

Heilige Kriege. Zur politischen Theologie der Feindschaft

Tagung des Graduiertenkollegs „Repräsentation – Rhetorik – Wissen“, Frankfurt Oder,
und der Forschungsstelle für „Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären“, Konstanz,
im Zentrum für Literaturforschung, Berlin
Berlin, 11. bis 13. November 2004

Die vom 11.-13.11.2004 stattgefundenene Tagung behandelte die neue Rolle religiöser Kategorien bei der Symbolisierung und Legitimierung sozio-politischer Differenzen und Konflikte aus der Sicht der kulturwissenschaftlichen Anthropologie. Im Zentrum der Tagung stand die Frage, ob die Welt seit dem 11. September eine Re-Sakralisierung des Politischen erlebt und wie diese verstanden werden muss: als Emergenz eines „theologisch Unbewussten“, das aus der Latenz herausgetreten ist, wie die Literaturwissenschaftlerin *Eva Horn* für die Veranstalter zu Beginn der Tagung fragte, oder als Emergenz religiöser Gemeinschaften, die zunehmend politisch agieren? Angesichts neuer Strategien, Feindschaft zu formatieren und einer durch die Ereignisse der letzten Jahre zunehmenden Verquickung von realen und symbolischen Vorbildern entsteht die Frage, wie sich interne Selbstverständigungsprozesse sowie Symbolisierungsstrategien und kriegerische Handlungen zueinander verhalten: wie Kriege und das politisch Imaginäre miteinander in Beziehung stehen. Das Thema wurde in 11 Vorträgen aus der Sicht von Literatur- und Religionswissenschaft, Ethnologie und Theologie beleuchtet. Für die Vorträge waren jeweils eine Stunde inklusive Diskussion vorgesehen. In der geplanten, erweiterten Publikation werden auch die abgesagten Vorträge des Religionswissenschaftlers *Mark Juergensmeyer* (Santa Barbara) und des Mediävisten *Marcus Coelen* (München) enthalten sein. Besonders bewährt haben sich bei dieser Tagung die interdisziplinäre Diskussion zwischen den Textwissenschaften und der empirisch verankerten Kultur- und Sozialanthropologie (Ethnologie).

In der eröffnenden Abendveranstaltung stellten die Ethnologin *Heike Behrend* und der Dokumentarfilmer *Armin Linke* mit dem ethnographischen Film „Satan Crucified“ in drei Filmsequenzen eine katholische Kreuzzugsbewegung vor, die in West-Uganda mit Unterstützung der Amtskirche von katholischen Laien organisiert und durchgeführt wird. Der hier stattfindende Heilige Krieg gegen Hexen und satanische Kräfte wird in Körperpraktiken vorbereitet und erlebt und in kollektiven Handlungen und Ritualen im Kontext eines populären Hexerei-Diskurses ausgeführt. Die Teilnehmer dieser öffentlich angekündigten Kreuzzüge bereiten sich durch gemeinsames Fasten und in ekstatischen Praktiken auf die vorzunehmenden Exorzismen und Heilungen vor. Nachdem es in den neunziger Jahren zu gewalttätigen Exzessen gekommen ist, lässt sich nun eine Idealisierung der Gewalt beobachten: Die vom Heiligen Geist aufgeladenen Körper reagieren bei ihren Hausbesuchen auf die Gegenwart satanischer Kräfte und dienen in exorzistischen und heilenden Ritualen als Schlachtfelder für die Kämpfe zwischen guten und bösen Kräften. Der von Heike Behrend entwickelte historische Rückblick verdeutlichte den Zusammenhang von instabilen, durch eine grassierende Epidemie des HIV-Virus, ökonomische Depression und sich auflösende Ordnungsstrukturen gekennzeichneten sozio-politischen Verhältnissen, imaginärer und realer Gewalt und der Durchsetzung eines Meister-Narrativs der katholischen Kirche gegenüber protestantischen und paganistischen Bewegungen seit Mitte der neunziger Jahre. Die anschließende Diskussion behandelte die Rolle des christlichen Monotheismus für die Wirkmächtigkeit eines dualistischen Gut-Böse-Weltbilds, soziale Ausschluss- und Säuberungsstrategien sowie das Verständnis von intakter und nicht intakter Gemeinschaft.

Am nächsten Tag stellte der Theologe und Alttestamentler *Bernhard Lang* eine Lektüre der Bibel vor, in der die heilige Schrift des Juden- und Christentums als Buch der Kriege gelesen und die Schaffung der bewohnbaren Welt als Kampfgeschehen geschildert wird. Nach Lang sind in der hebräischen Bibel vier Kriege in folgender systematischer Abfolge zu unterscheiden, die von der historischen Entstehungsfolge bzw. Erzählfolge abweicht: (2) Der Schöpfungskrieg, der in der Bibel nicht ausbuchstabiert wird, aber an einigen Stellen, wie dem Psalm 74, als bekannt vorausgesetzt wird und die Welt in ihrer materiellen Gestalt und fragilen Grenzen etabliert, (3) der Gründungskrieg, der Israel der ägyptischen Vormundschaft entreißt und mit dessen Schilderung – widersprochen durch die Erzählung der friedlichen Landnahme Abrahams – das Kriegslager zur Wiege der Nation erhoben wird, (1) der verlorene Krieg, der Israels staatliche Verfassung zerstört und der, in nicht unwidersprochener Deutung (Buch Hiob), das Volk für den Frevel, sich von Gott abzuwenden, bestraft, sowie (4) der endzeitliche Krieg, der nach einer Zeit der Buße den verlorenen Heilzustand wieder herstellt.

