Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 73 (2017)
Heft: 1

Artikel: Opferhelden? : Zur Debatte um "sakrifizielle" Heroik in "postheroischen" Gesellschaften

Autor: Pfleiderer, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877614

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 30.06.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Opferhelden?

Zur Debatte um «sakrifizielle» Heroik in «postheroischen» Gesellschaften

In einem vor zehn Jahren veröffentlichten, immer noch unverändert lesenswerten Beitrag über «Soziale Wertschätzung und Diskriminierung im Alten Testament»[1] hat Hans-Peter Mathys gezeigt, dass das Alte Testament in sehr viel höherem Masse an der in der Antike allgemein weit verbreiteten synästhetischen Wertschätzung für «Schönheit, kriegerische und rhetorische Fähigkeiten sowie dem Mitsein Gottes»[2] partizipiert, als das theologischerseits in der Regel vermutet wird. Gegenläufige Traditionen wie insbesondere das vierte Gottesknechtlied des Jesajabuches seien demgegenüber im Alten Testament selbst weithin «ohne deutliche Nachwirkung geblieben»[3]. Wenn dieser nüchterne Befund exegetisch richtig sein sollte – und wie könnte der Kollege für Systematische Theologie/Ethik daran zweifeln –, dann wäre die altisraelitische Gesellschaft religiös und theologisch wohl insgesamt zu den «heroischen Gesellschaften» zu zählen, von deren Konflikt mit «postheroischen» Gesellschaften der nachfolgende Beitrag handelt.[4]

1 H.-P. Mathys: Tapfere Krieger – Verachtet und von den Menschen gemieden. Soziale Wertschätzung und Diskriminierung im Alten Testament, in: G. Pfleiderer / E.W. Stegemann (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis, Zürich 2006, 85-96.

2 Mathys: Tapfere Krieger (Anm. 1), 95.

3 Mathys: Tapfere Krieger (Anm. 1), 96.

4 Ihm liegt das Manuskript eines Vortrags zugrunde, der im Rahmen der Fakultätstagung auf dem Leuenberg im Mai 2016 gehalten wurde. Diese widmete sich dem Thema «Das Leben hingeben. Religiöse Opferbereitschaft zwischen Terrorismus, Märtyrertum und Zivilcourage». Da dieses Problemfeld bekanntlich eine besonders harte und aktuelle Version des Themenfelds von «Religionen und Kulturen in Beziehung» darstellt, erschien mir dieser Aufsatz als Beitrag zur Festschrift des Jubilars sehr geeignet. Ich verbinde dies mit der Hoffnung, dass ihm die Gelegenheit, nachträglich zu lesen, was er damals, durch dringende Dekanatspflichten gehindert, nicht hören konnte, Freude bereitet. Auch darum wurde der rhetorische Vortragsstil nur etwas geglättet, aber nicht getilgt.

ThZ 1/72 (2016) S. 69–90

1. Heroische versus postheroische Gesellschaften. Zum Plausibilitätshorizont einer Deutungsthese

Gemäss einer vor allem von dem bekannten Berliner Politologen Herfried Münkler popularisierten These ist der Konflikt zwischen religiösen, derzeit vor allem islamistischen Selbstmordattentätern und westlichen Gesellschaften signifikant für die Differenz von heroischen und postheroischen Gesellschaften.[5] Westlich-demokratische Gesellschaften seien per se «postheroisch». Als säkulare und individualistische Gesellschaft sei für sie das Leben des Individuums das höchste Gut; Lebensopfer zugunsten der Staatsräson oder anderer Gemeingüter würden deshalb, wo immer möglich, vermieden. Darum würden Kriege ungern geführt. Wo sie unvermeidlich scheinen, stehe die Minimierung eigener Verluste an Menschenleben ganz oben auf der Prioritätenskala. Deshalb würden moderne Abstandswaffen perfektioniert, derzeitiger Höhepunkt dieser Tendenz seien militärische Drohnen. «Es heißt…», so liess sich Münkler in einem Interview der Wochenzeitung «Die Zeit» zitieren, «…die Drohne sei eine feige Waffe, weil da einer mit der Zigarette im Mund und der Cola in der Hand – wenn man sich das obszön vorstellen will – am Joystick sitzt und über Leben und Tod entscheidet. Mag sein. Aber diese Kritik ist Kritik aus der Sicht einer heroischen Gesellschaft, geprägt von der Vorstellung eines Kampfes von Angesicht zu Angesicht und mit tendenziell gleichen Waffen. Wir sind nun mal eine postheroische Gesellschaft. Das heißt, wir haben nicht die Soldaten für solche Aktionen, und wir haben vor allen Dingen nicht mehr das religiöse Feuer, das den Opfergedanken anheizt. Also kann man in Abwandlung von Hegels Satz ‹Die Waffen sind das Wesen des Kämpfers› sagen: Die Drohne ist das Wesen der postheroischen Gesellschaft.»[6] Aggressiv antiwestliche Gesellschaften oder Gruppen verhielten sich zu diesen Gegebenheiten spiegelbildlich. Ihr Defizit an militärischem «Hightech» kompensierten sie durch religiösen Opferheroismus: In religiösen Selbstmordattentaten verbünde sich religiöser Heroismus mit dem Kalkül der Kriegsführung technisch und wirtschaftlich Unterlegener: Der Drohne als extremer Distanzierung von individuellem Leib

