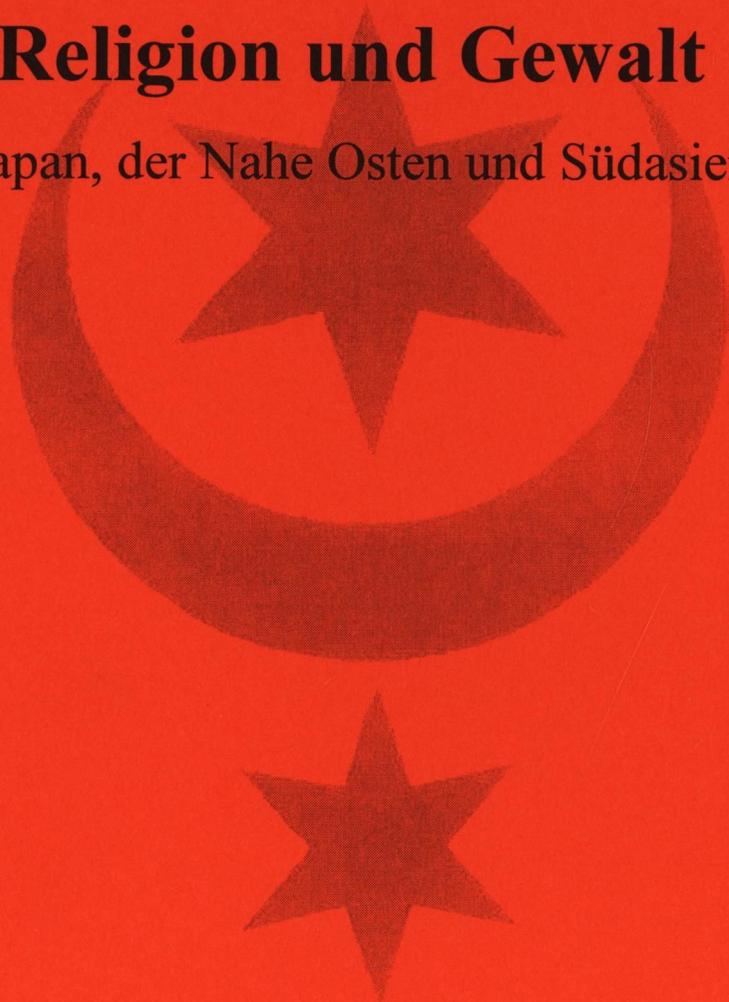


Orientwissenschaftliche Hefte

Religion und Gewalt

Japan, der Nahe Osten und Südasien



10/ 2003

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg





Orientwissenschaftliche Hefte

Religion und Gewalt

Japan, der Nahe Osten und Südasien

10/ 2003

Herausgeber

Orientwissenschaftliches Zentrum
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg





Vorwort

Das Orientwissenschaftliche Zentrum (OWZ) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg bildet ein fächerübergreifendes Dach sowohl für die Orientbezogenen Fächer als auch für Wissenschaftler aus anderen Bereichen, die auf ihrem Arbeitsgebiet Berührung mit dem Orient als geographische oder kulturelle Bezugsgröße haben. Als interdisziplinäres Zentrum stellt das OWZ eine gemeinsame Plattform dar, die die interdisziplinäre und gegenwartsbezogene Arbeit ihrer Mitglieder fördert und in gemeinsamen Veranstaltungen und Forschungsprojekten koordiniert.

Der nachhaltige Erfolg der seit 1999 vom OWZ veranstalteten Dienstagsvorträge hat bewiesen, dass regelmäßiger wissenschaftlicher Austausch zwischen den oft auf eine Region bezogenen Disziplinen von vielen Wissenschaftlern erwünscht und für wichtig gehalten wird. Auch der Veranstaltung des interdisziplinären Kolloquiums „Religion und Gewalt“ liegt diese Erkenntnis zugrunde. Die Initiative des Seminars für Japanologie der Martin-Luther-Universität griff das OWZ gerne auf. Das Kolloquium fand am 30. Mai 2002 im Orientwissenschaftlichen Zentrum in Halle unter dem Titel *Religion und Gewalt: Die Terrorattacke von Japans neureligiöser Vereinigung Aum Shinrikyô und der 11. September 2001 – ein interdisziplinärer Gedanken-austausch* statt.

Der Ausgangspunkt der Veranstalter war, dass der 20. März 1995 für Japan einen ähnlichen Einschnitt bedeutete wie der 11. September 2001 für Amerika und die westliche Welt. Die neureligiöse Vereinigung Aum Shinrikyô verübte einen Gasanschlag auf die Tokyoter U-Bahn, bei der zwölf Menschen getötet und über fünftausend verletzt wurden. Die japanologischen Vorträge beschäftigen sich mit diesem Ereignis aus verschiedenen Blickwinkeln, wobei religionswissenschaftliche Ansätze im Vordergrund standen. Die Ereignisse des 11. Septembers diskutiert ein Islamwissenschaftler, ein weiterer Beitrag untersucht den Zu-

sammenhang zwischen Religion und Gewalt in Südasien. Die Resonanz auf die Veranstaltung, die sich in einer großen Zuhörerzahl und in einer regen Abschlussdiskussion manifestierte, hat die Veranstalter zur Veröffentlichung der Beiträge bewegt. Wie die jüngsten Anschläge in Casablanca gezeigt haben, ist das Thema weiterhin von großer Aktualität.

Halle, Mai 2003

Ildikó Bellér-Hann, Lisette Gebhardt

Religion und Gewalt

Vorträge eines Kolloquiums, veranstaltet vom Orientwissenschaftlichen Zentrum und dem Seminar für Japanologie, Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, 30. Mai 2002.

Einleitung

Der 11. September 2001 hat der Begriffszusammenstellung *Religion und Gewalt* eine neue Bedeutung gegeben. Sie wird nunmehr und zunehmend in dem Sinn verstanden, dass ein religiös geprägtes oder sich selbst als religiös definierendes System von Überzeugungen und Verhaltensweisen zum Rechtfertigungsgrund erklärt wird, Taten zu begehen, die üblicherweise als verbrecherisch, völkerrechtswidrig, inhuman, als gegen die Menschlichkeit gerichtet verabscheut werden. Religion und Gewalt, gelegentlich auch *Religion und Terrorismus*, bezeichnet als Paarung von Begriffen somit einen nach außen gerichteten Aspekt von Gewaltbereitschaft, Gewalt von Individuen oder Gruppen gegen andere Individuen oder Gruppen, die als im Sinne der rechtfertigenden Religion für nicht lebenswert und lebensunwürdig erklärt werden, die zu töten also im Sinne des rechtfertigenden Prinzips nicht nur erlaubt, sondern sogar verdienstvoll ist.

Dieser nach außen gerichtete Aspekt von *Religion und Gewalt* steht auch im Mittelpunkt der hier veröffentlichten Beiträge. Er ist aber nur einer von mehreren Gesichtspunkten, unter denen das Thema gesehen werden kann, vielleicht: gesehen werden muss. Andere Aspekte seien hier nur kurz benannt. Dabei sei, um Missverständnissen vorzubeugen, vorausgeschickt, dass der Begriff „Religion“ ein notorisch unklarer ist. Daher kann es nicht verwundern, dass vieles von dem im

Folgenden Ausgeführten gewiss auch auf die „säkularen Religionen“ ebenso angewendet werden könnte.

Zunächst sei das Potenzial der Autoaggression erwähnt, das vielen Religionen gewiss zu eigen ist. Selbstquälerische Formen gottesdienstlicher Handlungen sind weit verbreitet, und zwar nicht nur in den monotheistischen Religionen. Die Bereitschaft, gegen die eigene Person bis hin zur Selbsttötung Gewalt anzuwenden, kann sich auch aus der Überzeugung speisen, gerade hiermit einer als transzendent gedachten Macht zu dienen oder ihr näher zu kommen. Nicht zuletzt ist ja das Selbstmordattentat, ein Selbstmord-Mordanschlag also, eine zugleich nach außen und gegen die eigene Person gerichtete Form von Gewalt.

Zum Zweiten sind Formen der Gewalt gegen Mitglieder der eigenen Gruppe zu nennen. Das können gewissermaßen präventive Formen der Disziplinierung sein: Strafen im Sinne oder im Auftrag der jeweiligen transzendenten Macht oder Gottheit, die in Fällen systematischer Anwendung zu „Gottesvergiftung“ geraten können.¹ Nicht unbedingt muss hier der Gewaltbegriff so weit ausgedehnt werden, dass er auch alle Varietäten von psychischer Gewalt umfasst. – Gegen Mitglieder der eigenen Gruppe richtet sich auch ausgrenzendes und strafendes Verhalten, nachdem diese sich etwas haben zuschulden kommen lassen. Ehrverlust der Familie tritt ein, sobald eine Frau aus der Familie einen „Fehltritt“ begangen hat, und nicht nur im paschunischen Stammesrecht wird die Ehre der Familie wieder hergestellt, indem diese Frau bestraft wird.² Religiöse Instanzen und Vorstellungen werden regelmäßig in Anspruch genommen, um diese Formen der Gewaltanwendung zu rechtfertigen. – Natürlich wird auch ideologische Devianz („Ketzerie“) bestraft, und auch dies nicht nur in „Sekten“ oder in Gruppen, die den „Neuen Religionen“ zuzurechnen sind. Religionen bieten also ein bisweilen beeindruckendes Inventar von inneren Repressionsmechanismen, mit denen individuelles und kollektives abweichendes Verhalten (und sogar Denken) verhindert werden soll. Nicht zuletzt wird Gewalt angewendet, wenn Mitglieder der eigenen Gruppe „aussteigen“ wollen, sei es in Fällen von „Apostasie“ (in islamischen Kontexten), sei es in Szenarien, die durchaus Fememorden

¹ Tilmann Moser: *Gottesvergiftung*. Frankfurt/M. 1976.

² Vgl. den Kinofilm *Unbarmherzige Schwestern*.

vergleichbar sind, wie in den Beiträgen von Hidetaka Fukasawa und Lisette Gebhardt am Beispiel der Aum Shinrikyô gezeigt.

Drittens weisen vor allem solche Religionen, in denen das Opfer eine Rolle spielt, Techniken des Umgangs mit Schuld und Sühne auf, mit deren Hilfe der Rache- und Strafimpuls nicht gegen den möglicherweise übermächtigen oder auf sonst eine Weise nicht greifbaren Verursacher des zu sühnenden Ungleichgewichts, sondern auf einen näher gelegenen, besser zugänglichen, schwächeren Dritten gerichtet wird. Zu diesem Komplex gehört das Strafen des „Sündenbocks“; gelegentlich kann das in einer Gesellschaft (oder in einem Individuum) vorhandene Aggressionspotenzial sich aber auch ohne rituelle Überhöhung, wohl aber unter Inanspruchnahme religiöser Diskursformeln, gegen einen Dritten richten.³

Es ist in der diskursiven Situation nach dem 11. September noch weniger als zuvor *politically correct*, Religion als echte Ursache von Gewaltbereitschaft anzusehen. „Meistens wird angenommen, echte Religion könne gar nicht mit dem Gesetz in Konflikt kommen“, also auch nicht der *wahre Grund* für Gewalttaten sein.⁴

Folgerichtig hat die Jury „Unwort des Jahres“ für das Jahr 2001 das Wort „Gotteskrieger“ ausgewählt. Dies wird so begründet: „Dieses Wort ist weder als Selbstbezeichnung noch als Fremdbezeichnung durch deutsche Medien hinzunehmen; denn kein Glaube an einen Gott, gleich welcher Religion, kann einen Krieg oder gar Terroranschläge rechtfertigen.“⁵ – Macht die Jury hier nicht einen Denkfehler? Gewiss ist es wünschenswert, dass niemand Kriege, Morde, Terror durch den Glauben an einen Gott (oder durch einen göttlichen Auftrag) rechtfertigt. Es mag aber Menschen geben, die diesen Wunsch nicht teilen können, Menschen, die in ihrer Religion, in ihrem Glauben an einen Gott (bzw. an *den einen* Gott) sehr wohl eine Rechtfertigung, ja einen Auftrag für solche Taten sehen. Sind nicht diese Menschen in ihrem Selbstverständnis sehr wohl „Gotteskrieger“?

³ Dies ist einer der Grundgedanken, die der klassischen Studie von René Girard zugrunde liegen: *La violence et le sacré*. Paris 1972.

⁴ Hans G. Kippenberg: „Kriminelle Religion“. – In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), 95–110, hier Vorspann, S. 95.

⁵ Presseerklärung der Jury „Unwort des Jahres“ v. 22. Januar 2002.

Dass es der Unwort-Jury nicht zuletzt um *political correctness* ging, zeigt ihre Entscheidung für den zweiten Platz. Dorthin hat sie, unter anderem doch wohl auch aus Gründen der politischen Ausgewogenheit, den Begriff „Kreuzzug“ gesetzt, die „Umschreibung der militärischen Vergeltung“, und sie führt aus: Diese Umschreibung „enthält eine ähnliche pseudoreligiöse Verbrämung von kriegesischen Maßnahmen. Insbesondere weckt das Wort eine fatale historische Erinnerung an Kriegszüge im Namen des Kreuzes, die sich gegen den gesamten Islam richteten“.⁶ Warum *pseudo*-religiös? Neben den historischen Anmerkungen zu den historischen Kreuzzügen, die sich keineswegs gegen „den gesamten Islam“ richteten (die hier aber unterbleiben müssen), ist dies ein wichtiger Punkt.

Die – vor allem US-amerikanische – Kreuzzugs-Rhetorik muss *pseudo*-religiös sein, weil sich *echte* Religion eben nicht mit Kriegführen und Terror verträgt; der *gesamte* Islam muss erwähnt werden, weil die Mehrheit der Muslime – und „der Islam“ insgesamt – vom pauschalen Vorwurf der Gewaltbereitschaft freigesprochen werden soll. Auf der anderen Seite liebt es der amerikanische Präsident, und damit steht er in der politischen Kultur seines Landes nicht allein, seinen Einschätzungen und Planungen einen religiösen Hintergrund zu geben. Die „Achse des Bösen“ (*axis of evil*) gehört natürlich hierher, die in der Nachfolge von Ronald Reagans „Reich des Bösen“ (*empire of evil*) steht, das inzwischen untergegangen ist, aber offenbar einen Erben gefunden hat.⁷

Der Kampf gegen den Terrorismus erscheint in einer solchen Rhetorik als Kampf des Guten gegen das Böse (durchaus endzeitlich gemeint).⁸ Und, wie gezeigt: Eine Religion kann die gedankliche Grundlage für Terror, Mord und Krieg nicht liefern (zumindest *echte* Religion nicht, höchstens *verzerrte*), weil Religion *qua definitionem* auf der Seite des Guten steht. Dies ist in der Reaktion auf den 11. September auch von Kirchenführern der großen Konfessionen in

⁶ Ebd.

⁷ Zu diesem Komplex vgl. die Ausführungen von D. Junker in der Podiumsdiskussion zum Jahrestag des 11. September auf dem Historikertag 2002 in Halle. Die religiösen Komponenten der US-amerikanischen Politik sind nunmehr (März 2003) Gemeinplatz des medialen Diskurses geworden.

⁸ Dazu vgl. den Beitrag von Thomas Scheffler in diesem Band. Siehe auch vom gleichen Autor: „‘Allahu Akbar’. Zur Theologie des Widerstandsgeistes im Islam“. – In: André Stanisavljević und Ralf Zwengel (Hrsg.): *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*. Potsdam 2002, 21–46.

Deutschland so formuliert worden.⁹ In vielen Äußerungen von politisch Verantwortlichen im Umfeld des 11. September wurde hervorgehoben, es sei im Namen des Islam ebenso wenig möglich wie im Namen des Christentums (oder einer anderen Religion), Verbrechen zu begehen. Die dahinter stehenden politischen Motive brauchen hier nicht erörtert zu werden. Es zeigt sich aber, dass die systematische Lösung des Zusammenhangs von Religion und Gewalt ebenso wenig weiter führt wie die systematische Verbindung *einer* Religion mit hoher Gewaltbereitschaft bzw. Verherrlichung von Gewalt.

Erst wenn wir die „dunkle Seite der Religion“, das heißt ihre grundsätzliche Eignung als Begründung, Legitimation, Vorwand für ausschließendes, abgrenzendes, unterdrückendes und sogar vernichtendes Verhalten von Menschen gegen Menschen ernsthaft in Betracht ziehen, werden Differenzierungen möglich, die sich nicht dem Streben nach *political correctness* verdanken.

Einigen Einzelfällen der angerissenen Zusammenhänge gehen die in diesem Heft versammelten Beiträge nach. Im Zentrum stehen Beiträge aus dem Kontext des heutigen Japan. Beiträge über kommunalistische Gewalt in Indien und über die Terroranschläge des 11. September ergänzen die Studien zur Aum Shinrikyô. Die Autoren stehen in ganz unterschiedlichen fachmethodischen Zusammenhängen, von dezidiert politikwissenschaftlichen (Scheffler) zu ebenso dezidiert literaturwissenschaftlichen (Gebhardt) und religionswissenschaftlichen (Prohl).

Hidetaka Fukasawa zeichnet die Ereignisse nach, die zu den Sarin-Anschlägen in der U-Bahn von Tokyo führten. Er arbeitet gleichzeitig heraus, dass der Lehrer und Guru der Aum-Sekte seine Ideen mindestens teilweise aus dem tibetanischen Buddhismus bezog. Das ist umso bemerkenswerter, als gerade buddhistische Strömungen (mit der Leitfigur des Dalai Lama) alltagssprachlich gern als Beispiel für absolut friedfertig und mit Gewalt in keinem Zusammenhang stehend angesehen werden.

Inken Prohl widmet sich dem Gewaltpotenzial in unterschiedlichen Religionen, wobei sie eine historische Herangehensweise wählt. So weist sie auf die Probleme hin, welche es im Christentum mit der Legitimierung von Krieg (die *bellum*

⁹ Martin Kühnel: „Islamistischer Terror aus christlicher Perspektive – Reaktionen der Kirchen auf den 11. September.“ – In: Dorothee de Nève u. a. (Hrsg.): *Terror, Krieg und die Folgen. Perspektiven aus den Wissenschaften*. Frankfurt/Main (u. a.) 2002, 81–107.

iustum-Debatte) lange Zeit gegeben hat. Den beiden anderen vorderasiatischen monotheistischen Religionen traut sie ein entspannteres Verhältnis zu Gewalt zu. Dabei konzentriert sie sich auf die Basistexte der jeweiligen Religionen. Neuentwicklungen finden heute dort statt, wo die Deutungshoheit über diese Basistexte von dafür nicht ausgebildeten Personen(gruppen) in Anspruch genommen wird, wobei militante Strömungen sich religiös gebärden und religiöse Strömungen sich radikalisieren können.

Lisette Gebhardt zeichnet die Reflexion über die Attentate und Morde der Aum Shinrikyô in der japanischen Gesellschaft nach und stellt entsprechende Äußerungen in den Kontext innerjapanischer Diskurse. Sie zeigt besonders anschaulich, dass es Menschen, die aus religiösen Überlegungen zu Gewaltanwendung gegen sich und andere bereit sind, keinesfalls immer um Jenseitslohn oder um Abwenden von Strafe, nicht einmal um einen Auftrag einer transzendenten Instanz gehen muss. Es scheint ein Streben nach Auslöschen und Verlöschen zu sein, das den Hintergrund der Täter aus der Aum-Sekte bildet.

Thomas Scheffler, der Vertreter der Islamwissenschaftler auf der Tagung, widmet sich in diesem Band den Attentaten vom 11. September und ihrem ideellen Kontext. Dabei geht er ausführlich auf Verwendungen des Begriffs „Apokalypse“ ein, der sich eher auf der amerikanisch-christlichen als auf der arabisch-muslimischen Seite des Konflikts findet. Scheffler sieht in den al-Qâ'ida-Kämpfern nicht apolitische Verbrecher, sondern bemüht sich im Gegenteil um den Nachweis, dass es sich bei al-Qâ'ida weder um eine Randgruppe noch um von der Masse der Muslime isolierte Zellen handelt.

Hans Harder schließlich lenkt unseren Blick auf den indischen Subkontinent, wo sowohl im interstaatlichen wie auch im intrastaatlichen Zusammenhang Religion und Gewalt eng verbunden scheinen. Der Beitrag versucht eine kurze Einführung in die Grundlagen kommunalistischer Politik und der Dynamik kommunalistischer Gewaltausbrüche. Diese werden als Ergebnis und als Vektor von Homogenisierungen gesehen, die vor allem beginnend mit der Kolonialzeit die kleinteiligen Loyalitätsgefüge überlagern und ablösen.

Jürgen Paul

Die Aum Shinrikyô und die Gewalt – Logik, Realität und Zufall

Hidetaka Fukasawa

1. Das Phänomen Gewalt

Das Thema „Religion und Gewalt“ wird heutzutage sehr viel diskutiert, sowohl auf der journalistischen als auf der wissenschaftlichen Ebene, und bildet einen bestimmten Topos. In diesem Beitrag wird es um die Beziehung zwischen der Aum Shinrikyô und Gewalt gehen, insbesondere um den Prozess der Entstehung ihrer gewalttätigen Aktivitäten. Ich beginne mit einer kleinen Phänomenologie der Gewalt.

Bei Erfahrungen der Gewalt kann unterschieden werden zwischen denjenigen, die Gewalt erleiden und denen, die Gewalt anwenden. Gewiss ist die erstere je nach der Situation oder nach der Art der Gewalt unterschiedlich. Aber die Erfahrung, Gewalt zu erleiden, hat eine evidente, einfache Tatsächlichkeit. Sie bedeutet die Erfahrung, an der eigenen Freiheit oder am eigenen Leib, an eigener Seele oder eigenem Leben geschädigt zu werden. Andererseits sind die Erfahrungen, die diejenige machen, die Gewalt anwenden, sowohl intellektuell als auch gefühlsmäßig recht verschieden. Manchmal wird sogar Gewalt angewandt, ohne dass man sich dessen bewusst wäre. Also ist Gewalt manchmal auch für die, die Gewalt ausüben, etwas Undurchsichtiges. Noch undurchsichtiger sind die hinter der Anwendung der Gewalt liegenden Motive oder psychologischen Gründe für einen Dritten. Angesichts der unerwarteten, unverstehbaren Gewalt bemühen wir uns, diese Undurchsichtigkeit durchsichtig zu machen.

Man kann sagen, dass sich die Undurchsichtigkeit im Falle der religiösen Gewalt verdoppelt. Das Leben der Andersgläubigen erscheint zuerst als etwas Undurchsichtiges. Für das moderne Religionsverständnis, nach dem die Religion etwas Gewaltfreies sein soll, stellt religiöse Gewalt unvermeidlicherweise etwas Unverständlich-Undurchsichtiges dar.

Wir könnten diese Undurchsichtigkeit der religiösen Gewalt einfach so belassen und sie verdammend in die Sphäre des Unverständlichen drängen. Andererseits fordern die schon genannten evidenten Erfahrungen der Menschen, die Gewalt erlitten haben, von uns das Streben, diese Undurchsichtigkeit durchsichtig zu machen, sprich wir müssen uns mit dem Thema Gewalt und Religion auseinandersetzen. In meinem Beitrag möchte ich auf die empirische Vielfältigkeit der Gewaltausübung aufmerksam machen. Die phänomenale und kausale Kompliziertheit und Vielfalt dessen, was manchmal vereinfachend religiöse Gewalt genannt wird, muss ins Auge gefasst werden.

2. Zufall, Logik und Realität – Prozesse der Gewalttätigkeiten der Aum Shinrikyô

Nach dem Aum-Vorfall wurden sehr viele Diskurse über Aum geführt. Die Metaanalyse derartiger Diskurse ist sehr wichtig, ein Thema, mit dem sich auch der Beitrag von Gebhardt auseinandersetzen wird. Was ich jetzt versuche, ist vielmehr, den Gang der Aum Shinrikyô zur Gewalt auf der Objektebene zu ordnen und ihn nachzuvollziehen.

a. Zufall und Notwendigkeit der Gewalt

Zunächst zu den zentralen Gewalttaten der Aum Shinrikyô: Im September 1988 geriet der Laie Majima Teruyuki aufgrund intensiver Askese in einen Zustand geistiger Verwirrung. Auf Befehl des Gründers der Aum Shinrikyô, Asahara Shôkô, haben führende Mitglieder der Aum den Kopf von Majima wiederholt in Wasser getaucht, wodurch Majima ums Leben kam. Sein Leichnam wurde heimlich verbrannt und in einen See geworfen. Majima war das erste Opfer der

Aum Shinrikyô, dessen Tod in gewissem Sinne ein zufälliger Tod war. Im Anschluss daran töteten Asahara und die führenden Mitglieder Taguchi Shûji, der Augenzeuge des Majima-Vorfalles war und der sich mit dem Wunsch nach Austritt aus der Aum Shinrikyô an Asahara gewandt hatte. Dies war der erste absichtliche Mord in der Aum. Nach etwa einem Jahr wurde die Anti-Aum Kampagne in den Massenmedien heftiger; eine Anti-Aum Organisation wurde gegründet, als deren Rechtsberater Sakamoto Tsutsumi antrat. In die Enge getrieben, befahl Asahara im November 1989 den führenden Mitgliedern der Aum die Ermordung der Familie Sakamoto. Der Mord wurde durchgeführt, die Leichname in den Bergen beiseite geschafft. Das Scheitern bei den Wahlen für das Unterhaus und die Konfrontation mit Bewohnern und Polizei in Kumamoto im Jahre 1990 verstärkten das Krisenbewusstsein in der Aum Shinrikyô, weshalb die Aum ihr Interesse an Biowaffen vertiefte. Nach ihrer Mission in Russland im Jahr 1992 begann die Bewaffnung. Seit dem Jahr 1993 geschahen Lynchmorde in der Gruppe. VX-Gas- und Sarin-Anschläge gegen Anti-Aum'sche Rechtsanwälte und weitere Personen wurden unternommen. Es folgten Biowaffen-Experimente in Tôkyô und zuletzt der Sarinanschlag in Matsumoto im Juni 1994 (7 Menschen starben, 147 wurden verletzt). Danach wurden vereinzelt weitere Giftgasanschläge und Verschleppungen durchgeführt. Die Furcht vor einer sich anbahnenden Hausdurchsuchung hatte eine immer stärkere Bewaffnung zur Folge. Als die Situation kulminierte, vollzog sich der Giftgasanschlag auf die U-Bahn-Passagiere in Tôkyô; 12 Menschen starben, mehr als 5000 wurden verletzt.

An dieser Aufzählung der Gewalttaten der Aum Shinrikyô fällt die Bedeutung des ersten Majima-Vorfalles ins Auge. In dem Vorfall kreuzen sich Zufall und Notwendigkeit, Gewalt und Nicht-Gewalt. Dass Majima in geistige Verwirrung geraten war und dass die Behandlung durch die führenden Mitglieder den Tod von Majima zur Folge hatte, kann man als etwas Zufälliges charakterisieren. Andererseits aber erfolgten die geistige Verwirrung und der Tod von Majima im Rahmen der Askese (*shûgyô*) der Aum Shinrikyô, weswegen sie als ein extremes Resultat von Askese charakterisiert werden können. Die Aum Shinrikyô betont seit der frühen Phase ihrer Entwicklung die Wichtigkeit der radikalen Askese, und im Kern ihres religiösen Lebens standen asketische Übungen, die Leib und Seele manchmal bis zur Grenze belasteten. Es ist nicht selten, dass eine Religion die Einschränkung der Freiheit oder die asketische Beschädigung von Leib und Seele

als religiöses Mittel einsetzt. Ob ein Geschehen oder eine Tat als Askese oder als Gewalt zu betrachten sind, ist manchmal eine Frage der Interpretation. Der Majima-Vorfall zeigt in diesem Sinne die Zweideutigkeit von Askese und Gewalt. Der anschließende Taguchi-Vorfall ist dagegen eine evidente Gewalttätigkeit. Als die Sichtweise von außen, die das asketische Leben oder das Mönchswesen der Aum als etwas Gewalttätiges ansieht, sich nach und nach als Kritik an der Aum konkretisierte, begann bei der Aum die Gegengewalt nach außen. So entwickelten sich ihre Gewalttaten wie eine Kettenreaktion.

b. Legitimationslogik der Gewalt – die Doktrin des Tantra-Vajrayana

Die Frage, ob man die Aum Shinrikyô eine buddhistische oder eine religiöse Gruppe nennen kann, wird von einem normativen Standpunkt aus meist negativ beantwortet. Vom Standpunkt der empirischen Religionswissenschaft aus muss sie jedoch als eine buddhistische neue Religion bezeichnet werden. Auf der Grundlage des Systems der hinduistischen Yoga-Meditation nahm die Aum Gedanken und Praxis des Theravada-Buddhismus, des Mahayana-Buddhismus, des tibetischen Tantrismus und der modernen Theosophie auf. In diesem Kontext stellt sich die Frage, wie eine derartig vermeintlich „meditative“ Gruppierung Gewalt bejahren und sogar aktiv ausüben konnte. Die Radikalisierung des Buddhismus oder Hinduismus in Verbindung mit politischen Faktoren ist nicht selten, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Aber welche Faktoren ermöglichten einen derartigen fast monomanischen Hang zur Gewalt in der Aum Shinrikyô?