In dem Narrativ des endzeitlichen Krieges lässt sich eine Gerichtsapokalypse, wonach die Vernichtung des Bösen durch einen Gerichtsbeschluss vorgenommen und die „Ruhe des Verwaltungsakts“ hergestellt wird, von einer Kriegsapokalypse unterscheiden, nach der die Vernichtung des Bösen durch kriegerische Nachfolge eines Kriegsherrn erreicht wird. Der entsprechend dargestellte Staat spiegelt die altorientalische Staatsverfassung, die sich aus dem Zusammenspiel von schriftkundigen, gerechten und rechtgeleiteten Verwaltungsbeamten auf der einen Seite und gewalttätigen, maßlosen Kriegern auf der anderen Seite gründet und erhält. Dieses Verhältnis ist den vier Erzählungen zufolge fragil und kann in einen offenen Konflikt führen.

In der Diskussion wurde hervorgehoben, dass der monotheistische Gott keine Genealogie und keine Feinde hat. Im monotheistischen Narrativ ist der Kampf mit dem polytheistischen Pantheon immer schon ausgetragen oder wird gleich entschieden. Dadurch werden die kleineren, polytheistischen Narrative umklammert und verdrängt. Strittig war, ob in den entsprechenden Narrativen der unteilbare israelitische Segen und der Bund mit Gott verhindere, in den Gottlosen Vertragspartner zu sehen, oder ob diese Tendenz dadurch aufgefangen wird, dass das Volk der Juden in diesem Narrativ auch als Segensträger für die Völkerwelt dargestellt wird. Die sich in der Geschichte der orientalischen Geschichtsschreibung durchhaltende Dichotomie von Kriegern und Schriftgelehrten wurde dahingehend kritisiert, dass erst durch die Schreibfeder der Krieg zum großen Krieg wird.

„Ich übertreibe jetzt – wie ja immer...“. Damit lieferte der Literaturwissenschaftler *Anselm Haverkamp* eine „eigenwillige“ Rekonstruktion des Feind-Begriffs „esoterisch-theoretischer Natur“. Im Gegensatz zu Albrecht Koschorke, der von einer omnipräsenten Gesichtslosigkeit des Feindes ausgeht, vertritt Haverkamp die These, der Feind sei für unsere neuen (heiligen) Kriege völlig irrelevant. Das zeigt er 1. anhand des Feind-Begriffs bei Carl Schmitt, wo der Feind nurmehr als Zitat auftaucht, 2. am regen Nachleben dieses Begriffs bei Blumenberg, Derrida, Gehlen und Agamben. So versucht Gehlen eine erste Historisierung der Freund/Feind-Dichotomie. Es sei auffällig, dass Paranoia den Schmittschen Staat beherrsche, denn der Freund kann sich jederzeit in einen Feind verwandeln. Der Feind aber bleibt stets Feind. Das legt nahe, den Feind als eine Figur der Evidenz zu sehen. Im Reigen der Metaphern des Politischen ist der Feind eine „Nicht-Metapher“, eine Figur des Realismus. Blumenberg hingegen erweist sich als der feindliche Leser Carl Schmitts. Carl Schmitt würde die Urszene der Feindschaft – Kain gegen Abel – unrechtmäßig anthropologisch ausweiten, den Bruderkrieg zum Bürgerkrieg erklären. Im Gegensatz zu dieser Urszene konstruiert Haverkamp eine gnostische Urszene der Feindschaft, die sich im Krieg um die Heilige Schrift – als ein „Nachkriegswerk“ – manifestiert.

In der Diskussion wurde diese gnostische Urszene weiterverfolgt: Inwiefern ist die Ideologieggeschichte Heiliger Kriege im Monotheismus zu suchen? Zwei unterschiedliche Narrative können postuliert werden: In der ersten ereignet sich der Bruderkrieg zwischen Christen und Heiden. Einem Ausspruch des Heiligen Amb-

rosius folgend, sei alles am antiken Erbe falsch – das Körnchen Wahrheit darin stellt sich als eigene (christliche) Wahrheit heraus. Im zweiten Narrativ ereignet sich der Bruderkrieg zwischen den Protestanten und den Katholiken: So erzwingt der Puritanismus Amerikas das Beharren auf den Feind. In Frankreich und Italien etwa kann der Feind zum Verschwinden kommen, denn für den katholischen Glauben ist jeder Feind vertragswürdig und kann sich in einen Freund verwandeln. Die einzigen Feinde, die sich als nicht vertragswürdig erwiesen, waren die ‚dissenters‘, die aus Europa vertrieben wurden. Amerika sei nur noch dort ‚resteuropäisch‘, wo es sich gegen die Heiligkeit der Kriege wehrt.