5 Vgl. H. Münkler: Heroische und postheroische Gesellschaften, Merkur 61 (2007) 741-752. Münkler selbst vertritt die These in einer modifizierten Form. S. dazu u. S. 74.

6 H. Münkler im Interview der Wochenzeitung «Die Zeit» mit dem Titel: «Moderne Kriege: ‹Schmerzlicher, blutiger und grausamer›», http://www.zeit.de/2014/34/moderne-kriege-herfried-muenkler (letzter Zugriff am 17.10.2016).

und Waffe werde die nicht minder extreme Identifizierung von individuellem Leib und Waffe entgegengesetzt.

Mit dem Soziologen Gunnar Heinsohn lässt sich die These in einen weiteren demographischen, biopolitischen Deutungskontext einbetten, wonach heroische Gesellschaften vor allem Gesellschaften mit einem grossen Überschuss an jungen Männern mit schlechten Aufstiegschancen seien.[7] Demgegenüber seien postheroische Gesellschaften tendenziell feminisiert und überaltert.

Diese These hat – mit oder ohne biopolitische Ergänzung – zweifellos einiges Evidenzpotential: Dort marginalisierte Jugendliche, aggressiver, religiöser Fanatismus, hier satter materieller Wohlstand, säkularer Humanismus gepaart mit big money, big data, high technology. Nachgerade klassisches Paradebeispiel für den ersten Typus ist die palästinensische Gesellschaft mit ihren Intifadas und der in den letzten Jahrzehnten stark zunehmenden religiösen Fanatisierung: Selbstmordattentate werden bejubelt, manchmal selbst und gerade von den Müttern der Täter, Strassen in Gaza werden nach Selbstmordattentätern benannt usw. Als Paradebeispiel für den zweiten Typus, den Anti- und Postheroismus westlicher Gesellschaften, scheint sich die westdeutsche Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg anzubieten: Postheroismus und Heroismuskritik sind hier ein zentrales Element der Auseinandersetzung mit dem Bellizismus, der für zwei Weltkriegskatastrophen massgeblich mitverantwortlich gewesen ist. Solcher Heroismus erscheint der heutigen kultur- und gendertheoretisch aufgeklärten Gesellschaft als der Inbegriff eines fehlgesteuerten, militanten Männlichkeitswahns, der Gegenstand einer Unzahl von Doktorarbeiten und den abzutrainieren ein wesentliches Ziel neuerer Pädagogik ist.

Inzwischen setzt jedoch in Teilen der Kulturwissenschaften ein gewisses Unbehagen an einigen Grundannahmen dieses sozioanalytischen Diskurses und an dem mit ihm verbundenen normativen Anti-Heroismus ein.[8] Mit Blick auf die Unterhaltungsindustrie, insbesondere auf Filme und Videospiele, weisen neuerdings metakritische Kulturwissenschaftler erstens darauf hin, dass in westlichen Gesellschaften das Bedürfnis nach militanten Helden ja keineswegs geschwunden sei und dass ohne das Motiv heldischen Opfermuts – wenn auch

7 Vgl. G. Heinsohn: Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen, München ²2011.

8 Vgl. z.B. N. Bolz: Der antiheroische Affekt, in: Heldengedenken. Über das heroische Phantasma, Merkur 63 (2009) 762-771.

