

Reden von Gott in Erinnerung an den 11. September 2001

|| Eine ästhetische Annäherung

Volker Küster

Abstract

Gottesrede ist bildliche Rede, dem Bilderverbot der monotheistischen Religionen zum Trotz. Die Macht der Bilder, die die Terroristen des 11. September entfesselt haben, ist gegründet in einem Widerstreit wirkmächtiger Gottesbilder, die die Kombattanten in diesen Jihad oder »Krieg gegen das Böse bzw. den Terror« treiben. Der Artikel kontrastiert Kunstwerke, die sich mit der Gewalt und dem Terror des 11. September 2001 oder in der muslimischen Welt auseinandersetzen, mit den Bildern des 11. September selbst. Aus diesem komparativen Zugang werden drei Kriterien abgeleitet: Vision, Distanz und Unversehrtheit, die auch auf die widerstreitenden Gottesbilder anwendbar sind. Der 11. September markiert dabei nicht den Beginn einer neuen Epoche, sondern ist zum Symbol der Rückwirkungen der Welle der Globalisierung geworden, die durch den Zusammenbruch des Ostblocks, die Ausbreitung des neo-liberalen Konsumkapitalismus und die Verdichtung der Welt durch die neuen Kommunikationstechnologien ausgelöst wurde.

Die folgenden Überlegungen sind der Versuch, sich den Ereignissen des 11. September 2001 unter ästhetischen und theologischen Gesichtspunkten zu nähern. Ästhetik wird dabei verstanden als Lehre von der Wahrnehmung des sinnlich Erscheinenden.¹ Damit verbindet sich für mich die These, dass wir das medial inszenierte Grauen strukturell auf vergleichbare Weise wahrnehmen wie das Schöne.² Die klassische Definition der Ästhetik als Lehre von der Wahrnehmung des Schönen ist brüchig geworden. Dazu hat die Entdeckung des Künstlers als Individuum und der Autonomie des Kunstwerks ebenso beigetragen, wie die die späte Moderne typierende Indifferenz und Normenflaute, die exemplarisch in der Ambivalenz der Massenmedien sichtbar wird. In der Gegenwartskunst wird zudem die Annahme, dass Kunst Ausdruck des Schönen und damit zugleich des Guten ist, dekonstruiert. Die ursprünglich als konstitutiv erachtete Dialektik von Ästhetik und Ethik³ muss heute mühsam rekonstruiert werden.⁴

Gottesrede ist bildliche Rede, dem Bilderverbot der monotheistischen Religionen zum Trotz. Reden von Gott hat darum immer auch eine ästhetische Dimension. Die

1. Vgl. M. Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt a. M. 2003.
2. Vgl. S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, London et.al. 2003, 67f.
3. Vgl. O. Zijlstra, *Ethiek en Esthetiek zijn Eén. Over Wittgensteins Tractatus 6.421*, Kamper Cahiers 69, Kampen 1990.
4. Vgl. M. Devereux, *Beauty and evil: The case of Leni Riefenstahl's Triumph of the Will*, in: *Aesthetics and Ethics. Essays at the Intersection*, hg. von Jerrold Levinson, Cambridge 1998, 227–256.

Macht der Bilder, die die Terroristen des 11. September entfesselt haben, ist gegründet in einem Widerstreit wirkmächtiger Gottesbilder, die die Kombattanten in diesen *Jihad* oder »Krieg gegen das Böse bzw. den Terror« treiben. Die ästhetische Annäherung an die Gottesrede nach dem 11. September geschieht in drei Durchgängen, im Hinblick auf die Ereignisse selbst (I.), ihre Rezeption (II.) und die hinter dem Gesamtkomplex sichtbar werdenden widerstreitenden Gottesbilder (III.).

I. Die Macht der Bilder

Was ist uns nun eigentlich von den Ereignissen des 11. September 2001 in Erinnerung geblieben? Es sind die Bilder von dem Flugzeug, das sich in den südlichen der Twin Towers bohrt, von den brennenden und einstürzenden glänzenden Kolossen aus Glas, Stahl und Beton. Vielleicht noch Bilder von Menschen, die verzweifelt in den Tod springen, weil ihnen der Weg ins Überleben abgeschnitten ist. Oder Bilder von vom Entsetzen gezeichneten Menschen, die durch die Mondlandschaft von Ground Zero irren. Weniger sind es wohl Bilder von der zerstörten Front des Pentagon oder gar von verstreuten Flugzeugtrümmern auf einem Feld irgendwo in Pennsylvania.

Die Bilder vom Schauplatz Pentagon sind gleich wieder aus den Nachrichten verschwunden. Dass die Supermacht USA an ihrer empfindlichsten Stelle, der Schaltzentrale der militärischen Macht getroffen worden war, konterkarierte die Drohgebärden im Vorfeld des Krieges gegen den Terrorismus. Auch die stummen Zeugnisse für die Zivilcourage einiger mutiger Passagiere im vierten Flugzeug, die Trümmer auf dem Acker in Pennsylvania, verblassten schnell gegen die Inszenierung der Apokalypse in New York. Dabei hätten diese Bilder die Monstrosität der Terroristen durchaus auf ein Normalmass reduzieren können. Sie waren besiegbar ohne dass eine riesige Kriegsmaschinerie in Gang gesetzt wurde.

Die Bilderströme der modernen Massenmedien werden gelenkt.⁵ Während der erste Golfkrieg von CNN als Medienspektakel inszeniert worden war, ist der Krieg gegen den Terrorismus in Afghanistan von Anbeginn ein Krieg im Verborgenen gewesen. Bilder von zerstörten Siedlungen und sterbenden Zivilisten hätten die europäische Öffentlichkeit die Allianz gegen den Terror schnell in Frage stellen lassen.