Neben den Narrativen heiliger Kriege gerieten strukturelle Theorieäquivalente ins Visier: Ausgehend von der Beobachtung, dass Agamben seine Theorie um das Opfer, Schmitt um den Feind und Derrida um den Freund zentriert, erhärtet sich der Verdacht, dass in allen drei Fällen der Realitätsbezug der Theorie auf dem Spiel steht. Während jedoch Schmitt und Agamben mit der Ununterscheidbarkeit zwischen realer und imaginärer Feindschaft (bzw. realem und imaginärem Opfer) operieren, insistiert Derrida auf die „Figur“ des Freundes. Welche Konsequenzen sich aus dieser Beobachtung für die jeweilige Theorie ergeben, konnte nicht mehr ermittelt werden. Zum Schluss wurde die Frage gestellt, inwieweit das Opfer ein Ablösungs- bzw. Konkurrenzmodell gegen den Feind bietet. Während lange Zeit jeder zum Feind mutieren konnte, könne nun jeder virtuell viktimisiert werden.

Der Kulturanthropologe *James Faubion* zeigte in seinem Vortrag „Holy Biopolitical War“, dass in den Vereinigten Staaten die politische Kontrolle über die Verwaltung von kurzfristigen Zielen und Zwecken und die religiöse Verwaltung des „Spirituellen“, d.h. langfristigen und ewigen Zwecken, schon lange miteinander verschränkt sind. Ausgehend von den beiden Grundbestimmungen der Foucaultschen Biomacht – der Anatomopolitik des menschlichen Körpers und der Biopolitik der Bevölkerung – verfolgte Faubion die Verschränkung von vitalistischen und biopolitischen Ideologien im protestantischen Amerika, insbesondere der „Seven Days Adventists“, zurück zur „Société de Santé de Paris“.

Die von François Broussais 1822/23 entwickelte „Physiologie und Nosologie der Irritation und Stimulation“ erklärte ein gastrointestinales System zum Ort der körperlichen Auseinandersetzung zwischen „Innen und Außen“. Diese Broussaissche Erklärung physischer und psychischer Zustände durch das Fehlen oder den Exzess entsprechender Stimuli wurde in den USA aufgegriffen und zur These moralisch und physisch zersetzender Stimuli weiterentwickelt, die skrupellose Selbstbeobachtung und alltägliches „Regimen“ erfordern. Diese Ideologie fiel im Kontext zunehmender millenaristischer Bewegungen und der als „2nd Great awakening“ bezeichneten Re-Sakralisierung in den USA auf fruchtbaren Boden und wurde von der prophetischen Gründerin der „Seven Days Adventists“, Ellen White, in ihrer Betonung der diesseitigen Sorge um Gesundheit aufgegriffen. Ihre Anhänger formulierten die Lehre einer transzendentalen Hygiene, die auf europäische Lehren der Moralphysiologie zurückgeführt werden kann und in der Umgebung der sogenannten Transzendentalisten wie Emerson, Whitman und Thoreau eine amerikanische „Umwertung“ im Sinne des selbst-genügsamen Individuums erfuhr, für das eine vitale Natur als *magistra vitae* für die Selbst-Reproduktion diene. Diese wachsende Bewegung stand zu Beginn des amerikanischen Bürgerkrieges fast ausnahmslos auf der Seite der Unionisten und befürwortete die Abschaffung der Sklaverei. In ihrer Selbst- und Weltinterpretation – getragen von vitalistischen Ideologien – bekam der amerikanische Bürgerkrieg den Charakter eines ersten, heiligen, biopolitischen Krieges.

Bis auf den heutigen Tag trifft auf die sozialen Bewegungen der Mittelklasse Foucaults Dictum zu, dass das blaue Blut des Adels für das aufsteigende Bürgertum der gesunde Organismus und gesunder Sex wurde. Und so kann es zu denken geben, dass nicht nur die Parteien der Grünen wachsen, sondern auch die „Seven Days Adventists“, die mit anderen charismatischen, protestantischen Bewegungen zu den erfolgreichsten missionierenden Religionsgemeinschaften überhaupt gehören. Auch wenn damit nicht von unausweichlichen, heiligen biopolitischen Kriegen gesprochen werden kann, ist diese Dimension der gegenwärtigen

Topologie der Macht nicht von der Hand zu weisen, wie in Anschluss an den letzten, provozierenden Satz Faubions diskutiert wurde: and no, it isn't „oil“, it's „water“.

In seinem Vortrag „Staaten und Feinde“ untersuchte der Literaturwissenschaftler *Albrecht Koschorke*, wie es den islamistischen Terroristen am 11.9.01 gelingen konnte, in das Herz der phantasmatischen Ordnung der USA vorzustoßen. Die Bilder des 11. Septembers künden von einer tiefen Zeitgenossenschaft von Hollywood-Kino, kollektiven Vorstellungswelten und terroristischer Gewaltinszenierung. Aus diesem Grund ist eine Analyse der Funktionsregeln unserer sozialen Vorstellungswelt angezeigt. Da soziale Wirklichkeit nur unter Mitwirkung der kollektiven Einbildungskraft entsteht und die Versuche, Grenzen zwischen illusionärer Medienwelt und „wirklicher“ Wirklichkeit zu ziehen, aus diesem Grunde zum Scheitern verurteilt sind, ging es den Terroristen nicht nur um die Verfügungsgewalt von Bildern. Gesellschaften funktionieren nur, wenn sie ihre Welt sinnhaft machen, indem sie Bilder von sich als Ganzheit entwerfen und davon ausgehend Institutionen schaffen. Politik besteht wesentlich aus Operationen im Imaginären. Die Kehrseite dieser Herstellung von Ganzheit sind Phantasmen des ausgeschlossenen Anderen, des Feindes.