gendertheoretisch diversifiziert – kaum ein cineastischer Blockbuster oder neues Computerspiel auskomme. Zweitens werde das Heldencharisma veralltäglicht und demokratisiert. Zivilcourage sei die moderne Form von Heldentum. Auf dieser Linie wird auch in den nachfolgenden Überlegungen argumentiert. Von grundsätzlichem Interesse ist bei diesem Diskurs die in meinen Augen typische und notwendige Verknüpfung von kulturwissenschaftlich-analytischen und sozialethisch-normativen Betrachtungsweisen. Es sind in der Tat gesellschaftspolitische Deutungs- und Richtungskämpfe, die hier geführt werden. Damit hängt zusammen, dass in ihnen Religion und Religionsdeutung eine grosse, aber nicht immer klar erkennbare Rolle spielt. Beides zusammen bestimmt die theologische Perspektive, in der die hier angestellten Überlegungen stehen.

Aus diesen Gründen halte ich auch die Auseinandersetzung mit der scharf konturierten Heroismus-versus-Postheroismus-These für fruchtbar. In ihr spielt Religion und damit eine bestimmte Vorstellung von Religion, wie angedeutet, eine zentrale Rolle. Religion ist gleichsam die Klammer für den heroischen Komplex von charismatischer Aura, Gewalt und Selbstzerstörung. Religion macht aus dem sinnlosen *victim* das eminent sinnaufgeladene *sacrifice*.[9] Exakt diese Sinnaufladung sei es, die von der postheroischen Gesellschaft nicht mehr geteilt, sondern bestritten werde. Sobald Menschen genügend zu verlieren hätten an Gütern wie Wohlstand, Chancen, Gleichheit, vermöchten sie das Ideologisch-Surrogathafte jenes religiösen Komplexes in der Regel zu durchschauen und bedürften dessen nicht länger, so die These. Als kulturdiagnostische Analyse mag dies nicht unplausibel sein. Dennoch gilt es genauer hinzusehen, denn das Rückgrat der Argumentation ist, wie gut zu erkennen, eine Säkularisierungsthese im Stil eines klassisch-aufklärerischen Fortschrittstheorems: Die dunklen Gräuel religiöser Menschenopfer werden überwunden vom hellen Licht humaner Vernunft – ein bekannter Plot. Dass er hier zumindest hintergründig mitschwingt, zeigt schon die Rede vom «Postheroismus» an. Historisierungen sind intellektuelle Strategeme; diese zeigen immer die Partizipation an Deutungskämpfen an. Die Heroismus-/Postheroismusthese folgt

9 Vgl. dazu H. Münklers These von der sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs ereignenden «Transformation der viktimen Gesellschaft in eine sakrifizielle Gemeinschaft»: H. Münkler: Der grosse Krieg. Die Welt 1914-1918, München [5]2014, 226; zur Transformation des Heroischen im Verlauf des Krieges vgl. 459-477.

überdies dem Freund-Feind-Schema; zumindest sind die Sympathien und Wertungen in ihr klar verteilt. Den «Postheroistischen» als kritischen Aufklärern werden die «Heroisten» als Atavisten, als «ewig Gestrige», gegenübergestellt.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass dieses Schema erkennbar unterkomplex ist und welche analytischen Differenzierungen erforderlich sind, um den Komplex von Heldentum, Opfermut und Religion unter moderngesellschaftlichen Bedingungen sinnvoll zu konturieren und ihn an sozialethische und theologische Überlegungen anschlussfähig zu machen. Die positive Gegenthese, die ich dabei entfalten möchte, lautet in ihrem analytischen Teil kurz und schlicht: Religiös-sakrifizielles Heldentum ist nicht als vormodern-atavistischer, sondern als ein moderner Komplex zu beschreiben. In ihrem normativ-ethischen Teil lautet sie: Es ist kontraproduktiv zu glauben, moderne Gesellschaften kämen ganz ohne solches Heldentum aus. Trotzdem würde ich auf die Grundfigur der Opposition zweier Formate nicht verzichten. Man sollte, so lautet mein Vorschlag, an die Stelle der Opposition von religiös-sakrifiziellem Heroismus versus säkularem Postheroismus besser diejenige von religiös-essentialistischem Heroismus versus religiös (oder säkular)-reflexivem Heroismus setzen. Der Nachteil der Heroismus-/Postheroismusthese besteht nämlich darin, dass sie analytisch an jenem Essentialismus partizipiert, diesen darin ungewollt – theoretisch wie politisch-praktisch – fortschreibt und einen religiösen oder säkularen reflexiven Heroismus für nicht möglich und/oder nicht nötig hält. Sie schwächt damit letztlich ihre eigenen analytischen und pädagogischen Anliegen.

