 2006, 48.

³⁹ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 48.

⁴⁰ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 46.

⁴¹ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 47.

nim war 1973/74 unter dem Eindruck des Yom-Kippur-Krieges entstanden. Angesichts des nur unter hohen Verlusten gewonnenen Krieges suchten die Aktivisten von *Gush Emunim* durch eine verstärkte Besiedlung der seit 1967 von Israel besetzten Gebiete („Westbank“ und Gaza-Streifen) politisch unumkehrbare Verhältnisse zu schaffen.

Inspiziert wurden die Aktivisten von *Gush Emunim* nicht nur durch die beiden Kooks, sondern auch durch den 1990 in New York ermordeten Rabbiner Meir Kahane (1932-1990). Kahane war 1971 aus den Vereinigten Staaten nach Israel eingewandert; dort rief er die Regierung unverhüllt zum Terror gegen die Palästinenser auf, um sie aus Israel und den besetzten Gebieten zu vertreiben.

Kahanes Hasspredigten zeigten Wirkung. 1983 ermordeten Mitglieder von *Gush Emunim* in Hebron drei Studenten einer muslimischen Hochschule; 1994 folgte das blutige Massaker im Heiligen Bezirk von Hebron. Auch für die Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Itzhak Rabin am 4. November 1995 sind Verbindungen zu Kahanes zionistischer Bewegung nachgewiesen. Seine Bluttat rechtfertigte der Attentäter Yigal Amir religiös; er berief sich dazu auf das halachische „Recht des Verfolgers“ (*din rodef*): „In dem Augenblick, in dem ein Jude sein Volk und sein Land an den Feind verrät,“ so Amir, „muss er getötet werden.“⁴²

Dass ein Jude einen Juden umbringt und dies auch noch religiös legitimiert, hat die israelische Gesellschaft seinerzeit zutiefst aufgewühlt. Israel Politik gegenüber den Palästinensern und den arabischen Nachbarstaaten blieb hiervon nahezu unberührt – und dies nicht zuletzt deshalb, weil die hoffnungsvollen Anfänge einer umfassenden Verständigung im Nahen Osten (Oslo 1993) durch eine Serie verheerender Selbstmordanschläge in der zweiten Hälfte der 90er-Jahre brutal erstickt wurden.⁴³

Neben Angriffen auf Palästinenser, gewaltsamen Landbesetzungen und illegalem Siedlungsbau sind religiöse Zionisten inzwischen in maßgebliche Positionen der israelischen Administration vorgedrungen. Sie bestimmen von dort her die staatliche Siedlungspolitik, aber auch bei-

⁴² Zit. nach Joel Greenberg, Israeli Police Question Two Rabbis in Rabin Assassination, in: *New York Times*, 22. Nov. 1995.

⁴³ Vgl. zu dieser Phase der Friedensgespräche: Reiner Bernstein, *Der verborgene Frieden. Politik und Religion im Nahen Osten*, Berlin 2000.

spielsweise die Vergabe von Wasserrechten und Baugenehmigungen in der C-Zone, die immerhin fast 70 Prozent des Westjordanlandes ausmacht.

Religiöse Zionisten gewannen in der israelischen Politik in dem Maße an Bedeutung, wie sich zeigte, dass eine politische Pragmatik angesichts der realen Verhältnisse in Palästina zu Kompromissen führen würde, die ihren politischen Interessen zuwiderliefen. So ist die aktuelle Siedlungspolitik Israels in Ost-Jerusalem und in den besetzten Gebieten zweifellos auch sicherheitspolitisch motiviert (vgl. bereits den „Allon-Plan“ von 1967). Tatsächlich aber werden hier zunehmend auch religiöse Motive wirksam.

Dass freilich fromme Juden nicht zwangsläufig einen Besitzanspruch auf „ganz Israel“ (*Erez Israel*) erheben, sei an zwei Beispielen illustriert.

Zum einen ist daran zu erinnern, dass es nicht nur muslimische Extremisten sind, die den Staat Israel ablehnen, sondern auch jüdische Gruppen – solche nämlich, die die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates allein Gottes Initiative zugeschrieben wissen wollen. Der ultraorthodoxe Rabbiner Joël Teitelbaum (1887-1979) beispielsweise formulierte kategorisch: „Wer immer daran zweifelt, dass diese Erlösung wie durch ein Wunder kommen wird, verwirft das Prinzip der Thora. Allein die Tatsache, die Erlösung vorschnell und allein erzwingen zu wollen, ist ein Akt der Untreue.“⁴⁴ Und: „Schon die schiere Idee, dass das Volk Israel Unabhängigkeit vor dem Kommen des Messias erreichen könnte, ist Unglaube gegen die Wege des Herrn. Gesegnet sei Er, der allein versklavt und befreit.“⁴⁵

In die gleiche Richtung weist auch Rabbiner Amram Blau (1894-1974): „Schon der Versuch, sich selbst durch eigene Kraft und Macht zu befreien, war Israel verboten. Israel sollte auf Gott vertrauen, die Rettung durch die Hände Gottes und die Erlösung durch das Kommen des Messias erwarten.“⁴⁶ Und bei dem gleichfalls ultraorthodoxen Rabbiner Eliezer Menachem Schach (1899-2001) heißt es unmissverständlich: „Bis zur Ankunft des Erlösers befindet sich das jüdische Volk noch immer im

⁴⁴ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 42.