Im Falle des 11.09. hat die angegriffene Kultur dem feindlichen Angreifer das Drehbuch für die Attentate in Form von Romanen, Filmen, Music-Clips und Computerspielen in die Hand gegeben und das Attentat zu einer Re-Inszenierung amerikanischer Ängste werden lassen. In diesem Sinne werden Zuschreibungen kultureller Disparitäten fraglich und lassen nicht das Anderssein des Feindes, sondern sein Vermögen zur Einfühlung in den Feind deutlich werden. Der unsichtbare Feind in Gestalt des islamistischen Attentäters und der Wähler Bushs sind in ihrem Anti-Urbanismus von der gleichen kulturellen Matrix gesteuert und treffen sich im Feld der gegenseitigen militärisch-religiösen Herausforderung. Dabei kommt es zur imaginären Bezugnahme auf einen Feind, der sich jeder Sinnzuschreibung entzieht, dessen Gesichtslosigkeit aber nicht erst in dem Film „Independence Day“ von 1996 vorbereitet wurde.

Die grundlegende Struktur dieser Beziehung besteht in der Komplementarität von Recht und Gewalt. Staatsbildung war in allen ihren Entwicklungsstadien begleitet von einer komplementären Geschichte der „outlaws“. Von Historiographen wie Thukydides und neuzeitlichen Staatsdenkern wie Bodin wird der gemeinsame Ursprung von Staaten und Räuberbanden diskutiert und dargestellt: wie der Staat erst sukzessiv den Grenzverkehr zwischen Tausch und Raub durch einen Prozess der Urverdrängung beendet hat. Da die Inklusionen des Staates ohne Exklusionen nicht zu denken sind, findet sich auf jeder historischen Stufe der Staatsentwicklung die Mobilmachung gegen seinen jeweiligen Widersacher mit dem Effekt, die Staatsgewalt zu vermehren. Die bisher letzte Figur in dieser Reihe, die sich der Heranbildung einer staatlichen Souveränität im Weltmaßstab entgegenstellt, ist der global operierende Terrorist. Dabei sind die Grenzen zwischen politischem Freiheitskampf, Banditentum und Terror fließend.

In der Diskussion wurde hervorgehoben, dass gegenwärtig ein unermessliches Wachstum der Staatsgewalt zu beobachten ist: nicht nur erleben wir eine Erosion von Staatsbürgerechten ohne Präzedenz, auch gibt es kein „Draußen“ mehr, das nicht vom Staat erfasst würde. Zudem wirft die Verschiebung der Oppositionsfigur vom Banditen zum Märtyrer entscheidende Fragen auf. Angesichts der Sakralisierung von Gewaltvorstellungen scheint die Geschichte des Staates ein Motor für die Sakralisierung von Politik zu sein. Die Zwecke, die von einer „politics unbound“ verwaltet werden, sind religiös unterfüttert. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Frage nach den Adressaten von Gewalt und Politik. Waren es bei Augustin Piraten, die den Souverän an den Grenzzonen als Räuber adressiert haben, so finden wir heute zwei Dynastien, die die jeweils andere in Schutt und Asche legen möchte (Bin Ladin vs. Bush-Dynastie).

Neben der Sakralisierung sei außerdem die Frage der Monetarisierung entscheidend. Staatsgewalt ist teuer und wird sich in Zukunft aufteilen in Zonen, die sich den Staat leisten können und solchen, die ihn sich nicht leisten können. Die Frage, wie sich der funktionierende Staat vor solchen politischen Löchern schützt, und welche Rolle Schutzgelder dabei spielen, wird eine zentrale Frage für eine Weltinnenpolitik werden. Eine

grundsätzliche Anfrage an die Analyse wurde mit dem Beispiel des Attentats auf den Regisseur van Gogh in Holland formuliert. Hier scheint es nicht um einen Konflikt zwischen ausgeschlossenen Radikalen und dem Staat, sondern zwischen zwei Gruppen im Staat zu gehen. Parallel zu immer höheren Grenzzäunen, die vom den staatlichen Großnarrativen errichtet werden und eine Zu- und Ansprechbarkeit des Ausgeschlossenen erschweren, scheint das Narrativ des Staates an seine Grenzen gekommen zu sein und von Großnarrativen der Religionen abgelöst zu werden.