2. Sakrifizielles Heldentum und Moderne

Wer sakrifizielles Heldentum aus dem historischen wie normativen Begriff der Moderne ausklammern will, muss die Moderne zeitlich sehr kurz, räumlich sehr eng und normativ sehr einseitig bestimmt fassen: Der Erste Weltkrieg etwa darf dann ebenso wenig Teil solcher Moderne sein wie die politische Geschichte der USA im 20. und 21. Jahrhundert. Einen *D-Day* beispielsweise, also die alliierte Invasion in der Normandie 1944, bringt man in einer solchermassen verengten Moderne schwerlich unter; Widerstands- und Freiheitskämpfer wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King oder Nelson Mandela auch nicht.

Aber auch das Phänomen der islamistischen Selbstmordattentäter ist aus der Moderne nur um den Preis der Amputation wesentlicher Elemente ihrer soziokulturellen und sozioökonomischen Funktionalität auszuklammern.

Dass hinter den jugendlichen islamistischen Terrorattentätern des Islamischen Staates oft reiche 50- bis 60-jährige irakische Warlords stehen, die aus ihrer Erfahrung und ihren Verbindungen als Offiziere in der Armee Saddam Husseins schöpfen und sich selbst niemals eine Bombe um den Bauch binden würden, ist zumindest Herfried Münkler bestens bewusst. Er hat darum den islamistischen Selbstmordterrorismus aus seinem Begriff der heroischen Gesellschaft herausnehmen wollen und schlägt für solche Zusammenhänge das Spezialwort «Massakergesellschaften»[10] vor. Damit sollen offenbar Gesellschaften bezeichnet sein, die den Mord massenweise und ohne religiöse Kostümierung der Motive betreiben. Das Problem, das mit solchen Begriffsoperationen zu lösen versucht, aber nicht zu lösen vermocht wird, ist einem Kriegsanalytiker vom Range Münklers ebenfalls bestens bekannt. Selbstmordattentate können militärisch und wirtschaftlich gesehen effiziente Waffen sein; sie erzeugen auf der Gegnerseite hohe Kosten und bieten damit viel politisches Verhandlungspotential. Moderner Rationalität verpflichtet sind die islamistischen Selbstmordattentäter bekanntlich auch hinsichtlich ihrer Bereitschaft und Fähigkeit, moderne Waffen- und Informationstechnologie zu nutzen. Vor allem aber funktionieren diese Attentate im Zusammenspiel mit der für sie hochsensiblen Medienindustrie liberaler Gesellschaften. Deren Mechanismen ist es geschuldet, dass ein einzelner Selbstmordanschlag, noch dazu dann, wenn er in geographischen und symbolischen Zentren westlicher Gesellschaften verübt wird, einen wesentlich höheren «Trefferimpact» hat – und zwar sowohl in der bekämpften wie in der eigenen Gesellschaft – als dieselbe Zahl von Opfern in militärischen Aktionen vor Ort in einem Konfliktgebiet, etwa in Syrien auslösen würde. Die doppelte Entgrenzung von Soldatentum und Suizid auf der Täterseite und von Soldatentum und Zivilisten («totaler Krieg») auf der Opferseite hat einen Skandalisierungs- und Horrorfaktor, der von den Medien liberaler Gesellschaften systemisch verstärkt wird. Er bedient und unterläuft zugleich die Leitdifferenz der medialen Unterhaltungsindustrie von Held alias Medienstar und Zuschauermenge. Selbstmordattentate sind für die Medien unwiderstehliches Reality-TV, und das Publikum reagiert entsprechend: «Je suis Charlie». Dabei fungieren die Täter als religiöse Gewaltartisten im Sinne von Joseph Beuys' «Jeder Mensch ist ein Künstler», und sie verifizieren auf ihre Weise Andy Warhols Popartthese:

10 Münkler: Heroische und postheroische Gesellschaften (Anm. 5), 744.

Jedem Menschen sei in seinem Leben (angeblich) 15 Minuten Berühmtheit beschieden. Dem Selbstmordattentäter reicht dafür sogar eine einzige Sekunde.