Der in New York lebende gebürtige Chilene Alfredo Jarr (* 1956) hat dies in seiner Installation »Lament of the Images« anlässlich der Dokumenta 11 in Kassel (8. Juni – 15. September 2002) thematisiert. In einem ersten Raum mit dunklen Wänden wird einzig ein Triptychon von Texttafeln angestrahlt. Die erste Tafel nimmt Bezug auf die Haftentlassung Nelson Mandelas. Er blinzelte geblendet ins Licht und konnte keine Träne weinen, weil seine Augen durch das gleißende Licht in den Kalksteingruben auf Robben Island dauerhaft geschädigt waren. Die zweite Tafel hat die Monopolisierung von Bildrechten durch Bill Gates Microsoft zum Thema und die dritte den Kauf der Exklusivrechte von Bildmaterial durch das US-Verteidigungsministerium im Vorfeld des Afghanistan Krieges. Durch einen dunklen Gang gelangen die Betrachterinnen und Betrachter in einen zweiten Raum, der von gleißendem Licht erfüllt ist. Eine Seitentür bietet eine Fluchtmöglichkeit.⁶

5. Vgl. *Attack*. Kunst und Krieg in den Zeiten der Medien, Katalog zur Ausstellung der Kunsthalle Wien 23. Mai – 21. September 2003, hg. von Gabriele Mackert u. a., Wien 2003.

6. Vgl. Dokumenta 11, Plattform 5: Ausstellungsorte, Kassel 2002, 56 f.

Im zweiten Golfkrieg versuchten die Militärs die Medienberichterstattung durch sogenannte »embedded journalists« zu steuern. Diese Strategie wurde später durch Mitglieder der eigenen Truppe durchkreuzt, die Photos von den Folterungen in Abu Ghraib ins Internet stellten. Mit diesen verschwommenen Amateuraufnahmen wurde der Anspruch der USA dem afghanischen Volk Demokratie und Menschenrechte zu bringen endgültig diskreditiert.

Die Terroranschläge des 11. September gehorchten ebenfalls einer ausgeklügelten Regie, die jahrelanger Vorbereitung bedurfte. Die vier entführten Passagierflugzeuge sollten Symbole der ökonomischen, politischen und militärischen Macht der USA treffen. Der zeitlich versetzte Einschlag in die beiden Türme garantierte die Medienpräsenz. Die Terroristen bedienten sich souverän der modernen Massenverkehrs- und -kommunikationsmittel. Zugleich waren sie auf archaisch anmutende Weise zur Opferung ihres eigenen Lebens bereit.

Osama Bin Laden, der Spiritus rector der Anschläge des 11. Septembers ist getrieben von einem Habitus des Ressentiments.

»Da ist Amerika, von Gott getroffen an seiner empfindlichsten Stelle. Seine größten Gebäude wurden zerstört. Gott sei Dank dafür. Das ist Amerika, voll Angst von Norden nach Süden, von Westen nach Osten. Gott sei Dank dafür. Was Amerika jetzt erfährt ist unbedeutend im Vergleich zu dem, was wir seit etlichen Jahren erfahren. Unsere Gemeinschaft erfährt diese Erniedrigung und diese Entwürdigung seit mehr als 80 Jahren. Ihre Söhne werden getötet, ihr Blut wird vergossen, ihre Heiligtümer werden angegriffen, und niemand hört es und niemand nimmt Notiz. Als Gott eine der Gruppen des Islam segnete, Speerspitzen des Islams, zerstörten sie Amerika. Ich bete zu Gott, dass er sie erhören und segnen möge. [...] Diese Ereignisse haben die ganze Welt in zwei Lager geteilt: das Lager der Gläubigen und das Lager der Ungläubigen, möge Gott euch von ihm fernhalten. Jeder Muslim muß danach drängen, seiner Religion zum Sieg zu verhelfen. Der Sturm des Glaubens ist gekommen. Der Sturm der Veränderung ist gekommen, um die Unterdrückung von Mohammeds Insel auszumerzen, Friede sei mit ihm.«⁷

Die Beziehungen zwischen den islamischen Ländern und dem Westen sind traumatisiert von anderthalb Jahrhunderten rücksichtsloser Kolonisierung. Die Gründung des Staates Israel und seine fortwährende Unterstützung durch die USA und ihre westlichen Verbündeten wird in diesem Kontext als eine Fortsetzung des Kolonialismus mit anderen Mitteln interpretiert.⁸ In Bin Ladens Augen haben die Amerikaner die Erde seines Heimatlandes Saudi Arabien besudelt, auf der die heiligen Stätten des Islam gebaut sind. Er setzt dem eine schlicht gestrickte fundamentalistische Befreiungstheologie entgegen, die den Islam zu einer totalitaristischen Ideologie pervertiert. Sein Gott ist ein »Gott des Terror«, der die »Speerspitzen des Islam« segnet in ihrem Kampf um die Befreiung seiner heiligen Stätten.

Bisher konnten die fundamentalistischen Bewegungen in der arabischen Welt maximal 20–25 % der Bevölkerung hinter sich scharen.⁹ Die von ihren eigenen Herrschern oft unterdrückten armen und ungebildeten Massen gehören jedoch zu den

7. *Osama Bin Laden*, zitiert nach: G. Küenzlen, Nach dem 11. September: Fundamentalismus – Phantom oder Phänomen?, in: H. Lutterbach/J. Manemann (Hg.), Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, Münster 2002, 78–93, 80.

8. Vgl. I. Buruma/A. Margalit, Occidentalism. A Short History of Anti-Westernism, London 2004.

9. Vgl. H. Müller, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M. 1998, 152.

Verlierern der Globalisierung. Die fundamentalistischen Wohltätigkeitsorganisationen sind oft genug die einzigen, die ihnen Hilfe zuteil werden lassen. Der amerikanische Abwurf von Essenspaketen zeitens der Bombardierung Afghanistans war insofern eine Verhöhnung der Menschenwürde der Zivilbevölkerung. Vor diesem Hintergrund muss es geradezu verwundern, dass nicht mehr Menschen den Einflüsterungen Bin Ladens erliegen.