In seinem Vortrag „Heiliger Todesaugenblick. Das Attentat und seine Botschaften“ untersucht *Manfred Schneider* anhand von vier Bildern, die eine nahezu mythische Qualität gewonnen haben, die Reorganisation der Zeit im Krieg. Die Todesdarstellung des Petrus von Verona zeigt dessen Todesaugenblick als heilige Zeit, die dieser zum Sprechen nutzt – der zum Sprechen gebrachte Augenblick manifestiert sich zu Petrus' Füßen im Sand. Während sich in dieser frühen Darstellung der zum Sprechen gebrachte Augenblick im flüchtigen Medium des Sandes niederschlägt, zeigt das zweite Bild einen Todesaugenblick, der in eine komplexe Propagandastruktur eingebettet wurde. Jacques-Louis Davids wohl berühmtestes Bild „Marats letzter Seufzer“ zeigt den ermordeten Jean Paul Marat in seiner Badewanne, wie er ein Schriftstück in der Hand hält. Es handelt sich um das Manifest der Charlotte Corday, worin sie sich als Attentäterin inszeniert hatte. Indem David sein Bild „Marats letzter Seufzer“ betitelt, stellt er den Augenblick aus der profanen Zeit heraus und schafft eine „ikonische Zeitlupe“. Erst mit diesem Bild setzte der Marat-Kult der Republik ein: Jedes „département“ sollte einen Abzug dieses Bildes erhalten.

Schneiders drittes Beispiel behandelte die Ermordung von John F. Kennedy, die sich vor den Augen eines Massenpublikums ereignete. Dieses Attentat, das 1999 von den US-Amerikanern zum wichtigsten politischen Verbrechen des 20. Jahrhunderts gekürt wurde, hat eine ungeheure Menge an Verschwörungstheorien nach sich gezogen, die vom metaphysischen Bedürfnis der US-Amerikaner nach dem Grund des Attentats zeugen. Die Verschwörungstheorien sind jedoch nicht das einzige Ergebnis der obsessiven Suche nach einem Tatmotiv: Parallel dazu wurde der Todesaugenblick JFK's ikonisiert, wieder und wieder wurde das spärliche Filmmaterial nach Spuren untersucht. So suchte man 1993 in einem für das ZDF angefertigten Film den Beweis zu erbringen, dass der Attentäter sich nicht – wie bislang angenommen – im Texas School Book Depository platziert hatte, sondern hinter einer Mauer an der Elm Street.

Schon die flüchtige Durchsicht des „Bildmaterials“ verdeutlicht dessen eklatanten Mangel an jeglichem „Realismus“ – der Zuschauer entdeckt hinter der Mauer keine Person, sondern lediglich Schatten. Im Vergleich zu den beiden anderen Darstellungen setzt der Todesaugenblick JFK's kein „Sprechen über den Tod hinaus“ frei und kein Testament – stattdessen eine Fülle widersprüchlicher Verschwörungstheorien und (bestenfalls) Geisterphotographien – medialer „Müll“. Das Heilige besteht in der ewigen Wiederholung des bereits Gesehenen. Um Wiederholbarkeit geht es auch bei der Zerstörung der Twin-Towers. Erst im Augenblick ihrer Zerstörung beginnen die Türme/die Trümmer zu sprechen, zeigen eine „späte Beredsamkeit“. In der Diskussion wurde neben der Frage, was nun eigentlich die Türme „bedeuten“, die Frage gestellt, welche Rolle es gespielt hat, dass zwei Türme zerstört wurden.

In seiner Einführung in den zweiten Tag der Veranstaltung thematisierte der Literaturwissenschaftler *«Anrede»* die historische Dimension der Erforschung und des Phänomens der heiligen Kriege. Ausgehend von Claude Lévi-Strauss' Analyse der gleichzeitigen Veränderung von Subjekt und Objekt der Forschung muss von einer mangelnden Trennschärfe zwischen Beobachtung und dem Gegenstand der Beobachtung ausgegangen werden. Die Frage stellt sich, ob die heiligen Kriege vor 50 oder 100 Jahren die gleichen Konnotationen mit sich geführt haben wie die heutigen heiligen Kriege und, daran anschließend, nach dem Verhältnis von Attentatsflut und Diskursflut, sowie nach der Art und Weise, wie für die Forschung eine Prägnanz des Gegenstands gewonnen werden kann.

Der Ghostdance der transindianischen Bewegungen, der chinesische Boxer- und der Maji-Maji Aufstand gegen die deutsche Kolonialverwaltung in Ostafrika, sudanesischer Mahdi-Kriege und die Cargo-Kulte im Pazifikraum kristallisieren sich im Rückblick als Revitalisierungs-, chiliastische und millenaristische Bewegungen und Nativismen in einem kolonialistisch-imperialistischen Rahmen heraus. In dem Versuch, eschatologische Kriege global zu betrachten, erscheinen die monotheistischen Religionen als Einzelfälle in einem gemeinsamen morphologischen Rahmen, in dem es wesentlich um Souveränität geht, die durch heilige Kriege abgeschüttelt werden soll. Die heiligen Kriege als antikoloniale Bewegungen wurden nicht zuletzt von Ernst Wilhelm Mühlmann als Versuche interpretiert, die verkehrte, imperiale Welt durch eine Umkehrung wieder in Ordnung zu bringen; und in diesen Rahmen ließ sich bis in die 60er Jahre auch die jüdisch-christliche Auflehnung gegen das Römische Reich einordnen.