Dass es solche modernen Mechanismen sind, die das religiöse Selbstmordattentäterwesen für Adepten vor und hinter den Kulissen so attraktiv machen, dürfte kaum zu bestreiten sein. Die Modernität der religiösen Motivation ist auch daran erkennbar, dass sich die Akteure von der Problematik der tatsächlich sehr prekären Legitimität ihrer Taten innerhalb der religiös-theologischen Traditionswelt, der sie sich eigentlich zurechnen wollen, kaum irritieren lassen. Nach der Deutung der allermeisten Mainstream-Theologien der «abrahamitischen» Religionen – also auch der islamischen Religion – sind die Traditionen religiösen Märtyrerwesens für (hinsichtlich der potenziellen Opfer) ungezielte Selbstmordanschläge nur schwer oder gar nicht adaptierbar.

Folgt man der einschlägigen Darstellung von Joseph Croitoru, dann lassen sich diese Zusammenhänge, d.h. die Verwurzelung des religiösen Selbstmordattentats in der Moderne, genauer: in der globalen politischen Konfliktgeschichte des 20. Jahrhunderts, auch historisch sehr genau rekonstruieren.[11] Diese Geschichte führt keineswegs auf eine jahrhundertalte islamistische Tradition zurück, sondern sie beginnt, wenn Croitoru Recht hat, mit den japanischen Kamikazekriegern im Zweiten Weltkrieg. Deren Motivik ist durchaus religiös bestimmt. Schon die Tatsache, dass in die Kamikaze-Bewegung shintoistische und buddhistische Elemente eingeflossen sind, zeigt aber eine bestimmte Amalgamierung, die ihrerseits nur auf dem Boden einer japanischen Nationalideologie möglich war, die spezifisch modern-antimoderne Züge aufweist. Dazu kommt von Anfang an ein militärisches Kalkül. Der Heroismus der Kamikazeflieger verbindet sich mit der Einschätzung einer hohen militärischen Effizienz dieser Waffe.

In den frühen 1970er Jahren ist auf genau rekonstruierbare Weise dieser japanische Kamikazeterror, der zwischenzeitlich im Koreakrieg weiterentwickelt wurde, mit marxistischen japanischen Terroristen nach Palästina gelangt. Die Initialzündung war ein Attentat auf dem Flughafen Lod am 30. Mai 1972. Von dort übernahmen palästinensische Terrorgruppen diese Taktik. Von Anfang an verband sich diese neue Art des Terrors mit medialen Strategien konkurrierender palästinensischer Gruppen, insbesondere mit der Konkurrenz religiöser und nichtreligiöser Gruppierungen unter den Palästinensern.

11 Vgl. J. Croitoru: Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats, München/Wien 2003.

An dieser Entwicklung lässt sich gut ablesen, dass und inwiefern religiöse Terrorattentate sehr viel mit medialer Kriegsführung zu tun haben. Sie spielen mit den westlichen Medien über die Bande. Zugespitzt könnte man sagen: Islamistische Attentäter bedienen sich nach innen (zu ihren eigenen Mitgliedern hin) wie nach aussen (zu den westlichen Medien hin) genau jenes Bildes eines vermeintlich genuin religiösen Märtyrerattentäters versus einer anti-heroistischen westlichen Gesellschaft. Im Kern ist es diese Symbiose von Attentätern und Medienöffentlichkeit, die von der Heroismus-Postheroismus-These ins wissenschaftliche Feld prolongiert wird.

3. Wider ideengeschichtliche Essentialisierungen

Damit keine Missverständnisse entstehen: Natürlich liesse und lässt sich eine Geschichte des religiösen Selbstmordattentats schreiben, die hinter die japanischen Kamikazeflieger zurückgeht. In historisch-analytischer Perspektive gibt es keine scharfe Trennlinie zwischen terroristischen Selbstmordattentaten und den Heldentaten religiöser Märtyrer. Solche Trennlinien verdanken sich immer normativen, letztlich theologisch-normativen Grenzziehungen, und diese sind in der Tat variabel und nicht selten hochgradig konflikthaft. Dass Selbstmordattentate unter Inkaufnahme ziviler Opfer durchaus Gegenstand religiöser Heldenverehrung auch im Rahmen von Mainstream-Theologie sein können, lehrt ein Blick auf Ri 16. In einer «Philisterbibel», die es bekanntlich nicht gibt, wäre Simsons letzte Heldentat, die Zerstörung des Philisterpalastes (übrigens auch schon in Gaza), mit allen, die dort zufällig anwesend waren – ausser den Fürsten vermutlich auch Frauen, Kinder, Mägde, Sklaven, Tiere – vermutlich etwas anders dargestellt und vor allem anders bewertet worden als im biblischen Bericht.