⁴⁵ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 43.

⁴⁶ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 42.

Exil; selbst wenn es in *Erez Israel* ist, ist dies weder die Erlösung noch der Beginn der Erlösung.“⁴⁷

Nicht zufällig wurden Rabbiner aus dem ultraorthodoxen Lager regelmäßig zu den berüchtigten Antisemitismus- und Anti-Israel-Konferenzen eingeladen, die auf Initiative des iranischen Ministerpräsidenten Ahmadinedschad von 2006 bis 2012 alljährlich in Teheran stattfanden, aktuell freilich auf Initiative des iranischen Staatspräsidenten Hassan Rohani hin sistiert sind.

Als zweites Beispiel für eine dezidiert religiös motivierte Position, die zwar nicht den Staat Israel insgesamt ablehnt, wohl aber mit Blick unter anderem auf die besetzten Gebiete dessen aktuelle Politik aus religiösen Gründen kritisiert, können jüdische Friedens-Aktivist:innen wie die 1988 gegründete Organisation der „Rabbis for Human Rights“ gelten.⁴⁸ Diese Organisation sei stellvertretend genannt für eine Reihe von Menschenrechtsorganisationen in Israel, die ihr Engagement für Frieden und Sicherheit religiös begründen und reflektieren. Sie berufen sich auf humanistische Traditionen im Judentum und fordern eine gerechte und nachhaltige Friedensordnung im Nahen Osten.

2. Monotheismus, Wahrheitsanspruch und Gewalt

Sowohl der Blick auf den politischen Islam wie auf jüdische Positionen lässt erkennen, dass politische Konflikte nicht schon durch eine Trennung von Religion und Politik beigelegt werden können.⁴⁹ Denn in allen religiösen Traditionen finden sich sowohl friedensfördernde Potenziale wie auch solche, die der Gewalt Vorschub leisten. Gerade im Nahen Osten scheint allerdings der Versuchung, Religionen zur Legitimation politischer Ansprüche geltend zu machen, nur selten widerstanden werden zu können.

Warum aber lassen sich die Religionen auf den ersten Blick so leicht

⁴⁷ Zit. nach Hagemann, a.a.O., 55.

⁴⁸ Näheres zu dieser Organisation im Internet unter: www.rhr.org.il/eng.

⁴⁹ Vgl. aber auch die wohl zutreffende Beobachtung von Stefan Schreiber: „In welchem Maße Religionen als friedfertig oder gewalttätig wahrgenommen werden, hängt nicht zuletzt ab von ihrer Nähe zu bzw. Ferne von politischer, staatlicher oder gesellschaftlicher Macht“ (Friedfertige und gewalttätige Religionen, a.a.O., 123).

für politische Zwecke instrumentalisieren? Warum setzen sie politischer Gewalt kaum Widerstand entgegen? Der renommierte Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann (geb. 1938) hat hierzu vor etwa zehn Jahren eine seither viel diskutierte These formuliert, die gerade mit Blick auf die Konflikte im Nahen Osten hohe Plausibilität beansprucht.

Dass in den Religionen das Thema „Gewalt“ überhaupt eine Rolle spielt, überrascht in religionsgeschichtlicher Perspektive nicht.⁵⁰ Für den französischen Literaturwissenschaftler René Girard (geb. 1923) sind die Bewältigung sozialer Konflikte und die Überwindung von Gewalt konstitutiv für das Phänomen „Religion“ überhaupt.⁵¹

Dem bedeutenden deutschen Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869-1937) zufolge beziehen sich Religionen auf das Heilige im Sinne eines *mysterium fascinosum et tremendum*.⁵² Damit üben sie eine Macht auf Menschen aus, die auch der politischen Instrumentalisierung offen steht.

Tatsächlich stufen Religionssoziologen, Politikwissenschaftler oder auch Konfliktforscher Religionen mit Blick auf politische Handlungsoptionen als hochgradig ambivalent ein. Einerseits wird ihnen zugestanden, deeskalierend und friedensfördernd zu wirken. Andererseits wird beobachtet, dass Religionen in Konflikten nicht selten zur Legitimierung politischer Gewalt instrumentalisiert werden. Zugestanden wird freilich auch, dass es nicht die Religionen an sich sind, welche in Gesellschaft und Politik wirksam werden, sondern immer Personen, die sich in ihrem Denken,

⁵⁰ Vgl. Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main / Leipzig 1998; ferner: Georg Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005, bes. 13-50.