In der gegenwärtigen politischen Situation stehen die Monotheismen im Vordergrund, in deren Namen „Heilige Kriege“ am spektakulärsten in Form von Attentaten Einzelner und kleiner Gruppen durchgeführt werden. Die Souveränitätsfrage wird nicht mehr durch lokale Bewegungen vertreten, die eine koloniale Ordnung bekämpfen, sondern durch Einzeltäter in internationalen Netzwerken und ihren zum Teil raschen Entschluss, in Aktion zu treten. Die Souveränitätsfrage wird nicht mehr in der Beziehung von göttlicher zu irdischer Souveränität geklärt, auch nicht mehr in einem antikolonialistischen „cosmic war“, sondern in göttlich-irdischer Infragestellung und Durchlöcherung der jeweiligen Gouvernamentalität.

In seinem Vortrag „Terror als Gottesdienst. Die geistliche Anleitung der Attentäter vom 11. September“ untersuchte der Religionswissenschaftler *Hans G. Kippenberg* Anleitung und Vorbereitung der Attentäter des 11. Septembers. Im Zentrum seiner Untersuchung stand die vier- oder fünfseitige „Geistige Anleitung“ der Attentäter, die in einem Auto eines Tatbeteiligten zurückgelassen, bzw. in einer versehentlich vom Flughafen nicht weitertransportierten Tasche Muhammad Attas gefunden wurde. Der suggestive Text ist vor dem Hintergrund eines Islamverständnisses zu lesen, das besonders wirkmächtig von Qutb, einem der geistigen Väter der ägyptischen Muslimbruderschaft, vertreten wurde. In dieser Tradition verstehen sich die Al-Qa'ida Zellen als Teil einer militanten Pionierinstitution, die im Interesse der muslimischen Gemeinschaft zur Gegenoffensive gegen die Ungläubigen übergeht. Auch die dezentrale Struktur der Attentäter erinnert an die Organisation der Muslimbrüder, die seit 1943 in kleinsten Einheiten von fünf Männern (Familie) operierte. Vier dieser Familien bilden mit einem Anführer eine Einheit. Von diesen kleinsten Einheiten soll die Errichtung einer „neuen“ islamischen Gesellschaft verfolgt werden. Wesentlich für die Funktion dieser Einheiten ist die spirituelle und militärische Vorbereitung der jungen Muslime in Pakistan und Afghanistan.

Aus der Untersuchung von Al-Qaida Kämpfern ist bekannt, dass sich die global operierenden Dschihadis nicht von der Spitze, sondern von der Basis her rekrutieren. Erst die Geheimdienste haben aus diesen Netzwerken eine straff organisierte Organisation gemacht, gegen die Krieg geführt werden kann. Hierarchisch gegliedert, sind nur wenigen Menschen die Einzelheiten der Attentate bekannt, von den 19 Männern wussten vermutlich nur vier über den Ablauf der Tat Bescheid, alle wussten indes, dass die Attentate mit dem Tod enden würden. Die rituell-sufischen Elemente in der Anleitung betonen die „niya“, die Wichtigkeit der Handlungsintention und damit die gottesdienstliche Qualität der Handlung. Die Vorkehrungen, die für das Attentat getroffen werden sollen, beginnen entsprechend mit der Rezitation von Suren, in denen der Kriegszug gegen die Mekkaner und Gewalt gegen Nichtmuslime verlangt wird, beinhalten die rituellen Waschungen und gemeinsames Beten. Waschen, fasten, beten und die gemeinsame Rezitation und Versenkung in Gott, der „dhikr“, schaffen Bezüge der Tat zur klassischen Literatur und verleihen dem gemeinsamen „Kampf“ die Qualität eines Gottesdienstes.

Die Rezitationen und Gebete sollen Schutz gegenüber einer Welt von Ungläubigen schaffen und die Dschihadis in ihrem Tun bestärken, indem etwa daran erinnert wird, daß der Gläubige nur Gott fürchten soll. Der Einstieg ins Flugzeug und die Handlungen, die das Attentat ausführen sind keine Leistungen, sondern Gaben Gottes. Der „dhikr“ – neben Rezitation zugleich „Erinnerung“ – soll die Wichtigkeit ihres Tuns

unterstreichen, indem Verbindungen zur „razwa“, dem Kriegszugs Muhammads gegen die Heiden, hergestellt werden. Die Kraft der gemeinsamen Rituale etabliert einen Übergangsritus, der die soziale Identität eines Menschen in zeitlich und räumlich bestimmten Grenzen verändert und kriegerische Handlungen durch die Absetzung von alltäglichen Normen möglich macht.