Wenn wir die Vorträge Asaharas oder die Aussagen der Mitglieder in den Gerichtsprozessen gegen die Aum näher betrachten, erkennen wir, dass dort eine Logik ins Spiel kommt, die Gewalt-Aktionen legitimiert und motiviert. Dabei handelt es sich um die Logik des Tantra-Vajrayana oder Logik des Poa. Vajrayana ist die Bezeichnung für den tibetischen esoterischen Buddhismus. Seit Asahara im Jahr 1988 in Nepal den tibetischen Guru Karu Rinpoche getroffen hatte, nannte Asahara die letzte Phase seines Systems der Askese die Askese des Vajrayana. Nach Asahara ist es ein „Satori, also eine Erleuchtung der Verrücktheit“. Im Prozess des Vajrayana gäbe es weder Gut noch Böse. Man solle nur seine Seele

reinigen, die Wahrheit anschauen und sich auf die momentane Askese konzentrieren. Danach werde der Prozess durch die Einführung der Energie des heiligen Gurus vollendet. Höhepunkt des Vajrayana ist die Übung der Maha-Mudra, bei dem der Guru die Schüler mit einer unmöglich zu erfüllenden oder paradoxen Aufgabe quält und deren Erfüllung erzwingt. In der Tat finden sich in den spätesten tantrischen Texten die Worte, wonach abscheuliche Taten wie Mord oder Übertreten der buddhistischen Gebote einen kurzen Weg zur Erleuchtung darstellten. Freilich sind solche Worte immer auch als Ausdrücke der Dialektik des religiösen Denkens zu verstehen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Asahara instinktiv diese Dialektik verstanden hat. Andererseits aber hat er ohne Dialektik oder Verständnis diesen esoterisch-buddhistischen Diskurs als Legitimations- und Motivationslogik für reale Gewalttätigkeiten benutzt. Der Begriff des Poa spielte dabei eine zentrale Rolle. Im tibetischen Buddhismus bedeutet „Powa“ einen Prozess, mit dem eine Seele in eine höhere Stufe erhoben wird. Poa in der Interpretation der Aum bedeutet eine Tat, mit der man die Seele eines Menschen dadurch „erlöst“, dass man einem Menschen, der sonst weiter schlechtes Karma ansammeln würde, das Leben nimmt. Es ist bekannt, dass Asahara bereits den zweiten Mord in der Aum (Taguchi-Vorfall) mit den Begriffen des Vajrayana und Poa legitimierte. Nach diesem Vorfall wurde es unter den führenden Mitgliedern selbstverständlich, dass derartige Gewalttätigkeit sowohl als eine Übung des Vajrayana als auch als Erlösungsakt im Sinne der Poa-Idee verstanden werden können.

c. Das Problem der Realität

Bei dem, was ich oben geschildert habe, handelt es sich um die Logik von Legitimation und Motivation. Logik ist in sich etwas Verstehbares. Was ich am Anfang als Undurchsichtigkeit der Gewalt charakterisiert habe, ist die Unverständlichkeit der Tatsache, dass diese verstehbare, aber irrationale Logik in die Tat umgesetzt werden kann. Hier können wir nicht umhin, den Begriff der „Realität“ einzuführen. Es ist unleugbar, dass die Gläubigen der Aum Shinrikyô eine stabile religiöse Realität konstruierten und sie lebten. In dieser Realität wurden extreme Gewalttätigkeiten ins Leben gerufen, und nachdem sie geboren wurden, in diese

Realität integriert. Die Undurchsichtigkeit der religiösen Gewalt allgemein ist gerade die Unverständlichkeit dieser fremden Realität. Trotzdem wollen wir uns dieser Realität zu nähern versuchen, indem wir einige Momente, die diese Realität konstruieren, nennen.

Struktur der Realität:

Asahara konzipierte ein kompliziertes Stufenmodell der Realität und des Bewusstseins in Anlehnung an den tantrischen Buddhismus und die moderne Theosophie. Gleichzeitig bildete er ein entsprechendes asketisches System, wodurch man in höhere Welten geführt werde und Erlösung finde. Ähnliche Stufenmodelle finden sich in New Age-Religionen. Für die Aum ist es charakteristisch, dass Asahara dieses Modell mit der theravada-buddhistischen radikalen Verneinung der diesseitigen Welt in Verbindung gesetzt hat. Durch diese Mischung bildete sich eine Gruppe von Menschen, die einerseits eine sehr tiefe weltverneinende Haltung hat und die dadurch eine anti-gesellschaftliche Kollektivität bildete, die andererseits ihre Realität in der individuellen Suche nach einer geistigen Welt und nach geistiger Entwicklung sahen.

Mechanismen der Realitätswahrnehmung:

Die bedeutendste Charakteristik der Aum Shinrikyô als eine religiöse Gruppe ist, dass sie eine asketische Gruppe ist. Die Bildung der Realitätswahrnehmung der Gläubigen wurde nicht nur durch intellektuelle Annahme der Lehre, sondern vielmehr durch Askese und Übungen konstituiert. Insbesondere bei den Mönchen bildete gerade die Askese, die manchmal zwanzig Stunden an einem Tag dauerte, oder die „work“ genannte harte Dienstarbeit ihren Alltag. Also vollzog sich sowohl auf kommunaler als auch auf individueller Ebene die Konstituierung der Realität, was anders als eine bloß intellektuelle Glaubensbildung eine sehr solide Bildung der Realitätswahrnehmung ermöglichte. Es ist phänomenologisch oder psychologisch verständlich, dass die Gläubigen im Laufe der Askese mystische Erfahrungen machten. Auf solche Erfahrungen, die auf der Aum'schen Lehre

beruhen, haben sich die Gläubigen als Beweis für die Wahrheit der Lehre Asaharas berufen. Derartige Erfahrungen bestärkten auch die Realitätswahrnehmung der Mitglieder der Aum Shinrikyô.

Es darf ebenfalls nicht vergessen werden, dass die Aum durch LSD und andere Psychotechniken die Realitätswahrnehmung von Gläubigen experimentell zu kontrollieren versuchte.

Der Guru als das Zentrum der Realität:

Es war niemand anders als Asahara selbst, der eine derartige spezifische Realität konzipierte und durch seine eigene Autorität kontrollierte. Die Idee der stufenmäßigen Befreiung (*gedatsu*) führte in die Aum die ontologische Differenzierung der Menschen ein. Und indem Asahara sich selbst zum letztlich Befreiten (*saishû gedatsusha*) erklärte, hat er sich selbst als die letzte Autorität und den Wahrheitsgrund seiner Realität gesetzt. Dies konnte natürlich nicht bewiesen werden, sondern musste immer performativ rekonstruiert werden, was gut gelang. Wie weit jemand erleuchtet und befreit ist, konnte und durfte schließlich und endlich nur Asahara beurteilen. Was für ein Karma jemand hat und wer durch Poa erlöst werden soll, konnte und durfte nur Asahara durchschauen und entscheiden. Es muss freilich gesagt werden, dass nicht alle Faktoren, die zur Gewalt führten, auf Asahara zurückzuführen sind. Die Aum Shinrikyô wurde eine Art von Interpretationsgemeinschaft von Asaharas Wort und Tat, in der manchmal über die Absicht Asaharas hinaus eine kollektive Dynamik wirkte. Der zentrale Punkt ist nicht, dass alle Gläubigen die Befehle Asaharas befolgten, sondern dass Asahara in der Mitte der Aum'schen Realität stand und dass diese Realität von den Anhängern gelebt wurde.

d. Eschatologie und Sarin

Als gemeinsame Charakteristik der Aum-Forschung in Europa und USA ist zu nennen, dass sie den Aum-Vorfall hauptsächlich durch die chiliastisch-eschatologischen Ideen der Aum Shinrikyô zu erklären versucht. Gewiss ist diese Sicht-

weise wichtig, insbesondere wenn wir den Aum-Vorfall mit anderen religiösen Gewalttaten vergleichen wollen. Die Frage ist jedoch, wie weit die Idee der Eschatologie und des Chiliasmus im religiösen Leben der Aum Shinrikyô die Realität konstituierte.

In den Interviews mit Gläubigen sind die Meinungen dazu verschieden. Ein ehemaliges Mitglied (etwa 30 Jahre alt) spricht von einer Art eschatologischer Stimmung seiner Generation. Laut diesem Mitglied sollen viele Manga, Anime und Romane, mit denen seine Generation vertraut ist, eine ähnliche Stimmung erzeugen. Andererseits sagte eines der führenden Mitglieder der Aum als Zeuge aus, dass die Idee des Harmageddon oder die konkreten Weissagungen von Asahara von den führenden Mitgliedern nicht allzu ernst genommen wurden.

Unter den japanischen Forschern ist die Interpretation geläufig, dass die Bedeutung der Eschatologie und des Chiliasmus für die Gewalttaten der Aum eher weniger von Bedeutung seien. Ich selbst bin auch dieser Meinung. Bei den frühen Gewalttaten gab es keine chiliastisch-eschatologische Legitimierung. Dagegen erfüllte schon die Logik des Poa von Anfang an eine legitimierende Funktion. In der zweiten Hälfte des Jahres 1989 bis 1990 veröffentlichte Asahara sein eschatologisches Buch „Tag der Vernichtung“ (*Metsubô no hi*), in dem seine Vision über das Ende der Welt und das Danach vage bleibt. Eine derartig vage Eschatologie kann nur schwer religiöse Gewalt bewirken oder motivieren. Freilich wurden je ernsthafter man in den Konflikt mit der Gesellschaft geriet, die eschatologischen Vorstellungen immer stärker mobilisiert – in Verbindung mit der Dichotomie von Feind und Freund oder Aum und die Anderen. Da jedoch in der Aum die Dichotomie von Gut und Böse, die Eschatologie und Chiliasmus wesensmäßig konstituieren, vage blieb oder sogar als etwas zu Überwindendes angesehen wurde, und da auch das Bild der idealen Welt oder der idealen Gemeinschaft nach dem Weltende sehr vage blieb, ist es schwer denkbar, dass diese chiliastisch-eschatologischen Vorstellungen die Gewalt „religiös“ motiviert hätten.

Wozu wurde dann das Sarin-Gas eingesetzt? Handelt es sich um ein aktives Herbeiführen des Weltendes oder bloß um eine Inszenierung des Endes? War es eine Antwort auf die Zwangsvorstellung der Verfolgung bzw. des Angriffes oder

eine eigene Inszenierung von Verfolgung? Oder war alles der Versuch der Selbstvernichtung Asaharas?

Mark Juergensmeyer hat in seinem Buch „Terror in the Mind of God“ die religiöse Gewalt als „display of power as a public violence“ oder „acts of symbolic empowerment“ charakterisiert und betont ihren performativen Charakter. Nach Juergensmeyer ist es „one of history’s ironies, that although religion has been used to justify violence, violence can also empower religion“. Aber wir können nicht ohne weiteres sagen, dass die Gewalt wie sie Juergensmeyer beschreibt, auch etwas Bekräftigendes für die Aum Shinrikyô war. Anders als bei vielen anderen religiösen Terrorakten erklärt die Aum sich nicht deutlich für sie verantwortlich. Das „display of power“ in diesem Sinne könnte auch die Existenzkrise der Gruppe bewirkt haben.

Es mag ironisch klingen, aber wir können auf die Frage auch auf die folgende Weise antworten. Nicht deswegen, weil Sarin für irgendeinen Zweck hergestellt worden war, sondern gerade deswegen, weil Sarin hergestellt wurde, wurde es eingesetzt. Ein rationales Verstehen des Sarin-Vorfalles ist schwer möglich. Die Erfahrungen der Täter sind recht verschieden. Einige von ihnen leiden unter dem moralischen Konflikt, andere nehmen eher eine nihilistische Haltung ein. Alle Täter ließen sich allerdings von der Logik von Vajrayana und Poa überzeugen. So gesehen ist es sicher, dass diese letzte Gewalt, der Giftgasanschlag, aus der Mitte der schon erwähnten Logik und Realität der Aum-Shinrikyô heraus durchgeführt wurde. Zum Verständnis des Aum-Vorfalles scheint es mir wichtiger, mehr als die Eschatologie oder die Kriegsvorstellung der Aum solche Momente der Realität der Aum Shinrikyô stärker zu berücksichtigen, ebenso wie ihr Menschenbild, das den Menschen als etwas Verfügbares ansieht, oder ihre Idee des Geistes, die den Geist jenseits von Gut und Böse als etwas Energetisches betrachtet, oder ferner ihr spirituelles Elitedenken und ihre Verslossenheit gegen die Welt im Allgemeinen.

3. Schlussbemerkung

Am Anfang hielt ich fest, dass wir die phänomenal-kausale Kompliziertheit und Vielfalt der religiösen Gewalt, von der manchmal allzu vereinfachend gesprochen

wird, aufmerksam betrachten müssen. Der Aum-Vorfall wird oftmals auf die Machtgier oder den Größenwahn Asaharas reduziert, aber ich möchte gerne noch einmal betonen, dass sich der Vorfall in der Überschneidung von Zufall und Notwendigkeit, Logik und Realität vollzogen hat. Es muss auch aufs Neue bekräftigt werden, dass zum Verständnis der religiösen Gewalt das Erfassen der religiösen Realität der betroffenen Menschen sehr wichtig ist. Derartige Realitätsbildungen sind von Fall zu Fall verschieden und sie lassen sich nicht ohne weiteres in die vereinfachende Prägung „religiöse Gewalt“ fassen. Andererseits ist es aber eine unleugbare Tatsache, dass sich die Zahl der religiösen Gewalttaten in den letzten zwanzig Jahren offensichtlich vermehrt hat. Dabei ist der Gegensatz zwischen Säkularismus und Religionismus als ein wichtiger Faktor zu nennen. Die Aum Shinrikyô selbst hat den japanischen Buddhismus, der Priesterschaft und Gebote aufgab, um mit der säkularisierten Gesellschaft Kompromisse schließen zu können, äußerst heftig kritisiert. Man kann auch sagen, dass die Aum Shinrikyô die der Religion gegenüber kalte japanische Säkulargesellschaft zum Kampf herausforderte. Freilich ist ein solcher Gegensatz nicht nur bei Aum zu beobachten. Derartige Gegensätze ergeben sich aus den kulturell-geistigen Veränderungen, die die sogenannte Postmoderne weltweit mit sich gebracht hat. Aus religiösem Einspruch gegen die westliche Moderne ergibt sich häufig eine positive Realität religiöser Weltbilder.

An dieser Stelle wird deutlich, dass gerade die Dichotomie „säkular-religiös“ umgekehrt Religionen „ermächtigt“ (Stichwort *empower*) und Gewalt motivieren kann. Dichotomie ist logisch gesagt das Schema des Gegensatzes. Wenn es so ist, müsste das Selbstverständnis der Gesellschaft diese moderne Dichotomie selbst mehr oder weniger relativieren. Von dem Säkularismus, aber auch von der Religion oder von dem Religionismus ist eine Haltung gefordert, in der beide sich selbst relativierend gegenüber dem Anderen öffnen. Das Nachdenken über Religion und Gewalt soll einen Beitrag zu dieser Relativierung leisten.

Literaturverzeichnis

- Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles und London, University of California Press 2001.
- Lifton, Robert: *Destroying the World to Save it. Aum Shinrikyô, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York, Owl Books (1999) 2000.
- Reader, Ian: *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyô*. London, Curzon 2000.
- Shimada Hiromi: *Aum*. Tôkyô, Transview 2001.
- Shimazono Susumu: *Gendai shûkyô no kanôsei. Aum Shinrikyô to bôryoku* (Die Möglichkeit der gegenwärtigen Religion. Aum Shinrikyô und Gewalt). Tôkyô, Iwanami shoten 1997.



Religion und Gewalt

Überlegungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Inken Prohl

1. Einführende Bemerkungen

Anlässlich des Besuches des amerikanischen Präsidenten George W. Bush im Mai 2002 kreisten die Hubschrauber über Berlin. Tausende Polizisten umstellten die Mitte der Stadt. Man ging sogar dazu über, Gullideckel mit Silikon zu versiegeln, da man Angst vor Anschlägen aus dem sprichwörtlichen Untergrund hatte. Noch vor einigen Jahren hätte ich das Spektakel belustigend gefunden oder mich über die gewaltige Aufwendung von Steuergeldern gewundert. Nach den Anschlägen vom 11. September und angesichts der intensiven Berichterstattung über weltweit agierende Netzwerke des Terrors konnte man allerdings die U-Bahn durch Berlin-Mitte während des Besuches des Präsidenten tatsächlich nur mit einem mulmigen Gefühl besteigen. Der Gedanke ist präsent, dass vielleicht allen Entwarnungen zum Trotz doch etwas geschehen könnte. Infolge der Terrorakte der letzten Dekaden hat sich das Gefühl verstärkt, es könnte jeden treffen. Damit haben die Auswirkungen jüngster und vergangener terroristischer Gewalttaten endgültig die Städte der wohlhabenden Industrieländer erreicht.

Seit den 80er Jahren richtet sich die Aufmerksamkeit der internationalen Massenmedien verstärkt auf Terrorakte mit religiösem Hintergrund, da diese sich zunehmend nicht mehr nur in – aus der Sicht des Westens einschließlich Japans – entlegenen Regionen der Welt abspielen: Die Selbstmordanschläge im Nahen

Osten, die Anschläge von extrem-muslimischer Seite auf amerikanische Einrichtungen im Ausland, aber auch die Mordanschläge amerikanischer Lebensschützer gegen Abtreibungskliniken. Die Giftgasattacke der Aum-Shinrikyô auf die Tokyoter U-Bahn im Jahr 1995 und die Anschläge vom 11. September haben sich tief in das Bewusstsein gegraben. Dem religiösen Terrorismus unterliegen Strategien, die bewusst Terror, sprich Angst und Schrecken, einsetzen, um bestimmte Ziele zu erreichen. Die Adressaten des Terrors sind nicht nur die physischen Opfer und ihre Angehörigen, sondern auch all diejenigen, bei denen – obschon nicht unmittelbar betroffen – Furcht und Schrecken erzeugt werden sollen.¹

Religiöser Terrorismus stellt sicher nicht die einzige Form religiös motivierter Gewalt dar. Religiöse Lehren legitimieren körperliche Strafen, wie etwa die Vorschriften zur Bestrafung von Diebstahl im Islam. In einigen buddhistischen Schulen wird rituelle Selbsttötung praktiziert und zu nennen wäre ebenfalls die religiös begründete indirekte, strukturelle Gewalt, wie etwa die Verhaltensvorschriften für Frauen unter der Herrschaft der Taliban.²

In folgendem Beitrag werde ich mich auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Terrorismus beschränken. Da der Begriff Terrorismus bereits eine Wertung enthält – was für eine Gruppe von Menschen Terrorismus ist, kann für eine andere Gruppe Freiheitskampf oder Verteidigung bedeuten –, werde ich insbesondere auf die Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Krieg oder anders ausgedrückt zwischen Religion und kollektiv sanktionierter Gewaltanwendung, wie sie auch für religiös begründeten Terror kennzeichnend sind, eingehen.

2. Religion und Gewalt in der Geschichte

Auch wenn alle oder doch fast alle Religionen ein Verbot des Tötens kennen, waren sie in der Vergangenheit nicht immer gewaltfrei oder friedlich.³ Religion vermag einerseits, die aggressiven Potentiale des Menschen in Schranken zu

¹ Vgl. Scheffler, *Terrorismus*.

² Vgl. für einen Überblick Kroker, *Die Gewalt*.

³ Vgl. Zinser, *Selbstmord*.

halten und zur Mäßigung beizutragen. Um diese Aspekte von Religion geht es jedoch in diesem Beitrag nicht. Religionen stellen andererseits ein mächtiges Mittel bereit, kollektiv begangene Gewalt zu motivieren. Diese kriegerische Seite der Religion soll im Folgenden thematisiert werden.⁴ Religion und in etwas geringerem Maße auch Ideologie gehören zu den konstitutiven Faktoren für die kulturelle Identität einer Gruppe. Wer nicht der gleichen Religion angehört und nicht der gleichen Ideologie folgt, ist aus der Sicht der Anhänger einer bestimmten Religion wesentlich andersartig: Er denkt anders, glaubt an Anderes, er ist fremd, kein echter Artgenosse, sondern ein potentieller Feind. Ausgegrenzt werden kann, wer eine fremde Sprache spricht, fremde Kleidung trägt, fremde Sitten befolgt und fremde Götter verehrt. Er gehört nicht zur eigenen Spezies, er ist ein Untermensch, fast so fremd wie ein Tier. Auf diese Weise können religiöse Weltanschauungen dazu beitragen, Fremde kulturell auszugrenzen und den Einsatz von Gewalt gegen sie zu begründen.

Religionen, die mit einem Absolutheitsanspruch auftreten, schaffen bei ihren Anhängern ein Bewusstsein der eigenen Sonderstellung. Es ist ein Privileg, zum auserwählten Volk Gottes zu gehören, wie im Judentum, ein Privileg, von Gottes eigenem Sohn geleitet zu werden, wie im Christentum, ein Privileg, Gottes endgültige Offenbarung erhalten zu haben, wie im Islam oder zu den Untertanen eines göttlichen Kaisers zu gehören, wie im Shintô. Solche Privilegien bringen in einzelnen Fällen auch die Verpflichtungen mit sich, den Ruhm Gottes, der Götter zu mehren und seine bzw. ihre Feinde zu vernichten.

Religionen beanspruchen, Aussagen über eine jenseitige Sphäre zu machen, die aus der jeweiligen Sicht wahr und unumstößlich sind. Da Religionen mit dem Anspruch auftreten, im Besitz der Wahrheit über ein Jenseitiges zu sein und eine entsprechende Sicht auf die Ordnung der Welt daraus ableiten, verabsolutieren sie ihre Antworten. Es kann keine zwei Wahrheiten geben, und somit ist ihnen Konflikt gewissermaßen einprogrammiert. Aus diesem Grund bergen Religionen generell ein Potential, Gewalt zu motivieren und zu legitimieren. Religionskriege oder „Heilige Kriege“ können entstehen und der Einsatz von Gewalt kann kollektiv sanktioniert werden.

⁴ Eine ausführliche Darstellung der Rolle der Religion hinsichtlich des Tötens im Krieg bietet von Stietenron, *Töten im Krieg*.

Gesellschaftliche Konstrukte zur Rechtfertigung eines Krieges sind zwar von den einzelnen sozialen Akteuren verinnerlicht. Dennoch klafft ein Graben zwischen diesen gesamtgesellschaftlichen Konstrukten und den tatsächlichen individuellen Motivationen ebenso wie zwischen kanonisierter Lehre und individueller Interpretation religiöser Lehren. Nur wenige von denjenigen, die den Krieg planen, sind auch identisch mit denen, die in den Krieg ziehen. Religiös motivierte Kriege bieten auch Motivationen für die einzelnen Individuen. Der Gegner kann dämonisiert werden etwa als Gehilfe Satans, als Teufelsbrut oder Götzendiener und somit als jemand, der sowieso der Verdammnis anheim fällt. Der Akt seiner Vernichtung gewinnt dadurch die Qualität eines religiösen Verdienstes und wird auf diese Weise für das persönliche Seelenheil der Kriegsteilnehmer relevant. Religiöse Überzeugungen und Praktiken können durch die Vorstellung, dass Heldentum Zugang zur Unsterblichkeit bieten kann, dazu beitragen, die individuelle Motivation zu steigern und zu festigen. Ruhm ist ein entscheidendes Mittel, das dem Toten ein Weiterleben im Gedächtnis späterer Generationen sichern kann, ein Gut, das gewissermaßen den Tod überdauert. Doch nur wenigen Akteuren einer Gesellschaft ist es möglich, Ruhm zu erwerben, etwa beim Sport oder in der Kunst. Der Krieg bietet nun dem normal begabten Mann die bei weitem besten Chancen, Ruhm zu erwerben. Dieser Umstand allein kann bei entsprechender kultureller Wertung zur Motivation beitragen.

Diese Beobachtung lässt sich auf die Aktivisten religiösen Terrors der letzten Dekaden übertragen: Häufig handelt es sich um junge Männer, die vom Erwerb materieller Güter, Karriere und sozialem Prestige ausgeschlossen sind. Ihre reale Welt ist durch Armut und Arbeitslosigkeit gefährdet, scheint im Chaos zu versinken und außer Kontrolle zu geraten. Mark Juergensmeyer, der eine Reihe von Aktivisten interviewt hat, macht bei ihnen den Wunsch aus, ihre Ehre zu zeigen bzw. wiederherzustellen.⁵ Die Vorstellung, an einem kosmischen Krieg, an einem Kampf für eine – aus ihrer Sicht – bessere Welt beteiligt zu sein, vermag ihnen ein Gefühl der Bedeutung und Berufung zu vermitteln. Diese Feststellung trifft auch für die Aktivisten der Aum Shinrikyō zu. Sie hatten Zugang zu materiellen Gütern,

⁵ Vgl. Juergensmeyer, *Terror*, 187–195.

sie erlitten jedoch berufliche Misserfolge und vor allem vermissten sie, nach eigenem Bekunden, ein Gefühl der Zugehörigkeit und der spirituellen Erfüllung.⁶

Im Unterschied zu kollektiv begangenen religiös legitimierten Gewalttaten der Vergangenheit werden die Taten des religiös motivierten Terrors der letzten Dekaden nicht begangen, um reale Macht zu erlangen. Vielmehr könnte man ihre Motivationen, wie Juergensmeier schreibt, als „symbolischen Machterwerb“ bezeichnen.⁷ Vor allem in ihrer Selbstwahrnehmung gewinnen die Täter Macht und Stärke. Aus diesem Grund sieht Juergensmeyer diesen religiös motivierten Terror auch als „performative Gewalt“. Es wäre allerdings einzuwenden, dass der Einsatz von Gewalt in den meisten Fällen eine demonstrative Funktion hat, etwa der Abschreckung dient. Der Begriff performative Gewalt sieht über diesen Umstand hinweg und impliziert zugleich, dass der Gewaltakt nicht real, sondern nur symbolisch vollzogen wird. Auf Grund dieser euphemisierenden Tendenzen sollte der Terminus nur mit Vorsicht verwendet werden.

In vielen Kulturen wird das ruhmreiche oder heldenhafte Verhalten durch religiöse Vorstellungen zusätzlich verstärkt, nach denen der ehrenvolle Tod im Kampf mit direktem Zugang zur Himmelswelt prämiert wird, wobei neben in Aussicht gestellten materiellen auch sexuelle Belohnungen zur Motivation beitragen können.⁸ Nach altindischer Vorstellung gelangt die Seele des gefallenen Helden in den Himmel des Götterkönigs Indra, die Seelen der gefallenen Kamikaze-Piloten im Zweiten Weltkrieg werden als Götter am Yasukuni-Schrein in Tôkyô verehrt und die Piloten der Flugzeuge bei den Terroranschlägen in den USA glaubten an eine gleichsam automatische Aufnahme ins Paradies.

Religionen stellen also, ganz allgemein gesprochen, ein Potential zur Begründung kriegerischer Auseinandersetzungen bereit ebenso wie einen Fundus individualpsychologisch wirkender Motivationen. Anhänger einer Religion können nicht nur durch die Lehren einzelner Religionen zu Gewalt motiviert, auf Gewalttaten „eingeschworen“ werden, sondern auch durch den jeweiligen Kult. Durch gemeinsames Beten, Fasten, kollektiv begangene Verehrung der Götter und individuelle Askese binden die Religionen den Geist und den Körper ihrer Anhänger an sich.