⁵¹ Entsprechend der mimetischen Theorie von René Girard ist die Auseinandersetzung mit der aufgrund der Nachahmung des Anderen in seinem Streben und der hieraus unvermeidlich resultierenden Konkurrenz bezüglich des gleichen Objektes in jeder menschlichen Gesellschaft gegebenen Gewalt sogar der Ursprung von Religion. – Vgl. neben den einschlägigen Schriften von Girard die umfassende Darstellung von Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen* (Beiträge zur mimetischen Theorie 6), Münster 2003; ferner: *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“*, hg. v. Raymund Schwager / Józef Niewiadomski (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Münster 2003.

⁵² Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), seither zahlreiche Neuauflagen.

Entscheiden und Handeln auf religiöse Traditionen und Vorstellungen beziehen.

In seiner 2003 erschienenen Untersuchung hat Assmann die markante These vertreten, dass keineswegs alle Religionen, wohl aber monotheistische Religionen einen Exklusivitätsanspruch erheben. Und deshalb seien monotheistische Religionen unvermeidlich konflikt- und gewaltträchtig. Der exklusive Anspruch auf die allein seligmachende Wahrheit sei insofern etwas religions- und kulturgeschichtlich Neues, als er den religionsgeschichtlich früheren polytheistischen Religionen unbekannt sei.⁵³

Die Wende von polytheistischen „Kultreligionen“ zu den monotheistischen „Buchreligionen“ ereignete sich nach Assmann irgendwann zwischen der späten Bronzezeit und der Spätantike.⁵⁴ Sie kann als Wende von „primären“ zu „sekundären“ Religionen beschrieben werden: „Primäre Religionen sind über Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und auch Sprache, mit der sie unauflöslich verbunden sind. Dazu gehören auch die Kult- und Götterwelten der ägyptischen, babylonischen und griechisch-römischen Antike. Sekundäre Religionen dagegen sind Religionen, die sich einem Akt der Offenbarung und Stiftung verdanken, auf den primären Religionen aufbauen und sich typischerweise gegen diese abgrenzen, indem sie sie zu Heidentum, Götzendienst und Aberglauben erklären.“⁵⁵

⁵³ Vgl. u. a. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser-Verlag, München / Wien 2003. – Bereits 1986 ließ der Gießener Philosoph Odo Marquard sein seither vielzitiertes „Lob des Polytheismus“ vernehmen. Vgl. Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986; kritisch dazu Alois Halbmayr, *Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus* (Salzburger Theologische Studien 13), Salzburg 2000.

⁵⁴ Zum Folgenden vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von Erich Zenger, *Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung*, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.-22. September 2005 in Berlin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29) Gütersloh 2006, 35-57, bes. 37-39.

⁵⁵ Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, 11. – Assmann bezieht sich mit der Unterscheidung „primärer“ und „sekundärer Religionen“ auf eine von Theo Sundermeier vorgeschlagene Terminologie (Art. Religion, Religionen, in: Karl Müller / Theo Sundermeier [Hg.], *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411-423).

Beispiele für die Wende von primären zu sekundären Religionen erblickt der Ägyptologe Assmann im Henotheismus Echnatons (18. Dynastie), aber auch in der Profilierung des biblischen Ein-Gott-Glaubens. Deshalb kennzeichnet er sie als die „mosaische Unterscheidung“.

Assmann sieht in Mose den Repräsentanten einer zuvor unbekanntem Unterscheidung in der Religion. Das Entscheidende der Wende von primären zu sekundären Religionen ist nämlich „nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern [...], sondern 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“.⁵⁶

Für sekundäre Religionen ist die Frage nach der Wahrheit von zentraler Bedeutung. Deshalb vertreten sie einen exkludierenden Wahrheitsbegriff. Und „daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der »Gegenreligion« kennzeichnen“, so Assmann. „Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.“⁵⁷

„Sekundäre Religionen müssen intolerant sein“, so Assmann, „sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen. Diese kritische und umgestaltende Gewalt speist sich aus ihrer negativen Energie, d. h. ihrer Kraft der Verneinung und der Ausgrenzung.“⁵⁸ Assmann zufolge haben die monotheistischen Religionen deshalb „eine neue Form von Hass in die Welt gebracht: den Hass auf Heiden, Ketzer, Götzendiener und ihre Tempel, auf ihre Riten und auf ihre Götter“.⁵⁹

Vor diesem Hintergrund ist es nach Assmann nur konsequent, wenn

⁵⁶ A.a.O., 12.