Die „Geistliche Anleitung“ der Gewalttäter gibt Einsicht in die religiöse Qualität des Attentats und zeigt, dass die gemeinschaftlich begangene religiöse Gewalt eine Handlung ist, die der Legitimität bedarf. Die „Geistliche Anleitung“ zeigt, dass der widersprüchliche Fundus religiöser Weltbilder und Ethiken nur verbindlich wird, wenn die entsprechenden Teile als relevant ausgewählt werden und durch subjektive Zustimmung Gültigkeit erlangen. Vor dem Hintergrund des Attentats bleibt es Aufgabe, über die Erforschung der entsprechenden Netzwerke Kenntnis darüber zu erlangen, welche Auswahl muslimische Gruppen aus diesem Fundus treffen und wie verbreitet die Sympathie für diese Wahl ist. Das hohe Maß an Solidarität in diesen Gruppen zeigt, dass diese Formen genährt werden von einer kommerziellen Globalisierung, die dem Markt Vorrang vor öffentlichen politischen Gemeinschaften einräumt und dadurch eine Verlagerung der sozialen Verantwortung von der Ebene des Staates auf die der Religionsgemeinschaften begünstigt.

In der anschließenden Diskussion wurde der Einfluss der Sufi-Traditionen diskutiert, die Parallelität von einem religiös überhöhten Narrativ über das zunehmende Böse bei den Angreifern und Angegriffenen, die Entwicklung millenaristischer Gruppen, wenn zentrale ideologische Inhalte, wie sie in der Anleitung zum Ausdruck kommen, in den Hintergrund treten, und wie sich „Real“- und „Idealpolitik“ in diesen Gruppen immer wieder neu in ein Verhältnis bringen, sowie die Frage von Abwehr und Verlangen nach dem kulturell Anderen und ggf. Unreinen bei den Attentätern – und deren Beobachtern.

Der Ethnologe *Richard Rottenburg* stellte in seinem Vortrag „Was erzählen Menschen, gegen die ein Heiliger Krieg geführt wird? Berichte aus Südkordofan“ Überlegungen zum Süd-Kordofan Konflikt im Sudan vor, der anders als der Konflikt in der Dafur-Region, trotz einer massiven Fluchtbewegung und hunderttausender Toten, wenig Medienaufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Anknüpfend an seine Feldforschung von 1993 traf Rottenburg bei seinen Erkundungen zum Konflikt in den entsprechenden Flüchtlingslagern auf eine Wand des Schweigens. Die geteilten Erfahrungen des Konflikts können offensichtlich nicht verallgemeinert werden, die Greueltaten des Krieges werden von den betroffenen Nuba nicht als Genozid wahrgenommen. Mögliche Gründe für das Fehlen eines „Meisternarrativs“ liegen in dem Fehlen einer politischen Einheit, die so ein Narrativ hervorbringen könnte, an dem Fehlen einer Schriftkultur (90 % der Nuba sind Analphabeten) sowie an dem Fehlen einer einheitlichen Raumerfahrung in Südkordofan.

Allein in den Emigrantengemeinschaften in den USA entstand als Reaktion auf den Genozid ein elitärer Diskurs, der die Nuba als „real Kush-people“ als Gemeinschaft ins Leben rief. In der geographisch wie sozial fragmentierten Landschaft Südkordofans bildete sich im Laufe des Konflikts und in Antwort auf die islamisch-arabische Kultur die Rede von religiös gefassten Einheiten heraus, die nicht „heidnisch“, sondern muslimisch oder christlich gefasst wurden, aber das Raster vermissen lassen, vor dem sich ein gemeinsames Nuba-Narrativ errichten lassen könnte. Während die Daheimgebliebenen zum Teil zwei Jahrzehnte in relativer Isolation in abseitigen, ökologischen Nischen zugebracht haben, vermochten die in sog. „peace camps“ eingepferchten Flüchtlinge unter grauenhaften Bedingungen nicht, ihre Erfahrungen in einer gerichteten Geschichte zu fassen.

Im Überlebenskampf wurden die Männer entweder von der SPLA zwangsrekrutiert oder sind gezwungenermaßen den Mujaheddin beigetreten. Das Meisternarrativ auf der anderen Seite des Konflikts wurde über die Zusammenballung der Staatsmacht in der Armee, arabischen Land- und Herrschaftsansprüchen und recht-geleiteter muslimischer Identität errichtet – dabei sah sich die kriegsführende Partei dem Problem gegenüber, dass viele Nuba Muslime geworden sind. Eine Lösungsstrategie bestand in der Ausrufung einer Fatwa (1992), die von fünf Gelehrten in zwei getippten DIN-A4-Blättern verbreiten wurde und den Jihad in Südkordofan

als religiöse Pflicht auswies, da die muslimischen Rebellen Apostaten und damit nicht rechtgeleitete Muslime seien. Obwohl diese höchst fragwürdige Fatwa mehrheitlich von Behördenvertretern in Karthum verfasst wurde, erfüllte sie doch ihren Zweck. Die Gegner in Südkordofan bildeten kein gegnerisches Kollektiv, weil ihnen ein Text fehlte.