⁶ Vgl. Reader, *Religious Violence*, 95–125.

⁷ Juergensmeyer, *Terror*, 188.

⁸ Vgl. *ibid.*, 198.

Da Religionen nicht nur Orte kognitiver sondern auch sinnlicher Erkenntnis sind, vermögen sie ihre Anhänger „mit allen Sinnen“ zur Anwendung von Gewalt zu motivieren.

Es fällt auf, dass bislang ausschließlich von Männern die Rede war. Sicher gab es weibliche Krieger, unterstützten Frauen Männer im Krieg, und unter den Selbstmordattentätern im Nahen Osten befinden sich auch Frauen. In der überwiegenden Mehrzahl handelt es sich jedoch bei den Aktivisten religiösen Terrors um Männer – ein Umstand, der zum einen noch der näheren Erforschung bedarf⁹ und meiner Ansicht nach einen Grund mehr dafür liefert, warum der Mensch – zumindest aus weiblicher Perspektive – auf Religion verzichten könnte.

Die wichtigste, wenn nicht die ausschlaggebende Rolle der Religion oder besser gesagt religiöser Institutionen in Kriegen ist jedoch ihre Funktion als legitimierende Instanz. Die Herrscher, der Staat, die Machthaber bedürfen, da Töten im Normalfall tabuisiert ist, einer Legitimation für Krieg durch eine übergeordnete, außerhalb des Menschen stehende Instanz. Den religiösen Institutionen kommt die Aufgabe zu, diesen Bezug herzustellen, bzw. die religiösen Lehren so zu interpretieren, dass sie Krieg legitimieren.

Dass religiöse Lehren Potentiale enthalten, die zur Motivation und Legitimation von Krieg führen können, heißt nicht, dass verschiedene religiöse Lehren die gleichen Potentiale haben, und das heißt auch nicht, dass dies automatisch geschieht. Die Potentiale zur Legitimation von Gewalt und Krieg sind zum einen festgelegt in den heiligen Schriften; zum anderen liegen sie in den Händen der jeweiligen Theologen. Religiös begründete Gewaltanwendung lassen sich in den Schriften der sogenannten Weltreligionen finden, wie in den Schriften des Hinduismus, im Alten und Neuen Testament oder im Koran.

Im 5. Buch Moses, Kapitel 20 heißt es: „Wenn Du in einen Krieg zeuchst wider deine Feinde und siehest Rosse und Wagen des Volks, das größer sei denn du, so fürchte dich nicht vor ihnen; denn der Herr, dein Gott, der Dich aus Ägyptenland geführet hat, ist mit dir (20, 1)... Wenn Du vor eine Stadt zeuchst, sie zu bestreiten, so sollst Du ihr den Frieden anbieten. Antwortet sie dir friedlich und tut dir auf, so soll all das Volk, das drinnen funden wird, dir zinsbar und untertan sein.

⁹ Vgl. z.B. die Überlegungen von Juergensmeyer, *Terror*, 195–207.

Will sie aber nicht friedlich mit dir handeln und will mit dir kriegern, so belagere sie. Und wenn sie der Herr, dein Gott, dir in die Hand gibt, so sollst du alles, was männlich drinnen ist, mit des Schwerts Schärfe schlagen“ (20, 10–13).

Zum Vergleich kann ein Vers aus dem Koran angeführt werden: „Sind aber die heiligen Monate verflossen, so erschlaget die Götzendiener, wo ihr sie findet, und packet sie und belagert sie und lauert ihnen in jedem Hinterhalt auf. So sie jedoch bereuen und das Gebet verrichten und die Armensteuer bezahlen, so laßt sie ihres Weges ziehen. Siehe, Allah ist verzeihend und barmherzig (9,5)“.¹⁰

Auch wenn sich innerhalb des Koran, der Bibel und der meisten heiligen Schriften der Religionen der Welt Passagen aufzeigen lassen, durch die Gewalt legitimiert werden kann, so nehmen sie doch im Rahmen der jeweiligen religiösen Lehre einen unterschiedlichen Stellenwert ein. Im Alten Testament lassen sich verschiedene Stufen und später auch eine Aufhebung des Kriegsgesetzes aus dem 5. Buch Moses ausmachen. Im Christentum des Neuen Testaments ist von Friede die Rede, Krieg steht man, abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen, ablehnend gegenüber. Die Befürwortung des Krieges im Zuge der Weltverantwortung der Kirche bedurfte erheblicher Interpretationsanstrengungen. Ähnliches gilt für die Befürwortung von Krieg in der buddhistischen Tradition, während etwa im Hinduismus Krieg nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern als zum Dharma gehörend angesehen wird, wie es zum Beispiel in der Arjuna-Episode der Bhagavadgita deutlich wird.

Mir kommt es hier lediglich darauf an, aufzuzeigen, dass sich in den heiligen Schriften kriegerische Passagen finden lassen. Diese Stellen können, wenn es die jeweilige historische Situation erfordert, herangezogen und zugespitzt werden und entwickeln innerhalb der einzelnen religiösen Traditionen eine unterschiedliche Dynamik. Zunächst fand sich in der christlichen Tradition das Konzept eines Heiligen Krieges nur in Bezug auf Gott bzw. den Messias selbst.¹¹ Ein religiös begründeter Krieg war zwar denkbar, aber es handelt sich nicht um eine Handlungsanweisung für den Menschen, sondern eine Tat Gottes. Christen durften Soldaten sein, so z. B. vertreten von Clemens von Alexandrien im 2. Jahrhundert nach Christi. Ansonsten herrschte die Ansicht vor, dass die Kirche eine Alternative

¹⁰ Zitiert nach der Reclam-Ausgabe des Koran (Übersetzung Max Henning).

¹¹ Vgl. zum Konzept des Heiligen Krieges in christlicher Sicht Kretschmar, „Der Heilige Krieg“.

zur bestehenden Gesellschaft und ihrer Verfasstheit unter dem Kaiser sei. Nach dieser Vorstellung existierte eine Gegenwelt bereits und ein Krieg war folglich nicht nötig.

Die Situation änderte sich, als das Christentum Staatsreligion wurde. Die Unterscheidung von Kirche und Nichtkirche als zweier Gesellschaften hatte die Kirche überholt und den Christen wuchs damit Weltverantwortung zu. Es entwickelte sich das Konzept eines „gerechten Krieges“ – Krieg war in der Folge auch für Christen zu rechtfertigen. Mit der Überzeugung, dass die Christenheit ein geistlich-politisches Gebilde sei, an dessen Spitze der deutsche König oder Kaiser stehe, fielen die Bedenken, selbst den Krieg in den Dienst einer kirchlichen Aufgabe zu stellen. Hier liegt also eine Einheit des Religiösen und Politischen, die Samuel Huntington in seiner Kampfschrift vom Kampf der Kulturen für ein typisches Kennzeichen nicht-westlicher Kulturen wie zum Beispiel des Islam hält.¹² Dieses Konzept gipfelte in den Kreuzzügen, den „heiligen Kriegen“. Weitere Beispiele für „gerechte Kriege“ ließen sich für die christliche Geschichte zu Hauf finden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich ein Konzept eines gerechten oder heiligen Krieges erst dann entwickelte, als das Christentum die Rolle einer Staatsreligion annahm.

Wie stellt sich die Situation nun mit Blick auf den Islam dar? Aussagen zum Thema Krieg und Frieden finden sich in der Scharia, dem islamrechtlichen Gesamtkorpus, das, da der Islam eine dem katholischen Lehramt vergleichbare Institution nicht hervorgebracht hat, hier herangezogen wird.¹³ Die Scharia hat neben dem Koran die frühe islamische Geschichte zur Grundlage und wird wesentlich von ihr bestimmt. Basis für dieses Regelwerk sind die Kollektiverlebnisse der frühislamischen Gemeinschaft der Muslime, ihre kriegerischen Unternehmungen zur Zeit des Propheten, Kämpfe auf der Arabischen Halbinsel, muslimische Expansion im ersten Jahrhundert und innerislamische Auseinandersetzungen.

In der Scharia wird folglich das Thema „gerechter Krieg“ nicht eigens behandelt. Mohammed hat seinen Ursprungstamm auf kriegerischem Weg für sich gewonnen. Er stand also kaum vor der Schwierigkeit, kriegerische Aktivitäten an

¹² Vgl. Huntington, *Kampf*, 100.

¹³ Vgl. zu den islamischen Positionen zum Thema Krieg Noth, „Der a priori legitime Krieg“.

sich vor seinen Anhängern rechtfertigen zu müssen. In der Folge war der Islam die Religion der Herrschenden, militärische Expansion für seine Anhänger eine Selbstverständlichkeit. Die Frage eines gerechten Krieges, das Verhältnis zwischen Religion und Herrscher wird nicht thematisiert. Statt dessen werden in der Scharia zum Thema Krieg und Frieden der Umgang mit der Beute, das Verhalten während kriegerischer Auseinandersetzungen, der Kampf als Gottesdienst und muslimische Teilnehmerschaft, Verabredungen mit den Gegnern, innerislamische Kämpfe oder der Aufenthalt von Muslimen auf gegnerischem Territorium zur Sprache gebracht. Thematisiert werden die Regeln der Kriegsführung in einer tribalen Gesellschaft. Dass der Kampf gegen Ungläubige gerechtfertigt ist, wird vorausgesetzt und interessanterweise enthalten die Passagen der Scharia zu diesem Thema eher eine Relativierung, indem etwa hervorgehoben wird, dass die Teilnahme am *ǧihād* nur Pflicht sei, wenn nicht genügend Kämpfer zu Verfügung stehen. In der islamischen Literatur werden Vorstellungen von Opferbereitschaft und islamischem Heldentum beschrieben. Die Anweisungen der Scharia, die im Islam als Regulativ wirken, integrieren Krieg und Kampf als normale, zum Leben gehörende Tatsache.

Es besteht, was die Behandlung des Themas Krieg und Kampf betrifft, folglich ein Unterschied zwischen Christentum und Islam. Christliche Theologie hat eine Rechtfertigung des Krieges hervorgebracht, während Krieg und Kampf für die Scharia Selbstverständlichkeiten sind.

Es hat sich jedoch im Laufe der Geschichte gezeigt, dass es zur Entstehung religiös motivierter Gewalt weniger auf die dogmatische Grundlage der jeweiligen Religion als vielmehr auf ihre Anwendung und Auslegung in konkreten historischen Situationen ankommt. Die Lehren der Religionen stellen die Potentiale zur Anwendung von Gewalt. Es sind die Menschen in bestimmten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situationen, die diese Potentiale aktivieren können.

Diese Beobachtung trifft auch für den Buddhismus zu, was ich kurz am Beispiel des japanischen Buddhismus erläutern möchte. Kämpferische Auseinandersetzungen um die Herrschaft wurden in Japan nicht nur religiös begründet – etwa dadurch, dass die militärische Verbreitung dem Überleben der Wahren Lehre des Buddha und damit allen Lebewesen der Welt diene. Es waren darüber hinaus die Mönche selbst, die als sogenannte Soldatenmönche aktiv an den kriegerischen

Auseinandersetzungen beteiligt waren. Wie es der Religionswissenschaftler Christoph Kleine darlegt, fanden zwischen dem 10. und 16. Jahrhundert allein zweihundert größere Einsätze statt, an denen die Soldatenmönche der einzelnen buddhistischen Schulen beteiligt waren.¹⁴ Fehlen Gegner, die einer anderen Religion angehören, so bekriegen sich die Angehörigen einer Religion auch untereinander, könnte man Samuel Huntingtons Behauptung entgegensetzen, dass es stets die Anhänger unterschiedlicher Götter sind, die sich zu Gewalttaten bereit gegenüberstehen. In der Zeit des japanischen Imperialismus bemühten sich die großen buddhistischen Schulen, die kriegerischen Aktivitäten mit dem Verweis auf die buddhistische Lehre zu unterstützen und zu legitimieren, wie unter anderem die Japanologen Peter Fischer¹⁵ und Brian Victoria¹⁶ gezeigt haben. Wenn es die konkrete historische Situation erforderte, konnten religiöse Lehren in der Vergangenheit also zur Legitimation von Gewalt aktiviert werden.

3. Die Situation in der Gegenwart

In der Gegenwart hat sich die Situation der Religion dramatisch verändert. Statt der häufig prophezeiten Säkularisierung der modernen Gesellschaft erlebt sie allorts Revitalisierungsbewegungen¹⁷ – sieht man von der nordwesteuropäischen Sondersituation ab.

Typisch für diese Revitalisierung ist, dass sie unter dem Zeichen der Pluralisierung stattfindet. Am Rande der großen Religionen kommt es zu Abspaltungen, außerhalb der großen Religionen entstehen neue Gemeinschaften, religiöse Splittergruppen erleben einen enormen Zulauf, die unter den Namen „Sekten“ bekannt sind. Bei der Aum Shinrikyô handelt es sich um eine der neuen religiösen Bewegungen, die viele der Merkmale religiöser Revitalisierungsbewegungen aufweist. Diese Bewegungen zeichnen sich durch eine hohe Verbindlichkeit für ihre Mitglieder aus, verfechten ein rigoroses Wertesystem sowie eine dezidierte soziale Vision und fordern rigoros die Einhaltung der religiösen Vorschriften –

¹⁴ Vgl. Kleine, „Waffengewalt“.

¹⁵ Vgl. Fischer, „Buddhismus“.

¹⁶ Vgl. Victoria, *Zen*.

¹⁷ Berger, „The Desecularization“, Riesebrodt, *Die Rückkehr*.

meist verbunden mit strengem Kult oder wie im Falle der Aum Askese-Vorschriften. Sie grenzen sich gegenüber den etablierten Religionen ab und werfen ihnen vor, dass sie sich zu sehr den Bedingungen der modernen, säkularisierten Gesellschaft angepasst hätten. Der Anpassungsprozess, den die etablierten Religionen durchlaufen haben, hat sie aus der Sicht religiöser Revitalisierungsbewegungen von einem „wahren“, „heilsbringenden“ Weg abgebracht, den es durch entsprechend strenge Regeln und Praktiken wieder aufzunehmen gilt.

Diese Kennzeichen religiöser Revitalisierungsbewegungen stimmen mit denen sogenannter fundamentalistischer Gruppierungen überein – obwohl, das sei betont, die Aum keine fundamentalistische Gruppe ist und längst nicht alle religiösen Revitalisierungsbewegungen fundamentalistisch oder zu gewalttätigen Aktionen bereit sind.

Der Umstand, dass die religiösen Neuentwicklungen außerhalb oder am Rande der etablierten Religionen stattfinden, liefert eine wichtige Voraussetzung dafür, dass von einem Teil dieser Gruppen die Anwendung von Gewalt religiös legitimiert werden kann, und zwar sowohl aus der Sicht der eigentlichen Täter als auch aus der Sicht der sozialen Gruppen, die ihre Taten unterstützen. Die etablierten Religionen haben im Laufe ihrer Geschichte eine enge Beziehung zum Staat aufgebaut; wie am Beispiel des Christentums gezeigt, wurden sie in die Verpflichtung zur Weltverantwortung genommen. Im Zuge der Modernisierung wurden Islam, Buddhismus, Christentum und anderen Religionen im Rahmen dieser Beziehung in einem hohen Maße Friedfertigkeit und Gewaltfreiheit abgenötigt. Die Staaten mussten gegenüber den Religionen ihre Herrschaft behaupten und daher den Religionen Friedfertigkeit nach innen und in gewissem Maße auch nach außen abringen. Auf diese Weise konnten die Potentiale zur Legitimation von Gewalt, wie wir sie in nahezu allen Religionen finden, gebunden oder doch zumindest reguliert werden.

Neue religiöse Bewegungen, fundamentalistische Splittergruppen oder extremistische Gruppierungen sind in die Weltverantwortung nicht eingebunden und auf diese Weise unterbleibt die Kanalisierung und Mäßigung des in den Religionen freiflottierenden Potentials zur Gewalt. Paradoxe Weise stellt die religiöse Pluralisierung und Individualisierung – etwa im islamischen, christlichen

oder buddhistischen Kontext – also gerade die Bedingung dafür dar, dass Usāmah bin Lādin und Asahara Shōkō Gewalt religiös legitimieren konnten. Ihre Auslegung buddhistischer und islamischer Schriften sind durch keine theologische Instanz reguliert. Usāmah bin Lādin könnte man, wie es der Politikwissenschaftler Stephan Rosiny tut, als eine Art islamischen „Freizeitgelehrten“ bezeichnen.¹⁸

Bei Asahara Shōkō handelt es sich ebenso um einen buddhistischen Laien, der in seinen Schriften aus verschiedensten religiösen Traditionen schöpft.¹⁹ Pluralisierung und Individualisierung ermöglichten es, dass ein Heilpraktiker, wie Asahara, oder ein Hoch- und Tiefbauingenieur wie bin Lādin buddhistische und islamische Lehren selbständig interpretieren und für ihre Schlussfolgerungen eine Öffentlichkeit gewinnen konnten. Der Kontrolle durch die durch Jahrhunderte gewachsenen theologischen Instanzen entzogen, können neue religiöse Gruppierungen das gewalttätige Potenzial, das in religiösen Lehren steckt, reaktivieren. Beängstigenderweise haben sie dieses Potenzial, und das ist das Neue an der gegenwärtigen Situation, genutzt, um den Einsatz von Massenvernichtungsmitteln für terroristische Aktionen zu legitimieren.

Literaturverzeichnis

- Berger, Peter L.: „The Desecularization of the World: A Global Overview“, in: Peter L. Berger (Hrsg.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Ethics and Public Policy Center 1999, 1–8.
- Fischer, Peter: „Buddhismus und die Legitimation staatlicher Gewalt: Die Haltung des Oberhaupts der Nichiren-Sekte zum Chinesisch-Japanischen und Pazifischen Krieg“, in: Inken Prohl und Hartmut Zinser (Hrsg.), *Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa*. Münster, LIT Verlag 2002, 125–142.
- Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen*. München, Wien, Europaverlag 1997.

¹⁸ Rosiny „Jihad“, 86.

¹⁹ Vgl. Shimazono, „In the Wake“.

- Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press 2001.
- Kleine, Christoph: „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“, in: Inken Prohl und Hartmut Zinser (Hrsg.), *Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa*. Münster, LIT Verlag 2002, 155–186.
- Kretschmar, Georg: „Der Heilige Krieg in christlicher Sicht“, in: Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke (Hrsg.), *Töten im Krieg*. Freiburg, München, Verlag Karl Alber 1997, 297–321.
- Kroker, Eduard J. M. (Hrsg.): *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*. Stuttgart, Kohlhammer 1976.
- Noth, Albrecht: „Der a priori legitime Krieg im Islam: Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema ‚Krieg und Frieden‘“, in: Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke (Hrsg.), *Töten im Krieg*. Freiburg, München, Verlag Karl Alber 1997, 277–295.
- Reader, Ian: *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*. London, Curzon 2000.
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München, C.H. Beck 2000.
- Rosiny, Stephan: „Der Jihad im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September“, in: Felicitas von Aretin und Bernd Wannemacher (Hrsg.), *Weltlage. Der 11. September, die Politik und die Kulturen*. Opladen, Leske+Budrich 2002, 75–89.
- Scheffler, Thomas: „Terrorismus“, in: Christoph Auffarth, Jutta, Bernard und Hubert Mohr (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion*. Bd. 3. Stuttgart, Metzler 2000, 470–473.
- Shimazono, Susumu: „In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Believe“, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22 (3–4) (1995), 381–415.
- Victoria, Brian A.: *Zen, Nationalismus und Krieg*. Berlin, Theseus 1999.

von Stietencron, Heinrich: „Töten im Krieg: Grundlagen und Entwicklungen“, in: Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke (Hrsg.), *Töten im Krieg*. Freiburg, München, Verlag Karl Alber 1997, 17–56.

Zinser, Hartmut: „Selbstmord, Tod und Töten in neureligiösen Gruppen“, in: *Humanismus aktuell* 3(4) (1999), 27–34.

Nihilismus, Zynismus, Fiktion: Die japanische Gesellschaft und der Anschlag der Aum Shinrikyô

Lisette Gebhardt

1. *Intention des Beitrags*

Thema des folgenden Beitrags ist die innerjapanische Diskussion um die neu-religiöse Gemeinschaft Aum Shinrikyô wie sie in der akademischen und literarischen Gemeinde der 90er Jahre geführt wurde. Die Gruppe wird in den zahlreichen Erörterungen, die man nach dem Giftgasanschlag am 20. März 1995 veröffentlichte, vielfach als Spiegelbild der japanischen Gesamtgesellschaft interpretiert.¹ Die Analysanten des Geschehens korrelieren das Gewaltpotential der Aum oft mit einer spezifischen japanischen Befindlichkeit. Auch eine im Februar dieses Jahres (2002) mit dem Titel „Untergrundkrieg“ in deutscher Übersetzung erschienene Dokumentation des Anschlags, die der bekannte und vielfach ins Deutsche übertragener Autor Murakami Haruki erstellte, rückt die enge Interdependenz Aum/japanische Gegenwartsgesellschaft in den Mittelpunkt der Betrachtung und soll hier analysiert werden. Das Buch, das in der westlichen Presse sehr positiv aufgenommen wurde, ist – um dies vorzuschicken – als authentisches Material und als Psychogramm des Aum-Anschlags durchaus zu

¹ Material zum Thema Aum liefern in westlicher Sprache religionswissenschaftlich fundiert Reader, *Religious Violence*, Mullins/Kisala, *Religion*, sowie auf journalistischer Basis Kaplan/Marshall, *Aum*, und Lifton, *Destroying the World*. Als japanische Kommentare sind die soziologischen Analysen von Miyadai, *Owaranaki*, und Osawa, *Kyokô*, zu nennen, außerdem die philosophischen Betrachtungen von Azuma, *Yûbinteki*, und die essayistischen Ausführungen von Miyauchi/Takahashi, *Nihon*.

hinterfragen: „Untergrundkrieg“ ist sicher ein Produkt der Gesellschaft, die der Autor mit der Dokumentation in Frage zu stellen beabsichtigt.

Im Anschluss an die Diskussion der Anthologie von Murakami Haruki werden die Bezüge der Aum Shinrikyô zum japanischen Zeitgeist der 80er und 90er angesprochen. Die einschlägigen Tendenzen der japanischen Leistungs-, Konsum- und Informationsgesellschaft sind unter das Stichwort Fiktionszeitalter (Mita Munesuke) und unter die japanspezifische Prägung „otaku“ gefasst. Abschließend soll die These, Aum sei das Spiegelbild einer japanischen Gesellschaft in der Krise, noch einmal im Zusammenhang mit dem Religionsdiskurs japanischer Schriftsteller und Intellektueller erörtert werden.

2. Murakami Harukis Dokumentation des Aum-Terrors

„Ich wollte tiefer in die Motive und Strukturen der Gesellschaft eindringen, die diese doppelte Gewaltanwendung zuließ“² konstatiert der Autor Murakami Haruki im Vorwort des ersten Teils der Dokumentation „Untergrundkrieg“, der eine Sammlung von persönlichen Interviews mit den Opfern des Anschlags enthält.³ Mit „doppelter Gewaltanwendung“ meint Murakami den Umstand, dass die Betroffenen zum einen die Gewalttat der Aum erleiden mussten, zum anderen aber auch zu Opfern einer Gesellschaft wurden, die die vom Anschlag seelisch und körperlich Gezeichneten – und somit nicht mehr voll einsatzfähigen Arbeitskräfte – nun ihrerseits der Gewalt in Form von sozialer Ächtung aussetzt.

Die von Murakami redigierten und in der Sprache des Autors wiedergegebenen Interviews der Betroffenen formulieren in ihrer Gesamtheit und als Produkt der Kunst des Autors eine deutliche Kritik am gegenwärtigen Japan, das die Mitglieder seiner Gesellschaft in ein kollektives Schema der Pflichterfüllung und Anpassung presse. Die Anhänger Asahara Shôkôs werden als Zeugen eines Sinndefizits dieser japanischen Leistungsgesellschaft vorgeführt. Sie erscheinen als

² Murakami, *Untergrundkrieg*, 12.

³ Der deutsche Band „Untergrundkrieg“, auf den hier Bezug genommen wird, enthält zwei ursprünglich in Japan nacheinander publizierte Bücher: Eines mit Berichten der Opfer des Anschlags, das zweite mit Äußerungen von aktiven und ehemaligen Anhängern der Aum Shinrikyô.

fehlgeleitete Individualisten, und letztlich als Opfer des Systems. Ihre Verantwortung als Täter und Mittäter tritt dabei in den Hintergrund. Murakami mahnt, das Geschehen nicht allzu schnell zu verdrängen und weist darauf hin, dass jeder ein latenter Aum-Anhänger sein könnte: „Anscheinend haben die meisten von uns mit der Sache abgeschlossen. Für sie war es ein schlimmer Vorfall, aber nun, da alle Schuldigen hinter Schloss und Riegel sind, fühlen sie sich nicht mehr direkt betroffen. Dennoch sollten wir uns vor Augen halten, dass der Großteil der Menschen, die sich einer Sekte anschließen, nicht sonderlich aus dem Rahmen fallen. Sie sind weder auf der Strecke Gebliebene noch Exzentriker, sondern völlig normale (vielleicht sogar allzu normale) Menschen, die in unserer Mitte leben. Vielleicht grübeln sie ein bisschen zu viel. Oder sie tragen einen kleinen Kummer im Herzen. Oder sie können sich ihren Mitmenschen nicht öffnen und sind deshalb bedrückt. Oder sie finden keine Möglichkeit, sich zu verwirklichen, und schwanken heftig zwischen Stolz und Minderwertigkeitsgefühlen hin und her. Vielleicht gehöre ich selbst zu ihnen. Oder Sie“ (S. 398).

Indem Murakami sich und seine Leser zu Aum-Anfälligen erklärt, macht er sie darauf aufmerksam, dass das extreme Geschehen um Aum keine Ausnahmeerscheinung war, sondern sich – herbeigeführt von ganz normalen Menschen – bald wiederholen könne. Aum bedeutet in Murakamis Auslegung gleichsam eine zwangsläufige Entwicklung, auf die das gegenwärtige Japan mit seinen fehlenden geistigen Orientierungen hinsteuert. Der Anschlag ist für Murakami ein Wendepunkt, an dem sich das Land besinnen muss. Aum beinhaltet eine Infragestellung der japanischen Gesellschaft und ist als Reflexion einer ihr zugrundeliegenden verderblichen Struktur zu sehen. Da die Mitglieder der Aum keinen Sinn in ihrem Leben finden konnten, verschrieben sie sich einer Gegengesellschaft, die ihnen das Sinndefizit ausglich. Hier werden sie freilich noch skrupelloser ausgenutzt und manipuliert als in der „normalen“ Gesellschaft, die aber parallele Strukturen aufweise. Der japanische Alltagsbürger ist in Murakamis Darstellung immer Opfer eines Systems, das ihm Gehorsam und Pflichterfüllung abverlangt und ein Abweichen von der Linie nicht duldet.

Den Drang zu Gewalt und Vernichtung im Fall der Führer der Aum beschreibt Murakami mit der märchenhaften Formel eines unheimlichen Bösen, das sich plötzlich manifestiert. Über die fünf Täter der Aum heißt es, sie haben „im

dunklen Untergrund von Tokyo Schwärme von Schwärzlingen freigelassen“ (S. 268). Gleichzeitig prophezeit er, das einundzwanzigste Jahrhundert werde das Jahrhundert eines „Untergrundkriegs“, es komme darauf an, sich in der oberen Welt und im „underground“ bewegen zu können – „denn beide existierten womöglich in einem Menschen“. In Asaharas Lehre wird die Gewalt mit bestimmten Gedanken des tantrischen Buddhismus gerechtfertigt, die der Religionsstifter in das Wort *poa* fasst.

