

Bernhard Grom

## Gott und Gewalt in religionspsychologischer Sicht

◆ Der Vorwurf, dass Religion Gewalt fördert, wird seit langem immer wieder stereotyp vorgetragen. Und tatsächlich spielt(e) Religion als eine Quelle von Gewalt in politischen und ethnischen Konflikten oder im aktuellen fundamentalistischen Islamismus eine wichtige Rolle. Und dennoch: Ist dieser Vorwurf in dieser pauschalen Form überhaupt haltbar? Trifft nicht eher das Gegenteil zu, dass Religion friedensstiftend und aggressionsmindernd wirkt? Wir haben den renommierten Religionspsychologen Bernhard Grom SJ gebeten, die Beziehung von Religion, Gottesbild und Gewalt aus psychologischer Sicht zu untersuchen. Sein Beitrag liefert eine deutliche Antwort, die allzu schnellen Schuldzuweisungen an die Adresse der Religion einen Riegel vorschiebt. (Redaktion)

Ob Nordirland- oder Nahost-Konflikt, Aktionen der Taliban oder der fast weltweit vernetzten Terror-Organisation Al Kaida – dass zwischen Religion und Gewalt ein Zusammenhang besteht, belegen die Nachrichten und Kommentare der Medien beinahe täglich. Doch welcher Art ist dieser Zusammenhang? Folgt man dem Philosophen Odo Marquard, so scheint man eine direkte Verbindung herstellen zu können: Monotheistische Religionen, so seine These, gefährden die Toleranz und neigen zu Totalitarismus, während der Polytheismus Gewaltenteilung, Pluralismus und Freiheit ermöglicht.<sup>1</sup> Ähnlich eng sieht der Ägyptologe Jan Assmann diese Beziehung, wenn er behauptet, jede Art

von Monotheismus betrachte ihre Wahrheit als universal gültig und sei darum unweigerlich mit Herabsetzung oder gar mit gewalttätiger Unterdrückung Andersdenkender verbunden, während ein Polytheismus bzw. ein Pluralismus, der auf die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in Sachen Religion und Lebensführung verzichtet, friedlicher sei als der Glaube an den einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet.<sup>2</sup>

Historiker und Politologen widersprechen dieser Annahme und zeigen, dass zwischen Gottesbegriff und Friedenswillen bzw. politischer Herrschaftsform kein zwingender Zusammenhang besteht.<sup>3</sup> Das römische Imperium war polytheistisch und

<sup>1</sup> Odo Marquard, Lob des Polytheismus, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt 1996, 154–173.

<sup>2</sup> Jan Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993; ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

<sup>3</sup> Vgl. Jürgen Manemann (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4: Monotheismus, Münster 2002; Thomas Assheuer, Hinter dem Rücken des einen Gottes, in: ZEIT-Literatur, Oktober 2003, 88.

kriegerisch, und die meisten „religiösen“ Gewaltakte der letzten Jahre sind mit politischen Konflikten und Interessen verbunden.<sup>4</sup> In Israel und Nordirland wäre kein einziges Problem gelöst, wenn morgen alle Bewohner zum gleichen Glauben bzw. zur gleichen Konfession überträten, weil damit die Land- bzw. Benachteiligungskonflikte, die den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zugrunde liegen, nicht beseitigt wären. Auch die Al Kaida würde ihre terroristischen Pläne gegen den „Satan Amerika“ kaum aufgeben, wenn eines Tages alle US-Bürger Muslime würden, das diffuse Feindbild eines „Westens“, der die arabisch-muslimische Welt durch seine ökonomisch-kulturelle Übermacht demütigt und durch die Unterstützung Israels provoziert, jedoch in den Köpfen wirksam bliebe. Kräfte, die einen islamischen Gottesstaat errichten möchten, wollen offensichtlich vor allem der eigenen Klientel zur Vormacht verhelfen und scheuen sich nicht, Mitbürger gleichen Glaubens auszuschließen und u. U. zu bekämpfen: Im Iran waren die Mullah-Führer nicht bereit, ihre Macht an die ebenfalls islamischen Volksvertreter im Parlament abzutreten. In Afghanistan haben während der Errichtung der Taliban-Herrschaft nicht Muslime gegen Ungläubige, sondern ethnische Gruppen, die größtenteils muslimisch waren, gegeneinander gekämpft, so wie im Sudan die Regierungstruppen seit den 1980er Jahren eine (Schein-)„Islamisierung“ des Südens betrieben. Diese bestand vor allem in einer Arabisierung und machtpolitischen Unterwerfung, so dass sie mehrmals auch erbittert gegen schwarzafrikanische Nuba-Stämme kämpften, die