Susan Sontag¹⁰ war eine der ersten und prominentesten Stimmen, die einen Zusammenhang zwischen den Terrorangriffen auf die USA und der amerikanischen Außenpolitik herstellte. Gleichzeitig hat sie den Terroristen dafür, dass sie bereit waren ihr eigenes Leben zu opfern, Mut attestiert. Feige hingegen seien militärische Vergeltungsschläge aus der Luft zu nennen. Sontag spricht von Mut dabei als »der einzigen moralisch neutralen Tugend«¹¹. Darin zeigt sich eine Perversion des Denkens. Diesem Zynismus haben die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ein Gewebe von Normen und Werten entgegenzusetzen, deren Selbstreinigungskraft Taten wie die Bin Ladens und seiner Al Qaida Truppe als das entlarvt, was sie sind, Akte des Bösen. Mut haben vielmehr die Passagiere der vierten Maschine bewiesen. Über ihre Handys von den Ereignissen in New York unterrichtet, beschlossen sie gegen die Terroristen aufzustehen, statt sich widerstandslos zur Schlachtbank führen zu lassen.

Während der islamistische Mob in den Straßen Bilder des amerikanischen Präsidenten oder die amerikanische Flagge verbrannte, wurde das Bild Bin Ladens wie eine Ikone getragen.¹² Umgekehrt ist Bin Laden im Westen zur Ikone des Bösen avanciert. Er ist geradezu ein Popstar mit dem Ruch der Vernichtung. Die indische Schriftstellerin und Aktivistin Arundhati Roy wiederum hat den amerikanischen Präsidenten George W. Bush aufgrund verwandter Denkstrukturen als Zwillingbruder Bin Ladens bezeichnet.¹³ Als der Nachrichtensprecher Ulrich Wickert diesen Gedanken in einem Zeitschriftenartikel¹⁴ aufgriff, musste er im Fernsehen öffentlich Abbitte tun.

Im Zeitalter der Massenmedien verschwimmen die Grenzen zwischen Realität und Fiktion, Kunst und Kommerz zusehends. Bilder und Symbole bestimmen den Diskurs. Der erste Golfkrieg als interaktives Computerspiel, Osama Bin Laden und die Terroristen des 11. September als steckbrieflich gesuchte Banditen und der amerikanische Präsident George W. Bush als Sheriff. Der Mythos des Wilden Westens wird im 21. Jahrhundert neu besetzt. Doch die Bildoberfläche täuscht. Die ruchlosen islamistischen Fundamentalisten sind im Westen ausgebildete Söhne der arabischen Mittel- und Oberschicht. Im Gegensatz zu den palästinensischen Selbstmordattentätern, die sich vorwiegend aus der Unterschicht rekrutieren. Die heutigen Todfeinde Osama Bin Laden und sein Al Qaida Netzwerk sind ehemalige Verbündete der USA im Kampf gegen die damalige Macht des Bösen, den Sowjetkommunismus. Nach

10. Vgl. S. Sontag, Feige waren die Mörder nicht, in: Dienstag 11. September 2001, Reinbek bei Hamburg 2001, 33–35; *dies.*, Der Irrtum der Ausnahme, in: Der Schock des 11. September und das Geheimnis des Anderen. Eine Dokumentation, Berlin 2002, 40–42.

11. Sontag, Feige waren die Mörder nicht, 34.

12. Strukturell durchaus vergleichbar der Bedeutung der Bilder von Ho Chi-Min und Che Guevara für die Protestgeneration der 68er.

13. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 28.09.2001; dazu das Zeitgespräch mit Roy vom 15.11.2001.

14. In der Zeitschrift *Max*.

dem Wegfall dieses Gegenspielers hat der Harvardprofessor und Regierungsberater Samuel Huntington das Drehbuch neu geschrieben.¹⁵ Das Vakuum des Kalten Krieges soll durch den Kampf der Kulturen gefüllt werden. Der 11. September ist als Reality-TV der Hollywoodverfilmung zuvor gekommen.¹⁶ In der Folge wurden denn auch einerseits einige Actionfilm-Premieren abgesetzt¹⁷, zugleich aber die Hollywoodspezialisten für derartige Produktionen zusammengerufen um zur besseren Terrorprevention die Szenarien möglicher zukünftiger Anschläge durchzuspielen.

Die Toten des 11. September bleiben merkwürdig unreal, ähnlich den Komparsen in Hollywoods Katastrophenfilmen. Dem wollte Toni Morrison entgegenwirken indem sie die Septembertoten direkt ansprach.¹⁸ Dadurch gewinnen die Opfer ihre Identität als Angehörige von über 60 Nationen und verschiedener Religionen, darunter hunderte Muslime, zurück.¹⁹ Eine Strategie, die sich auch in der theodizeempfindlichen Gottesrede eines Johan Baptist Metz zurückfinden lässt. In der *memoria passionis* wird das Gedächtnis an die Opfer wachgehalten.²⁰

In eine ähnliche Denkrichtung weist die Rauminstallation »Book of Ashes« (2002), der in Berlin und Paris lebenden Künstlerin Rebekka Horn, mit der sie sich mit dem 11. September auseinandersetzt. Das Buch wird durch einen auf ein niedriges rechteckiges Podest montierten Spiegel symbolisiert, dessen Oberfläche mit Asche bestreut ist. Von der Decke neigt sich eine goldene Nadel, die mechanisch angetrieben, in vorgegebenen Zeitabständen imaginierte Namenszüge in die Asche schreibt. In der linken Ecke des Raumes steht auf einem Ständer ein Cello, dem ebenfalls von einer kleinen Mechanik getriebene Bögen in Intervallen monotone Klänge entlocken.