Asahara sagte etwa: „Die Lehren des esoterischen Buddhismus von Tibet waren ganz schön grausam. Wenn beispielsweise ein Guru einem Schüler befahl, einen Dieb zu töten, vollzog der Schüler dies und tat es als Akt der Tugend. In meiner vorherigen Existenz habe ich selbst aufgrund des Befehls des Guru jemanden getötet. Wenn euer Guru euch befiehlt, das Leben von jemandem zu nehmen, ist es ein Anzeichen dafür, dass die Zeit dieses Menschen bereits abgelaufen ist. Mit anderen Worten, ihr tötet diese Person genau zur rechten Zeit und ermöglicht das *poa* dieser Person“. Asahara sieht den religiösen Mord als einen nötigen Schritt auf dem Weg zur Verbesserung der Welt an. Er fordert seine Anhänger auf: „Ihr selbst sollt Buddha werden. Ihr sollt meine Lehren verkündigen, oder vielmehr die kosmische Wahrheit, und sollt viele Buddhas hervorbringen. Verbreitet das Trainingssystem von AUM in einem globalen Ausmaß und verstreut Buddhas über die ganze Welt. Wenn wir dies vollbringen, werden alle Schlachten und Konflikte zu einem Ende kommen“. Asahara begründet seine Meinung folgendermaßen: „Wenn ein Land viele Gläubige der Lehre von der Wahrheit hat, wird es keine internen Konflikte geben, und es wird vermeiden, einen Krieg gegen ein anderes Land zu führen. Wenn sich solche Länder vermehren, wird die Erde friedlicher und sicher werden. Das Trainingssystem für eure Befreiung und Erleuchtung ist vollkommen. Wenn es sich über die ganze Welt verbreitet, können wir einen Dritten Weltkrieg bestimmt vermeiden. Ich kann dies garantieren“.⁴

⁴ Zit. nach Repp, *Aum Shinrikyō*, 33, 35. Martin Repps (NCC Center for the Studies of Japanese Religions) Beitrag zur Aum Shinrikyō bietet eine übersichtliche Einführung in das Thema und trägt einiges Material zusammen. Teilweise sind die Wertungen des Verfassers jedoch etwas unscharf. Repp behandelt in einem Abschnitt die „Aum im Kontext der japanischen Gesellschaft“, wobei er in die Richtung Murakamis tendiert, wenn er von zweifelhaften Gesellschaftsstrukturen spricht, die sich in der Aum widergespiegelt fänden (wobei man Aum die reinere Motivation unterstellt): Leistungsdruck, Mobbing am Arbeitsplatz, forcierte Durchhaltmentalität (gespiegelt in den Begriffen *gaman*, *ganbaru*, S. 65).

Die Frage, was die Aum-Führung zu ihrem Gewaltakt bewegt haben könnte, erklärt der Autor Murakami Haruki mit der jedem politischen oder religiösen Machtstreben innewohnenden „dunklen Seite“ und weist darauf hin, dass das Böse Teil jedes Menschen sei. Damit kann Murakami dem interessierten Leser freilich nicht viel Neues mitteilen. Der Autor bewegt sich mit seiner Dokumentation in einer eingleisigen Bahn, die dem wenig differenzierten Gut und Böse-Schema (der einfache Aum-Anhänger und Bürger ist nur fehlgeleitet und letztlich „gut“, die Führer sind „böse“) entspricht, das Murakami als zu beklagendes Stereotyp in der japanischen Presse verurteilt.⁵

2. Asahara als „otaku“-hafter Terrorfürst eines infantilen Kollektivs:

Nihilismus, Zynismus und Fiktion

Murakami Haruki lässt in der Dokumentation „Untergrundkrieg“ ein Opfer des Anschlags seinen Zustand der Bewusstlosigkeit, den die Medien für ihre Zwecke nutzen, folgendermaßen kommentieren: „Außerdem haben sie mich im Film und im Fernsehen gezeigt. Ich lag ungefähr fünfunddreißig Minuten flach (lacht)“, und als er sich an das Koma erinnert, in das er fiel: „Keinerlei Bewusstsein. Völlige Bewusstlosigkeit ist das Paradies. Das absolute Nichts. Nichts“ (S. 146).

Die Äußerung über das Paradies des Nichts echo die Stimmen von Murakamis Romanhelden, die ebenso viel Abgeklärtheit und Nonchalance an den Tag legen. Sie greift aber zugleich in paradoxer und einigermaßen befremdlicher Art und Weise die Vorgaben des Aum-Führers Asahara Shôkô auf, der mit der Formel vom *poa* die Auslöschung eines Individuums als Akt der Erlösung und Transformation in einen höheren „spirituellen Bereich“ verstand; der Begriff *poa* stand zudem für die Tötung im Namen der Aum. Murakami hat diese Parallele sicher nicht bewusst konstruiert. Sie steht für eine spöttisch-resignative Haltung, die den Tod, das Nichts, als erstrebenswerte Alternative – zum japanischen Leben? – sieht, somit aber in letzter Konsequenz auch Asaharas Vorstellungen vom *poa* und das Giftgas geradezu willkommen heißen muss.

⁵ Vgl. Gebhardt, „Ein Literat“.

Während Murakami eine solche implizite Erhöhung Asaharas zum Erlöser müder japanischer Angestellter in seinem Band, der die Logik des Gutmenschen verfißt, wohl kaum intendiert haben mag, würde diese Interpretation dem Geist der japanischen subkulturellen Strömung entsprechen, in der Asahara schon längst zum Terrorfürsten der sogenannten *otaku* avanciert ist. Die *otaku* (wörtlich übersetzt „Zu-Hause-Leute“) sind ein im Journalismus und von der Soziologie registriertes Phänomen der japanischen Jugendkultur, das sich in den 80er Jahren bemerkbar machte. Die *otaku*-haften Jugendlichen, meist junge Männer, isolieren sich von der Gesellschaft, leben in einer engen Enklave ganz ihren auf bestimmte Dinge konzentrierten Interessen. Diese Konzentration auf eine Sache wie das Video- oder Computerspiel oder das Sammeln ermöglicht es dem *otaku*, eine eigene sinnhafte fiktive Welt zu schaffen, und damit weitgehend autark von der fremdbestimmten Realität zu sein; seine Haltung kann man als autistisch oder solipsistisch bezeichnen.

Die *otaku*-Kultur steht in engem Bezug zu einer durch Comics (manga), Trickfilme (anime) und Videos repräsentierten japanischen Medienkultur, und sie trägt verschiedene Strömungen der sogenannten Subkultur weiter, die heute auf breiter Ebene Eingang in den kulturellen Mainstream findet. In Japan wird die zunächst negativ konnotierte *otaku*-Kultur ihrerseits seit den 80er Jahren auch von akademischer Seite aus kommentiert⁶ und als Marktfaktor registriert. Ein Beispiel für die Popularität und die Psychologie dieser vermarkteten Subkultur ist etwa auch das Sonderheft zum Thema Tod aus der bekannten Magazinserie Takarajima Bessatsu. Hier heißt es: „Das musst Du lesen, bevor Du gepoat wirst!“⁷ Das Heft der überall erhältlichen Magazinreihe enthält zahlreiche Photos von Leichnamen und ist damit ein leicht konsumierbares, nekrophiles Produkt, das in einer Gesellschaft Anklang findet, die sich von der Realität und Authentizität des Todes weitgehend entfernt hat.

⁶ Der bekannteste Analysant (und zugleich Promoter) der *otaku*-Kultur ist Okada Toshio, der Anfang der neunziger Jahre ein *otaku*-Seminar an der renommierten Universität Tōkyō abhielt. Miyadai Shinji, Absolvent der Universität Tōkyō, verfasste einschlägige soziologische Untersuchungen; in *Owarinaki nichijō wo ikiro* diskutiert der Soziologe die Bezüge zwischen Aum, *otaku*-Kultur und dem Phänomen der adult children in Japan, die wichtige Lebensphasen in einer suspendierten Scheinwirklichkeit verbringen (Miyadai, *Owaranaki*).

⁷ Takarajima Bessatsu 228, August 1995.

Mit dem Konsum dieser oder ähnlicher Produkte verbindet sich, zusammen mit den Selbsterhöhungs- und Machtwünschen der Rezipienten, der Protestgestus der sogenannten jugendlichen Gegenkultur, einer Jugend, die sich, wie es scheint, zunehmend gewalttätiger zeigt.⁸ Der *otaku*-Kultur rechnet man mittlerweile auch einige spektakuläre Verbrechen zu, die in die Kriminalgeschichte Japans eingegangen sind, und die man oft als Symptome der steigenden Gewaltbereitschaft im Zeichen der Medienkultur interpretiert. Dazu zählen die Zerstückelung eines Mädchens durch den Videofetischisten Miyazaki Tsutomu Ende der 80er Jahre und Azuma Shinichirô's Köpfung eines Mitschülers im Jahr 1997. Auch Aum zählt mittlerweile in dem Umfeld einer die Gewalttaten in Form von Comics (manga) und „Fan-Artikeln“ adaptierenden Subkultur als „dark side of Japan“ zum Arsenal des Schreckens, der wohl in die Monotonie eines verhassten japanischen Alltags einbricht und signalisiert: „Eure Normalität ist brüchig!“ Die medial aufbereitete Gewaltkultur mit ihrem kommerziellen Angebot ist – wie wir wissen – nicht auf Japan begrenzt. Einschlägiges Material wird global produziert und global konsumiert: Der Serienmörder ist Held von Hollywoodproduktionen, die Killermaschine wird zum Verkaufsschlager in den Computerspielen der Elektronikkonzerne.

Während der Psychologe Okonogi Keigo der japanischen Gesellschaft Ende der 70er Jahre eine von infantilen und regressiven Zügen geprägte Mentalität des psychischen Aufschubs attestiert und vom „Moratoriums-Menschen spricht“,⁹ sieht der Soziologe Mita Munesuke die japanische Gesellschaft der letzten drei Dekaden als eine Fiktionsgesellschaft (*kyokôshakai*) an, in der man, indoktriniert vom Informations- und Zeichenkonsum, Realität nur noch in der Relation mit Fiktivität wahrnehmen könne. Wie es Fukasawa Hidetaka in einem Aufsatz zu den Bedingungen der gegenwärtigen japanischen religiösen Kultur bereits darlegt, erkennt Mita als Merkmal der Fiktionsgesellschaft und des Fiktionszeitalters, in dem sie sich herausgebildet hat, eine spezifische Strukturierung von Nihilismus und Zynismus. Dies impliziert, dass man angesichts einer amorphen Realität dem

⁸ Einen kurzen Überblick zum Phänomen der devianten Jugend in Japan gibt Coulmas, *Japan*, 115–126). Hier heißt es etwa auch: „Was Wunder, daß sich unter den Jugendlichen Zynismus breitmacht. Sie kehren den Erwachsenen, unter denen sie keine Vorbilder finden, den Rücken und setzen sich auf die Straße – im besten Fall“ (S. 126).

⁹ Vgl. Heise, *Die kühle Seele*.

Konzept der Authentizität¹⁰ entsagt und Irrealität als Irrealität oder fiktive Realität „genießt“. Dabei löse sich nach Mita die negative Bewertung der Irrealität allmählich auf, während man ein Engagement für das Irreale, das zunächst für unglaublich Erklärte wagt – etwa für okkulte Modelle der Weltsicht:¹¹ Ein als Spiel im Spiel inszeniertes Engagement für eine „unglaubliche“ Sache bildet also die „zynische“ und „nihilistische“ Lebensphilosophie der Aum-Generation, die mancher Beobachter wahrnimmt, eine Lebensphilosophie, die im „Untergrund“ mehr Sinnstiftung erkennen will als in der realen Welt.

In der Selbstrepräsentation der Aum finden sich die verschiedenen Elemente von Infantilität, Fiktion und Zynismus anschaulich dargestellt: Auf einem von der Aum angefertigten Trickfilm-Video („Anime chôetsu sekai: kore ga sonshi no chôetsu shinryoku“) wacht Asahara als eine mit übernatürlichen Fähigkeiten begabte Vatergestalt über die jungen Adepten, Idealgestalten japanischer Strebbarkeit. Er hat dabei die spirituelle Entwicklung seiner Schüler im Sinn. Die multimediale Überwachung innerhalb der Aum'schen Fiktionsgesellschaft beinhaltet sowohl das okkulte Medium der Ätherkörperüberwachung durch den Meister wie auch die Kontrolle durch das moderne Medium des Telefons. Für die Menschen, die ihr kontrolliertes und dabei extrem im Stil japanischer Comics verniedlichtes Leben vollziehen, offensichtlich ein erstrebenswerter Zustand.

Die parodistische Verniedlichung von Erschreckendem findet sich auch im Aum-Lied vom „magischen Sarin“ wieder, das auf eine bekannte Trickfigur im japanischen Fernsehen, Sarî (Sally), gemünzt ist. Die Liedzeile „It came from Nazi Germany“ parodiert den Themasong der Serie, der mit dem Vers „She's from the land of magic...“ beginnt:

¹⁰ Maekawa Michiko setzt sich in ihrem Artikel über das Dilemma des authentischen Selbst mit den religionssoziologischen Gegebenheiten der gegenwärtigen japanischen Gesellschaft und der Gewaltproblematik der Aum auseinander; sie beschreibt die Beziehungen der Mitglieder der neureligiösen Gemeinschaft innerhalb des Aum-Kollektivs und zum Guru Asahara und kommt zu dem Schluss, dass man eine idealisierte Authentizität anstrebte, die ein „Vakuum-Selbst“ hervorbrachte (Maekawa, „Dilemma“, 21–22).

¹¹ Vgl. Fukasawa, „Die „Spirituelle Welt“, 652.

Song of Sarin The Magician

It came from Nazi Germany,
 A dangerous little chemical weapon,
 Sarin, sarin.
 If you inhale the mysterious vapor,
 You will fall with bloody vomit from your mouth,
 Sarin, sarin, sarin,
 The chemical weapon.

Song of Sarin the Brave

In the peaceful night of Matsumoto City
 People can be killed, even with our own hands,
 The place is full of death bodies everywhere.
 There! Inhale sarin!
 Prepare sarin! Prepare sarin!
 Immediately poisonous gas will fill the place.
 Spray! Spray!
 Sarin, brave sarin.¹²

Die Handlungen der Führungsriege der Aum wie aber auch die der anderen, untergeordneten Mitglieder finden mit der These des Zynismus, wie sie Mita entwickelt, eine durchaus einleuchtende Erklärung. Das inszenierte Engagement als Lebensform des japanischen „Fiktionszeitalters“ bedeutet ein Engagement für das Sinnangebot der Aum, das in Form einer potenzierten Absurdität die Anforderungen der realen Gesellschaft parodiert und damit gewissermaßen er-

¹² Zitiert nach Lifton, *Destroying the World*, 185.

träglicher macht. Mit einer Fiktionsphilosophie, die die zunehmende Vermischung von Fiktion und Realität ohne Reflexion der gefährdeten Lage des Menschen in der Fiktionsgesellschaft bejaht, schafft man eine philosophische Grundlage, die eine ethisch-moralische Verantwortung von sich weist. Mit dem Verweis auf die Fiktionalität des Geschehens entzieht man sich sozialen und ethischen Richtlinien, die nicht als allgemeinverbindliche Grundlagen eines modernen Humankollektivs interpretiert werden, sondern als Setzungen, die die Alltagsroutine in einer abgelehnten Gesellschaft erzwingen oder als endgültig zu überwindende Relikte der von westlichen Anschauungen dominierten Moderne in einer neuen Zeit, die man als japanische Postmoderne versteht.

Möchte man das Geschehen um Aum auf dieser Ebene bewerten, so kann man sagen, dass die „zynische“ und „nihilistische“ Psychologie der Fiktionsgesellschaft, die im fin de siècle des 20. Jahrhunderts mit dem Slogan des Düstergeht-die-Welt-zugrunde die Untergangsvisionen des Bürgertums um 1900 an nihilistischer Kälte bei weitem übertrifft, in Japan mit Asahara Shôkô einen adäquaten Fürsten der Zerstörung gefunden hat. Dies gilt besonders, weil hier die Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs gleichsam als Vorspann der endgültigen Destruktion in unbekümmerter Vorfreude aufgegriffen werden.

Ob jenseits einer spätzeitlichen Fiktionsphilosophie eine „reale“ religiöse Heilshoffnung der Aum Shinrikyô im Hinblick auf eine Welterneuerung durch den Untergang der alten Weltordnung die Durchführung des Giftgasanschlags begünstigte oder ob es die Mechanismen der Fiktionsgesellschaft waren, die ein Doomsday-Lebensgefühl und die Lust am Untergang förderten, ist schwer zu bemessen. Vieles spricht letztlich dafür, dass sich die Ausführung des Anschlags (dem schon einige Zwischenfälle vorangegangen waren) als durch eine Reihe von äußeren Ereignissen wie dem Misserfolg Asaharas bei der Kandidatur für ein politisches Amt im Jahr 1990 beeinflusst, in Teilen vom Zufall markierter Prozess (siehe den Beitrag von Fukasawa Hidetaka in diesem Heft) entwickelte. Auch die Psychodynamik innerhalb der sich zunehmend marginalisiert und bedroht fühlenden Gruppe sowie die Psychologie Asaharas, der sich anderen religiösen Führern gegenüber als benachteiligt empfand, trugen zur Eskalation der Gewalt bei.

4. Abschließende Bewertung: Zwischen Sinnsuche und „Paradies des Nichts“

International wurde der Giftgasanschlag der Aum Shinrikyô vom 20. März 1995 als „Wasserscheide des Terrorismus“ wahrgenommen, da der Terror von einer religiösen Gemeinschaft ausging, die chemische Waffen zum Einsatz brachte. Der damalige Auslandskorrespondent der FAZ in Tôkyô, Uwe Schmitt, registriert wie andere Berichterstatter, dass der Giftgasanschlag der Aum Japan in der globalen Gemeinschaft eine Dimension von Normalität gegeben habe. Nun sei auch das – von außen betrachtet – „wundersame Immunsystem der japanischen Gesellschaft“, das offenbar lange Kriminalität und Terrorismus habe fernhalten können, zusammengebrochen.¹³

Man kann heute im Jahr 2002 nicht behaupten, dass der Aum-Anschlag in Japan „aufgearbeitet“ ist. Insofern behält der Autor Murakami Haruki Recht mit seiner Warnung, dass ein schnelles Verdrängen der Ereignisse ein Fehler wäre. In der angespannten Lage, in der sich Japan aufgrund der anhaltenden wirtschaftlichen Flaute und einer offensichtlichen gesellschaftlichen Stagnation befindet, wäre es wichtig, Geschehnisse wie den Aum-Anschlag weiterhin zu diskutieren – ebenso wie die Diskussion um geistige Orientierungen in Japan nicht nur den kulturalistisch argumentierenden Vertretern des japanischen Identitätsdiskurses überlassen bleiben dürfte.

In Abgrenzung zu den in das Schema „Religion und Gewalt“ zu ordnenden arabischen Ländern, stellt der Faktor „Religion“ in Japan heute vielleicht tatsächlich keinen zentralen Faktor dar, in dem Sinn, dass die materiellen Bedingungen breiter Bevölkerungsschichten so schlecht wären, dass sie mit religiöser Propaganda leicht zu manipulieren sind oder dass politische Entscheidungen in Japan auch religiös fundiert werden müssten. Religion (und hier würde sich wieder die Frage stellen, welche der institutionell alteingesessenen Religionen und der in der Moderne und Gegenwart gegründeten neureligiösen Gemeinschaften und in welcher Form, Art und Weise als maßgeblich gelten dürfen) ist im gegenwärtigen Japan – zumindest auf offizieller Ebene – wohl eher

¹³ Schmitt, *Sonnenbeben*, 228.

keine allgemein verbürgte Leitlinie des Denkens, die die Kapazität besäße, Meinungen signifikant zu prägen und große Mehrheiten zu mobilisieren. Religion als Teil der Sozialgefüges bedeutet in Japan in erster Linie religiöse Dienstleistung nach dem ‚genze-riyaku (Nutzen in der diesseitigen Welt) Prinzip‘, und sie umfasst Institutionen, z. B. in den neuen Religionen, die individualpsychologisch stimulierende Selbstbehauptungsstrategien sowie Sinnstiftung und Geborgenheit in einem intakten Kollektiv anbieten.

Als Leitkultur des Denkens der gebildeten Schichten (Stichwort Intellektuellenreligion) dient sie im gegenwärtigen Japan als Enklave in einer materialistisch orientierten Gesellschaft, oder steht für einen japanischen Identitätsdiskurs und den daraus folgenden religiös begründeten japanischen Superioritätsanspruch. Die kulturellen Eliten tendieren via ihres auch von den Medien bereitwillig aufgegriffenen Religionsdiskurses seit den achtziger Jahren zu einer fundamentalistischen Position. Doch selbst wenn konservative Politiker wie zuletzt der ehemalige Ministerpräsident Mori Yoshirō für eine Rückgewinnung genuin japanischer geistig-religiöser Werte eintreten, spricht ihr Konzept einer religiös begründeten kollektiven Moralität wohl nicht alle Schichten und Altersgruppen in Japan an.

Das Thema „Religion im gegenwärtigen Japan“ wird mit Ausnahme einiger führender japanischer Religionsforscher von akademischer Seite aus oft als Randbereich behandelt, was den Stellenwert des Religiösen in der japanischen Kultur und im Kulturdiskurs unterschlägt. Das Religiöse wird im Kulturdiskurs, wie bereits angesprochen, seit geraumer Zeit als Antithese zu einer – meist unerwünschten – „westlichen Moderne“ gesetzt und als identitätsstiftendes Moment von einer Reihe von japanischen Intellektuellen, die der Religionswissenschaftler Shimazono Susumu „spirituelle Intellektuelle“ nennt,¹⁴ beschworen. Religiös argumentierende Intellektuelle, die, so wirft man ihnen im Nachhinein vehement vor, die Aum durch ihre Anerkennung unterstützt und gefördert hatten, fühlen sich nicht selten als Außenseiter und „Verlierer“ der japanischen Leistungsgesellschaft. Ihre Position ist die des Ressentiments, und damit der des in seiner Jugend scheinbar chancenlosen sehbehinderten Asaharas nicht unähnlich. Der von den „spirituellen Intellektuellen“ artikulierte Unmut über

¹⁴ Siehe hierzu Prohl, *Die „spirituellen Intellektuellen“*, Gebhardt, *Japans Neue Spiritualität*.

das geistige Vakuum im gegenwärtigen Japan findet sich eventuell in den Argumenten japanischer Bürger wieder, die für die Aum Partei ergreifen. Murakami Haruki bestärkt diese Haltung, wenn er das Anliegen der Sinnsucher kommentiert: „Eigentlich möchten wir doch alle wissen, wozu wir auf der Welt sind und warum wir am Ende sterben und verschwinden. Steht es uns da überhaupt zu, Menschen zu verurteilen, die sich ernsthaft um Antworten bemühen?“¹⁵

Als Fazit der vorangegangenen Erwägungen wäre zu sagen: Im Unterschied zu den neo-islamischen Hoffnungen im Zusammenhang mit Religion, Tod und Selbstopfer erwartet der gewaltbereite Adept der Aum-Lehre augenscheinlich kein himmlisches Reich nach einem gottgefälligen Ableben, sondern ist – den Interpretationen mancher Verfasser nach – ganz „zynisch“ damit zufrieden, das Paradies des „Nichts“ jenseits des japanischen Alltags zu erfahren. Die Korrelation von Aum und japanischer Gesellschaft führt zum Bild der Krise einer saturierten und doch geistig unterforderten und unerfüllten Nation zwischen „Sinnsuche“ und „Zynismus“. Während viele Kommentatoren vorschnell der verlockenden Parallelsetzung Aum/japanische Gegenwart und offen oder verborgen der neu entdeckten Fiktionsphilosophie als freilich ihrerseits pessimistisch-apokalyptisch getönte Antwort auf Aum und „Japan“ erliegen, bleiben noch viele Faktoren gegenwärtiger japanischer sozialer und politischer Realität zu klären, die Aufschluss über das Geschehen um die neureligiöse Gemeinschaft Aum Shinrikyô geben könnten. Nicht zuletzt die verschiedenen Positionen hinsichtlich des Religiösen, oszillierend zwischen Nichtbeachtung, Bankrotterklärung und nationaler Aufwertung, verhindern bislang eine ausreichende öffentliche Auseinandersetzung mit dem Thema Aum.

¹⁵ Murakami, *Untergrundkrieg*, 398.

Literaturverzeichnis

- Azuma Hiroki: *Yûbinteki fuantachi*. Tôkyô, Asahi shinbun sha 1999.
- Coulmas, Florian: *Japan außer Kontrolle. Vom Musterknaben zum Problemkind*. Darmstadt, Primus Verlag 1998.
- Fukasawa Hidetaka: ‚Die „Spirituelle Welt“ (Seishin sekai) Japans – Einführung und Auseinandersetzung‘, in: Gössmann, Hilaria und Andreas Mrugalla (Hrsg.), *11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999*. Münster/Hamburg/London, LIT Verlag, 2002, 647–660.
- Gebhardt, Lisette: *Japans Neue Spiritualität*. Wiesbaden, Harrassowitz 2001.
- Gebhardt, Lisette: ‚Ein Literat kommentiert das Sinndefizit der japanischen Gesellschaft: Murakami Harukis Dokumentation des Aum-Terrors‘, in: *Hefte für Ostasiatische Literatur* 32 (2002), 71–79.
- Heise, Jens (Hrsg): *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*. F. a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag (= Sozialwissenschaft Fischer) 2002.
- Kaplan, D. E. / Marshall, A.: *Aum. Eine Sekte greift nach der Welt*. Düsseldorf, München, Metropolitan Verlag 1996.
- Lifton, Robert: *Destroying the World to Save it. Aum Shinrikyô, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York, Owl Books (1999) 2000.
- Maekawa Michiko: ‚The Dilemma of Authentic Self Ideology in Contemporary Japan‘, in: *International Journal of Japanese Sociology* 10 (2001), 16–28.
- Mita Munesuke: *Gendai Nihon no kankaku to shisô*. Tôkyô, Kôdansha 1995.
- Miyadai Shinji: *Owaranaki nichijô wo ikiro. Ômu kanzen chôfuku manyuaru*. Tôkyô, Chikuma shobô 1995.
- Miyauchi Katsusuke/Takahashi Hidetoshi: *Nihon shakai ga Ômu wo unda*. Tokyo, Kawade shobô shinsha 1999.
- Mullins, Mark/Robert Kisala: *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society Through the Aum Affair*. Basingstoke/New York: Palgrave and St. Martins Press, 2001.
- Murakami Haruki: *Untergrundkrieg. Der Anschlag von Tokyo*. Köln, Dumont 2002.

Osawa Masachi: *Kyokô no jidai no hate*. Tôkyô, Chikuma shobô 1996.

Prohl, Inken: *Die „spirituellen Intellektuellen“ und das New Age in Japan*. Hamburg, MOAG 2000.

Reader, Ian: *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyô*. Richmond, Surrey, Curzon Press 2000.

Repp, Martin: *Aum Shinrikyô. Ein Kapitel krimineller Religionsgeschichte*. Marburg, Diagonal Verlag 1997.

Schmitt, Uwe: *Sonnenbeben. 50 Improvisationen über Japan*. Göttingen, Edition Peperkorn. 1998.



Apocalypticism, Innerwordly Eschatology, and Islamic Extremism

Thomas Scheffler*

1 September 11: "Apocalyptic" and the politics of negotiation

Three weeks after the beginning of the American campaign in Afghanistan, US law professor Richard Falk, widely known as a champion of peace and global justice, published an essay on just war theory. Never since his childhood, Falk said, had he supported a shooting war in which the United States was involved. Usāmah bin Lādin, however, had made him change his mind: "The war in Afghanistan against apocalyptic terrorism qualifies in my understanding as the first truly just war since World War II."¹

"*Apocalyptic*" is a dangerous term. It usually refers to people purported to expect the end of this world to be imminent. Groups acting under such a dramatically shortened time horizon usually live in an uneasy, sometimes disruptive, tension with temporal order. People driven on by the hopes and fears of the next world may be less responsive to the rewards and punishments of the present one. With the End coming soon, major motivational resources of public order – fear of death,

* Most parts of this paper were written while I was in residence as a Rockefeller Visiting Fellow at the Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies, University of Notre Dame, Indiana. I am indebted to the staff and faculty of the Kroc Institute and especially to the members of the Rockefeller Program in Religion, Conflict, and Peacebuilding (PRCP). It has been a pleasure to work with them. A revised version of this paper will appear in: R. Scott Appleby and A. Rashied Omar, eds., *In Multiple Voices: Islamic Peacebuilding After September 11* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004).