⁵⁷ A.a.O., 14.

⁵⁸ A.a.O., 26.

⁵⁹ A.a.O., 28f.

die Bibel die Durchsetzung der monotheistischen Entscheidung als eine Geschichte der Gewalt erzählt. Urszenen dieser Gewalt seien das Massaker im Anschluss an das Kultfest vor dem Goldenen Kalb (vgl. Ex 32), die Tötung der 450 Baalspropheten auf Befehl des Elija nach dem Götterwettstreit auf dem Berg Karmel (vgl. 1 Kön 18), die gewaltsame Durchsetzung der Kultzentralisation unter König Joschija (vgl. 2 Kön 23), aber auch die von Esra nach dem Exil veranlasste Zwangsscheidung von Mischehen (vgl. Esra 9,1-4; 10,1-17).

Dabei ist es ganz unbedeutend, ob diese Ereignisse historischer Realität entsprechen oder nicht. Im Fall ihrer Historizität ließ sich vieles womöglich als zeitgeschichtlich bedingt erklären. Entscheidend ist vielmehr, dass die erzählten Ereignisse als Geschichten überliefert werden, anhand deren sich eine Religionsgemeinschaft ihre Vergangenheit und somit ihre geschichtliche Identität konstruiert und von denen her sie ihre aktuellen sozialen und politischen Herausforderungen zu bewältigen sucht.⁶⁰

Assmanns These, wonach Gewalt, Hass und Zwang der unausweichliche Preis der Überzeugung von der Einzigkeit Gottes sind, scheint sich gerade auch im Blick auf die zahlreichen Konflikte im Nahen Osten zu bewahrheiten. Dort stehen sich ja nicht nur der jüdische Staat Israel einerseits und die islamisch geprägten Staaten andererseits anscheinend unversöhnlich gegenüber. Zu erinnern ist auch an den blutigen Bürgerkrieg im Libanon (1970-1989), an die aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Kopten und Islamisten in Ägypten oder an die Kämpfe zwischen den verschiedenen Bürgerkriegsparteien in Syrien. Die auf den ersten Blick irritierende Beobachtung, dass auch innerhalb der Religionsgemeinschaften gewaltsame Konflikte auftreten, kann geradezu als Bestätigung für Assmanns These gelten.

Auch das Christentum hat sich nur allzu häufig politischer Macht bedient, um seiner Wahrheit Geltung zu verschaffen. Stand bis zur Konstantinischen Wende der gewaltfreie Widerstand gegen die Staatsgewalt im Vordergrund – etwa durch Verweigerung der staatlicherseits geforderten Opfer –, so versuchten die Christen schon bald, Einfluss auf die Politik zu nehmen, um ihre jeweilige Interpretation des Glaubens gegenüber abwei-

⁶⁰ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott* (Quaestiones disputatae 216), Freiburg u. a. 2005, 20.

chenden Deutungen durchzusetzen. Auseinandersetzungen mit heidnischen Religionen und Kulturen, aber auch theologische und christologische Debatten wurden in der Spätantike oft mit Unterstützung der jeweiligen politischen Machthaber geführt.⁶¹

Kein geringerer als der bedeutende Bischof und Theologe Augustinus (354-430) hatte hierzu die theoretische Begründung geliefert: mit der Offenbarung der christlichen Wahrheit hatte alle heidnische Wissenschaft ihre Daseinsberechtigung verloren.⁶² Mit Blick auf die in Nordafrika einflussreiche christliche Sekte der Donatisten formulierte Augustinus sein berüchtigtes „*compelle intrare*“: wenn sie nicht freiwillig zur katholischen Kirche übertreten, dann solle man sie mit Gewalt dazu zwingen.⁶³ Dieser von Augustinus freilich nur selten gebrauchte Appell hatte für die Auseinandersetzung mit Ungläubigen und Ketzern in Mittelalter und Neuzeit eine verheerende Wirkung.

Auch die Geschichte des Christentums also scheint Assmanns These zu bestätigen, wonach politische Gewalt eine unmittelbare Folge des Wahrheitsanspruches sei, den monotheistische Religionen ihrer Natur nach erheben. Dann aber unterschiede sich das Christentum in keiner Weise von Judentum und Islam. Die anfängliche politische Zurückhaltung der Christen wäre lediglich eine Folge der historischen Rahmenbedingungen, unter denen das Christentum entstanden ist.