»In der jüdischen Tradition werden die Namen der Toten in einem Memorbuch aufbewahrt. Nach Auffassung der Talmudgelehrten ist das Wort dann lebendig, wenn es gesprochen wird. Das Geschriebene lebt nur im Moment des Schreibens. Und doch sind die Wörter gerade im Verlöschen vor dem Vergessen bewahrt.«²¹

Im kulturellen Gedächtnis drohen sich jedoch allein die eindruckerweckenden Special effects einzuprägen, die Flugzeuge die in die Türme des World Trade Center krachen und sie zum Einstürzen bringen.²²

Paul Virilio²³ und der indische christliche Künstler und Laientheologe Joti Sahi²⁴ haben wohl unabhängig voneinander den Terroranschlag des 11. September als Ikonoklasmus interpretiert. Die Terroristen gebärdeten sich als Bilderstürmer, die die

15. Vgl. S. P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996; kritisch dazu: Müller, Das Zusammenleben der Kulturen.

16. Vgl. C. Martig, Widerstand gegen den Bilderkrieg, in: Zeitzeichen 2 (11/2001) 52–54.

17. Z. B. der A. Schwarzenegger Film »Colateral Damage«.

18. Vgl. T. Morrison, Die Toten des 11. September, in: Dienstag 11. September, 11 f.

19. Den Weg der Repersonalisierung von Opfern und Tätern beschreiten auch S. Aust/C. Schnibben (Hg.), 11. September. Geschichte eines Terrorangriffs, Suttgart u. a. 2002².

20. J. B. Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg et. al. 2006.

21. R. Horn, Bodylandscapes, Zeichnungen, Skulpturen, Installationen 1964–2004, Begleitheft zur Ausstellung in der Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen vom 02.10.2004 – 09.01.2005.; vgl. auch den Ausstellungskatalog gleichen Titels.

22. Anders unmittelbar Betroffene, Überlebende, Angehörige, Augenzeugen und die Einwohner von New York, die mit den Bildern der Vermissten leben.

23. Vgl. P. Virilio, Vom Terror zur Apokalypse, in: Der Schock des 11. September, 44–53.

24. Vgl. J. Sahi, Terrorism and the clash of Civilisations, <http://www.asianchristianart.org/news/article6.htm> am 3.09.2006.

Symbole der ökonomischen, politischen und militärischen Macht der USA zerstören. Der Komponist Karlheinz Stockhausen sah in dieser Barbarei selbst hingegen einen künstlerischen Akt.

»Was da geschehen ist, ist – jetzt müssen Sie alle ihr Gehirn umstellen – das größte Kunstwerk, das es je gegeben hat. Dass Geister in einem Akt etwas vollbringen, was wir in der Musik nicht träumen könnten, dass Leute zehn Jahre üben wie verrückt, total fanatisch für ein Konzert und dann sterben. Das ist das größte Kunstwerk, das es überhaupt gibt für den ganzen Kosmos ... Das könnte ich nicht. Dagegen sind wir gar nichts, als Komponisten.«²⁵

Ähnlich wie Susan Sontag die Tugend »Mut« von der Moral abzukoppeln versuchte, negiert Stockhausen damit jeglichen Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik. Der 11. September hat deutlich eine ästhetische Dimension, allein sie ist eine Inszenierung des Bösen. Die Attentäter haben die Verwundbarkeit der Supermacht USA auf ihrem eigenen Terrain vorgeführt und damit zugleich demonstriert wozu wenige entschlossene Menschen in der Lage sind. Angst und Schrecken im Westen und z. T. unverhohlener Jubel in den Elendsquartieren der arabischen Welt waren die Folge. Es ist den Terroristen gelungen ein Symbol des *American Way of Life* zu zerstören und dadurch gleichzeitig selbst ein Symbol des Bösen zu kreieren.

Der zunehmende islamische Fundamentalismus und Terrorismus hat auch Künstlerinnen und Künstler aus der arabischen Welt zur Auseinandersetzung herausgefordert.

1999 stiftete Walid Raad (* 1967), ein in New York lebender gebürtiger Libanese die Atlas Group. Diese imaginäre Stiftung hat es sich zur Aufgabe gemacht in einem fiktiven Archiv die libanesische Zeitgeschichte, insbesondere die langen Jahre des libanesischen Bürgerkriegs (1975–1991) zu dokumentieren.²⁶ Auch beim Dokumentationsmaterial selbst sind Realität und Fiktion unauflösbar miteinander verwoben. Die Collagenserie unter dem Titel »Notizbuch Band 38: Schon in einem See aus Feuer gewesen« macht 17 der vorgeblich 145 Seiten aus dem Notizbuch zugänglich. Jedes der nummerierten Blätter zeigt Photos von einem Pkw, das in Fabrikat, Modell und Farbe einem der Fahrzeuge entspricht, die von einer Autobombe zerrissen wurden. Ein Begleittext in arabischer Sprache nennt »Datum, Zeitpunkt und Ausmaß der Explosion«²⁷. Einzig der Motorblock bleibt bei einer solchen Detonation als ganzer erhalten. Unter den Photojournalisten entstand ein regelrechter Wettstreit, wer den oft hunderte von Metern weggeschleuderten Block zuerst finden und fotografieren würde. Raad hat 100 solcher Photographien aus realen Archiven zu einer weiteren Serie unter dem Titel »Mein Hals ist dünner als ein Haar: Motoren« zusammengestellt.²⁸

Die ebenfalls in New York lebende Exil-Iranerin Shirin Neshat hat sich für die frühe Photoserie »Frauen Allahs« (Women of Allah; 1993–1997) von der Rolle der Frauen im Iran-Irak-Krieg (1980er) inspirieren lassen.

25. Zitiert nach Zeitzeichen 2 (11/2001) 59.

26. Vgl. *The Atlas Group Archive*, <http://www.theatlasgroup.org> am 03.09.2006. Ein Großteil des bisherigen Oeuvres war zu sehen auf der Documenta 11 in Kassel 8. Juni – 15. September 2002. Vgl. Documenta 11, Plattform 5: Ausstellung, Kurzführer, 26 f.; Documenta 11, Plattform 5: Ausstellung, Ausstellungsorte, 108, Documenta 11, Plattform 5: Ausstellung, 180–183.