¹ Falk, "Ends and Means", 11.

family ties, the necessity to negotiate and compromise – are radically devalued. The End of Time, or so it seems, includes not only the End of History but also the End of Politics.

Etymologically, the Greek word *apocalypsis* means “unveiling” or “revelation”. Theologically, the term refers to a genre of post-exilic Jewish and early Christian literature dealing with the communication of esoteric knowledge about the near and distant future. In a secular sense, however, the term has become almost synonymous with catastrophes of a “world”-destroying dimension. This reduction of the term’s many meanings is mainly due to the lasting success of one of these “apocalypses”, namely, the last book of the New Testament, the *Revelation to John*. Throughout the centuries, the Book of Revelation’s poeto-prophetic images of world destruction – the Anti-Christ, the Four Horsemen of the Apocalypse, the Battle of Armageddon, the Whore of Babylon, the Lake of Fire – have inspired preachers, poets, painters, and (sometimes) politicians.

In the 20th century, apocalyptic vocabulary was used by many artists to assimilate the traumatic experience of World War I. But it was, above all, the tests of the atomic bomb in the 1940s that effected a profound secularization of apocalyptic language. In a perverse sense, promethean man had become “as God” (Genesis 3:5) by acquiring the Lord’s capacity to destroy the world. Ever since, “Apocalypse”, “Armageddon”, and “Doomsday” have been used as metaphors to symbolize the dangers of nuclear politics.

During the Cold War, those fears were still mitigated by the reassuring assumption that the arsenal of nuclear “Armageddon” was under the control of what Thomas Hobbes would have called “Mortal Gods”², i.e., a few powerful and well-organized states. The collapse of the Soviet Empire and the crisis of statehood in the age of globalization, however, eroded that confident mood. With weapons of mass destruction now in the reach of rogue states, warlords, and well-funded terrorists, the triumphal march towards the “End of History”³ assumed undertones of apocalyptic fear.

² Cf. Hobbes, *Leviathan*, pt. II, ch. 17, 227.

³ Fukuyama, “The End of History?”

In this context, apocalyptic fringe groups soon rose to the status of prominent suspects.⁴ At least in some of these groups both the religious and the secularized meaning of “apocalyptic” – an end-time oriented mindset and the willingness to employ weapons of mass destruction – seemed to converge again. The nerve gas attack of the Aum Shinrikyô sect on the Tokyo subways (March 20, 1995) and the bombing of the Murrah Federal Office Building in Oklahoma City (April 19, 1995) drew public attention to the existence of apocalyptic fanatics who did not refrain from large-scale killing of civilians. The multiple suicides of Solar Temple members in Switzerland, France, and Canada (1994, 1995, 1997) as well as the group suicide of the Heaven’s Gate community at Rancho Santa Fe, California (1997) not only evoked chilling memories of the much older collective suicide of members of the People’s Temple cult in Jonestown, Guyana (1978); they also raised the suspicion that end-time minded fanatics who were not much concerned about their own earthly lives would hardly respect the lives of others. For some commentators, the coincidence of apocalypticism and suicide in some Western religious groups even seemed to constitute sufficient evidence to conclude that the (misleadingly) so-called “suicide” bombings of Muslim extremists in the Middle East must have been caused by an “apocalyptic” mindset, too.⁵

Small wonder that in the days following the shock of September 11, with puzzled pundits frantically combing history in search for analogies and metaphors, “*apocalyptic*” quickly came to the mind of many. A German commentator invoked the destruction of the “Great Whore of Babylon” (= Rome) in the Book of Revelation and suggested that the perpetrators were driven by an apocalyptic annihilating rage (“*apokalyptische Vernichtungswut*”) against human civilization and its most salient symbol, “the City” (= New York).⁶ Others speculated about the “apocalyptic nature of Islam” and declared the study of “Muslim apocalyptic” as “absolutely

⁴ See, for instance, Brackett, *Holy terror* [1996]; Hubback, *Apocalypse When?* [1997]; Hoffman, *Inside Terrorism* [1998], 87–129; Lifton, *Destroying the World to Save It* [1999]; Stern, *The Ultimate Terrorists* [1999], 70–73; Hall [et al.], *Apocalypse Observed* [2000]; Wessinger, *How the Millenium Comes Violently* [2000]. – For a critical evaluation of the debate on “apocalyptic” religious terrorism, see Rapoport, “Terrorism and Weapons of the Apocalypse” [1999].

⁵ See, for instance, Baumgartner, *Longing for the End*, 222: “The presence of suicide bombers in Hamas is a strong sign that it is apocalyptic.”

⁶ Herzinger, “Hure Babylon”.

essential to the understanding of modern Islam.”⁷ A handwritten four-page text, incomplete but full of references to the Qur’ān’s ninth surah (*al-Tawbah*) and attributed to purported hijacker Mohammad Atta [Muḥammad ‘Aṭā], served as proof that the hijackers had “a lot in common with the Armageddon cults that appear from time to time on the fringes of all religions” because “the ninth sura ... – like the Book of Revelation in the New Testament – ... has an obvious appeal to fringe elements”.⁸ For the Protestant theologian Jürgen Moltmann, September 11 was a clash between two eschatologies: Islam’s “world-ending” (*weltbeendigend*) apocalypticism and America’s “world-perfecting” (*weltvollendend*) millennialism.⁹

“What we are up against”, Michael Ignatieff thundered, “is apocalyptic nihilism. The nihilism of their [the terrorists’] means – the indifference to human costs – takes their action not only out of the realm of politics, but even out of the realm of war itself. The apocalyptic nature of their goals makes it absurd to believe they are making political demands at all.” It would be a fatal mistake, Ignatieff warned, to construe September 11 as an “act of politics, and to believe that there is an appropriately conciliatory response.” Just like fascism and communism – for Ignatieff expressions of “the same apocalyptic nihilism” – “such movements cannot be reasoned with. They can only be fought.”¹⁰

Reading Richard Falk’s argument in the light of these debates shows that, for him, labeling bin Lādin an “apocalyptic” simultaneously served *two* purposes, namely, *excluding* al-Qā’idah from “any framework of potential reconciliation or even negotiation”, while, at the same time, *limiting* the ensuing “just war” by drawing a line between “Ben Laden’s apocalyptic undertaking”, on the one hand, and the terrorism of groups like Hizballah or Hamas, on the other. According to Falk, the latter are employing terrorist means in pursuit of negotiable agendas lim-

⁷ Cook, “Propheten des Weltuntergangs”; see also: Lory, “D’une apocalypse à l’autre”; Introigne, *Osama bin Laden*. A collection of similar texts may be accessed at the homepage of the Center for Millennial Studies at Boston University (at: www.mille.org/whatsnew.html): David Landes, “Apocalyptic Islam and Bin Laden”, Catherine Wessinger, “Bin Laden and Revolutionary Millennialism”; David Cook, “The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement”.

⁸ Whitaker, “Chilling document”. – For a critical discussion of the authenticity of this “letter”, see Fisk, “What Muslim would write: ‘The Time of Fun and Waste is Gone?’”.

⁹ Moltmann, “Sehnsucht nach dem Ende der Welt”.

¹⁰ Ignatieff, “It’s War”.

ited to conflicts over territory and statehood.¹¹ “The point is to find language that distinguishes these attacks [of September 11] from prior instances of terrorism associated with ongoing conflicts over national self-determination.”¹²

In a similar vein, the French orientalist Olivier Roy characterized al-Qā'idah as “an apocalyptic sect severed from political Islam” and emphasized “a fundamental difference between the activities of bin Laden’s networks and previous Islamic radicalism: no political strategy whatsoever underlies the former’s activities. ... No strategy underlies these attacks because they have no attainable goal. The paradoxical result is that no negotiations are possible, ... because there are no demands. What is at stake is the symbolic dramatization of the apocalypse.”¹³

At least in their intention to emphasize the chasm separating bin Lādin from mainstream Islam, Falk and Roy were temporarily in agreement with President George W. Bush and the many Muslim leaders who hastened to condemn the atrocities of September 11. “The terrorists”, Bush stated on September 20, “practice a fringe form of Islamic extremism that has been rejected by Muslim scholars and the vast majority of Muslim clerics – a fringe movement that perverts the peaceful teachings of Islam.”¹⁴

My own reading of the many statements of bin Lādin and al-Qā'idah suggests a quite different conclusion: At least the movement’s *official* discourse is neither apocalyptic nor fringe nor apolitical. On the contrary, its most dangerous aspects are rooted in its *non*-apocalyptic character, especially in those features that are in tune with the innerwordly eschatology of Sunni mainstream Islam, i.e., with the conviction that it is the duty of Muslims to establish a just world order here on earth. Construing al-Qā'idah as an “apocalyptic” fringe group tells us more about apocalyptic fears in the West than about apocalyptic intentions in the East; but above all it means underestimating the ‘normal’ politico-theological roots of bin Lādin’s popularity in large parts of the Muslim world.

¹¹ Cf. Falk, “Ends and Means”, 13; id., “Ending the Death Dance”, 11; id., “The New War”, 6.

¹² Falk, “Falk Replies”, 61.

¹³ Roy, “Bin Laden”, 108.

¹⁴ Bush, Address to a Joint Session of Congress and the American People, 20 September 2001.

2 Bin Lādin's discourse

Let me start with a short outline of bin Lādin's discourse, condensed from the many statements released by him and his associates since 1996. These texts include:

- Bin Lādin's so-called "Declaration of War", a lengthy epistle "to his Muslim brethren all over the world generally and in the Arab Peninsula specifically", dated Hindukush Mountains, Khurasan, Afghanistan, Friday, Rabī' al-Thānī 9, 1417 (23 August 1996);
- an interview with bin Lādin, published in the October-November 1996 issue of the Australian Islamist youth magazine *Nida'ul-Islam*;
- the famous "Fatwā" statement of the "World Islamic Front for Jihad against Jews and Crusaders" (*al-Jabhah al-islāmiyyah al-'ālamīyyah li-jihād al-yahūd wa-l-ṣalibiyyin*), signed by bin Lādin together with representatives of four Islamist groups and published on 23 February 1998, in the London-based daily *al-Quds al-'Arabī*;
- Bin Lādin's interview to ABC correspondent John Miller, conducted 28 May 1998, in Afghanistan;
- Bin Lādin's video-recorded statement on the eve of American air strikes against Afghanistan, broadcast on Al-Jazeera TV on 7 October 2001;
- a video-recorded statement by al-Qā'idah spokesman Sulaymān Abū Ghaith, broadcast on al-Jazeera TV on 10 October 2001;
- a video-recorded statement by Abū Ghaith, broadcast on Al-Jazeera TV on 4 October 2001;
- an unreleased interview with bin Lādin, conducted by the Kabul correspondent of Al-Jazeera, Tayseer Allouni (Taysīr 'Allūnī), on 21 October 2001;
- a video-recorded statement by bin Lādin, broadcast on Al-Jazeera TV on 3 November 2001;
- an interview with bin Lādin, given to Ḥāmid Mīr, editor of the Islamabad-based Urdu daily *Auṣāf*, on 9 November 2001, and published in *Dawn* (Karachi) on 10 November 2001;

- the transcript of a videotape showing bin Lādin talking with others, issued by the US Department of Defense and broadcast on CNN on 13 December 2001;
- a statement by bin Lādin, broadcast on Al-Jazeera TV on 27 December 2001.

Beside these political statements a few programmatic tracts by associates of bin Lādin are worth mentioning, most notably

- “*Defence of the Muslim Lands: The First Obligation After Iman*” (*Al-difā‘ ‘an arāḍī al-muslimīn ahamm furūd al-a‘yān*), a fatwā by Bin Lādin’s mentor, Sheikh ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām (1941–1989),¹⁵ first published in 1984 and developed into to a book in 1987;
- *Join the Caravan [Ilḥaq bi-’l-qāfilah]*, an underground booklet published first in 1407/1987;
- “Martyrs: The Building Blocks of Nations”, a digest of several lectures by Sheikh ‘Azzām (s.d.);
- *Knights Under the Prophet’s Banner (Fursān taḥta rāyat al-nabī)*, an autobiographical book by bin Lādin’s lieutenant, Dr. Ayman al-Ḍawāhirī (b. 1951), published in the London-based Arab daily *al-Sharq al-Awsaṭ* (2–12 December 2001).

Taken together these texts offer a quite consistent pattern of bin Lādin’s worldview (see Figure 1) that may be boiled down to four basic steps which I have labeled “diagnosis”, “solution”, “means”, and “available resources”.

¹⁵ On ‘Azzām, see Franke, “Rückkehr”, 61–65.

FIGURE 1 Bin Lādin's Discourse

I. DIAGNOSIS

- 1) Grievances: Muslim lands are invaded, plundered, and occupied by infidels. Muslim civilians are killed in great numbers.
- 2) Cause: "Jewish-Crusader" (Israeli-American) aggression against Islam.
- 3) Present governments in the Muslim lands are unable and/or unwilling to protect the believers.
- 4) Attempts of religious, economic, and other Muslim leaders to rectify the politics of their governments by ways of peaceful consultation have come to nothing. Righteous religious scholars and missionaries have been silenced, killed, or arrested.
- 5) At the international level, all peaceful remedies have failed. The UNO is a tool of anti-Muslim politics.

II. SOLUTION

- 6) Armed *jihād* religious duty for every individual Muslim (second only to belief).
- 7) Aim: to push the enemy out of the Muslim lands (defensive *jihād*).
- 8) Limits: internal war in the Muslim lands should be avoided.

III. MEANS

- 9) Main strategy: Guerilla warfare based on "fast moving light forces that work under complete secrecy".
- 10) Permitted targets: American and Israeli *civilians* and *military* personnel.
- 11) Permitted range of operations: all countries of the world.
- 12) Permitted allies: *mujāhidīn* may accept the help of *non-righteous* fighters.
- 13) Supplementary means: Economic boycott of American and Israeli goods.

IV. AVAILABLE RESOURCES

- 14) A generation of young devoted fighters who have overcome fear of death and are longing for *jihād*, martyrdom, and paradise.
- 15) A safe base in Afghanistan ("Khurāsān").
- 16) Divine protection.

2.1 *Diagnosis*

(1) Bin Lādin's texts abound with enumerations of Muslim grievances: Muslim lands are invaded, occupied, and plundered by infidels, and Muslim civilians are killed in great numbers all over the world. His epistle of 1996 refers to Bosnia, Burma, Chechnya, Eritrea, Ethiopia (Ogaden), India (Assam), Iraq, Kashmir, Lebanon, Palestine, the Philippines, Saudi Arabia, Somalia, Tajikistan, and Thailand (Pattani). Later pronouncements also include Afghanistan, East Timor, Egypt, and Sudan. The countries explicitly mentioned vary from statement to statement. References to Arab countries, however, especially to Palestine and Iraq, appear in all of them.

(2) The "crimes" [*jarā'im*] committed against the Muslims in their lands constitute not only "a clear declaration of war on God, his messenger, and the Muslims" [*i'lān ṣariḥ li-l-ḥarb 'alā Allāh wa-rasūlihi wa 'alā al-muslimīn*]; they are also attributable to one single cause: a worldwide "Zionist-American" or "Jewish-Crusader" aggression against Islam and the Muslims.¹⁶

(3) The present governments in the Muslim lands are unable or unwilling to protect the believers and in some cases (most notably Saudi Arabia) even consented to the occupation of their lands by US forces.

(4) Attempts of religious, economic, and other leaders to rectify this deplorable state of affairs by ways of peaceful consultation have come to nothing. Righteous religious scholars and missionaries have been silenced, killed, or arrested. The people who replaced them are weak or corrupt and cannot be trusted.

(5) On the international level, all peaceful remedies have failed. Referring to the UN's role in the conflicts over Palestine, Iraq, Kashmir, Chechnya, East Timor, and Somalia, bin Lādin holds that "[u]nder no circumstances should any Muslim or sane person resort to the United Nations. The United Nations is nothing but a tool of crime." "Those who refer our tragedies today to the United Nations so that they can be resolved are hypocrites who deceive God, His Prophet and the believers."¹⁷

¹⁶ World Islamic Front, "Naṣṣ bayān" ["Fatwa" statement], 1998.

¹⁷ Bin Lādin, Statement on al-Jazeera TV, 3 November 2001.

2.2 *Solution*

(6) Considering that all peaceful remedies have failed, armed struggle remains the only solution. Since most governments in the Muslim world are unable or unwilling to wage war against the aggressors, armed *jihād* has become a religious duty for every individual Muslim (*fard ‘ayn*), ranking second only to belief (*īmān*).

(7) The aim of this *jihād* is a *defensive* one, namely, to make the enemy’s armies “move out of all the lands of Islam [*kull ‘arḍ al-islām*], defeated and unable to threaten any Muslim.”¹⁸ In a more precisely worded statement, al-Qā’idah’s spokesman Sulaymān Abū Ghaith warned the USA and its citizens that “These storms [of hijacked airplanes] will not calm until you retreat defeated in Afghanistan, stop your assistance to the Jews in Palestine, end the siege imposed on the Iraqi people, leave the Arabian Peninsula, and stop your support for the Hindus against the Muslims in Kashmir.”¹⁹

(8) Since many Muslim rulers are presently cooperating with Western powers, the *mujāhidīn* should be careful to avoid internal war among Muslims on the Arabian Peninsula: An internal war would exhaust the human, economic and financial resources of the Muslims, destroy the country’s infrastructures, divide its society and destroy the oil industries of the “Islamic Gulf” which constitute “a great Islamic wealth and a large economical power essential for the soon to be established Islamic state”. An internal Arab war might also lead to the territorial partition of Saudi Arabia, especially the annexation of its northern part by Israel. By and large, its outcome would be controlled by the US forces stationed on the Arabian Peninsula.²⁰

¹⁸ World Islamic Front, “Naṣṣ bayān”, 1998.

¹⁹ Abū Ghaith, Statement on al-Jazeera TV, 14 October 2001.

²⁰ Bin Lādin, “Declaration of War”, 1996, 8–9.

2.3 *Means*

(9) Due to the military superiority of the enemy, conventional warfare should be avoided at the present moment. Instead a guerilla war should be waged based on “fast moving light forces that work under complete secrecy”.²¹

(10) The main obligation for every Muslim in this guerilla war is “to kill the Americans and their allies, civilians and military [*madaniyyin was ‘askariyyin*]”, and to “plunder their money” wherever and whenever it is possible.²² Several, sometimes contradictory, reasons have been given by bin Lādin to justify this most controversial opinion. While admitting that the “The Holy Prophet (peace be upon him) was against killing women and children”,²³ bin Lādin argued that the killing of civilians in warfare is permissible under Islamic law under certain circumstances, most notably in order (i) to *retaliate* for the killing of Muslim civilians,²⁴ (ii) to *deter* the enemy from continuing to kill Muslim civilians,²⁵ and (iii) to achieve a higher military goal that cannot be achieved without harming civilians, even if Muslim prisoners are among them.²⁶

Bin Lādin claimed that the September 11 attacks were “not targeted at women and children. The real targets were America’s icons of military and economic power”²⁷ and that the people who worked at the World Trade Center and the Pentagon belonged to the economically and politically powerful²⁸. Above all, however, he argued that US citizens cannot claim the status of “innocent civilians” be-

²¹ *Ibid.*, 11.

²² World Islamic Front, “Naṣṣ bayān”.

²³ Bin Lādin, Interview with Ḥāmid Mīr, 9 November 2001; see also his interviews with John Miller, 28 May 1998, and Taysīr ‘Allūnī, 21 October 2001, pt. 3.

²⁴ Bin Lādin, Interview with John Miller; Interview with Taysīr ‘Allūnī, pts. 2 and 3; Interview with Ḥāmid Mīr. – In his interview with Allouni (pt. 3) bin Lādin invokes the authority of the Qur’ān (16:126): “And if you punish, then punish them with the like of that with which you were afflicted...”, but he revealingly omits the second part of that verse: “but if you show patience, that is indeed the best for those who are patient”.

²⁵ Bin Lādin, Interview with John Miller; Interview with Taysīr ‘Allūnī, pt. 3.

²⁶ Bin Lādin, Interview with Ḥāmid Mīr.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Bin Lādin, Interview with Taysīr ‘Allūnī, pt. 3.

cause they elect their government and, hence, are responsible for its politics.²⁹ In other words, the existence of democratic structures makes civilians a legitimate target. Judging by that logic, only minors and subjects of despotic regimes may rightfully call themselves “innocent civilians”.

(11) Expanding the theatre of “defensive” *jihād* to the whole planet is a genuine part of the guerilla strategy proposed by bin Lādin and his associates. For his lieutenant Ayman al-Ṣawāhirī, a leader of the Egyptian “Islamic Jihad”, it reflects the defeats inflicted on violent Islamist movements by US supported governments in the Middle East:

“It is clear ... that the Jewish-Crusade alliance will not give us time to defeat the domestic enemy, then declare war against it thereafter.” “Therefore, to adjust to this new reality we must prepare ourselves for a battle that is not confined to a single region, one that includes the apostate domestic enemy and the Jewish-Crusade external enemy.”³⁰

On the level of bin Lādin’s discourse, however, the main justification for moving the battle to the enemy’s ground is to convince US citizens that they will not enjoy security if there is no security for Muslims in the Muslim world:

“I swear by Almighty God who raised the heavens without pillars that neither the United States nor he who lives in the United States will enjoy security before we can see it as a reality in Palestine and before all the infidel armies leave the land of Mohammed, may God’s peace and blessing be upon him.”³¹

(12) Invoking the authority of Ibn Taimiyyah (d. 1328), bin Lādin also argues that in case of emergency, Muslims are permitted to accept the help of “non-righteous fighters”, i.e., people who are fighting for personal gain or “do not observe some of the rules and commandments of Islam”,³² – all in all, an ominous

²⁹ Bin Lādin, Interview with Ḥāmid Mīr: “The American people should remember that they pay taxes to their government, they elect their president, their government manufactures arms and gives them to Israel and Israel uses them to massacre Palestinians. The American Congress endorses all government measures and this proves that the entire America is responsible for the atrocities perpetrated against Muslims. The entire America, because they elect the Congress.”

³⁰ Ṣawāhirī, *Fursān taḥta rāyat al-nabī*, pt. 11.

³¹ Bin Lādin, Statement on al-Jazeera TV, 7 October 2001; see also his interview with Ḥāmid Mīr.

³² Bin Lādin, “Declaration of War”, 7.

and ill-defined category of allies that may include all sorts of dubious individuals and institutions.

(13) Armed struggle, however, is not the only form of defensive *jihād*. According to bin Lādin, an economic boycott of American goods, too, should be an important part of it, especially for those who cannot join the armed struggle for whatever reason.³³ His marked interest in the economic damage inflicted on the US by the September 11 attacks³⁴ makes it quite clear that, for him, these attacks were part of global *economic warfare*, designed to weaken the aggressive potential of the enemy: “If their economy is destroyed, they will be busy with their own affairs rather than enslaving the weak peoples. It is very important to concentrate on hitting the US economy through all possible means.”³⁵

2.4 Available resources

(14) The most precious *human* resource for implementing this strategy is the availability of a generation of young devoted fighters in whose mind the myth of the superpowers’ omnipotence has already been destroyed, fighters who are not afraid of dying, prefer an honorable death to life in humiliation and are longing for *jihād* and martyrdom.

(15) The most important *geopolitical* resource available to the *mujāhidīn* is “a safe base ... in the high Hindu Kush mountains in Khurasan, where – by the Grace of Allah – the largest infidel military force of the world [the Soviet Union] was destroyed and the myth of the superpower was withered in front of the Mujahideen cries of Allahu Akbar”.³⁶ Referring to Afghanistan by the antiquated name of *Khurāsān*³⁷ invokes memories of the 9th-century Abbasid revolution – a movement that started from what was then called Khurāsān, i.e., the regions east of western Persia, and ushered in a renewal of the Islamic caliphate.

³³ Cf. *ibid.*, 11–12.

³⁴ Bin Lādin, Interview with Taysīr ‘Allūnī, pt. 2.

³⁵ Bin Lādin, Statement on Al-Jazeera TV, 27 December 2001, pt. 5.

³⁶ Bin Lādin, “Declaration of War”, 2.

³⁷ Today “Khurāsān” is the name of Iran’s north-eastern province (capital: Mashhad). There is no Afghan province by that name.

(16) The most important resource of the *mujāhidīn*, however, is a *cosmological* one. Numerous explicit and implicit Qur'ānic references in bin Lādin's discourse emphasize that *God* will protect the righteous who strive in His path and that nothing can happen to them unless it is preordained by God.

3 An apocalyptic ideology, adopted by a fringe group, and severed from mainstream Islam?

In the following sections, I will discuss three questions:

- (1) Is this the program of an apocalyptic group?
- (2) Is it the program of a fringe group?
- (3) Is the ideology expressed in its statements a fringe ideology severed from mainstream Islamic thinking?

3.1 An apocalyptic ideology?

Is bin Lādin's program an "apocalyptic" one? Certainly not. It is hardly conceivable that a group concerned with the imminent end of the world should care for the long-term preservation of Arab oil wealth for future generations. Neither is there any talk about the usual topoi of Islamic apocalypticism such as the Mahdī, the Dajjāl, Gog and Magog (*Yājūj wa-Mājūj*), the second coming of 'Īsā b. Maryam, etc.; nor do we find any allegoric or numerological speculations about the nearness of "the Hour". Whatever makes his followers tick, bin Lādin's public pronouncements do not display an apocalyptic agenda.

True, in several statements bin Lādin is referring to a *ḥadīth* according to which "the Hour" will not come until the Muslims fight the Jews and kill them and that when a Jew hides behind a rock or a tree on that day, it will say: "O Muslim, O Servant of Allah! There is a Jew behind me, come and kill him!"³⁸ But the major function of this *ḥadīth* in bin Lādin's discourse is not to announce the nearness of

³⁸ See, for instance, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, book 52, nos. 176, 177; referred to by bin Lādin in his interviews with John Miller and Taysīr 'Allūnī, pt. 4.

the Hour or to proclaim man's ability to hasten its arrival by killing Jews. Its parenthetic purpose rather is to construe and dramatize anti-Jewish hatred by emphasizing (i) that enmity between Muslim and Jews is so deep that it will continue until the End of the world; (ii) that, hence, Muslims should not make peace with Jews today; and (iii) that the final victory of the Muslims over the Jews is as sure as the End of the world. The belief that, one day, this world will end is indeed a crucial part of Islamic orthodoxy; but the Qur'ān confirms that it is unknown to man whether "the Hour" is near or far (7:187; 21:109; 67:25–26) and that a day in the sight of the Lord is like thousand years (32:5) or even 50,000 years (70:4).

Speculations that bin Lādin might "take up the mantle of the eschatological Mahdī"³⁹, thus, are hard to prove. Bin Lādin may be a charismatic leader – his admirers are praising him as "one of the greatest examples of Mujahideen alive today" and "an example for generations to come"⁴⁰ – but that doesn't make him a Messiah⁴¹ or Mahdī in any theologically meaningful sense.

Bin Lādin's propaganda surely profits from some parallels between his life and that of the Prophet.⁴² Like Muḥammad, Usāmah ibn Muḥammad bin Lādin hails from the Arabian Peninsula. Like Muḥammad, he fights for the liberation of Mecca. Like Muḥammad, he had to leave Mecca and to seek refuge in a remote place from where he started a *jihād* and issued religious opinions in order to reconquer the sacred heartlands of Islam. But neither did bin Lādin claim to be a *prophet*, nor did the Prophet claim to be a *messiah*. What Muḥammad really claimed was to be the final "messenger" (*rasūl*) of God – the "seal of the prophets" (Qur'ān 33:40) – called to admonish his people and humankind to submit to God's revealed law. The *imitatio Muhammadi* in this world, hence, is not about loyalty to a *person* but about obedience to God's *Law*, combined with the reassuring expectation that the Lord will surely reward His faithful followers in this world

³⁹ Furnish, "Bin Ladin", 57.

⁴⁰ See the editor's introduction (p. 1) to "Sheikh Abu Abdullah" [i.e., Usāmah bin Lādin], *Declaration of War*, n.p.: Khurasan publications, an undated Islamist underground brochure containing an abridged English translation of bin Lādin's "Declaration of War" and the "Last Will and Testament" of his mentor, Sheikh 'Abdallāh Yūsuf 'Azzām, available online at: http://www.religioscope.com/pdf/islamisme/decl_war.pdf.