Verständlicherweise hat Assmanns These entschiedenen Widerspruch von Seiten christlicher Theologen gefunden. So hat sich die katholische Arbeitsgemeinschaft deutscher Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf ihrer Jahrestagung Ende September 2004 detailliert mit dem Verhältnis von Monotheismus und politischer Gewalt befasst.⁶⁴ Auf evan-

⁶¹ Die Zerstörung der zweitgrößten Bibliothek von Alexandria im Serapeion 391 erfolgte zwar auf Befehl des regierenden Statthalters, im letzten aber auf Betreiben des Bischofs Theophilus. Vgl. Sozomenos, Kirchengeschichte 7,15,10 (ed. Günther Christian Hansen: *Fontes Christiani* 73/III, 882f). Das 4. und 5. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung ist durch einen oft kompromisslosen Religions- und Kulturkampf des Christentums gegen heidnische Kulte und Bildung geprägt.

⁶² Vgl. Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn, 21995.

⁶³ Entsprechende Belege finden sich im Augustinus-Lexikon, Bd. 1 (1986-1994) 1084f.

⁶⁴ Vgl. Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott* (Questiones disputatae 216), Freiburg u. a. 2005.

gelischer Seite hat der 12. Europäische Kongress für Theologie im September 2005 in Berlin die Thesen von Jan Assmann kritisch diskutiert.

In diesem Rahmen hat der inzwischen verstorbene Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger darauf hingewiesen, dass gerade der für Assmann so zentrale Begriff der Wahrheit deren freie Annahme impliziert. Die Einsicht in eine Wahrheit kann nie durch äußeren Zwang verordnet werden. Gewaltsame Mission muss unweigerlich scheitern. Deshalb schließt, so Zenger, gerade der Wahrheitsanspruch der Religionen deren gewaltsame Verbreitung aus.⁶⁵

Am 17. Januar 2014 hat auch die Internationale Theologische Kommission im Vatikan zum „vermeintlichen Zusammenhang“ zwischen Monotheismus und Gewalt kritisch Stellung genommen.⁶⁶ Ohne Jan Assmann namentlich zu nennen, warnt die Kommission davor, einem „vermeintlich toleranten Polytheismus“ einen „gewalttätigen Monotheismus“ gegenüberzustellen. Zurückzuweisen sei jede Theorie, „gemäß der ein notwendiges Verhältnis zwischen Monotheismus und Religionskriegen bzw. religiöser Gewalt bestünde“. Denn die schlichte Alternative zwischen einem notwendigerweise gewalttätigen Monotheismus und einem vermeintlich toleranten Polytheismus werde der inneren Differenziertheit der Religionen nicht gerecht. Nicht einmal der Begriff des „Monotheismus“ sei auf Judentum, Christentum und Islam im gleichen Sinne anzuwenden.

Für Christen offenbare sich Gott in der Person Jesu nicht nur als dreifaltige Liebe von Vater, Sohn und Geist, sondern – darüber hinaus – als eine Liebe, die allen Menschen gilt. Von daher hält es die Theologische Kommission für möglich, „die religiöse Rechtfertigung der Gewalt auf der Grundlage der christologischen und trinitarischen Wahrheit Gottes zu neutralisieren“.⁶⁷ Dieser Standpunkt gilt nicht allein für das Christentum; vielmehr erkennt der christliche Glaube „in der Aufstachelung zur

⁶⁵ Vgl. Erich Zenger, *Gewalt als Preis der Wahrheit?*, in: Schweitzer, *Religion, Politik und Gewalt*, 56f.

⁶⁶ Das umfangreiche Dokument trägt den Titel „Der Dreifaltige Gott, Einheit der Menschen“: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_ge.html.

⁶⁷ *La rivelazione iscritta nell'evento di Gesù Cristo, che rende universalmente apprezzabile la manifestazione dell'amore di Dio, consente di neutralizzare la giustificazione religiosa della violenza sulla base della verità cristologica e trinitaria di Dio.*

Gewalt im Namen Gottes die höchste Form der Korruption der Religion“.

Auch andere Kritiker Assmanns haben betont, dass es keineswegs zum Wesen monotheistischer Religionen gehört, einen exkludierenden und intoleranten Wahrheitsanspruch zu erheben. Gerade eine monotheistische Religion ist vielmehr ihrer Natur nach auf Universalität angelegt. Wenn alles Geschaffene und jeder Mensch Eigentum des einen und einzigen Gottes ist, dann hat kein Mensch das Recht dazu, sich zum Sachwalter Gottes aufzuschwingen und in dessen Namen anderen Menschen Gewalt anzutun.