27. Vgl. Katalog Documenta 11, 182.

28. Jüngst zu sehen in der Hamburger Kunsthalle.

»In dieser Serie habe ich mit der Rolle jener Frauen auseinandergesetzt, die für die Revolution kämpften. Diese Frauen waren so überzeugt von ihrer Religion, daß sie dazu in der Lage waren, ihre Freiheit und ihr Leben zu opfern und sich für etwas einzusetzen, das größer als sie selbst ist. Als jemand, der im Westen gelebt und sich für seine individuellen Interessen eingesetzt hat, war ich fasziniert von diesem Gegensatz in seiner reinen Form.«²⁹

Die Schwarz-Weiß-Photos zeigen Frauen in Chadors. Unverhüllte Körperpartien wie Hände, Füße und Teile des Gesichts wurden von der Künstlerin auf den Photographien mit Farsee-Kalligraphien klassischer persischer Gedichte, aber auch Texten von islamischen Fundamentalisten und iranischer Feministinnen beschrieben. Damit kontrastieren Pistolen- und Gewehrmündungen, die z.T. direkt auf die Betrachterinnen und Betrachter gerichtet sind.

Raad und Neshat ästhetisieren in ihren Arbeiten Gewalt. Machen sie sich damit einer Art ästhetischem Terrorismus schuldig? In ihrer Beurteilung von Leni Riefenstahls »Triumph des Willens« argumentiert Mary Devereaux Künstlerin-orientiert, wenn sie als Kriterium einführt:

»Wenn die Vision [der Künstlerin] schlecht ist, kann das Kunstwerk ebenfalls nur schlecht sein.«³⁰

Hier lassen sich mindestens noch zwei weitere Kriterien anfügen. Wer Kunstwerk-orientiert denkt, muss erwarten, dass die Darstellung des Bösen zugleich eine kritische Distanz zu derselben ermöglicht. Eine Betrachterin-orientierte Ästhetik wird fordern, dass die Betrachterinnen und Betrachter in ihrer Identität zwar infrage gestellt, nicht aber versehrt werden dürfen. Diese für die ästhetische Beurteilung von Kunstwerken aufgestellten Kriterien gelten dann *mutatis mutandis* für alles sinnlich Erscheinende. Beide Künstler bauen deutlich eine Distanz zu ihrem Sujet auf; Raad durch die fiktive Archivierung und Neshat durch die ihr Werk durchziehende Gender-Perspektive. Beiden geht es um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus aus der Innenperspektive. Sie geraten damit *zwischen* die Fronten. Muslime wie westliche Betrachterinnen und Betrachter fühlen sich provoziert und in ihrer Identität infrage gestellt. Versehrt werden sie dadurch nicht. Das mörderische Happingen des 11. September 2001 kann diesen Kriterien demgegenüber nicht standhalten.

II. Apocalypse now – Markiert der 11. September eine Epochengrenze?

»Dieses Ereignis hat die Welt verändert!«, »Nichts wird mehr so sein wie vorher!« – waren vielgehörte Floskeln in den ersten Reaktionen auf den 11. September. Die Apokalyptik feierte Urstände.³¹ Die Medien berauschten sich selbst an den Bildern, die in Endlosschleifen über die Sender flimmerten. Lautstark erklang der Ruf nach Vergeltung. Besonnene Stimmen wurden herausgefiltert. Wer gar wagte, nach den

29. S. Neshat, Ausstellungskatalog Aarhus Kunstmuseum 2002, 31.

30. Devereaux, *Beauty and Evil*, 250.

31. J. Moltmann, *Das Ende als Anfang*, in: *Zeitzeichen* 2 (12/2001) 40–43 setzt dem apokalyptischen Denken die christliche Zukunftshoffnung entgegen. »Denn ihr Brennpunkt ist nicht das Ende des Lebens, das Ende der Geschichte oder das Ende der Welt, sondern der Anfang des wahren Lebens, des Reiches Gottes und der Neuschöpfung aller Dinge zu ihrer bleibenden Gestalt« (40).

Gründen für den Hass auf die USA zu fragen, der sich hier entladen hatte, wurde an den Pranger gestellt. Politiker jedweder Couleur riefen nach einer Verschärfung der Sicherheitsgesetze. Vorschnell wurde so geopfert, was die Terroristen vorgeblich angegriffen hatten, die Demokratie mit ihrem Recht auf freie Meinungsäußerung.

Die Reaktionen der Weltöffentlichkeit blieben demgegenüber durchaus ambivalent. Während die westlichen Verbündeten den Terroranschlag als einen Angriff auf die freiheitlich demokratische Grundordnung ansahen und ihre uneingeschränkte Solidarität versicherten, allen voran der britische Premier Tony Blair und der deutsche Bundeskanzler Gerhard Schröder, erhoben sich in Osteuropa und der Dritten Welt durchaus auch kritische Stimmen.³² Der russische Präsident Wladimir Putin beeilte sich zwar, der Allianz gegen den Terror beizutreten, hat er im eigenen Hinterhof doch selbst Probleme mit Islamisten, erlaubte sich aber dennoch den Hinweis darauf, dass die Amerikaner mit zweierlei Maß messen und versuchten Saudi Arabien draußen zu halten. Arabische Politiker distanzieren sich von den Terroranschlägen, verwiesen aber gleichzeitig auch auf die Ursachen in der amerikanischen Außenpolitik. In der Dritten Welt erscholl unter Hinweis auf die hunderttausende Opfer von Armut und Unterdrückung die Frage nach der Gleichwertigkeit allen menschlichen Lebens.³³ Die Einschätzung, dass der 11. September eine Epochen-grenze markiert, ist also vor allem eine westliche Sichtweise.