muslimisch sind, und im Jahre 2004 die Vertreibung der ebenfalls fast vollständig muslimischen schwarzen Bevölkerung in Darfur unterstützten.

Bei den Anhängern der radikal-zionistischen Gush-Emunim-Bewegung in Israel und bei den militanten christlichen Abtreibungsgegnern, die in den USA Anschläge auf Abtreibungskliniken verübt haben, mag es zwar eine „rein religiös“ motivierte Bereitschaft zur rücksichtslosen, aggressiven Durchsetzung von geglaubten Geboten Gottes geben, doch liegen den meisten anderen Fällen *politische Macht- und Interessenkonflikte mit religiösem Hintergrund und religiöser Mitmotivation* zugrunde. So die Diagnose vieler Politologen.

Was aber sagt die Religionspsychologie, welche die psychosozialen und intrapsychischen Faktoren religiösen Denkens, Erlebens und Handelns erforscht? Von ihr wurde der Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt nie systematisch untersucht; sie kann sich diesem Problem nur nähern, indem sie sieht, was die Sozialpsychologie zu Aggressionsbereitschaft, Gewaltakzeptanz, Ethnozentrismus, Vorurteilen und Dogmatismus ermittelt, und fragt, wie Religion in diese Faktoren hineinspielen kann.

### Welchen Einfluss haben bestimmte Gottesvorstellungen?

In religionspsychologischer Sicht erscheint die unmittelbare Verbindung von Monotheismus und Intoleranz sowie Gewaltbereitschaft *ziemlich unwahrscheinlich*. Gegen eine solche pauschale Annahme

<sup>4</sup> Vgl. Michael Minkenberg/Ulrich Willems, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 21.10.2002, 6–14; Gerhard Schweizer, Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart 2002; Gabriel Palmer-Fernandez (Hg.), Encyclopedia of Religion and War, London 2004.

sprechen mehrere (natürlich ebenso pauschale) Beobachtungen: Die Beziehungszufriedenheit in der Ehe, die als Indikator für die Abwesenheit von Gewaltbereitschaft im familiären Bereich gelten kann, ist bei religiös eingestellten Menschen größer als bei nichtreligiösen; prosoziales Verhalten (ehrenamtliches Engagement, Spendenbereitschaft, auch Einsatz in Dritte-Welt- und Friedensgruppen) findet sich bei Menschen mit persönlicher Religiosität und bei Gottesdienstbesuchern häufiger als bei Areligiösen und Konfessionslosen; die Fremdenfeindlichkeit ist im stärker areligiösen Osten Deutschlands verbreiteter als im Westen, und die Kriminalität korreliert negativ mit Religiosität.<sup>5</sup>

Dass der Ein-Gott-Glaube als solcher aggressives Verhalten begünstigen könnte – eine solche Hypothese wirkt für die empirische Religionspsychologie von vornherein zu undifferenziert, denn für sie ist seit William James und Gordon W. Allport<sup>6</sup> Konsens, dass es auf die individuelle Ausprägung von Religiosität ankommt. Nun wurden in nicht wenigen Studien die unterschiedlichen Gottesvorstellungen (God concepts) von Gläubigen (meistens Christen) untersucht. Allerdings ging man nie von der Hypothese aus, bestimmte Gottesvorstellungen würden Aggressionen fördern, sondern interessierte sich vor allem für ihr Verhältnis zu den wahrgenommenen Elternbeziehungen und anderen Beziehungsstilen von Gläubigen sowie für den Zusammenhang mit Selbstwertgefühl, Perfektionismus, Angstsymptomen und Depressivität. Man kann annehmen,