3. Palästinensische Befreiungstheologien

Die Universalität des einen Gottes, vor dessen Angesicht alle Menschen gleiches Recht und gleiche Würde beanspruchen dürfen, und zu dem sie sich in ein frei gewähltes Verhältnis setzen sollen, betonen auch Vertreter der palästinensischen Befreiungstheologie. Hierbei handelt es sich um eine in Europa nur selten wahrgenommene Gestalt von Theologie, die von palästinensischen Christen aus ihrer konkreten gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Situation heraus betrieben wird und die zugleich in diese Situation hinein sprechen will.⁶⁸

Bei der Herausbildung einer palästinensischen Theologie spielte die Frage nach der Bedeutung der biblischen Landverheißungen eine zentrale Rolle. Deren Beanspruchung durch jüdische Siedler und den Staat Israel hat bei vielen Christen zu einer Entfremdung von der Bibel geführt. Was bedeuten Landverheißungen, Landnahme und Erwählung im palästinensischen Kontext? Wie verhalten sich die Landverheißungen zu jenen Aussagen in der Bibel, in denen Gott als der Anwalt der Armen und Unterdrückten vorgestellt wird? Haben die Juden Recht, wenn sie unter Verweis auf die auch für Christen verbindliche Bibel das Land exklusiv für

⁶⁸ Anders als beispielsweise die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist die palästinensische Theologie ein recht junges Phänomen; sie ist verbunden mit der Arabisierung des palästinensischen Klerus. Erst zu Beginn der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts, d. h. kurz vor der ersten Intifada, machte sie in einer breiteren Öffentlichkeit auf sich aufmerksam. Vgl. Harald Suermann, *Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute*, Freiburg – Basel – Wien 2001; ferner: Dirk Biestmann-Kotte, *Die Menschen, das Land und der Ölzweig. Palästinensische Christen für Frieden und Gerechtigkeit*, Trier 2002.

sich beanspruchen? Wie sollen christliche Palästinenser angesichts des Exklusivitätsanspruchs religiöser Zionisten – die darin obendrein bisweilen von christlichen Fundamentalisten besonders aus den Vereinigten Staaten von Amerika unterstützt werden – die Bibel lesen?

Viele palästinensische Christen reagierten auf die Besatzungspolitik Israels mit einer radikalen Abkehr von den biblischen Landverheißungen, ja vom Alten Testament insgesamt. Dieses stelle ein durch das Evangelium endgültig überholtes Stadium der Gottesoffenbarung dar; denn nach Joh 4 ist Gott „im Geist und in der Wahrheit“ anzubeten, nicht aber an einem bestimmten Ort. Weil eine solche Deutung aber wegen der Einheit von Offenbarung und Schrift abzulehnen ist, deutet sich als zentrale Aufgabe einer palästinensisch-christlichen Theologie eine vertiefte Hermeneutik des Alten Testaments an.

Theologen verschiedener christlicher Kirchen haben sich in den letzten Jahren dieser Aufgabe gestellt, darunter Michel Sabbah, der emeritierte Lateinische Patriarch von Jerusalem, und Mitri Raheb, evangelisch-lutherischer Pastor der Weihnachtskirche in Betlehem.⁶⁹

a) Michel Sabbah (röm.-kath.; geb. 1933)

In seinen zahlreichen Hirtenschreiben betont Michel Sabbah, der zeitgleich mit der ersten Intifada (1987) als erster Palästinenser zum Lateinischen Patriarch von Jerusalem ernannt wurde, die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Politik und Religion.⁷⁰ Der Nahostkon-

⁶⁹ Darunter Naim Stifan Ateek (anglik.), Elias Chacour (griech.-kath.), Rafiq Khoury (röm.-kath.), Geries Sa'ed Khoury (griech.-kath.) oder Munib Yunan (evang.-luth.).

⁷⁰ Unter der Eindruck der ersten Intifada veröffentlichte der lateinische Patriarch Michel Sabbah, ein 1933 geborener Palästinenser, unter dem Titel „Erbittet für Jerusalem Frieden“ zu Pfingsten 1990 ein auch international viel beachtetes Hirtenwort, das sich mit der politischen Situation in Israel und Palästina befasste. Darin fordert Sabbah auf der Grundlage der biblischen Botschaft zur Mitarbeit bei der Verwirklichung des Friedens in Israel und Palästina auf. Zwei Monate nach Unterzeichnung des Oslo-Abkommens in Washington veröffentlichte Sabbah im November 1993 mit „Im Land der Bibel heute die Bibel lesen und leben“ ein weiteres Hirtenschreiben, das ebenfalls international Aufsehen erregte. Darin versuchte er jene Gläubigen für die Bibel zurückzugewinnen, die sich von ihr angesichts der politischen Beanspruchung durch religiöse Zionisten entfremdet hatten. – Vgl. Drew Christiansen / Saliba Sarsar (Hg.), *Faithful Witness. Michel Sabbah on Reconciliation and Peace in the Holy Land*, Jerusalem 2009.

flikt ist nach Sabbah ein politischer, kein religiöser Konflikt. Die Bibel und das Land seien ausschließlich Gottes Eigentum; sie dürfen deshalb nicht von Menschen zur Durchsetzung politischer Interessen vereinnahmt werden.