Ein Perspektivenwechsel ergibt sich, wenn wir die Epochenfrage aus der Sicht der postkolonialen Kritik und der Globalisierungstheorien betrachten. Der Kurator der Dokumenta 11 in Kassel, der in New York lebende Nigerianer Okwui Enwezor, hat im Frühjahr 2001 in München eine Ausstellung moderner afrikanischer Kunst unter dem Titel »The Short Century. Independence and Liberation Movements in Afrika 1945–1994« ausgerichtet.³⁴ Enwezor setzt den Beginn des 20. Jahrhunderts für Afrika mit dem Ende des 2. Weltkriegs an. Die dadurch ins Rollen gekommene Welle der Dekolonialisierung führte zur Gründung unabhängiger Staaten und kultureller Renaissance, die das afrikanische Erbe wiederentdeckten und eine afrikanische Identität rekonstruierten. Damit zeichnet sich der Beginn einer afrikanischen Moderne ab. Mit den ersten freien Wahlen in Südafrika 1994 kommt dieser Prozess zu einem gewissen Ende. Enwezor hat aus afrikanischer Perspektive denn auch betont, dass der 11. September weiter keinen Einfluss auf »unser« Denken habe.³⁵

Aus der Sicht der Globalisierungstheorie markiert deutlich das Jahr 1989 die Epochen-grenze. Politisch ist sie gekennzeichnet durch den Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung und der Krise der Nationalstaaten. Damit einher geht die weltweite Ausbreitung des neoliberalen Kapitalismus und die Verdichtung der Welt durch die

32. Vgl. auch die Filmcollage 11'09'01 – September 11 (2002). 11 Filmemacher (Danis Tanovic, Ken Loach, Sean Penn u. a.) aus 11 Nationen bieten darin in 11-minütigen Kurzfilmen ihre Sicht auf den 11. September.

33. So der tansanische Theologe *Laurenti Magesa*, anlässlich einer Tagung im November 2001 in Utrecht. Ähnlich *T. Maluleke*, *Of Collapsible Coffins and Ways of Dying. The Search for a Catholic Contextuality in African Perspective*, in: *The Ecumenical Review* 54, 2002, 313–332, 315 f. und 318.

34. *O. Enwezor*, *The Short Century. Independence and Liberation Movements in Africa 1945–1994*, München u. a. 2001. Vgl. *M. W. Dube*, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri 2000, 3 f.

35. Anlässlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar am 25. November 2001. Vgl. *K. H. Grabowski*, *Die Stimmen der Intellektuellen und ihr Echo*, in: *Weltlage*, 195–208, 207 f. Ähnlich äußerte sich auch *Laurenti Magesa* anlässlich der bereits erwähnten Tagung in Utrecht.

neuen Kommunikationstechnologien.³⁶ Parallel ist eine *Glokalisierung* der Kulturen zu beobachten.³⁷ Die lokalen Kulturen erstarken in hybrider bzw. kreolisierter Form. Der Mythos kultureller Ursprünglichkeit ist damit endgültig entlarvt. Kulturen sind Mischformen verschiedener Einflüsse, die dennoch eine lokale Ausprägung behalten. Die Globalisierung schafft plurale Modernen, die die alte Spannung von Partikularität und Universalität in neuer Form perpetuieren. Die Propheten der globalisierten Weltordnung Francis Fukuyama und Samuel Huntington strafen dieser Pluralismus gleichermaßen Lügen. Wir stehen weder vor dem »Ende der Geschichte«³⁸ noch am Abgrund eines »Kampfes der Kulturen«, die Apokalypse ist ausgeblieben.

Wenn der 11. September keine Epochengrenze ist, was ist er dann? Der deutsche Soziologe Ulrich Beck hat schon früh die möglichen Rückwirkungen der Globalisierung wie Umweltkatastrophen aber auch Terroranschläge als Risiken der Weltgesellschaft ausgemacht.³⁹ Der 11. September ist uns im Westen zugleich zum Symbol für diese Rückwirkungen der Globalisierung geworden. Deswegen haben sich die Bilder von den beiden einstürzenden Hochhäusern auch als unauslöschliche Ikonen des gerade begonnenen 21. Jahrhunderts in unser Erinnerung eingeebrannt.

III. Gottesbilder im Widerstreit

Unter ästhetischen und rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten betrachtet entpuppen sich die Ereignisse des 11. September als ein hochgradig symbolisch aufgeladenes Geschehen. Abschließend wollen wir uns der religiösen Dimension dieses Krieges der Bilder und Symbole zuwenden. Von welchen Gottesbildern lassen sich die Kontrahenten leiten und was haben wir dem theologisch entgegenzusetzen?

Die Attentäter des 11. September verstanden sich selbst als Gotteskrieger. Sie sahen sich als Kombattanten in einem *jihad* gegen »Juden und Kreuzritter«⁴⁰.

»Die Weisung alle Amerikaner und ihre Verbündeten zu töten – ob Zivilisten oder Soldaten –, bedeutet eine persönliche Verpflichtung: für jeden Muslim, der dazu in der Lage ist, in jedem Land, in dem dies möglich ist. Unser Ziel ist, die Al-Aksa-Moschee und die Heilige Moschee in Mekka aus ihrem Würgegriff zu befreien und ihre Armeen zum Abzug aus allen islamischen Ländern zu zwingen. Als Besiegte sollen sie in Zukunft keinen einzigen Muslim mehr bedrohen können. Das steht in Einklang mit den Worten des allmächtigen Gottes: ›Und kämpft alle gemeinsam gegen die Heiden, wie sie euch gemeinsam bekämpfen. Und bekämpft sie so lange, bis es keine Unruhe und keine Unterdrückung mehr gibt und bis Gerechtigkeit und der Glaube an Gott obsiegen.«⁴¹

36. Vgl. R. J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1997.

37. Vgl. R. Robertson, *Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity*, in: S. Lash/R. Robertson (Hg.), *Global Modernities*, London 1995, 25–44.

38. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, München 1992.

39. Vgl. U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a. M. 1997.

40. Vgl. Jihad Against Jews and Crusaders. World Islamic Front Statement, <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> am 03.09.2006; dazu S. Rosiny, *Der jihad im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September*, in: F. von Aretin/B. Wannemacher (Hg.), *Weltlage. Der 11. September, die Politik und die Kulturen*, Opladen 2002, 75–89.