dass bestimmte religiöse Milieus Perfektionismus und Gewissensängstlichkeit fördern, doch lässt sich diese Wirkung bei größeren Stichproben nicht nachweisen. Doch selbst wenn, wäre dies noch kein Hinweis auf Gewaltbereitschaft. Erwiesen ist auch, dass Jugendliche, die an einen überwiegend strafenden Gott glauben, ein geringeres positives Selbstwertgefühl zeigen als solche, die Gott für liebend halten, und dass sich Erwachsene, die Gott als „zornig“ wahrnehmen, eher einsam fühlen als andere, die ihn als helfend charakterisieren. Allerdings sind die statistischen Beziehungen nicht stark. Und selbst wenn sie es wären – was würden sie über die Gewaltbereitschaft aussagen? Möglicherweise bestätigt und fördert die Vermittlung einer angstbesetzten Gottesvorstellung in einem rigoristischen Familien- und Gruppenmilieu die Disposition eines Gläubigen zu starker Impulskontrolle und Gewissensängstlichkeit, doch offenbart dies nichts über die Gewaltbereitschaft. Wenigstens wissen wir nichts Gesichertes über diesen Zusammenhang.

Den Einfluss von Gottesvorstellungen auf unser Verhalten sollte man generell nicht überschätzen. Die bisher ermittelten Korrelationen zu Persönlichkeitsmerkmalen sind, wie gesagt, eher schwach. Auch hat ein Bibelcamp-Experiment gezeigt, dass das bloße Reden vom Richter-Gott (in drei Vorträgen) zwar die Gottesvorstellung von Jugendlichen, kaum aber ihr Selbstbild verändern kann. Zudem geht – wie konsistenztheoretisch anzunehmen ist – die Wirkung auch in die entgegengesetz-

<sup>5</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden zusammenfassend: *Bernhard Grom, Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick*, in: *Christian Zwingmann/Helfried Moosbrugger* (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zur Gesundheit und Lebensbewältigung*. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster 2004, 187–214.

<sup>6</sup> *William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt 1997 (Origin.: 1902); *Gordon W. Allport, The individual and his religion*, London 1950.

te Richtung: Ein Gläubiger mit geringem Selbstwertgefühl oder ausgeprägter Aggressionsbereitschaft rezipiert von der Verkündigung vermutlich einseitig die Aussagen, die sein Selbstbild und Verhalten zu bestätigen scheinen. All dies lassen Schlagworte wie „Gottesvergiftung“ oder „Dämonische Gottesbilder“ leicht übersehen.

Die Frage nach der Gottesvorstellung führt in dieser Sache kaum weiter. Die christlichen Kirchen unterstützen die Ächtung des Krieges entschieden, die Päpste der letzten hundert Jahre haben eindringlich zum Frieden gemahnt, und die Ziele des sogenannten Konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“ finden bei den allermeisten Christen Zustimmung, oft mit pazifistischem Idealismus. Beim Parlament der Weltreligionen, das 1993 in Chicago zusammen trat, hatten auch die Repräsentanten der fast 250 Glaubensgemeinschaften, die dort vertreten waren, keine Schwierigkeit, sich in einer Erklärung zum Weltethos „auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit, des Respekts, der Gerechtigkeit und des Friedens“ zu verpflichten.<sup>7</sup> Die Weltreligionen befürworten generell keine Gewalt – auch nicht der Islam, der allerdings in viele Richtungen zerfällt. Gewalt bejahen und praktizieren gefährliche Minderheiten mit einem mehr oder weniger großen Umfeld von Sympathisanten und einer unterschiedlich starken Anfälligkeit für eine *Gewaltakzeptanz*. Eine Studie, die