Sabbahs Überlegungen sind von dem Bemühen gekennzeichnet, auch der jüdischen Seite gerecht zu werden. So anerkennt er die Bedeutung des Antisemitismus und der Shoah, die mitursächlich waren für die Gründung des Staates Israel. Andererseits bestreitet er jede theologische Begründung Israels. Denn durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret sei die Erwählung des Volkes Israel auf Juden wie auf Nichtjuden ausgeweitet worden. Diese Ausweitung hebe die bleibende Erwählung Israels nicht auf; sie bestreite aber das Recht des Staates Israel, sich palästinensisches Land anzueignen.

Dem Patriarchen zufolge bleibt Gott der eigentliche Eigentümer des „Heiligen Landes“. Der Streit um das Land wird deshalb vor seinem Angesicht geführt. Sich Gottes in diesem Streit zu erinnern und seiner Zuwendung zu den Menschen im politischen Handeln Raum zu geben, eröffnet nach Sabbah die Möglichkeit, im Streit um das Land einer umfassenden Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen.

b) *Mitri Raheb (ev.-luth.; geb. 1962)*

Auch für den Theologen und Pfarrer der evangelisch-lutherischen Weihnachtskirche in Betlehem Mitri Raheb, einen weiteren prominenten Vertreter der palästinensischen Theologie, ist der historische Kontext christlich-palästinensischer Bibel-Lektüre die Erfahrung von Enteignung und Unterdrückung.⁷¹

Raheb, der in Marburg promoviert hat, geht davon aus, dass das

⁷¹ Mitri Raheb, *Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh 1995; Ders. (Hg.), *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*, Metzingen 1995. – Vgl. auch das auch innerkirchlich heftig umstrittene sog. „Kairos-Palästina-Dokument“, ein Aufruf palästinensischer Christen zur Lage in den palästinensischen Autonomiegebieten, das am 11. Dezember 2009 unter dem Titel „Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens der Palästinenser“ veröffentlicht wurde. Besonders der Vergleich der politischen Situation mit der südafrikanischen Apartheids-Politik wurde teils leidenschaftlich zurückgewiesen.

Thema einer christlichen Theologie im palästinensischen Kontext nicht Gott sein kann, wie er „an sich“ sein mag. Vielmehr gehe es darum zu ergründen, welche Bedeutung seine Offenbarung für die Menschen in ihrer geschichtlichen Situation habe. Die Kontextualität der Gottesrede verbiete es, von Gott in einer ein für alle Mal festgelegten Weise zu sprechen. Die Bibel spricht immer in eine bestimmte Situation hinein und ist von ihr her zu deuten. Raheb sucht die Bibel deshalb aus den geschichtlichen Umständen heraus zu verstehen, unter denen sie gelesen wird.

Hierzu zählt im Streit um Israel und Palästina nicht nur die Situation der Unterdrückung, Entrechtung und Enteignung, sondern auch ein Bewusstsein von der besonderen Sendung, die Christen in Palästina als Nachfahren der ersten christlichen Kirchen und als Nachbarn einer muslimischen Mehrheit zu erfüllen haben. Dieses Bewusstsein ihrer Sendung befreit die palästinensischen Christen aus einer bloßen Opferrolle und befähigt sie zu aktivem Engagement im Bemühen um Frieden und Gerechtigkeit.

Die Bibel beinhaltet nach Raheb in erster Linie eine Trostbotschaft für die Schwachen, die Minderheiten und die Verfolgten. Die Bibel ist kein Buch der Sieger und Mächtigen. Paulus verkündigt Jesus von Nazaret als den Gekreuzigten. Den Zukurzgekommenen verkündet die Bibel die Wiedereinsetzung von Recht und Gerechtigkeit. Durch Jesus wurde den Armen und Blinden die frohe Botschaft Gottes verkündigt.

Bereits die alttestamentliche Kategorie der Erwählung bezog sich nach Raheb nicht auf die Herrschenden, sondern auf ein verfolgtes und unterdrücktes Volk. Diesem Volk spricht Gott Rettung und Gnade zu. Die biblischen Landverheißungen sind vor diesem Hintergrund als die Verheißung an ein versklavtes Volk zu verstehen, Freiheit und Gerechtigkeit zu erfahren. Der Mensch antwortet auf die Erfahrung der ihm von Gott her geschenkten Freiheit mit Lob und Dank, nicht aber dadurch, dass er aus der gnadenhaften Erwählung einen besonderen Anspruch erhebt.

Von daher bleibt – in der prophetischen Tradition des Alten Testaments – die Landgabe stets an das Tun der Gerechtigkeit gebunden.