41. Zitat aus Jihad against Jews and Crusaders nach: R. Friedland, *Gott gegen Geld*, in: *Der Schock*

Als Gegner sind damit Angehörige der beiden anderen dem Islam verwandten abrahamitischen Religionen, Judentum und Christentum, im Visier. Die Terroristen können dabei an jahrhundertealte Konfliktgeschichten anknüpfen. Schon die im Koran gängige Bezeichnung »Leute des Buches« (Sure 3,64 et.al.) für Juden und Christen bleibt ambivalent. Auch wenn sie an denselben Gott glauben, tendieren sie zu Häresie und drohen die Muslime vom rechten Glauben abzuleiten. Dennoch gewährt ihnen die spätere Tradition als Tributpflichtige (*jizyah*) Schutz im »Haus des Islam«.

Für die Kampfmentalität ist ferner die Überzeugung von Bedeutung, dass wer als Märtyrer für den islamischen Glauben stirbt, mit den Freuden des Paradieses belohnt wird (Sure 4,74; 47,4–6 et.al.).⁴² Davon überzeugt, dass ihre Taten Gott wohlgefällig sind, nahmen die Terroristen den Tod unschuldiger Menschen, darunter Frauen und Kinder, ebenso in Kauf wie ihren eigenen. Der Koran verbietet jedoch das Töten unschuldiger Menschen (Sure 5,31; 6,152; 17,33; 25,68; vgl. auch 4,29). Unter Berufung auf Aussprüche des Propheten lehnt die islamische Tradition auch den Selbstmord ab.⁴³ Die Erfurcht vor dem durch Gott geschenkten Leben ist in den abrahamitischen Religionen allgemein ein hohes Gut.

Die Kreuzzugsrhetorik des amerikanischen Präsidenten George W. Bush rührte an alte Traumata der christlich-islamischen Beziehungen und löste Empörung in der arabischen Welt aus. Der christliche Fundamentalismus, der eng mit den regierenden Republikanern verflochten ist, liefert einem solchen Denken in Kategorien des heiligen Krieges Vorschub. Das stärkste Argument gegen christliche Legimitationsversuche von Gewalt ist eine Interpretation des Kreuzestodes Jesu, die darin Gott selbst den Weg ins Leiden gehen sieht. Im 20. Jahrhundert haben die politische Theologie nach Auschwitz und die Befreiungstheologien die Kreuzestheologie in diesem Sinne aktualisiert. »Im leidenden Minjung, dem armen und unterdrückten koreanischen Volk, sind wir dem leidenden Christus begegnet«, so etwa einer meiner Lehrer, der Minjung-Theologe Ahn Byung-Mu.⁴⁴ Dieses Identifikationsangebot hat den Armen und Unterdrückten in der Dritten Welt eine Zeit lang neue Hoffnung gegeben. Im Zuge der Globalisierung klappt die Schere zwischen Arm und Reich jedoch stets weiter auseinander, ohne dass die Weltöffentlichkeit dem noch große Aufmerksamkeit schenkt. Die von Johann Baptist Metz wiederholt eingeklagte Theodizeempfindlichkeit soll die gefährliche Erinnerung an das Martyrium der Armen und Unterdrückten wach halten.⁴⁵ Eine Theologie der Gerechtigkeit, die das Erbe der Befreiungstheologien aufnimmt ist ein Desiderat.

Die Wiederentdeckung der Relationalität Gottes ist auch in neueren Entwürfen zur Trinitätslehre von zentraler Bedeutung⁴⁶, für die Gottesrede im reflexiven spätmodernen Pluralismus des Westens⁴⁷ ebenso wie in den hybriden Modernen der Metropolen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Die Inkulturationstheologien, die ihre

des 11. September, 32–38, 33 f. Bin Laden argumentiert augenscheinlich mit Versatzstücken aus dem Koran (vgl. z. B. Sure 9,36).

42. Vgl. N. Kermani, Die Gärten der Märtyrer, in: Religion und Terror, 63–75.

43. Vgl. Boechari 2/23, 445 und 446 et.al.

44. Vgl. V. Küster, Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie, Nettetal 1995; ders., Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1996.

45. Vgl. Metz, Memoria passionis.

46. Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.

47. Vgl. E. Borgman, Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur, Kampen 2006.

theologische Begründung in der Inkarnation, der Inbeziehungsetzung Gottes zur Welt in einem konkreten Menschen, führten – oft noch kenotisch zugespitzt – zu einer späten Anerkennung der kulturellen Differenz christlicherseits. So umstritten sie im Einzelnen auch gewesen sein mögen, ihre Folgen für Liturgie und Kirchenbau etwa im katholischen Bereich sind unübersehbar. Das westliche Christentum muss sich in den multikulturellen Gesellschaften, die geprägt sind durch das Wechselspiel zwischen der Hyperkultur des Konsumkapitalismus und hybriden Subkulturen, ganz neu auf seine Inkulturationsfähigkeit befragen lassen. Derweil ist Gott, der in Europa schon tot gesagt war, in vielfältiger Gestalt zurückgekehrt. In den christlichen Migrantenkirchen ebenso wie in den Moscheen der verschiedenen Muslimgemeinschaften.

Die Erkenntnis post-Barthianischer Theologie, dass Gott letztendlich jeglicher Religion unverfügbar ist, damit eben auch kein *christlicher* Gott, sondern der eine und einzige sei⁴⁸, ist intra-christlich ebenso umstritten wie inter-religiös. Doch meint dieser Gedanke etwas völlig anderes als die postmoderner Beliebigkeit entsprungene Floskel »Wir glauben doch alle an denselben Gott«. Er ist das *Movens* eines interreligiösen Dialogs über unsere Gottesbilder, der sich als gemeinsame Suche nach der Wahrheit versteht. Ein wichtiger Teilaspekt dieses Diskurses ist die interreligiöse Kritik patriarchaler Gottesbilder. In kritischer Auseinandersetzung mit der ersten Generation christlich-feministischer Theologinnen, deren interkulturelle und interreligiöse Blindheiten sie deutlich benennen, melden sich Jüdinnen und Musliminnen ebenso wie Repräsentantinnen des Hinduismus und Buddhismus unter Berufung auf die jeweiligen Gründergestalten bzw. heiligen Schriften zu Wort.⁴⁹ Letztendlich ist es diese intra-religiöse Kritik, die das größte Potenzial der Selbstreinigung der jeweiligen Tradition von fundamentalistischen Tendenzen in sich birgt. Bei der Überwindung der Krise des Islam kommt den Musliminnen darum eine zentrale Rolle zu.