im Auftrag des deutschen Innenministeriums durchgeführt wurde, empfiehlt auch, nicht länger zu verschweigen, dass diese Gewaltakzeptanz bei Muslimen besonders ausgeprägt ist. Je stärker sich muslimische Jugendliche in Deutschland ihrer Religion verbunden fühlen, desto weniger sind sie bereit, den weltanschaulichen Pluralismus der Mehrheitsgesellschaft zu akzeptieren. Während von den männlichen christlichen Ausländern nur 28 Prozent eine Affinität zu Gewalt zeigen, sind es bei den männlichen muslimischen 40 Prozent, und während bei allen anderen Religionen die Neigung zur Gewalt mit ausgeprägterer Religiosität abnimmt, wächst sie bei den Muslimen mit der Stärke der Religiosität.<sup>8</sup> Wie kann nun Gewaltakzeptanz religiös motiviert werden, das heißt wie kann Religion politisch instrumentalisiert werden? Dies dürfte religionspsychologisch das vordringliche Problem sein.

### Wie kann Gewaltakzeptanz religiös motiviert werden?

Das Entstehen von Aggressions- und Gewaltbereitschaft wird in der Sozialpsychologie multifaktoriell durch eine Vielzahl von Bedingungen und Ursachen erklärt. Sie wurden größtenteils in Experimenten mit Gruppen, also im mikrosozialen Kontext, erforscht und können darum nur mit Vorsicht auf politische Konflikte übertragen werden.<sup>9</sup> Folgende Einflüsse

<sup>7</sup> Vgl. Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993.

<sup>8</sup> Peter Wetzels/Katrin Brettfeld, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Migration, Religion und Gewalt junger Menschen, Münster 2003.

<sup>9</sup> Vgl. Hans Werner Bierhoff/Ulrich Wagner (Hg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen, Stuttgart 1998; Barbara Krahé/Werner Greve, Aggression und Gewalt. Aktueller Erkenntnisstand und Perspektiven künftiger Forschung, in: Zeitschrift für Sozialpsychologie 33 (2002) 123–142; Bernhard Kraak/Gudrun-Anne Eckerle, Selbst- und Weltbilder Gewalt bejahender Jugendlicher, in: Rainer Dollase/Thomas Kliche/Helmut Moser (Hg.), Politische Psychologie der Fremdenfeindlichkeit, Weinheim 1999, 173–186.



und Prozesse können als wichtige Bedingungen einer Gewaltkarriere gelten: die Reaktion auf Frustration (politische Unzufriedenheit), das Lernen am Modell (Vorbild), das Lernen durch Verstärkung (Belohnung, Anerkennung) sowie durch soziale Bestätigung und Legitimation. Wie können nun *religiöse Vorstellungen* dieses Wirkgefüge beeinflussen?

Höchst wahrscheinlich wirken auf ökonomisch-politisch frustrierte Jugendliche und Erwachsene *Vorbilder* militanten Handelns, die ihnen in Medien oder Schulungen nahe gebracht werden, aggressionsfördernd. Diese Vorbildwirkung kann im Erlernen des technischen Know-how (etwa des Umgangs mit Sprengstoff) bestehen oder auch in der emotionalen Enthemmung bzw. im stellvertretenden Erleben innerer Genugtuung und revolutionärer Begeisterung. Osama bin Laden, der Milliardär, der auf ein Leben im Luxus verzichtet hat und sich ganz für den weltweiten Dschihad einsetzt, übt auf viele junge Muslime eine Vorbildwirkung mit charismatischer Ausstrahlung aus. Außerdem scheuen sich Al Kaida-Führer und maßgebliche Mullahs im Iran nicht, die höchste muslimische Autorität, den Propheten Muhammad, der mehrere Jahre gegen seine Feinde Krieg geführt hat, als Vorbild für den Kampf gegen die amerikanische Gefahr darzustellen.