⁴¹ Against: Rosenfeld, "The 'Religion' of Usamah bin Ladin", pt. 2.

⁴² Cf. Rosiny, "Der *jihad*", 86–88.

and in the Hereafter (Qurʾān 3:55,148; 21:105; 24:55; 40:51; 61:12–13).⁴³ It is this message that is conveyed by the opening Qurʾānic references in bin Lādin’s 1996 “Declaration of war” (Qurʾān 3:102, 4:1, 33:70–71) as well as in the concluding Qurʾānic references in the 1998 “Fatwa” statement of the “World Islamic Front for Jihad against Jews and Crusaders” (Qurʾān 3:102, 4:1, 33:70–71): They emphasize man’s *duty* to God, the *punishments* that will be inflicted on man in case of disobedience, and the final *victory* that God will grant to His devoted followers.⁴⁴

3.2 ... adopted by a fringe group?

Is this the ideology of a fringe group? Sure, compared to the world’s much-cited “1,2 billion Muslims”, the fighters linked to al-Qāʾidah are a tiny minority. However, this quantitative comparison won’t take us very far because insurgent warrior groups are minorities almost everywhere on this planet:

All over the world, civil wars are primarily fought by young (mostly unmarried) males between ca. 15–30 years of age. Even in this age cohort, however, not everybody is ready for guerilla warfare: fear of death and the wish to avoid risks for one’s family, friends, or career make most people think twice before joining a rebel movement. Powerful ideologies and passions are required to make people overcome their fears and voluntarily die for honor, faith, and fatherland. Ideologies and passions, however, do not work with everyone and at all times either. In Iran, for instance, public mourning rituals in memory of Ḥusayn’s martyrdom at Karbalāʾ (680) had been part of Shiʿite popular culture for centuries. But even after the Iranian revolution of 1978/79, when the country’s culture of ritualized martyrdom combined with a historic “moment of enthusiasm”, the presence of as charismatic a leader as Imam Khomeini, and massive state support, the number of those who volunteered for martyrdom in the Iraqi-Iranian war (1980–88) arguably did not exceed “ten percent of the revolutionary youth”.⁴⁵ Membership of violent groups is furthermore restricted by quite a few technical hurdles, among them limited access

⁴³ For a detailed discussion, see Scheffler, “Radicalism”, 98–101.

⁴⁴ Cf. Scheffler, “Allahu akbar”, 23–32.

⁴⁵ Khosrokhavar, *L’islamisme*, 10.

to weapons, funds, safe havens, international sponsors etc. In the case of clandestine terrorist groups, a particularly selective membership policy is simply a must.

Violent rebel groups, thus, are small minorities by the very 'nature' of their trade. This does not make them less dangerous, especially as long as they are supported – or at least not opposed – by their social environment. As Mao Tse-Tung put it, successful guerillas must “live among the people as the fish lives in the water”. Whether and to what degree a rebel group is tolerated or even backed by the local population is, to a large degree, dependent on two dynamic variables, namely, (i) the rebels' ability to stay in tune with the values, hopes, language, and interests of their social environment and (ii) the politics of their enemies.

The question is not that much whether a group is a minority today, but whether it has the potential and the opportunities to grow for a shorter or longer period of time. Hitler's Nazi party, for instance, was a violent fringe group at the moment of its first, abortive, coup, in 1923. Less than ten years later, it had become an election-winning mass movement – not the least because its tenets, symbols, and aesthetics were in tune with beliefs that were shared by many Germans after the humiliating “peace” of Versailles. In contrast to the Nazi party, the leftist *Rote Armee Fraktion* (aka Baader-Meinhof Group) emerged as a violent fringe group in the late 1960s, but remained one throughout its history. The group's ideology, presented in a strange blend of neo-marxist argot and vulgar slang, remained incomprehensible and unappealing to a wider audience in West Germany's affluent and profoundly anticommunist postwar society.

Bin Lādin and al-Qā'idah are certainly not phenomena of the Baader-Meinhof type. “Fringe group” is hardly an appropriate label for a high-risk organization that allegedly established cells in more than 55 countries,⁴⁶ enjoyed the tacit support of several Muslim governments, raised funds from hundreds of rich businessmen, and cultivated links to militant groups and charitable organizations all over the Muslim world. After all, active and passive supporters of political violence are not in short supply in Asia and Africa. Decades of national liberation struggles, protracted civil war and interstate “low-intensity warfare” have left their scars in many countries – among them Afghanistan, Algeria, Azerbaijan, Bangladesh, Chad, Chechnya, Eritrea, Iraq, Kashmir, Lebanon, Pakistan, Palestine, the Philippines, Somalia, Sudan,

⁴⁶ Cf. Alexander and Swetnam, *Usama bin Laden's al-Qaida*, 31.

Tajikistan, Turkey, and Yemen – facilitating everywhere the establishment of local militias and transnationally linked networks of violence and organized crime.

3.3 ... severed from mainstream Islam?

However, it is not only allies and networks that make a difference, but also a group's ideological appeal to (parts of) its social environment. In this respect, the basic steps of bin Lādin's discourse (as outlined in Figure 1) may be read as a funnel-like scale ranging from maximum to minimum approval: many Muslims would agree with bin Lādin's initial statements about their grievances. A considerable part of them would also share his inclination to blame the West, and especially the US and Israel, for most problems haunting the contemporary Muslim world. A substantial number would also approve of bin Lādin's conclusion that armed struggle against foreign invaders is legitimate. Far less, however, might want to consider armed *jihād* a personal duty, quit their normal lives, and resort to terrorism, let alone believe that God enjoins and protects the large-scale slaughter of civilians.

As a matter of principle, armed struggle against foreign intruders is considered legitimate almost everywhere in the Middle East. After all, most of the region's states obtained independence only after long periods of violent struggle against European colonialism, and the pathos of national liberation is still part of their popular mythology.

The controversial issues rather are when, how, by whom, and to what end wars should be waged. Guerilla war is a double-edged sword. It is emphasizing the power of the people and the virtues of individual heroism at the expense of the established government. To a large extent, the popularity of Palestinian, Lebanese or Afghan guerilla groups in the Arab world has been a symbolic compensator for the humiliating defeats of Arab governments and their regular armies against Israel. But public and private enthusiasm for guerillas has also been a symbolic compensator for the powerlessness of Arab citizens at home. In several cases, such as Jordan and Lebanon in the 1970s, popular support for Guerilla groups helped undermine the authority of the government and provoke violent domestic crises.

Furthermore, due to the enormous ideological mobilization required for starting and sustaining a “people’s war” (let alone a “war of the Ummah”), it is nearly impossible to confine it to purely “defensive” aims. At first sight, al-Qā’idah’s “defensive *jihād*” might be misread as a “land-for-peace” offer. But where should it stop? According to the 1998 “Fatwa” statement of the “World Islamic Front for Jihad against Jews and Crusaders”, the aim of defensive *jihād* is to drive the enemy out of “all the lands of Islam [*kull ‘ard al-islām*], defeated and unable to threaten any Muslim” – a vague wording that leaves ample room for continuing hostilities ad infinitum – all the more since in an age of global migration self-declared particles of *Dār al-Islām* may be found all over the world.⁴⁷

At first glance, the term “defensive jihad” sounds quite moderate. In reality, however, it covers a bunch of legal opinions that legitimize a dramatic radicalization of warfare, comparable to the infamous concept of “total war” in European military history: participation in warfare becomes obligatory for every member of the Muslim community (*fard ‘ayn*) regardless of sex and age, and, correspondingly, all members of the enemy’s community become legitimate targets of Muslim violence.⁴⁸

3.3.1 *Islam and the killing of civilians*

True, after September 11 substantial inner-Muslim controversies arose over the terrorist *means* proposed by bin Lādin and his followers, above all the killing of American civilians. But even here bin Lādin’s ideology was not separated by a Chinese Wall from mainstream Islam:

True, the Qur’ān considers the preservation of human life a pivotal value of human society (Qur’ān 5:32,45; 17:33) and asks the believers not to “transgress” in

⁴⁷ In this respect, the establishment of the “Muslim Parliament of Great Britain” in 1992 was an ominous sign. Inaugurated under the leadership of Dr. Kalim Siddiqui (1931–1996), then director of the London-based Muslim Institute, the “Muslim Parliament” was designed as a “minority political system for Muslims in Britain” with the perspective to lay the foundation for a “non-territorial Islamic State” in Britain, separate from the country’s institutions. Cf. Iqbal Siddiqui, “Kalim Siddiqui’s vision of a ‘minority political system’” [1998].

⁴⁸ For a detailed discussion of “defensive *jihād*”, cf. Azzam, “Defence”; Kohlberg, “Development”, 82–86; McDermott, “Liberation Theology”, 79–80; Johnson, “Religion und Gewalt”.

warfare (2:190). Even classical Islamic jurisprudence, however, does not unambiguously stipulate complete and unconditional protection of civilians in war. Although most medieval Muslim jurists opposed indiscriminate killing of non-combatants, they tended to permit it under certain circumstances, for instance, in order to retaliate for similar transgressions of the enemy,⁴⁹ or to achieve an important military goal (for instance, the capture of a town) that could possibly not be reached without harming noncombatants (including Muslim prisoners of the enemy).⁵⁰ The fact that weapons of mass destruction do not distinguish between combatants and non-combatants did not keep modern Muslim states like Pakistan, Iraq, or Libya from trying to acquire them. Furthermore, classical Muslim jurists held that legal distinctions between enemy combatants and noncombatants should be based on the ability to fight Islam in deeds *and words*.⁵¹ Verbal offenses against Islam and the Prophet, thus, could constitute a valid reason for killing unarmed persons regardless of sex and age.⁵²

True, after September 11 Muslim leaders and commentators all over the world condemned the attacks and reaffirmed that Islam is strictly opposed to the killing of innocent civilians. Those declarations, however, must be read against the fact that at that time many Muslims believed that the atrocities at New York and Washington had not been committed by Muslims. Arab newspapers abounded with speculations about a Zionist conspiracy.⁵³ According to Gallup interviews conducted between December 2001 and January 2002 with 9,924 persons in several Muslim countries, only 18% of the interviewees believed that the attacks had been

⁴⁹ Hashmi, "Saving and Taking Life", 178.

⁵⁰ Kelsay, "Distinction", 204; Hashmi, "Saving and Taking Life", 177–178.

⁵¹ Abou El Fadl, "Rules of Killing at War", 152, 155; Peters, *Jihad*, 49.

⁵² There are several precedents in early Islamic history where people were killed at the Prophet's request – not because they had taken up arms against him, but because they had mocked him in poems or ridiculed his knowledge of the Jewish and Christian scriptures. On the cases of Ka'b ibn al-Ashraf, Abū Rāfi', Asmā' bint Marwān, and Abū 'Afak see Rodinson, *Mohammed*, 157, 171–72, 174, 176, 195, 261. – See also Qur'ān 33:57.

⁵³ Cf. Hamzawy, "Arab Intellectuals", 10. See also The Middle East Media Research Institute, "A New Antisemitic Myth in the Arab Press: The September 11 Attacks Were Perpetrated by the Jews", *MEMRI Special Report*, no. 6, January 8, 2002 (at: <http://www.memri.org/sr.html>). – It should be noted, however, that suspicions about an involvement of Western intelligence in the 9–11 attacks were raised in numerous Western publications, too (cf. Bröckers, *Verschwörungen*).

perpetrated by Arabs (Pakistan 4%, Kuwait 11%, Iran 15%, Indonesia 20%, Lebanon 42%, Turkey 46%). 61% declared that they did not believe the news reports, and 21% said they did not know. A sizable minority of 15% even declared the attacks to be morally justified.⁵⁴

A closer look at the reasons put forward to condemn the attacks is also advisable: Many Islamist intellectuals invoked the Qur'ānic principle that “no bearer of burdens can bear the burden of another” (Qur'ān 17:15),⁵⁵ meaning – in the context of September 11 – that innocent American civilians should not be punished for the sins of their government. Applied to a democratic country like the USA, this principle leaves us with the question to what degree civilians may be held responsible for the deeds of their government.⁵⁶ Furthermore, the individualist idea that people should be punished for their own sins, not for the sins of others, is difficult to apply in war, i.e., in situations defined by the confrontation of collective entities. Not surprisingly, some of the very same Muslim clerics who condemned the September 11 attacks justified Palestinian “martyrdom operations” against civilians in Israel, one reason being that in the latter case a hot war was going on in which the Palestinians, due to Israel's overwhelming military superiority, were forced “to confront Israeli society with the aim of defeating Israel's security. In other words, the aim is not to kill civilians but rather to kill the Israeli project of ‘Israeli security’”.⁵⁷ Other religious leaders even denied that any Israeli could claim the status of “innocent civilian”. Hizballah's Secretary General, Sayyid

⁵⁴ “Poll: Muslims call U.S. ‘ruthless, arrogant’”, CNN, 26 February 2002, at: <http://www.cnn.com/2002/US/02/26/gallup.muslims>; cf. also *USA today*, 27 February 2002, at: <http://www.usatoday.com/news/attack/2002/02/27/usat-pollresults.htm>.

⁵⁵ Cf. “‘Ulamā’ wa-mufakkirūn muslimūn yunadiddūna bi-’l-hujūm ‘alā Washington wa-New York’”, *al-Quds al-‘Arabī*, 14 September 2001, 2 (text of a communiqué of leading representatives of the Muslim Brotherhood, Ḥamās, the Jamā‘ah al-islāmiyyah, and leading Sunni Islamists like Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī and Rāshid al-Ghannūshī, dated 12 September 2001).

⁵⁶ In order to make his condemnation of the September 11 attacks more consistent, Hizballah's spiritual mentor, Sheikh Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, went as far as claiming that the American people were generally *not informed* about the politics of their government in the Middle East (cf. Faḍlallāh, “11 September”, 80]. – In contrast to Faḍlallāh, bin Lādin claimed that the American people were, nonetheless, *responsible* for the politics of their government because they *elect* the Congress and *pay taxes* (cf. Bin Lādin, Interview with Ḥāmid Mīr, cf. supra, fn. 29).

⁵⁷ Faḍlallāh, “11 September”, 80.

Ḥasan Naṣrallāh, claims that “There are no civilians in Israeli society. All of them are invaders, collaborators in crimes and massacres”.⁵⁸

3.3.2 *Patterns of intellectual authority building*

Muslim activists wishing to spread new ideas among their fellow believers are well advised to respect old patterns of intellectual authority building, namely, taking the Qur’ān as an absolute starting point and developing one’s conclusions by reading it in the light of several widely acknowledged interpretative tools: precedents in the practice of the Prophet, authoritative opinions of learned Muslims, and reason.⁵⁹ For outsiders, this deferential attitude towards authoritative texts may look like an iron cage of dogmas barring a fresh look at reality. However, as long as there is a culture of political authoritarianism in the Middle East, there will be a culture of textual authoritarianism, too. For many centuries, the prestige and popularity of Muslim ‘*ulamā*’ was based on their commitment to defend the normative authority of scripture against the transgressions and arbitrariness of autocratic rulers.

In this respect, the intellectual method used by bin Lādin to justify his politics is neither unfamiliar nor unpopular among many Muslims. It is based on Qur’ānic references,⁶⁰ some widely acknowledged traditions of the Prophet, and an interesting selection of scholarly authorities from various Sunni law schools, among them the Mālikī poet and jurist al-Qurṭubī (d. 1172), the Ḥanafī jurist al-Kāsānī (d. 1189), the Ḥanbalī scholars Ibn Qudāmah (d. 1223), Ibn Taimiyyah (d. 1328), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 1350), and Ibn Kathīr (d. 1373), or the Shāfi’ī reformer al-Shawkānī (d. 1834).

The theologico-intellectual range of bin Lādin’s discourse, hence, is not confined to militant “Wahhābī” adherents of the Ḥanbalī law school. Rather it is inspired by literalist tendencies growing out of all Sunni law schools and converging

⁵⁸ “Nasrallah encourages more suicide attacks“, *The Daily Star* (Beirut), December 15, 2001.

⁵⁹ For a detailed discussion, see Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name*, chs. 2–6; cf. also Khalafallah, “The Elusive ‘Islamic Law’”, 145–149.

⁶⁰ For an in-depth discussion of Qur’ānic references in bin Lādin’s discourse, see Gwynne, “Al-Qa’ida and al-Qur’an”, September 18, 2001, at: http://web.utk.edu/~warda/bin_ladin_and_quran.htm.

in the ideas of the neo-orthodox *Salafiyyah* movement that tried to develop common ground between Sunnis from all law schools by going back to the tradition of the “pious forefathers” (*al-salaf al-ṣāliḥ*).⁶¹

3.3.3 *Literalism and Muslim unity*

“*O Muslims! Know Our Lord is One, Our Book is One, Our path is One, Our goal is One, Our nation is One and Our enemy is One!*” This slogan adorns the rear cover of an undated Islamist underground brochure containing the English translation of Usāmah bin Lādin’s 1996 “Declaration of War”.⁶² It is one of bin Lādin’s favorite slogans and frequently quoted in his pronouncements. Does it prove the fringe character of al-Qā’idah?

Sure, it has become almost a postmodern cliché to state that there is not one Islam but many “Islams”. Emphasizing Islam’s diversity has been a useful antidote against “essentialist” generalizations about *the* Muslim world. But does it amount to more than restating the banal truth that, somehow, no Muslim resembles the other?⁶³ What about the social mechanisms that produce, reduce or increase collective diversity and/or unity among Muslims?

The enormous heterogeneity of the Muslim world notwithstanding, there have always been powerful homogenizing components in Islam, most notably the centrality of the Qur’ān, the five daily prayers, the Islamic calendar, the fasting during the month of Ramadan, the pilgrimage to Mecca, the linguistic centrality of Arabic, and, later on, the transnational networks of Sufi brotherhoods, religious colleges, and wandering scholars. Considering the enormous geographic extension and ethnic diversity of the Muslim world, it is remarkable enough that only four law schools dominate Sunni Islam.

⁶¹ On the links between bin Lādin and the *Salafiyyah*, see Abou El Fadl, “Islam and the Theology of Power” 31–33; Doran, “Somebody Else’s Civil War”, 34–48.

⁶² Available at: http://www.religioscope.com/pdf/islamisme/decl_4th.pdf. Text see note 40.

⁶³ See, for instance, Etienne, *L’islamisme radical*, 31: “j’ai en effet rencontré beaucoup de Musulmans qui m’ont soutenu que l’Islam était Un mais, pour ma part, je n’ai pas rencontré un seul Musulman qui ressemblât à un autre”.

During the last two centuries, it was above all the confrontation with a powerful external enemy that provoked an additional wave of attempts to unify the Muslim world. In contrast to previous Muslim encounters with external enemies (e.g., the Crusades or the Mongol invasions) the threat of the modern “West” was not only a local and military one; rather, it seemed to threaten the Muslim world as a whole, from Morocco to Indonesia, on almost any front of social, cultural, and political life. The most powerful response to that global and civilizational challenge was the rise of “scripturalist” and “literalist” movements trying to unify the Muslim world by returning to Islam’s scriptural essence – the Qur’ān and the sunnah – and reading it in a literalist way in order to arrive at clear and unambiguous messages.

In terms of intellectual unification, the main asset of Muslim literalism is of course the specific textual structure of Islam itself. Islam, after all, is not only based on a *book*, but on *one* book. In terms of collective memory, the Qur’ān, its content, the historical circumstances of its revelation and final scripturalization are linked to the Golden Age of Arab and Muslim history: the era of the “pious forefathers” (*al-salaf al-ṣāliḥ*), i.e., the first three generations of Islam, abounded with successful military campaigns that provided powerful role models for the struggle against European colonialism.

In terms of successful, durable, and large-scale institution building, literalist movements were less dependent on the personal charisma of individual leaders than Sufi brotherhoods. Based on the authority of canonized texts, they had a genuine capacity to transcend family, tribal, and regional ties. In the 20th century, increasing literacy, mass education, urbanization, and the rise of print-media in Asia and Africa contributed to expand the social range of literalism and undermine the exegetic monopoly of the established clergy.⁶⁴

Global migration flows and access to transnational media (like satellite TV and the Internet) are often praised as pacemakers of cultural “fractalization”, pluralization, and heterogenization. However, they also create new opportunities to knit transnational networks and develop a greater awareness of global unity among Muslims.⁶⁵ Global Saudi cash flows helped build new institutions of Muslim inter-

⁶⁴ Eickelman, “Mass Higher Education”; *id.*, “Inside the Islamic Reformation”.

⁶⁵ Cf. Scheffler, “The ‘Global Culture’ Debate”, 46–48; Griffel, “Globalization and the Middle East”.

nationalism and promote all over the world schools, universities, charitable organizations, and political parties with affinities to the literalist tradition of Wahhabism represented by Saudi Arabia.⁶⁶

In terms of political and cultural competition, the expansion of *salafī* movements in the 20th century was facilitated by the crisis of three integrative pillars of Muslim society, namely, the official Muslim clergy, the Sufi orders, and the official governments. Until the 19th century, tensions between society and government in the Middle East had been moderated by three types of leaders: local notables, religious scholars, and mystic charismatics. Since the 19th century, however, increasing political centralization and intra-societal expansion of state power had curtailed the power of local bosses and reduced the autonomy of the clergy: the nationalization of religious endowments, increasing state control of religious schools and universities, and the introduction of secular codes deprived the clergy from many of its traditional functions and privileges, bringing it more and more under the control of the government. The government, in turn, was often delegitimized by its docile attitude towards colonialism and postcolonial penetration, which sometimes seemed to transform the official state into a mere facade of external powers. To a considerable degree, the growing politicization of Islam at the grass roots level was the result of the governmentalization of the clergy and the Westernization of the government. The fact that Islamist activists without formal theological training, like bin Lādin, dare to publish “fatwas” does not necessarily prove their heretical or marginal status. It rather testifies to the declining credibility of Islam’s official ‘clergy’.

Another serious competitor of literalist lay movements was the Sufi brotherhoods. In the precolonial Muslim world, mystic orders exerted considerable political influence. In the 19th and early 20th century, Sufi networks had played a crucial role in organizing violent anticolonial resistance, especially in rural and tribal regions (for instance, in Algeria, the Caucasus, Sudan, Cyrenaica, and Somaliland). In the long run, however, the parochialism, anti-intellectualism, and political ambiguity of many orders were no match for the military, cultural, and economic power of European colonialism. Attached to saints, local shrines, and ecstatic rituals, they were seen as political impediments to restoring the intellectual and politi-

⁶⁶ Schulze, *Islamischer Internationalismus*.

cal unity of Islam and, hence, as tools of domination, superstition, and quietism. The more the theatre of resistance shifted from the countryside to the cities, the more they lost political ground to *salafī* inspired activists and secularist nationalists.

The success of *salafī* movements was also facilitated by the fact that they could tap some emotional resources that had contributed to the rise of Sufism, too. Its hostility towards many forms of Sufi mysticism notwithstanding, *salafī* literalism is not devoid of *spirituality*, i.e., emotionally satisfying links between submission to God's Law and the experience of His presence in this world.⁶⁷ Belief in the presence of supernatural powers in everyday life is a genuine part of the Qur'ān's message.⁶⁸ In Islamic monotheism, God is not only omnipotent and omniscient but also omnipresent in His creation. No slumber can seize Him nor sleep (Qur'ān 2:255). He is cognizant of all that men do (4:135; 49:16, 58:7). Not a leaf is falling without His knowledge (6:59). Nothing can happen to man except what God has decreed (3:145; 9:51, 57:22; 64:11). The Qur'ān also testifies to the direct intervention of God and His angels in the military campaigns of the believers.⁶⁹ Armed *jihād* is seen as the supreme and most commendable form of innerworldly asceticism, a way to renounce the world for God's sake, wash away one's sins, purify one's soul, and enjoy the pleasures of Paradise.⁷⁰

The frequent references to prophetic dreams and telepathic intuitions in a videotaped conversation of bin Lādin and other al-Qā'idah members with Saudi visitors (broadcast on CNN on December 13, 2001) or the spiritual exercises prescribed for the soon-to-be suicide martyrs in the so-called letter of Muḥammad 'Aṭā⁷¹ testify to a kind of literalist *jihād* mysticism in which the boundaries between this world, the supernatural, and the Hereafter have become increasingly blurred.

⁶⁷ For a discussion of the relationship between Jihadism and Sufism from a "Wahhābī" point of view, see Hasan, "Recapturing Islām from the Pacifists".

⁶⁸ See Sivan, *Radical Islam*, 135–137.

⁶⁹ On divine intervention in the battle of Badr (624), see Qur'ān 3:123–25; 8:9,12,17; for the campaign of al-Khandaq (627), see 33:9; for the battle of Ḥunayn (630), see 9:25–26.

⁷⁰ Cf. Qur'ān 4:95–96; 9:19–22,111; 61:10–13.

⁷¹ "Last words of a terrorist", *The Observer*, September 30, 2001.

3.3.4 *Jihād, martyrdom, and innerworldly success*

It is this centrality of *jihād* and martyrdom that distinguishes extremist neo-*salafīs* like bin Lādin from previous generations of the *salafīyyah*. By and large, earlier *salafī* thinkers and activists had started from the assumption that the *ummah* needed, above all, internal – intellectual, educational, and political – reforms before it could confront the West militarily. Even advocates of violent action like Sayyid Quṭb (1906–1966) and ‘Abd al-Salām Faraj (1954–1982) had primarily thought about toppling “apostate” rulers at home. Bin Lādin and his associates, however, inspired by the charismatic experience of the anti-Soviet struggle in Afghanistan, had come to believe in the educational, edifying, and unifying power of *jihād* against external enemies. For bin Lādin’s mentor, Sheikh ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām (1941–89), it had been a

“small band of Arabs, whose number did not exceed a few hundred individuals, [who] changed the tide of the battle [in Afghanistan], from an Islamic battle of one country, to an Islamic World Jihad movement, in which all races participated and all colours, languages and cultures met; yet they were one, their direction was one, their ranks were one and the goal was one: that the Word of Allah is raised the highest and that this Deen is made victorious on the Earth.”⁷²

This was a grossly exaggerated and distorted view of the Arab role in Afghanistan, but it captured well the enthusiasm that drove al-Qā’idah’s founders and expressed their conviction that small elites who were ready to sacrifice their lives could ignite mass movements:

“A small group: they are the ones who carry convictions and ambitions. And an even smaller group from this small group are the ones who flee from the worldly life in order to spread and act upon these ambitions. And an even smaller group from this elite group are the ones who sacrifice their souls and their blood in order to bring victory to these ambitions and principles. So, they are the cream of the cream of the cream. It is not possible to reach glory except by traversing this Path.”⁷³

⁷² ‘Azzām, “Martyrs”.

⁷³ *Ibid.*

Elitist as this concept may be, it fitted a broader ideological panorama that had developed since the late 1970s. In view of the humiliating Arab defeats against Israel, the operations of Muslim volunteers who were ready to sacrifice their lives in order to confront what they considered as “evil”, were not only perceived as a restoration of Muslim honor, but also as a kind of religious rejuvenation, all the more since some of them seemed to be followed by innerworldly “rewards”:

- In the Iranian revolution of 1978–79, the readiness of unarmed Shi‘ite demonstrators to face death by confronting the Shah’s soldiers contributed to the downfall of the most powerful US ally in the Gulf Region.
- The assassination of Egypt’s President Anwar al-Sādāt on October 6, 1981, exposed the vulnerability and precarious position of one of the most powerful pro-Western heads of state in the Arab world.
- Three Shi‘ite suicide attacks in 1983 were sufficient to make Washington and Paris withdraw their troops from Lebanon in 1984. Similar suicide attacks made the Israeli army in Lebanon withdraw to its self-proclaimed “security zone” in the country’s South by June 1985.
- In 1989, the Soviet Union evacuated Afghanistan after a ten-years liberation struggle of Muslim *mujāhidīn*.
- The killing of 18 US soldiers in Mogadishu on October 3 and 4, 1993, led the US government to withdraw its forces from Somalia in early 1995.
- In 1996, Hamas suicide bombings in Israel caused the downfall of the Peres government and contributed to a landslide victory of the Likud Block, thus derailing the Oslo peace process.
- Israel’s withdrawal from its “security zone” in South Lebanon, completed by May 24, 2000, seemed to confirm Hizballah’s propaganda that the only language Israel and the West understand, is violence.
- The bombing of USS Cole in Aden on October 12, 2000, proved that even the US Navy was vulnerable to the attacks of self-sacrificing low-tech guerillas.
- On September 11, 2001, the suicide attacks on the World Trade Center and the Pentagon showed that Islamist suicide commandos had the capacity to hit the economic and political command centers of American society and cause enormous economic damage to the global economy.