Mit der Gnade Gottes lässt sich nicht rechnen; sie ist kein statisches Gut, das zu besitzen sich jemand rühmen könnte. Niemand hat das Recht, sich im Bewusstsein göttlicher Zuwendung über andere zu erheben –

weder die Christen über die Juden noch die Juden über die Christen. Und schon gar nicht sei es zulässig, die Erwählung des Volkes Israel und die Verheißung des Landes auf den heutigen Staat Israel zu übertragen, um von dort her politische Ansprüche geltend machen zu können.

Dass sich das Volk Israel aus der Erfahrung der Rettung aus der Knechtschaft in besonderer Weise erwählt verstand, deutet Raheb aus der Exklusivität einer subjektiven Liebesbeziehung: der Liebende kann nicht anders, als sein geliebtes Gegenüber in seiner oder ihrer Ausschließlichkeit zu betrachten. Daraus einen objektiven Anspruch abzuleiten und politisch umzumünzen, sei freilich ein gefährlicher Irrtum. In diesem Sinn sei auch „Erwählung“ im Sinne der Bibel nicht als Anspruch, sondern als Zuspruch gemeint.

Dieser Zuspruch aber sei universal und unteilbar; er gelte jedem Individuum und jedem Volk, das benachteiligt sei und unterdrückt werde. Insofern gelte er auch den Palästinensern. Dies nicht zu sehen, sei der blinde Fleck all jener christlichen Theologen, die im Bewusstsein eines jahrhundertelangen christlichen Antisemitismus und unter dem Eindruck der Shoah einseitig für Israel Partei ergriffen haben und weiterhin ergreifen.

4. Schluss

Der vorliegende Beitrag zielte nicht auf eine umfassende, gar erschöpfende Analyse der vielschichtigen Beziehungen zwischen Religion und Politik im Nahen Osten. Noch weniger war beabsichtigt, Ratschläge für eine mögliche Lösung der zahlreichen Konflikte in der Region zu erteilen. Vielmehr ging es darum, auf unterschiedliche Parameter hinzuweisen, die innerhalb der vielschichtigen Konflikte wirksam werden. In welcher Intensität die einzelnen Parameter jeweils wirksam werden und in welchen Wechselwirkungen sie zu anderen stehen, bedürfte weiterer Analysen. Und bereits jetzt ist vorauszusehen, dass die Ergebnisse solcher Analysen keineswegs allgemeine Zustimmung finden werden.

Religiöse Autoritäten agieren im Nahen Osten weniger denn andernorts in einem geschützten Raum; sie sind eingebunden in die oft konfliktreichen sozialen und politischen Bedingungen ihrer jeweiligen Staaten

und Gesellschaften.⁷² Individuelles Handeln und soziopolitische Strukturen wirken ineinander; ökonomische Gesetze und gesellschaftliche Bedingungen orientieren das Handeln von Individuen, lassen ihm jedoch stets einen – bisweilen freilich sehr engen – Spielraum. Weder ist das Handeln der Menschen in den nahöstlichen Konflikten deshalb ausschließlich von ihren religiösen Überzeugungen und kulturellen Prägungen bestimmt noch sind die Menschen den soziopolitischen und ökonomischen Strukturen ohnmächtig ausgeliefert.

Es muss nachdenklich stimmen, dass die Religionen in den herrschenden Konflikten keineswegs immer konfliktlösend oder gar friedensfördernd wirken. Das Gegenteil scheint der Fall. Die verschiedenen Konflikte als ausschließlich politische Konflikte zu qualifizieren wird der prägenden Kraft der Religionen im Nahen Osten jedenfalls nicht gerecht. Darin unterscheidet sich diese Region wesentlich vom inzwischen weitgehend säkularisierten Europa – das freilich weltweit eine Sonderstellung einnimmt.

Gerade deshalb aber wäre es im Sinne einer umfassenden und gerechten Ordnung im Nahen Osten wichtig, das den Religionen ja auch innewohnende Friedenspotenzial stärker zur Geltung zu bringen. Dies aber wird nur dann möglich sein, wenn sich auch die sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse zum Besseren kehren. Nur ein Zusammenspiel aller Kräfte wird eine umfassende Friedensordnung im Nahen Osten herbeiführen und die oft verzweifelte Situation der Menschen dort verbessern können. Nach der im Anschluss an den „Arabischen Frühling“ eingetretenen Ernüchterung scheint dies inzwischen allerdings ferner zu liegen als je zuvor.

⁷² Vgl. hierzu auch das Apostolische Schreiben „Ecclesia in Medio Oriente“ seiner Heiligkeit Papst Benedikts XVI. an die Patriarchen, die Bischöfe, den Klerus, die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Kirche im Nahen Osten „Gerechtigkeit und Zeugnis“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 192, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012), das aus den Beratungen der ersten Bischofssynode für den Nahen Osten im Herbst 2010 – kurz vor den revolutionären Ereignissen in Nordafrika und im Mittleren Osten – hervorgegangen ist.