Eine – lerntheoretisch betrachtet – religiöse „*Verstärkung*“ von Gewaltanwendung und Selbstopferung bieten Islamisten, wenn sie Selbstmordattentäter der palästinensischen Hamas oder der Al Kaida als „Glaubenskämpfer“ und „Märtyrer“ heroisieren. Mit diesem Märtyrerkult geben sie dem politischen Kampf einen ide-

ellen Anreiz von Ewigkeitswert. Den Al Kaida-Attentätern vom 11. September 2001 wurde in der mitgegebenen Anleitung versichert, dass sie den Kampf von Propheten führen und ihres Lohns im Jenseits sicher sein dürfen. Allerdings ist im Hinblick auf das Lernen durch Verstärkung etwas Unreligiöses, Politisches wohl noch gewaltfördernd: die Erfahrung bzw. Meinung, dass gewaltlose Durchsetzungsstrategien nicht durch Erfolg belohnt werden. In Gaza stimmten bei einer Umfrage mehr als drei Viertel der unter israelischer Besatzung lebenden Palästinenser den Attentaten von Radikalen zu, meinten aber, dass sie unmoralisch wären, sollte sich herausstellen, dass man mit Verhandlungen mehr erreichen könne.<sup>10</sup> Gewaltaktionen suggerieren zunächst Machbarkeit oder wenigstens Beeinflussbarkeit der politisch-wirtschaftlichen Situation und damit ein Ende der Ohnmacht. Darum sind die beiden wichtigsten Präventionen gegen politische Gewalt die Ermöglichung von Partizipation und die Kenntnis von erfolgversprechenden Alternativen zum Terror.

Ein dritter Lernprozess, der Gewaltbereitschaft und Terroristenkarrieren fördert, ist die Vermittlung von *Gewalt legitimierenden Bewertungen* durch Indoktrination, Medieninformationen, Traditionen, die von der Familie des potenziellen Gewalttäters, von anderen Bezugsgruppen oder wichtigen Einzelpersonen gebilligt und plausibilisiert werden. Hier kann Religion – je nachdem, wie politisch bzw. ethno-kratisch sie verstanden wird – Wichtiges beitragen. Gerade darum versuchen manche Kräfte, Religion politisch zu instrumentalisieren. Im Folgenden sollen drei

<sup>10</sup> Reinhard Hesse, *Ground Zero. Westen und islamische Welt gegen den globalen Dschihad*, München 2002, 85.

Formen religiöser Legitimation von Protest und aggressiver Durchsetzung beschrieben werden, die die Friedensideale von Religionen außer Kraft setzen und von besonderer Bedeutung sein dürften.

### Religion als Legitimation von Protest und Aufstand

Religiöse Vorstellungen können zur Legitimation von Protest und Aufstand eingesetzt werden. Wer sich gegen eine forcierte Modernisierung auflehnt, die gewachsene soziale und kulturelle Strukturen zerstört, oder wer gegen das Versagen der Modernisierungseliten, gegen echte oder vermeintliche Benachteiligung im nationalen oder globalen Streben nach Wohlstand oder gegen ein autoritäres Regime protestiert, kann sozialrevolutionär an das religiöse Ideal der Gerechtigkeit und der Gleichheit aller vor Gott erinnern und damit sein politisches Ziel in den Rang von etwas Unbedingtem erheben. Die Aufstandsbewegungen der Palästinenser und Tschetschenen wie auch die Oppositionsgruppen in den autoritär regierten arabischen Staaten, aus denen bin Laden so viele Aktivisten für sein Terrornetz gewinnen konnte, haben größtenteils säkular begonnen; der Islamismus wurde erst später, mit zunehmender Erfolglosigkeit, das heißt Frustration, als Legitimation mit neuer Motivationskraft aktiviert.

### Die Utopie einer theokratischen, von Unrecht befreiten Gemeinschaft

Religiös ist auch die integralistische Utopie einer theokratisch geführten „reinen“ Gemeinschaft, die von allem Unrecht befreit und damit eine gottgewollte Aufgabe ist. Dazu eignet sich bestens die Beru-

fung auf die frühislamische Gemeinde in Medina oder auf die Scharia.