Nothing succeeds more than success. Considering that Israel, the Soviet Union, and the USA had been considered almost *invincible* by many Arabs, their retreats after Muslim “martyrdom” operations could be read as part and proof of an eschatological process that reaffirmed God’s promise that those who strive in His path will be rewarded in this world and the Hereafter. The reactions of the West had become part of an optimistic eschatological “script”.

In many ways Usāmah bin Lādin became the most prominent symbol of the expectations raised by these developments. His personal record of austerity, purity, and courage stood out against the corruption of many contemporary Muslim rulers and nouveaux riches. The story of a millionaire who gave up his luxurious life to become a pious warrior ascetic made him attractive to the Muslim street. Western media attention made him look like the only Arab “man” taken seriously by the West.⁷⁴ Al-Jazeera, arguably the most popular satellite TV station in the Arab world, is respectfully referring to him as *Sheikh* Usāmah bin Lādin. His carefully crafted rhetoric evoked memories of Islam’s Golden Age.

4 Squaring the circle: politics, passions, and apocalyptic language

In view of its multiple links to mainstream Islam, it would be hazardous to dismiss the brand of literalist jihadism represented by bin Lādin as a sectarian fringe phenomenon bound to disappear after the liquidation of its “guru” and some hundreds of his adherents. Sure, *if* al-Qā’idah were an apocalyptic sect, *if* bin Lādin would boast to be the Mahdī, the killing of that Mahdī might perhaps prompt his clientele to disband. However, this is not the case. The challenge of al-Qā’idah is that of a radical work-righteous ideology of total, comprehensive and long-term warfare against the West, mingling elements of Sunni innerworldly eschatology with a reading of political realities that is widely shared in Middle Eastern audiences. Provided political realities, theological perceptions, and passions in the Middle East stay as they are, this ideology might appeal to many a Muslim even if the present generation of fighters will have been captured or killed.

⁷⁴ Cf. Belleret, “Ben Laden”.

What bin Lādin and his associates did was symbolize, popularize, and modernize a militant ideology of Islamic resistance in search of actors – and actors will not be in short supply as long as the authoritarian political culture of the contemporary Middle East makes violence the main method of political change. Stigmatizing these extremists and their sympathizers as apolitical apocalyptics is neither realistic nor wise. It only obscures the *political* dimensions of the problem:

Portraying an enemy as “evil” or “apocalyptic” mainly serves to put him *hors la loi*, to annihilate him by all means, legal and illegal ones, and to inhibit the search for the political causes and passions that motivate him.⁷⁵ It is, however, questionable whether unrestrained repression will solve the problems at stake. “All military action accomplishes ... is to kill the ‘weak’ and create smarter, more dangerous terrorists. That, in fact, is where Al-Qaida comes from, the survivors of decades of military and covert actions.”⁷⁶

Sure, dyed-in-the-wool terrorists who have learnt to believe in violence as a panacea for all situations of life will not be pacified by gentle persuasion. But this should not divert our attention from the fact that there are many other possibilities to dry the pool of potential terrorists: Improving the level of nuanced and truthful political education in the Muslim world could help counterbalance the local “occidental” knee jerk of blaming the West for all wrongs in the East. Promoting a culture of democracy in the Middle East might help channel aggressive energies into less violent forms of resistance and competition. Avoiding double standards in the application of international law and in the implementation of UN resolutions might help improve the credibility of the United Nations in the Muslim world and strengthen belief in the possibility of international justice. Unfortunately, the West is far from having done its homework in this respect.

“Apocalyptic” language is an invitation to annihilating, total warfare. But it is very unlikely that innerworldly eschatologies can be dealt with by annihilating their adherents. The desire to eradicate injustice and build a perfect world is too powerful to be crushed once and for all. It is deeply ingrained in all monotheist traditions and their secularist derivatives, too. Millennial visions of a New World Order are not confined to the Muslim world; they are, for instance, part of Ameri-

⁷⁵ Cf. Klusmeyer/Suhrke, “Comprehending ‘Evil’”.

⁷⁶ Decision Support Systems. “Al-Qaida’s Endgame?”, 10.

can political culture, too. The only way to prevent them from spiraling out of control is to respect the passions at work while at the time subjecting them to the firm, enforceable, and mutually acknowledged rule of domestic and international law.

Bibliography

- About El Fadl, Khaled: "The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources", in: *The Muslim World* 89,2 (1999), 144–157.
- About El Fadl, Khaled: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford 2001.
- About El Fadl, Khaled: "Islam and the Theology of Power", in: *Middle East Report*, no. 221 (2001), 28–33.
- Abū Ghaith, Sulaymān: [video-recorded statement, broadcast on al-Jazeera TV, 10 October 2001]. English transcript at: http://news.bbc.co.uk/low/english/world/middle_east/newsid_590000/1590350.stm.
- Abū Ghaith, Sulaymān: [video-recorded statement broadcast on al-Jazeera TV, 14 October 2001]. English transcript at: http://news.bbc.co.uk/low/english/world/middle_east/newsid_1598000/1598146.stm.
- Alexander, Yonah / Swetnam, Michael S.: *Usama bin Laden's al-Qaida: Profile of a Terrorist Network*. Ardsley, NY, 2001.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh Yūsuf: *Defence of the Muslim Lands: The First Obligation After Iman* [1984]. At: http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_defence_1_table.htm.
- ‘Azzām, ‘Abdallāh Yūsuf: *Join the Caravan* [1987]. At: http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_caravan_1_foreword.htm
- ‘Azzām, ‘Abdallāh Yūsuf: "Martyrs: The Building Blocks of Nations" (n. d.). At: http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_martyrs.htm.
- Baumgartner, Frederic J.: *Longing for the End: A History of Millennialism in Western Civilization*. New York 1999.

- Belleret, Robert: "Ben Laden, héros secret de nombreux Tunisiens", in: *Le Monde*, 11 November 2001.
- Bin Lādin, Usāmah: "Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places" [23 August 1996]. English translation reprinted in: Alexander/Swetnam, *Usama bin Laden's al-Qaida*, Ardsley, NY, 2001, Appendix 1 A, 1–22.
- Bin Lādin, Usāmah: "Mujahid Usamah Bin Ladin Talks Exclusively to 'NIDA'UL ISLAM' About The New Powder Keg in The Middle East", in: *Nida'ul Islam*, no. 15 (October/November 1996). At: <http://www.islam.org.au/articles/15/LADIN.HTM>.
- Bin Lādin, Usāmah: "Talking with Terror's Banker" [Interview with ABC correspondent John Miller, 28 May 1998]. At: http://abcnews.go.com/sections/world/dailynews/terror_980609.html.
- Bin Lādin, Usāmah: [Video-recorded statement, broadcast on al-Jazeera TV, 7 October 2001]. English transcript at: http://news.bbc.co.uk/low/english/world/south_asia/newsid_1585000/1585636.stm.
- Bin Lādin, Usāmah: "The Unreleased Interview: A Discussion on the New Crusader Wars, Tayseer Allouni with Usamah bin Laden" [October 21, 2001]. At: <http://www.islamicawakening.com>.
- Bin Lādin, Usāmah: [Video-recorded statement, broadcast on Al-Jazeera TV, 3 November 2001]. English transcript at: http://news.bbc.co.uk/low/english/world/monitoring/media_reports/newsid_1636000/1636782.stm.
- Bin Lādin, Usāmah: "Osama claims he has nukes: If US uses N-arms it will get same response" [Interview with Hamid Mir, 9 November, 2001], in: *Dawn*, 10 November, 2001. At: <http://www.dawn.com/2001/11/10/top1.htm>.
- Bin Lādin, Usāmah [et al.]: [Videotape broadcast on CNN, 13 December 2001]. English transcript at: <http://www.cnn.com/2001/US/12/13/tape.transcript>.
- Bin Lādin, Usāmah: [video-recorded statement, broadcast on Al-Jazeera TV, 27 December 2001]. English transcript at: http://www.fas.org/irp/world/paraladin_122701.pdf.
- Brackett, D.W.: *Holy terror: Armageddon in Tokyo*. New York 1996.

- Bröckers, Mathias: *Verschwörungen, Verschwörungstheorien und die Geheimnisse des 11.9.* Frankfurt am Main 2002.
- Bush, George W.: Address to a Joint Session of Congress and the American People, 20 September 2001. At: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.
- Cook, David: "Die Propheten des Weltuntergangs", in: *Die Zeit*, 20 September 2001.
- Decision Support Systems, inc.: "Al-Qaida's Endgame? A Strategic Scenario Analysis", 2–6 November 2001. At: <http://www.metatempo.com/alqaida-game.pdf>.
- Doran, Michael Scott: "Somebody Else's Civil War: Ideology, Rage, and the Assault on America", in: James F. Hoge, Jr., and Gideon Rose (eds.), *How Did This Happen? Terrorism and the New War*, New York 2002, 31–52.
- Eickelman, Dale F.: "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", in: *American Ethnologist* 19,4 (1992), 1–13.
- Eickelman, Dale F.: "Inside the Islamic Reformation", in: *Wilson Quarterly* 22,1 (1998), 80–89.
- Etienne, Bruno: *L'islamisme radical*, Paris 1987.
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn: "11 September, Terrorism, Islam, and the Intifada: An Interview with Shaykh Muhammad Husayn Fadlallah", in: *Journal of Palestine Studies* 31,2 (2002), 78–84.
- Falk, Richard: "Ends and Means: Defining a Just War", in: *The Nation*, 29 October 2001, 11–15.
- Falk, Richard: "Falk Replies", in: *The Nation*, 26 November 2001, 60–61.
- Falk, Richard: "Ending the Death Dance", in: *The Nation*, 29 April 2002, 11–13.
- Falk, Richard: "The New War: What Rules Apply? Identifying Limits on a Borderless Map", in: *Ethics and International Affairs* 16,1 (2002), 1–7.
- Fisk, Robert: "What Muslim would write: 'The Time of Fun and Waste is Gone?'" in: *The Independent*, 29 September 2001.

- Franke, Patrick: "Rückkehr des Heiligen Krieges? Dschihad-Theorien im modernen Islam", in: André Stanisavljević and Ralf Zwengel (eds.), *Religion und Gewalt: Der Islam nach dem 11. Dezember*, Potsdam 2002, 47–68.
- Fukuyama, Francis: "The End of History?", in: *The National Interest* 16 (1989), 3–18.
- Furnish, Timothy R.: "Bin Ladin: The Man Who Would Be Mahdi", *Middle East Quarterly* 9,2 (2002), 53–59.
- Griffel, Frank: "Globalization and the Middle East – Part Two", *YaleGlobal Online*, 21 January 2003. At: <http://yaleglobal.yale.edu/display.article?id=771>.
- Gwynne, Rosalind: "Al-Qa'ida and al-Qur'an: The 'Tafsir' of Usamah bin Ladin", September 18, 2001. At: http://web.utk.edu/~warda/bin_ladin_and_quran.htm.
- Hall, John R., Philip D. Schuyler, and Sylvaine Trinh: *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan*. London 2000.
- Hamzawy, Amr: "Arab Intellectuals, Usama bin Laden and the West", in: *ISIM Newsletter*, no. 9, January 2002, 10.
- Hashmi, Sohail H.: "Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views", in: *The Muslim World* 89,2 (1999), 158–180.
- Hasan, Usâma: "Recapturing Islâm from the Pacifists" [s.d., download 15 January 2002]. At: <http://www.sunnahonline.com/ilm/contemporary/0031.htm>.
- Herzinger, Richard: "Die Hure Babylon: Die apokalyptischen Motive eines weltweit grassierenden Antiamerikanismus", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 24 September 2001.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* [1651], ed. C. B. Macpherson. London 1985.
- Hoffman, Bruce: *Inside Terrorism*. New York 1998.
- Hubback, Andrew: *Apocalypse When? The Global Threat of Religious Cults*. London 1997 (= Conflict Studies; 300).
- Ignatieff, Michael: "It's War – But it Doesn't Have to be Dirty", in: *The Guardian*, 1 October 2001.
- Introvigne, Massimo: *Osama bin Laden. Apocalisse sull'Occidente*. Torino 2001.

- Johnson, James Turner: "Religion und Gewalt: Die Umdeutung des Jihad zur Rechtfertigung des Terrors", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 2–3 March 2002.
- Kelsay, John: "Islam and the Distinction between Combatants and Noncombatants", in: James Turner Johnson and John Kelsay (eds.), *Cross, Crescent, and Sword*. New York 1990, 197–220.
- Khalafallah, Haifaa: "The Elusive 'Islamic Law': Rethinking the Focus of Modern Scholarship", in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 12,2 (2001), 143–152.
- Khosrokhavar, Farhad: *L'islamisme et la mort: Le martyre révolutionnaire en Iran*. Paris 1995.
- Klusmeyer, Douglas, and Astri Suhrke: "Comprehending 'Evil': Challenges for Law and Policy", in: *Ethics and International Affairs* 16,1 (2002), 27–42.
- Kohlberg, E.: "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of *jihād*", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126 (1976), 64–86.
- Lifton, Robert Jay: *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyō, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York 1999.
- Lory, Pierre: "D'une apocalypse à l'autre", in: *Le Monde*, 5 October 2001.
- McDermott, Martin: "Liberation Theology and Imam Khomeini's *Jihad*: A Comparison", in: John J. Donohue and Christian W. Troll (eds.), *Faith, Power, and Violence: Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present*. Rome 1998, 75–83.
- Moltmann, Jürgen: "Die Sehnsucht nach dem Ende der Welt: Was den apokalyptischen Terrorismus mit der Neuen Weltordnung verbindet", in: *Die Zeit*, 27 December 2001.
- Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton, NJ, 1996.
- Rapoport, David C.: "Terrorism and Weapons of the Apocalypse," *National Security Studies Quarterly* 5,3 (1999), 49–67.
- Rodinson, Maxime: *Mohammed* [1961], transl. A. Carter. New York 1971.
- Rosenfeld, Jean E.: "The 'Religion' of Usamah bin Ladin: Terror As the Hand of God", 2001. At: <http://www.publiceye.org/frontpage/911/Islam/rosenfeld2001.htm>.

- Rosiny, Stephan: "Der *jihād* im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September", in: Felicitas von Aretin and Bernd Wannemacher (eds.), *Weltlage: Der 11. September, die Politik und die Kulturen*. Opladen 2002, 75–89.
- Roy, Olivier: "Bin Laden: An Apocalyptic Sect Severed from Political Islam", *East European Constitutional Review* 10,4 (2001), 108–114.
- Scheffler, Thomas: "The 'Global Culture' Debate as a Challenge to Islamic Studies", in: Katja Füllberg-Stolberg [et al.] (eds.), *Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa*. Berlin 1999, 43–52.
- Scheffler, Thomas: "The Radicalism of the Powerless: Imaginations of Violence in Three Religious Traditions", in: *idem* (ed.), *Religion between Violence and Reconciliation*. Beirut / Würzburg 2002, 83–107.
- Scheffler, Thomas: "Allahu akbar: Zur Theologie des Widerstandsgeists im Islam", in: André Stanisavljević and Ralf Zwengel (eds.), *Religion und Gewalt: Der Islam nach dem 11. Dezember*. Potsdam 2002, 21–46.
- Schulze, Reinhard: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*. Leiden 1990.
- Siddiqui, Iqbal: "Kalim Siddiqui's vision of a 'minority political system' and a 'non-territorial Islamic State'" [1998]. At: <http://www.islamicthought.org/mp-is3.html>.
- Sivan, Emmanuel: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* [1985]. New Haven and London 1990.
- Stern, Jessica: *The Ultimate Terrorists*. Cambridge, MA, 1999.
- Wessinger, Catherine: *How the Millenium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*. New York 2000.
- Whitaker, Brian: "Chilling document hints at 'Armageddon'", *The Guardian*, 1 October, 2001.
- World Islamic Front for Jihad against Jews and Crusaders: "Naṣṣ bayān al-jabḥah al-islāmiyyah al-‘ālamīyyah li-jihād al-yahūd wa-’l-ṣalibiyyin", *al-Quds al-‘Arabī*, 23 February 1998, 3. English translation at: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>.

al-Ḥawāhirī, Ayman: “Fursān taḥta rāyat al-nabī”, in: *al-Sharq al-Awsaṭ*, December 2–12, 2001. English excerpts at: http://www.fas.org/irp/world/para/ayman_bk.html.



„Kommunalismus“: Religion und Gewalt in Südasien¹

Hans Harder

1. Die gewalttätigen Konflikte zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgruppen in Südasien sind anders gelagert als der Fall der japanischen Sekte Aum Shinrikyô. Es handelt sich hier um eine Problematik, die mehr als ein Jahrhundert alt ist und in den verschiedensten Regionen und Kontexten auftritt. Im Folgenden wird zunächst eine anschauliche Einführung in diese sogenannten „kommunalistischen“² Religionskonflikte gegeben, und die ihnen zugehörigen gesellschaftlichen Diskurse werden in aller Kürze angesprochen. Mein Fokus wird dabei auf den Staaten Indien und Bangladesh sowie auf Konflikten zwischen Hindus und Moslems liegen. Verschiedene Erklärungsmodelle für solche Konflikte, welche in der südasiatischen und südasiawissenschaftlichen Diskussion vorgebracht werden, sollen im Anschluss vorgestellt und diskutiert werden.

2. In einer Nacht- und Nebelaktion wird ein Schwein abgestochen — eine Auftragsarbeit, ausgeführt durch einen armen Mann aus niedriger Kaste. Am folgenden Morgen findet sich der Tierkörper vor dem Eingang der örtlichen Moschee wieder. Im Gegenzug wird eine geschlachtete Kuh vor den Stufen des lokalen Tempels deponiert. In der Stadt steigt die Spannung; man findet sich zusammen, patrouilliert und schwört, „die anderen“ nicht in die eigenen Stadtviertel zu lassen. Nachts demonstriert man Stärke und zieht Parolen singend durch die Straßen: *Bande mātaram*

¹ Der folgende Text ist eine leicht überarbeitete Fassung des im Rahmen des Kolloquiums gehaltenen Vortrags.

² Zur Klärung dieses Begriffes s. u.

(„Ich verneige mich vor der Mutter“)³ und *Bhārat mātā kī jay* („Sieg für Mutter Indien“) auf der einen Seite, *Allāhu akbar* („Allah ist groß“) oder *Pākistān zindābād* („Sieg für Pakistan“) auf der anderen.

Die singenden Gruppen treffen aufeinander, was weitere Provokationen und bald auch Tötlichkeiten nach sich zieht. Erste Verletzte oder Todesopfer aktivieren Rachegefühle, und eine spontane, amorphe Massenbildung setzt ein. Man dringt in die Stadtviertel der jeweils anderen ein, es kommt zu massiven Sachbeschädigungen, Plünderungen, Vergewaltigungen, Brandstiftungen. Manche Hindus suchen Zuflucht bei muslimischen Freunden (und umgekehrt) und werden für die Dauer der Ausschreitungen dort versteckt. Die Opfer geben zu Protokoll, dass sie einige der Angreifer kennen, ja sogar freundliche Beziehungen zu ihnen hatten. Die Administration verhängt Ausgangssperren, um nach einigen Tagen zur Normalität zurückzukehren. Juristische Nachspiele sind die Ausnahme. So in etwa schildert der Hindi-Schriftsteller Bhīṣm Sāhnī die Szenerie einer nordindischen Kleinstadt kurz vor der Teilung Indiens in seinem Roman *Tamas*,⁴ und ähnliche Beschreibungen finden sich in anderen literarischen Bearbeitungen und Erlebnisprotokollen.⁵

Solche Ausschreitungen zwischen Hindus und Moslems, in Südasien seit dem neunzehnten Jahrhundert belegt, besitzen eine traurige Faktizität. Der Missstand, der sich in ihnen manifestiert und zugleich fortschreibt, artikuliert sich an den Grenzen religiöser Gruppenzugehörigkeit. Nicht allein zwischen Hindus und Moslems: Auch Sikhs, Schiiten und Ahmadiyas waren Teilnehmer beziehungsweise Opfer solcher Ausschreitungen. Der politisch brisanteste, älteste und zugleich aktuellste Konflikt ist aber der zwischen Hindus und Moslems. Auslöser für solche Ausschreitungen können gezielte lokale Provokationen wie die oben beschriebenen sein, zugleich aber auch überregionale oder internationale, über Medien vermittelte Geschehnisse. Die schlimmsten Krawalle in Südasien seit der Teilung des Subkontinents, zu denen es 1992 in der Folge der Zerstörung der Bābrī-Moschee in Ayodhya kam, und die

³ Die Hymne *Bande mātaram* verfasste der bengalische Romancier Bankimchandra Chattopadhyay im Jahre 1882 (vgl. Caṭṭopādhyāy, „Ānandamaṭh“), und sie wurde im Laufe der folgenden Jahrzehnte mehr und mehr als Ausdruck eines exklusiven Hindu-Nationalismus verstanden.

⁴ „Dunkelheit oder Dumpfheit“, 1973.

⁵ S. Sāhnī, *Tamas*, 7ff. Zu den Ausschreitungen im Gefolge der Zerstörung der Bābrī -Moschee in Ayodhya im Jahre 1992 und deren Auswirkungen in Bangladesh vgl. Nāsrin, *Lajjā*.

mehrere tausend Todesopfer forderten, hatten den Charakter eines Flächenbrands. In diesem Fall war die Moscheezerstörung Teil einer lang anhaltenden politischen Kampagne, die revisionistisch darauf drang, an Rāmas angeblichem Geburtsort anstelle der dort im fünfzehnten Jahrhundert unter Bābur errichteten Moschee wieder einen Tempel zu erbauen.

Ausschreitungen dieser Art sind fast immer bis zu einem gewissen Grade politisch gelenkt und auf gezielte Provokationen rückführbar. Was aber als besonders beängstigend wahrgenommen wird, ist ihr zugleich immer wieder nachgewiesener eruptiver und spontaner Charakter: Immer wieder wird im Anschluss fassungslos berichtet, dass sich Freunde im gegnerischen Pulk befinden oder alte, vertraute Nachbarn plötzlich zu brandschatzenden Feinden werden. Neuralgische Punkte zur Auslösung solcher gewalttätiger Konflikte sind religiöse Gemeinschaft manifestierende Symbole oder symbolische Handlungen. So bergen insbesondere Prozessionen und religiöse Feste Konfliktpotenzial. Rituelles wir-Gefühl trifft hierbei auf ein klar definiertes Außen; führt der Parcours einer Prozession durch ein solches „Außen“, wird dies von der anderen Seite als provozierende Penetration erlebt und oft in gewalttätiger Weise gekontert.

Politisch gelenkte Agitationen kommunalistischer Kräfte greifen mit Vorliebe auf religiöse Symbolik zurück. Kurz nach den verheerenden Ausschreitungen im indischen Bundesstaat Gujarat im Februar und März 2002 brachte die Bombayer Zeitung *Sāmnā*, „die einzige flammendes Hindutum befördernde Marathi-Tageszeitung“,⁶ das Bild eines wie Gott Gaṇeśa aussehenden Hähnchens, das in einer muslimischen Kabāb-Gaststätte am Spieß hing (vgl. Abb. 1). Die Schlagzeile lautet: „Ein Gaṇeśa aus Fleisch“,⁷ und das Hähnchen wird als Versuch ausgegeben, die Hindus in Bombay zu provozieren. Im folgenden Artikel wird freilich deutlich, dass die gesamte Nachricht fragwürdig und höchstwahrscheinlich eine Ente ist — nicht ohne aber zuvor den Effekt erhascht zu haben, auf den sie kalkuliert ist. Das Schema ist klar und typisch: Eine auf Eskalation ausgerichtete Mentalität geriert sich hier als Opfer von Provokationen und befördert so den Schritt zur Täterschaft.

⁶ *Jvalaṃt hiṃdutvācā puraskār karṇāre ekamev marāṭhī dainik*: Motto auf der Titelseite der Marathi-Ausgabe von *Sāmnā*. Das folgende Zitat und die Abbildung sind allerdings von der Hindi-Ausgabe, welche kein solches Motto trägt.

⁷ *Dopahar kā sāmnā* 70, 24, 22. 3. 2002; S. 1.

3. Die Wahrnehmung und Interpretation der Ausschreitungen in den südasiatischen Gesellschaften durchläuft gewisse historische Folien des gesellschaftlichen Diskurses, auf die noch genauer eingegangen werden muss. Die wichtigste dieser Folien, an deren Faktizität es nichts zu rütteln gibt, ist die 1947 erfolgte Teilung des Subkontinents auf der Grundlage religiöser Mehrheitsgebiete in die modernen Staaten Indien und Pakistan. Diese Teilung ist die historische Manifestation der „Zwei-Nationen-Theorie“.⁸ Sie erzeugte eine neu konfigurierte Minderheitenproblematik in den entstandenen Staaten und führte dazu, dass innerstaatliche Konflikte nunmehr immer auch eine außenpolitische Dimension erlangen.

Eine Auswirkung dieser Konstellation ist etwas, das ich hier das Agentensyndrom nennen möchte: Die religiösen Minderheiten im eigenen Lande, d. h. die muslimische Minderheit in Indien und die Hindu-Minderheit in Bangladesh, werden als Handlanger des Nachbarstaates gesehen und für dessen Aktionen zur Rechenschaft gezogen. In Krisenzeiten werden sie als Verräter und Staatsgegner diffamiert und geraten in eine äußerst fragile Position. Dies hat sich etwa in Bezug auf die Hindu-Minderheit in Bangladesh immer wieder gezeigt. Im Gegenzug wird die unterstellte Parteinahme dann tatsächlich oft vollzogen, was zu einer Polarisierung führt und dem Agentensyndrom weiteren Auftrieb verschafft.

Die Penetration ist ein anderes Motiv des gesellschaftlichen Diskurses, das besonders in hindu-nationalistischen Wahrnehmungen des Islam und der Muslime eine Rolle spielt. Lesen wir etwa in Savarkars Buch *Who is a Hindu? Hindutva* (1949. 1. Ausg. 1923), wo es um die im Frieden und Reichtum der mittelalterlichen Hindu-Königtümer eingeschlummerte Mutter Indien geht:

At last, she was rudely awakened on the day when Mohmad of Gazani [sic] crossed the Indus, the frontier line of *Simdhusthān*, and invaded her. That day the conflict of life and death began. Nothing makes Self conscious of itself so much as the conflict with the non-self.⁹

⁸ Diese *Two-Nation Theory* wurde seit Ende der 1930er Jahre von Jinnah und der Muslim League propagiert und mit der Forderung nach der Gründung eines muslimischen Staates auf indischem Boden (Pakistan) verknüpft. Sie nahm für die südasiatischen Muslime in Anspruch, eine eigene, distinkte Nation darzustellen. Vgl. z. B. Ziring, *Pakistan*, 21 ff.

⁹ Savarkar, *Who is a Hindu?* 34.

Ähnliche Aussagen zur muslimischen Herrschaft in Indien finden sich bei vielen Hindu-Nationalisten, so auch bei Golwalkar, dem Gründer des RSS,¹⁰ und haben unter BJP-Regierungen mittlerweile auch Eingang in Schulbücher gefunden. Auch Pakistan benutzt das historische Penetrationsmotiv, wenn es eine seiner Atomraketen nach dem muslimischen Invasoren Muhammad Ghaur *Ghauri* nennt.¹¹

Ein weiterer Bestandteil des Hindu-nationalistischen Diskurses ist die Rede von den Muslimen als demographischer Gefahr. Die Argumentation verläuft in etwa wie folgt:

Die Muslime weigern sich, anders als wir progressiv eingestellte Hindus, Geburtenkontrolle zu betreiben. Darum werden sie uns demographisch früher oder später an die Wand drücken. Ihre Polygamie tut ein übriges dazu.¹²

Die heute kaum mehr praktizierte, aber den Muslimen häufig unterstellte Polygamie bestätigt das (orientalistische) Stereotyp vom potenten Muslim und demgegenüber vom verweiblichten Hindu, das bis heute auf beiden Seiten aktiv ist.