Das Problem für die Menschen von Südkordofan besteht in dem Fehlen eines Gründungsnarrativs etwa in Form einer Schlacht – das Ereignis eines Genozids kann nicht als solches erzählt und damit erlebt werden. Dieser Umstand wurde durch ethnische Fragmentierung noch erschwert, die Rebellenbewegung der SPLA setzt sich aus Dinka zusammen, die traditionell im Zwist mit der Bergbevölkerung der Nuba-Berge steht. Einmal mehr, so wurde in der Diskussion des Vortrags herausgestellt, zeigt sich das Narrativ der Nation nicht in alle Weltgegenden übertragbar, wird aber dennoch durch westliche Staaten und NGO's durch die Formate ihrer Hilfslieferungen und Antragstellungen implementiert. In Europa kam es zur Nationenbildung durch eine offizielle Geschichtsschreibung, die von einer Unterdrückung lokaler Traditionen begleitet wurde. Die Frage stellt sich, warum Nationen zu einem bestimmten Zeitpunkt so ein Narrativ erfolgreich etablieren können. Dies könnte in dem Austausch semantischer Offerten begründet liegen, die den Minderheiten vielseitige Zuwendung sichern. Diese Offerte wurde im Kontext von Südkordofan bisher nur von der in den USA lebenden Exilgemeinde (auch auf Websites, die Bilder von Leni Riefenstahl aufgreifen), Menschenrechtsorganisationen und einer journalistischen Öffentlichkeit angenommen.

Mit ihrem Vortrag „Republik und Schleier“ betrat die Literaturwissenschaftlerin *Barbara Vinken* das Feld der Ideologie, in dem um das symbolische Kapital zwischen Ost und West gerungen wird. Die Kopftuchdebatte sei nicht zufällig der Ort, wo der Westen seine Ideologie vertreten kann: Erst hier kommen jene zwei Annahmen zur Deckung, auf denen die westliche Ideologie basiert: 1. die gelungene Emanzipation der Frau, 2. die gelungene Emanzipation von der Religion. Vinken ging zunächst von einer prominenten Stellungnahme zur „foulard“-Debatte aus: Nach Alain Badiou entlarvt das Beharren darauf, dass der Schleier „untragbar“ sei, den kapitalistischen Charakter des Staates, wo die Frau nicht nur Ware sei, sondern sich auch als Ware zu zeigen habe. Entgegen dieser Auffassung möchte Vinken vor allem der Verbindung Weiblichkeit – Öffentlichkeit – Geschlechtlichkeit nachgehen. Es sei auffällig, dass sich die Frau erst beim Betreten der öffentlichen Sphäre des Kopftuchs zu entledigen habe. Während jedoch in der französischen Debatte die Schülerin fokussiert wird, fokussiert die deutsche Debatte die Lehrerin als Beamtin – also als Repräsentantin des Staates.

In der jetzigen Debatte, wo das Kopftuch nicht als religiöses, sondern politisches Symbol gelesen wird, tappt der moderne Staat in ein Legitimationsproblem. Es müsse akzeptiert werden, dass andere Staaten einen anderen Weg in die Säkularisation finden als der Westen. Angesichts blutiger Auseinandersetzungen um die Säkularisation „im Osten“ verdrängen die westlichen „Moderne-Dogmatiker“ das eigene historische Trauma und das Wissen darum, dass gerade in Europa die Säkularisation einen unvergleichlich blutigen Weg gegangen ist. In diesem Zusammenhang ist es auffällig, dass zwar im Namen des Laizismus argumentiert und dennoch implizit von der Heiligkeit staatlicher Institutionen gesprochen wird. Nach der Entscheidung vom Kopftuchverbot in französischen Schulen sprach Jacques Chirac von der Heiligkeit der französischen (Grund)Schule. Die Republik hatte ihre muslimischen Töchter verstoßen, nun konnten sie von den katholischen Schulen aufgenommen werden.

Im Gegensatz zu den „Moderne-Dogmatikern“, die das Kopftuch als Zeichen der Unterdrückung lesen, plädiert Vinken für eine alternative Lektüre: Das Kopftuch sei als Zeichen für die Behauptung des Eigenen gegen den Westen zu lesen. Es sei – so Vinken – frappant, dass gerade jene Musliminnen, welche die westlichen Bildungsinstitutionen erfolgreich durchlaufen haben, sich berechtigt fühlen, ein Kopftuch zu tragen. Der Entschleierungszwang, den die Republik ausübt, wiederholt jene Maßnahmen Atta Türks und Reza Shahs, die mittels Entschleierung ihre Staaten – vor allem nach außen hin – zu modernisieren suchten. Er entlarvt zudem das Unbehagen der Politik an der Erotik.

In der Diskussion wurde nochmals betont, dass die Kopftuchdebatte vor allem ein semiotisches Problem aufwirft, insofern es um die Frage geht: „Was *bedeutet* das Kopftuch?“ Vinkens optimistischer Sicht über die erfolgreichen muslimischen Frauen, die mit ihrer Entscheidung für das Kopftuch die westlichen Frauen an Eigenständigkeit überbieten, wurde die Unsicherheit entgegengehalten, daß man nicht von außen entscheiden könne, welche Kopftuchträgerin Rebellin, welche eine unterdrückte Tochter sei.

Nacim Ghanbari und Martin Zillinger

Copyright

Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen
in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 2005.

Kein Teil dieser Publikation darf ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung der AHF in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AHF, Aldringenstraße 11, 80639 München
Telefon: 089 – 13 47 29, Fax: 089 – 13 47 39
E-Mail: info@ahf-muenchen.de, Website: <http://www.ahf-muenchen.de>

Empfohlene Zitierweise / recommended citation style:

AHF-Information. 2005, Nr.027
URL: <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2005/027-05.pdf>