Nun können die Ideale eines „islamischen“ oder anderen Staates als solche auch rein sozial und gewaltlos verstanden werden. Versteht man sie jedoch militant als Kampf um eine gerechtere Gesellschaft, so kann Religion dadurch zu einer Legitimation von Gewalt beitragen, dass man diesen Kampf als „heiligen Krieg“ der Freunde Gottes gegen die „Anhänger Satans“ (wie Al Kaida die Amerikaner nannte) wertet. Damit werden die humanitären, Frieden fordernden Ideale einer Religion außer Kraft gesetzt. Ja, man dämonisiert das Feindbild und dehumanisiert die Gegner und möglichen Opfer zu schlechterdings „Gottlosen“ und „Ungläubigen“. Dies erschwert aber die Einfühlung in sie als konkrete Menschen, die Schmerz empfinden und Rechte haben. Es beschwichtigt Schuldgefühle und erleichtert damit Gewaltanwendung, ja verklärt sie u. U. zu einer heiligen Pflicht.

Tatsächlich machen muslimische Extremisten, die gegen eine Modernisierung protestieren, die ihrer Meinung nach zu Armut und Ungerechtigkeiten führt und muslimische Länder benachteiligt, in Bausch und Bogen den „gottlosen Westen“, zumal die USA, für die Misere verantwortlich und rufen im Rückgriff auf den Koran zum Dschihad, zum heiligen Krieg, gegen ihn auf. Der Koran spricht sehr wohl vom Krieg gegen die Ungläubigen (etwa Sure 2/154.190–194.216f; 8/15–17.39; 9/3–5.36; 47/4; 48/29; 66/9) und meint damit die Ausweitung des islamischen Herrschaftsbereichs. Die Heiden sollen sich entweder bekehren oder unterwerfen und eine Steuer bezahlen. Der Koran lehrt auch, dass diejenigen, die im Glaubenskrieg fallen, unmittelbar ins Paradies eingehen (Sure 2/154; 3/169; 22/58).

Während nun die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart, die sich dazu äußern, den Krieg gegen die Ungläubigen nur als Verteidigung im Falle einer Bedrohung des Islam für erlaubt halten (wobei auch diese Deutung dehnbar ist), wurde in den letzten 30 Jahren von extremen Islamisten die Idee eines militärischen Angriffs-Dschihad gegen Ungläubige außerhalb des muslimisch regierten Territoriums wiederbelebt.<sup>11</sup> Dies trug dazu bei, dass sich Widerstandsbewegungen, die ursprünglich rein politisch waren, zunehmend islamisierten. Die beiden wichtigsten ideologischen Wegbereiter waren der Inder Abu l-Ala Mawdudi (1903–1979), der in Pakistan die Dschma'at al-Islami Partei gründete, sowie der Ägypter Sayyid Qutb (1906–1966). Nach Qutb lassen sich Unterdrückung und Ausbeutung nur dadurch beseitigen, dass alle Erdbewohner der Scharia und damit der ausschließlichen Herrschaft Gottes unterstellt werden. Abu l-Ala Mawdudi zufolge führt eine Verwestlichung des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens in den islamischen Ländern zu einem neuen Heidentum, das die Führung Gottes missachte, weshalb auch – entgegen der muslimischen Überlieferung – ein Dschihad gegen scheinislamische Staatsführungen geboten sein könne. Ähnlich schrieb auch der iranische Revolutionsführer Khomeini schon 1942, der Islam sei keine friedliche Religion, vielmehr sollten Muslime Angriffskriege führen, um die gottgewollte gerechte Weltordnung zu verwirklichen. Dementsprechend verkündete Osama bin Laden 1998 gewaltbesessen und moralisierend: „Alle

Verbrechen und Sünden, die von den Amerikanern begangen wurden, sind eine offene Kriegserklärung an Gott, seinen Propheten und alle Muslime. Es wird festgestellt, dass es die individuelle Pflicht eines jeden Muslim ist, in jedem Land der Welt und wo immer möglich die Amerikaner und deren Verbündete zu töten.“<sup>12</sup>