In Gestalt des Ökofeminismus haben Frauen sich auch gegen die Zerstörung unseres Lebensraums durch die Auswüchse des globalen neoliberalen Kapitalismus gewandt. Christliche Theologinnen und Theologen können dabei anknüpfen an die Renaissance der christlichen Rede vom Schöpfergott im Kontext der ökologischen Bewegungen in den 1980ern.⁵⁰

Die theologischen Neuaufbrüche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Befreiungstheologien, neue politische Theologie und feministische Theologien, Inkulturations- und Dialogtheologien ebenso wie ökologische Theologien sind zu globalen theologischen Strömungen⁵¹ angewachsen, die der Rekonfessionalisierung und Partikularisierung christlicher Theologie und kirchlicher Gemeinschaften entgegenwirken. Sie haben generative Themen⁵² für das Reden von Gott in der globalen Risikogesellschaft formuliert: Dass Gott für die Armen optiert, non-gendered ist, die Menschen in ihrer kulturellen Verschiedenheit geschaffen hat und sie darin immer

48. Vgl. W. Jeanrond, *Thinking about God Today*, in: W. G. Jeanrond/A. Lande (Hg.), *The Concept of God in Global Dialogue*, Maryknoll, New York 2005, 89–97.

49. Vgl. etwa die Arbeiten von Judith Plaskow, Amina Wadud, Fatima Mernissi oder Vandana Shiva.

50. Vgl. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München³ 1987.

51. Vgl. R. J. Schreiter, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, New York 1997, 15–21; V. Küster, *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität. Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen*, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003), 362–374.

52. Den Begriff *generative Themen* verdanke ich Paulo Freire. Vgl. V. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999, 38–41.

wieder annimmt, die Schöpfung bewahrt und durchwirkt und für religiöse Absolutheitsansprüche letztendlich unverfügbar ist.

Im islamischen ebenso wie im christlichen Fundamentalismus wird Religion demgegenüber zur Ideologie und Gottesverehrung zur Idolatrie. Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass die Rede vom heiligen Krieg durchaus Anhalt in Thora, Bibel und Koran findet, JHWH Krieg führt und der Koran die Märtyrer preist. »Die dunklen Seiten Gottes« schimmern in zentralen Geschichten der jüdisch-christlich-islamischen Tradition durch.⁵³ Gott ertränkte seine eigene Schöpfung in der Sintflut (Gen 6–7; Sure 7,59–64 et.al.), forderte von Abraham die Opferung seines Sohnes (Gen 22,2; Sure 37,100–107) und ließ schließlich seinen eigenen Sohn am Kreuz sterben (Mk 15 par). Dagegen steht das Bild des gerechten und barmherzigen Gottes (Sure 110), der mit Noah einen Bund schließt (Gen 9), Abraham im letzten Moment in den Arm fällt (Gen 22, 11–13; Sure 37,100–107) und in der Auferstehung den Tod überwindet (Mk 16 par).

In dieser Ambivalenz müssen wir Theologie treiben.⁵⁴ Die oben eingeführten ethischen Kriterien Vision, Distanz und Unversehrtheit bewähren sich auch im Widerstreit der Gottesbilder. Die Vision von Gott, der seine Schöpfung durchwaltet konterkariert die Vision vom Gott des heiligen Krieges, der Vernichtung bringt. Jede Rede von Gott muss sich ihrer menschlichen Begrenztheit bewusst sein und die Distanz zu Gott in der letztendlichen Unverfügbarkeit wahren. Eine Instrumentalisierung Gottes, die zur Versehrung der göttlichen Schöpfung führt, diskreditiert sich selbst.

Die widerstreitenden Gottesbilder sind tief in unserer Tradition verankert. Das Bilderverbot gemahnt uns jedoch daran unsere Gottesbilder immer wieder erneut an den Geschichten zu überprüfen aus denen sie sich speisen.⁵⁵ Jede Illustration ist auch eine Sinnfestschreibung. Die Erzähl- und Interpretationsgemeinschaften von Judentum, Christentum und Islam teilen einen großen Schatz dieser Geschichten miteinander. Trotz aller Unterschiede in der jeweiligen Tradition stehen doch alle drei abrahamitischen Religionen unter den Verheißungen desselben Gottes.⁵⁶ Diese Verwandtschaft kann im interreligiösen Dialog hilfreich sein um die »Texte des Terrors«⁵⁷ sowie Bilder und Symbole des Bösen immer wieder an den Geschichten über die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu messen.

53. Vgl. *W. Dietrich/C. Link*, *Die Dunklen Seiten Gottes*, 2 Bde, Neukirchen-Vluyn 1997² und 2000; *H. Hirschler*, *Wo war Gott am 11. September?*, in: *Zeitschriften* 2 (11/2001) 14–17; *L. Griffith*, *The War on Terrorism and the Terror of God*, Grand Rapids 2002.

54. Vgl. Metz, *Memoria Passionis*, 13.

55. Vgl. *C. Link*, *Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott*, in: ders., *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung*, Theologische Studien, Neukirchen-Vluyn 1997, 3–35; *ders.*, *Gott ist ein Fremdling*, in: *Zeitschriften* 3 (6/2002) 26–29.

56. Vgl. *V. Küster*, *Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer »Abrahamitischen Ökumene«*, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), 384–399.

57. Vgl. *P. Triple*, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984 [dt. 1987].