Ein besonders für Bengalen kennzeichnender, vornehmlich in Mittelschichtskreisen verbreiteter Diskursbestandteil ist außerdem die Inanspruchnahme von religiöser Toleranz.¹³ Auf der eigenen Seite wird sie als praktiziertes Ideal, auf der anderen als bloßes Lippenbekenntnis dargestellt. So wird die Kategorie der Toleranz paradoxerweise zum Kampfmittel innerhalb eines grundsätzlich auf Intoleranz beruhenden Konfliktes.

4. Zusammenstöße zwischen Religionsgruppen, Denkweisen wie die eben beschriebenen, oder Organisationen, die sich ausschließlich dem Wohl einer Religionsgruppe verschreiben werden in Südasien als „kommunalistisch“ bezeichnet. Diese

¹⁰ Vgl. die Marathi-Aufsatzsammlung Golwalkar, *Kalpavṛkṣa*. Zu kommunalistischen Gedanken bei dem – an sich freilich in einer ganz anderen Tradition stehenden – Bengalen Bankimchandra Chattopadhyay; vgl. auch Harder, „Bankimchandra Chatterjee“.

¹¹ Vgl. Das, „Das indische Kalkül“, 13.

¹² Zusammenfassung einer Position, die ich in vielen Gesprächen mit Hindus immer wieder zu hören bekommen habe.

¹³ Dies geht offenbar hauptsächlich auf den Toleranzbegriff des Neohinduismus zurück, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s zuerst bei bengalischen Denkern wie Rajnarayan Basu und Bankimchandra Chattopadhyay formierte und z. B. durch Vivekananda popularisiert wurde. Vgl. Harder, *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavadgītā*, z. B. 203f.

im indischen Englisch geläufige Begrifflichkeit (*communal / communalism*) leitet sich ab von „religious community“. Als Gegenteil von kommunalistisch wird normalerweise der Begriff säkularistisch angeführt, der im heutigen politischen Gebrauch mit „politisch links“ bzw. „progressiv“ konnotiert ist. In den nordindiarischen Sprachen sind für diese Begriffe die Neologismen *sāmpradāyik* und *dharmanirapekṣ* gebräuchlich.¹⁴ Letztgenannter bedeutet wortwörtlich „religionsunabhängig / religionsneutral“, was immer wieder Anlass zu Polemiken gibt. Problematisch ist besonders die Urdu-Prägung *lādīniyyat*, „Religionslosigkeit“, die das Konzept des Säkularismus geradezu diffamiert.

Es gibt zahlreiche Definitionsversuche für den Begriff Kommunalismus.¹⁵ Ich möchte selbst eine Kurzdefinition vorschlagen: Kommunalismus bezeichnet eine Denkweise, die die religiöse Gruppenzugehörigkeit als identitätsstiftenden Faktor in den Mittelpunkt stellt und sie in Opposition zu anderen religiösen Gruppenzugehörigkeiten setzt, sowie die aus solchem Denken resultierenden Handlungsweisen und politischen Ideologien.

Ich bin der Ansicht, dass es sich beim Kommunalismus nicht um eine spezifisch südasiatische Problematik handelt. Grundsätzlich ist der südasiatische Kommunalismus durchaus mit anderen zeitgenössischen Konfliktkonstellationen vergleichbar. Kommunalismus in Südasien hat allerdings spezifische Formen ausgeprägt und ist losgelöst von seinem kulturellen und historischen Kontext nicht ohne weiteres zu verstehen.

5. Kommunalistisches wie auch säkularistisches Denken in Südasien argumentiert historisch bzw. historisierend, und zwar sowohl in den zeitgenössischen politischen als auch in den akademischen Diskursen. Aus der Geschichte heraus versucht man, Parameter einer Kulturnation zu errichten und integrative oder exklusive Zugehörigkeitskriterien abzuleiten. Spezifischer ausgedrückt geht es in der indischen Union vor allem um die Bewertung von zwölf Jahrhunderten muslimischer Präsenz auf dem Subkontinent und gut sechs Jahrhunderten muslimischer Oberherrschaft (12.–18.

¹⁴ In Südasien ist die Terminologie offenbar weniger etabliert, was damit zu tun haben dürfte, dass diese Region kaum von kommunalistischer Gewalt betroffen war und ist.

¹⁵ Vgl. etwa Fox, „Communalism“, 242f. Hier werden einige solcher Definitionen angeführt und diskutiert.

Jh.). Kann man im Lichte dieser Jahrhunderte eine einheitliche, religionstranszendierende kulturelle Tradition konstatieren, oder ist diese Geschichte als die Auseinandersetzung zweier grundsätzlich verschiedener Kontrahenten zu verstehen?

Der bereits zitierte Savarkar etwa, Ideologe des *Hindutva*-Gedankens,¹⁶ beschreibt das Mittelalter als eine Geschichte von Invasionen und Unterdrückung von Hindus durch Muslime. Die Muslime seien Indien fremd geblieben. Nur wem Indien Vaterland und heiliges Land zugleich sei – Hindus, Buddhisten, Jainas, Sikhs –, könne sich wirklich als Inder bezeichnen; wessen heiliges Land außerhalb Indiens liege – Muslime, Christen –, der bleibe Fremder.¹⁷

Säkular gesinnte Ideologen und Politiker betonen demgegenüber den synkretistischen und assimilativen Charakter der südasiatischen Kultur; die mittelalterliche Geschichte und besonders die populären mystischen Bewegungen (*Bhakti*-Bewegung und Sufismus) legten reichlich Zeugnis ab von friedlicher Koexistenz und gegenseitiger kultureller Befruchtung. Die indische Kongress-Partei etwa propagierte lange Zeit ein solches Modell unter dem Slogan „Unity in Diversity“.

Ganz ähnlich verläuft die Diskussion in Bangladesh – mit dem Unterschied, dass die bestimmenden historischen Folien hier sehr viel jüngeren Datums sind. Grob gesagt, lag der Loslösung von Pakistan 1971 ein Bekenntnis zum Bengalentum zugrunde, welches als identitätsstiftende Kategorie damals über die Mehrheitsreligion Islam gestellt wurde. Die säkulare Verfassung wurde allerdings in den Folgejahren durch diverse Verfassungsänderungen eingeschränkt, besonders durch die Veranlagung eines islamischen Staates 1988 unter dem Militärherrscher Ershad.

Im heutigen politischen Diskurs wird hier von säkularistischer Seite her an den bengalischen, hauptsächlich auf der gemeinsamen Sprache und Kultur aufgebauten „Geist des Befreiungskriegs (gegen Pakistan)“ appelliert und die Staatsgründung als maßgeblicher identitätsstiftender Moment behauptet (vgl. Abb. 2). Die kommunalistische Seite dagegen beruft sich implizit auf die Teilung des Subkontinents 1947 und betont eine islamisch-bengalische Identität, oft verbunden mit Forderungen nach Einführung der Šari`a usw. Interessanterweise wird von dieser Seite auch gegen die

¹⁶ *Hindutva* bedeutet wortwörtlich soviel wie „Hindutum“ und ist mit dem Aufstieg der BJP (Bhāratīya Janatā Party) zu einer einflussreichen politischen Ideologie geworden.

¹⁷ Vgl. Sarvarkar, *Who is a Hindu?* 106f.; in seiner berühmten Formulierung gebraucht er die Begriffe *pit̥ṛbhū* und *puṇyabhū*.

Bezeichnung „bengalisch“ (*bāṅālī*) als identitätsstiftende Kategorie polemisiert und „bangladeschisch“ (*bāṅlādeśī*) an ihre Stelle gesetzt.¹⁸

6. In den letzten Jahrzehnten ist der Kommunalismus – aus gegebenem Anlass – zu einem zentralen Forschungsthema geworden, sowohl für südasiatische Historiker und Soziologen als auch für Südasienswissenschaftler in aller Welt. Im Folgenden sollen einige der Erklärungsansätze, die in dieser Diskussion vorgebracht worden sind, kurz vorgestellt und kritisiert werden. Im Großen und Ganzen kann man hierbei – und ich folge hier der von Ursula Rao vorgenommenen Einteilung¹⁹ – drei Ansätze unterscheiden: Kommunalismus als Symptom unvollständiger Modernisierung, als Mittel im politischen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampf und als Ergebnis der Moderne.

Der erste Ansatz, Kommunalismus als Symptom unvollständiger Modernisierung, betrachtet Modernisierung als den Weg einer vormodernen, in religiösen Identitäten organisierten Gesellschaft hin zu einem homogenisierten, egalitär organisierten Nationalstaat. Kommunalismus wird verstanden als eine Art halbe Modernisierung: Im Südasien des 19. und 20. Jh.s kommt es zwar zur Bildung neuer, übergreifender Identitäten, aber diese werden nicht auf die Gesamtbevölkerung bezogen, sondern auf prämoderne religiöse Organisationseinheiten. Eine Homogenisierung findet innerhalb dieser neuen Blöcke statt, nicht aber gesellschaftsübergreifend.²⁰

Dieser Ansatz ist sowohl methodologisch als auch historisch problematisch. Der methodologische Einwand ist hauptsächlich darin zu sehen, dass Modernisierung unauflöslich mit Nationalstaatlichkeit verknüpft wird. Historisch ist zwar hinlänglich nachgewiesen, dass eine Verbindung zwischen diesen beiden existiert hat und noch existiert – man denke an die Studien von Ernest Gellner und Benedict Anderson²¹ –

¹⁸ Vgl. hierzu Rahul Peter Das, *Bangladeshi Identity*.

¹⁹ Ordowski, *Kommunalismus*. Diese Arbeit ist zur Publikation in den *Südasienswissenschaftlichen Arbeitsblättern* des Instituts für Indologie und Südasienswissenschaften der Universität Halle vorgesehen; die Autorin wird mit ihrem heutigen Namen (Ursula Rao) zitiert. Eine bereits veröffentlichte Kurzfassung ist Rao, „Kommunalismus“.

²⁰ Vgl. zu dieser Position etwa Dumont, *Gesellschaft*, Anhang D. Auch Saberwal, „Elements“, 21.3.81: 27–30, und 28.3.81: 15–19 (nach Rao, *Kommunalismus*, 11 ff. [Kapitel 2]).

²¹ Gellner, *Nations*, Anderson, *Imagined Communities*. Gellner verknüpft die Modernisierung programmatisch mit dem Begriff der Nation, und auch Anderson arbeitet den Nexus heraus, wobei

doch dies heißt nicht, dass man sie ohne weiteres in ein präskriptives Modell überführen kann. Historisch beruht das Modell der unvollständigen Modernisierung auf der mit der kommunalistischen Geschichtsversion geteilten Annahme, dass monolithische religiöse Identitätsblöcke (hier Hindus, dort Muslime) das vormoderne Südasien prägten; nicht hinreichend betont wird dabei die Kleinteiligkeit multipler Identitäten, die nachweislich vielerorts den Alltag prägten. Außerdem wird die Auswirkung kolonialer administrativer Doktrinen zu wenig berücksichtigt.

Der zweite, in Südasien besonders stark verbreitete Ansatz behauptet, dass die gesellschaftlichen Eliten den Kommunalismus „als Mittel im politischen und wirtschaftlichen Konkurrenzkampf“ erzeugen und benutzen. Er sei eine Strategie zum Machtgewinn, indem er durch Benutzung religiöser Symbolik an sich unschuldige religiöse Identitäten ideologisiere und gegeneinander aufhetze. Zugleich stelle er ein falsches Bewusstsein dar, denn es sei eine irriige Annahme, dass Menschen gleicher Religion gleiche Interessen hätten oder gleich geartet wären. Für das Entstehen des Kommunalismus wird maßgeblich auch die britische Kolonialherrschaft verantwortlich gemacht, die an der Definition religiöser Blöcke beteiligt war und Konkurrenzsituationen zur Festigung ihrer Herrschaft erzeugte und verschärfte. Dem Kommunalismus ist nach national-liberaler Sicht entgegenzutreten durch aufgeklärten Säkularismus und entschlossene Eindämmung kommunalistischer Gewalt; nach marxistischer Sicht verdeckte er Klassengegensätze und könne nur durch eine Änderung des Gesellschaftssystems eliminiert werden.²²

Ein Problem dieses Ansatzes als Erklärungsmodell ist u. a. das folgende: Die hier behauptete Monokausalität kommunalistischer Gewalt, also die einseitige Verantwortlichmachung der Elite, hat Züge von romantisierendem Wunschdenken; wenn auch die Beteiligung der Elite vielfach nachgewiesen ist, muss doch auch die Bereitschaft, mit der solche Agitation von Teilen der Allgemeinheit aufgenommen wird, stärker in Rechnung gestellt und erklärt werden. Außerdem wird nicht hinreichend deutlich, weshalb das Problem Kommunalismus erst ab dem 19. Jh. massiv auftritt, denn die ihn nach dieser Sicht konstituierenden Faktoren bestanden ja schon davor.

hier der Akzent stärker auf dem Konstruktcharakter der „imaginierten“ Nation liegt.

²² Vertreter dieses Ansatzes sind u. a. die Historiker Bipan Chandra, Romila Thapar, K. N. Panikkar und Harbans Mukhia. Vgl. Rao, *Kommunalismus*, 18ff. (Kapitel 3).

Hier setzt der dritte Erklärungsversuch an, welcher Kommunalismus als Resultat der Moderne zu fassen sucht. Homogenisierung und Konstituierung religiöser Blöcke wie auch die Ideologie des Säkularismus werden hier beide als Folgen der kolonial vermittelten Moderne analysiert. Man weist etwa darauf hin, dass der Hinduismus als „Religion“ eine Konstruktion des 19. Jh.s sei. Kanonisierung von Traditionen, neue, scharf gezogene Grenzen zwischen Religionsgruppen und nicht zuletzt die herablassende Haltung von Säkularisten, die die Gesellschaft weiter spalte, seien letztenendes Auswirkungen kolonial vermittelter westlicher Rationalität. Insofern ist dieser Ansatz am fundamentalsten in seinem kritischen Potenzial.²³

Problematisch ist dabei hauptsächlich der Verweis auf das vormoderne „Eigene“, welches idealisiert und essentialisiert wird zum Gegenbild einer brutalen, entfremdenden Moderne. Insbesondere die Betrachtung der letzteren erscheint sehr einseitig; die emanzipatorischen Aspekte der Moderne werden nicht wahrgenommen.

7. Die drei beschriebenen Ansätze stellen nach meiner Ansicht trotz ihrer jeweiligen Mängel zusammengenommen ein begriffliches Inventarium bereit, das es uns erlaubt, Kommunalismus in Südasien in seiner Spezifität zu erfassen und ihn mit anderen Phänomenen von Konflikten religiöser Gruppen vergleichbar zu machen. Zugleich müssen wir uns natürlich bewusst sein, dass auch diese Ansätze in der einen oder anderen Weise ideologisch und politisch zugeordnet werden können und insofern selbst als Stimmen des Kommunalismusdiskurses mit in den Betrachtungsrahmen genommen werden müssen. Eine Erklärung kommunalistischer Gewalt in Südasien kann nicht unabhängig von Fallstudien erfolgen und wird notwendigerweise alle Aspekte dieses vielschichtigen Problems mitbedenken. Ursula Rao (1997) weist auf die Arbeiten von Veena Das, Gyanendra Pandey und Sandria Freitag als Beispiele für ein solches komplexes Herangehen hin.²⁴

Wichtig scheint es mir, abschließend zu betonen, dass man Kommunalismus keinesfalls vorschnell als „religiöse Gewalt“ paraphrasieren darf. Die religiöse Symbolik der Auseinandersetzungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier meist um Konflikte sozialer Gruppen handelt. Zu einer Erklärung dieser

²³ Vgl. zu diesem Ansatz v. a. Nandi, „The Politics“, Ordowski, *Kommunalismus*, 64ff. (Kapitel 4).

²⁴ Rao, *Kommunalismus*, 527ff.; die genannten Arbeiten sind Das, *Critical Events*, bes. 84–117; Pandey, „Rallying round“, Freitag, „Sacred Symbol“.

Gruppenbildung muss die hochkomplexe Interaktion indigener Gesellschaftsformation, kolonial vermittelter Moderne, Orientalismus und Nationalismus herangezogen und im Einzelfall analysiert werden. Neue Gesellschaftsmodelle sind durch diese Interaktion entstanden und in zwei Jahrhunderten in die verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche eingesickert. Nach langwährenden Versuchen in der Vergangenheit, den Hinduismus systemhaft als eine Religion zu schildern – zum Vorbild für indische Nationalisten – regen Indologen und Südasienswissenschaftler heute an, von „Hindu-Religionen“ zu sprechen, und suchen den Anschein eines monolithischen Charakters zu vermeiden.²⁵ Dies ist eine notwendige Neuorientierung. Eine solche Terminologie darf allerdings keinesfalls den Blick darauf verstellen, dass andererseits seit dem 19. Jh. eine Homogenisierung dieser „Hindu-Religionen“ im Vollzug ist und insofern „der Hinduismus“ im Singular heute immer mehr zu einem Faktum wird.

Kommunalistische Gewalt ist ein Produkt, aber immer zugleich auch ein Beförderer von Homogenisierungen; sie begünstigt die Bildung klarer gesellschaftlicher Antinomien. Damit erzeugt kommunalistische Gewalt die Zustände, die kommunalistisches Denken proklamiert: Das ist es, was sie als politisches Mittel so interessant und für Südasiens so gefährlich macht.

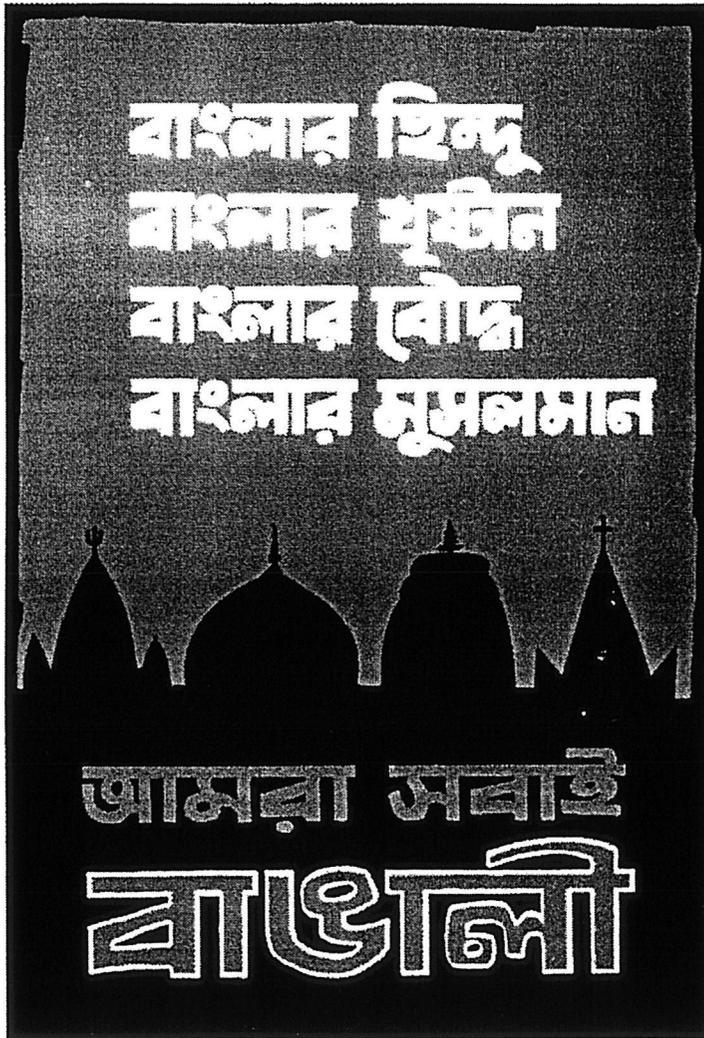
Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London / New York, Verso 1991. (Revised second edition).
- Caṭṭopādhyāy, Baṅkimcandra: „Ānandamaṭh“, in: *Baṅkim racanābālī*, Bd. 1., 14. Aufl. Kalikātā, Sāhitya Saṃsad, 581–644, 589–90.
- Das, Rahul Peter: „Das indische Kalkül scheint aufzugehen. Unterschiedliche Kosten-und-Nutzen-Rechnungen nach den Atomversuchen in Südasiens“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* [50.] 1998, 128 (5.6.1998).
- Das, Rahul Peter: *On Bangladeshi Identity. Heidelberg Studies in Comparative and*

²⁵ Vgl. etwa Frykenberg „Emergence“, Stietencron, „Religious Configurations“.

- South Asian Politics*, 2003. (Manuskript, zur baldigen Publikation vorgesehen.)
- Das, Veena: *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Dumont, Louis M.: *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*. Wien, Europa Verlags-AG 1976, Anhang D.
- Fox, Richard G.: „Communalism and Modernity“, in: David Ludden (ed.): *Contesting the Nation. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1996, 235–49.
- Freitag, Sandria B.: „Sacred Symbol as Mobilizing Ideology. The North Indian Search for a ‚Hindu‘ Community“, in: *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), 594–625.
- Frykenberg, R. E.: „Emergence of Modern ‚Hinduism‘“, in: Günter D. Sontheimer and Hermann Kulke (eds.): *Hinduism Reconsidered*. New Delhi, Manohar 1989, 29–49.
- Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell 1983.
- Goḷwalkar, Mā. Sa.: *Kalpavṛkṣa*. Hrsg. Bhānupratāp Śukla. Puṇe, Bhārtīya Vicār Sādhanā 1991.
- Harder, Hans: „Bankimchandra Chatterjee: Unfreiwilliger Begründer kommunistischer Ideologien?“, in: Weiß [et al.] (Hrsg.): *Religion – Macht – Gewalt. Religiöser ‚Fundamentalismus‘ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*. Frankfurt am Main, IKO-Verlag 1996, 57–70.
- Harder, Hans: *Bankimchandra Chattopadhyay’s Ārīmadbhagavadgītā: Translation and Analysis*. South Asian Studies 37. New Delhi, Manohar 2001.
- Nandi, Ashis: „The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance“, in: Veena Das (ed.): *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi, Oxford University Press 1990, 69–93.
- Nāsrin, Taslimā: *Lajjā*. Kalkātā, Ānanda Publishers, 1993. (deutsche Übersetzung: Taslima Nasrin (1995): *Scham. Lajja*. Hamburg, Hoffmann und Campe).
- Pandey, Gyanendra: „Rallying round the Cow. Sectarian Strife in the Bhojpuri Region“, in: Ranajit Guha (ed.): *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press 1983, 60–129.

- Rao, Ursula: *Kommunalismus im unabhängigen Indien: Eine Darstellung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um Hindu-Muslim Konflikte*. Unveröffentlichte Magisterarbeit am Institut für Ethnologie, Universität Heidelberg 1994. (Erscheint in den Südasienwissenschaftlichen Arbeitsheften, Halle.)
- Rao, Ursula: *Kommunalismus im unabhängigen Indien: Überlegungen zur Debatte über religiöse Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslims*. *asien afrika lateinamerika* 25 (1997), 521–34.
- Sāhnī, Bhīṣm: *Tamas*. Nayī Dillī, Rājkamal, 1988, 7ff.
- Saberwal, Satish: „Elements of Communalism“ in: *Mainstream*, 21.3 (1981), 27–30.
- Savarkar, V. D.: *Who is a Hindu? Hiṁdutva*. Poona, Gokhale 1949.
- Stietenron, Heinrich von: „Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism“, in: Vasudha Dalmia and idem. (eds.): *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Delhi, Sage 1995, 51–81.
- Ziring, Lawrence: *Pakistan in the Twentieth Century: A Political History*. Oxford, Oxford University Press 2000.



১৯৭১ সালের মুক্তিযুদ্ধকালীন পোস্টার



স্বাধীনতা সঙ্গীতের তালিকা ও প্রচার মন্ত্রণালয়ের দপ্তর থেকে মুদ্রিত ও প্রকাশিত

শিল্পী: মোকাম্মেল হোসেন

Abb. 2



Autoren

Prof. Hidetaka Fukasawa, Jahrgang 1956; Studium der Indologie, Philosophie und Religionswissenschaft an der Universität Tôkyô, der Universität Tôkyô für Fremde Sprachen und Kulturen und an der Universität Marburg als DAAD-Stipendiat; 1988–1995 Assistant an der Universität Tôkyô; 1995–1999 Außenordentlicher Professor; seit 1999 Ordentlicher Professor an der Universität Hitotsubashi, Tôkyô; Forschungsschwerpunkte Geschichte der Religion und Religionswissenschaft in der Neuzeit, Analytische Religions-philosophie; publizierte 2002 (mit Isomae Jun'ichi) eine Monographie zum Thema der Intellektuellenreligion in Japans Moderne sowie zum Begründer der japanischen Religionswissenschaft, Anesaki Masaharu; Veröffentlichungen auch zu neureligiösen Strömungen und New Age (seishin sekai) im gegenwärtigen Japan.

Prof. Lisette Gebhardt, Studium der japanischen Literatur und Geistesgeschichte an den Universitäten München, Trier und an der Sophia Universität Tôkyô; Promotion 1992 in Trier; von 1992–1994 Vertretungsprofessur/Universität Trier; von 1994–1998 am Deutschen Institut für Japanstudien in Tôkyô; seit 1998 Lehraufträge an den Universitäten Tübingen, München, Trier und Zürich; 2000 Habilitation/Universität Trier; 2001–2002 Vertretungsprofessur am Seminar für Japanologie der Universität Halle-Wittenberg; seit April 2003 Professur an der Universität Frankfurt am Main; Forschungsschwerpunkte: japanische Kultur der Moderne/Gegenwart, der Bezug von Literatur und Religion, Identitätsdiskurse japanischer Intellektueller.

Dr. Hans Harder studierte Indologie und Ethnologie in Hamburg, Heidelberg und Halle. Er ist seit 1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und seit 1997 Wissenschaftlicher Assistent für Neusprachliche Indologie bzw. Südasienswissenschaften

am Institut für Indologie und Südasienswissenschaften, Universität Halle-Wittenberg. Seine Interessen liegen hauptsächlich im Bereich Sprachen und moderne Literaturen (Bengali, Hindi) sowie neuere religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen Südasiens. Bisherige Publikationen umfassen neben literaturwissenschaftlichen Arbeiten besonders auch den sogenannten Neohinduismus. Er arbeitet momentan an seiner Habilitationsarbeit zum bengalischen Sufismus.

Dr. Inken Prohl, Studium der Japanologie und Religionswissenschaft in Berlin und Tôkyô an der Universität Keiô; 1995–1997 Forschungsaufenthalt an der Universität Tôkyô; 1997–1998 Lehraufträge an der Freien Universität Berlin; seit 1998 wiss. Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin; Promotion 1999 in Berlin; Forschungsschwerpunkte: Neue Religiöse Bewegungen und New Age in Japan und Deutschland, Theologisierungprozesse nicht-europäischer Religionen in der Moderne; aktuelle Publikation: Inken Prohl und Hartmut Zinser, „Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa“ (2002); die Habilitationsschrift zum Thema der Neuen Religiösen Bewegungen in Japan wird 2003 fertiggestellt.

Dr. Thomas Scheffler, Studium der Politikwissenschaft, Psychologie und Geschichte an der Freien Universität Berlin. Promotion 1993 in Berlin mit der Dissertation *Von der „Orientalischen Frage“ zum „Tragischen Dreieck“: Die Nahostpolitik der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vom Zerfall des Osmanischen Reichs bis zum deutsch-israelischen Wiedergutmachungsabkommen*. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Politikwissenschaft der Freien Universität (1984–1991) und am Forschungsschwerpunkt Moderner Orient Berlin (1993–1995). 1996–1999 Referent am Orient-Institut Beirut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Seit 2000 wissenschaftlicher Mitarbeiter des DFG-Projekts „Religion, Gewalt und zivile Konfliktkultur im Libanon, 1969–1998“ an der Freien Universität Berlin. 2001–2002 Rockefeller Visiting Fellow am Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies der University of Notre Dame, Indiana, USA. Zahlreiche Aufsätze zu Ethnizität, Religion und Gewalt im Vorderen Orient sowie zur deutschen Nahostpolitik. Bücher: *Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaft-*