### Religiöse Rechtfertigung von Machtansprüchen und Privilegien

Religiöse Vorstellungen können zur Rechtfertigung des Gewinns und Erhalts von Machtansprüchen und Privilegien herangezogen werden. Beispielsweise halten es militante Zionisten, die den Prophezeiungen des Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935) glauben, für ein Gebot der Tora, das Land Israel in Besitz zu nehmen, und meinen, es wäre Ungehorsam gegen Gott, wenn sich Israel, gemäß den Abmachungen von Oslo, aus den besetzten Palästinensergebieten zurückziehen würde. Der militante Hindu-Nationalismus will seine Privilegien, die er vom Aufstieg der Niedrigkastigen, zu denen viele Muslime und Christen gehören, bedroht sieht, in der heiligen Kastenhierarchie des Hindu-Glaubens verankern; an der Bekehrung der Andersgläubigen liegt ihm so gut wie nichts. Auch die mit Staats- und Mobterror verbundene Unterdrückung der hinduistisch-tamilischen Minderheit in Sri Lanka stützte sich auf die von buddhistischen Mönchen seit Jahrhunderten vertretene Gleichsetzung von singhalesischer Rasse, srilankischer Nation und buddhistischer Religion, der zufolge ganz Sri

<sup>11</sup> Rotraud Wielandt, Dschihad: Krieg um des Glaubens willen? Grundlagen und neuere Entwicklungen der Anschauungen zum Dschihad im Islam, in: Una Sancta 57 (2002), 114–121.

<sup>12</sup> Zit. nach Peter Heine, Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam, Freiburg 2001, 152f.

Lanka ein rein singhalesisch-buddhistisches Land sein soll.<sup>13</sup>

Die verschiedenen Religionen sind für die drei genannten Formen religiöser Gewaltlegitimation unterschiedlich anfällig – je nach ihrem grundsätzlichen Verhältnis zur Gewalt, nach ihrer geschichtlichen Prägung, ihrem aktuellen Verhältnis zur Idee der Menschenrechte und der Trennung von Staat und Religion in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft.

Macht auch eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur für religiös mit motivierte Gewalt anfällig? Darüber weiß die Psychologie wenig. Als individuelle Disposition ist am ehesten eine Neigung zu „Fanatismus“ zu vermuten. Dieser Begriff wird allerdings nur in der deutschsprachigen psychiatrischen und psychoanalytischen Literatur verwendet. Was extremistische Einstellungen mit Fanatismus im psychiatrischen Sinn gemein haben, ist wohl die „Überwertige Idee“, die – für andere nicht nachvollziehbar – Leben und Handeln des Fanatikers übermäßig bestimmt. Dabei kann die überwertige Idee einen po-

litischen, juristischen, medizinischen, ökologischen oder eben religiösen Inhalt haben. Wahrscheinlich fühlen sich Personen mit solcher Disposition von extremistischen Gruppen stark angezogen. Allerdings würde man die sozialen Faktoren unterschätzen, wollte man politisch-religiösen Extremismus ausschließlich aus pathologischen individuellen Dispositionen erklären: Propaganda und Indoktrination können in einer angespannten Atmosphäre enorme Frustrationsgefühle und Verfolgungsängste mit wahnähnlichen Deutungen erzeugen und die Gewaltbereitschaft steigern.

**Der Autor:** Bernhard Grom SJ, geb. 1936, Prof. für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie, München, und Redaktionsmitglied der „*Stimmen der Zeit*“. Buchveröffentlichungen: *Religionspsychologie*, Göttingen/München 1996; *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000; *Glaube, der uns leben hilft*, Mainz 2004.

<sup>13</sup> Emmanuel Seemampillai, Buddhistischer Singhala-Nationalismus verweigert die Menschenrechte und die Nationalität von Tamilen, in: Giancarlo Collet/Josef Estermann (Hg.), *Religionen und Gewalt*, Münster 2002, 59–66.