Solchen biblischen Erinnerungsgeschichten eignet naturgemäss etwas Legendarisches; die neuere Exegese hat herausgearbeitet, dass ihr Sitz im Leben mit hoher Wahrscheinlichkeit ein sehr viel späterer Zeitpunkt in der Geschichte Israels ist. Sie sind Rückprojektionen aus Zeiten aktuell erlebter politischer Ohnmacht; die literarisch-archaischen Philister sind wahrscheinlich transparent für die sehr realen Grossreiche der Babylonier oder Perser. Sie sind sozusagen heroisierende Rückprojektionen aus eher postheroischen Zeiten. Dies dürfte für den grössten Teil der biblischen Heldengeschichten, z.B. auch für das Gros

der Davidserzählungen gelten.[12] An diesen liesse sich zugleich zeigen, dass solche Rückprojektionen keineswegs ein undifferenziertes, von Rache- und Ressentimentgelüsten gesteuertes Heldenbild pflegen müssen – ganz im Gegenteil! Die Davidsgeschichten zeichnen vielmehr einen Helden, dessen wahre Grösse darin besteht, dass er sich durch viele unverschuldete Schicksalsschläge und noch mehr eigene Schuld und Schwächen hindurch immer wieder von Gott führen lässt. Wobei diese Gottesführung in einer fast schon modern-säkularen Weise nur hintergründig ins Spiel kommt. Ganz anders sind diesbezüglich bekanntlich die klassisch-griechischen Heldenepen, die Ilias und die Odyssee, verfasst. Deren Helden sind Figuren im politisch-religiösen Schachspiel der Götter, was freilich ihrer Plastizität keinen Abbruch tut. Achill ist der adlig-vornehme Kraft- und Tatheld schlechthin, die Inkarnation des griechischen Ideals des *kalos k'agathos*, der Mann, bei dem Innen- und Aussenleben kommunizierende Röhren sind: ‹you see what you get›; Odysseus ist demgegenüber der denkende, taktisch-kluge Bürgerheld, der räsonierende Schauspieler, dessen Heldentum darin besteht, dass er in den unendlichen Wechselfällen und Gefahren des Lebens beharrlich nur eines will: nach Hause. Antike Helden, biblische wie ausserbiblische, sind opferbereit, auch, wenn es sein muss, bereit ihr Leben zu riskieren; aber Selbstmordattentäter sind sie in aller Regel nicht.

Vor dem Hintergrund solcher Beobachtungen hat Jan Assmann versucht, die Frühgeschichte religiöser Selbstmordattentäter genauer zu datieren. Und er schlägt dafür einen ganz genauen Anfangspunkt vor: die Makkabäer. Bei diesen, so lautet das typische Assmann-Argument, lasse sich nämlich erstmalig der Motivkomplex bestehend aus aggressivem Monotheismus, jüdischer Apokalyptik zugespitzt in individueller Auferstehungshoffnung und politischem Widerstand marginalisierter Gruppen und Selbstmordattentate nachweisen.[13] Die Makkabäer stünden dann – Honi soit qui mal y pense – ideen- oder motivgeschichtlich hinter den heutigen Palästinensern und Islamisten. Richtig daran ist gewiss, dass in der Religionsgeschichte, auch und gerade in den religiösen Heldengeschichten, Motive und Motivkomplexe zwischen verschiede-

12 Vgl. dazu H.-P. Mathys: Die Erhebung Davids zum König nach der Darstellung der Chronik, in: RHPhR 93 (2013) 29-47.

13 Vgl. J. Assmann: Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge des religiösen Syndroms, in: J.-H. Tück (Hg.): Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg u.a. 2015, 122-147.

nen religiösen – und nichtreligiösen – Traditionen wandern. Dies ist, wie etwa Friedrich Wilhelm Graf an diversen Beispielen gezeigt hat, insbesondere in der Moderne der Fall. Ungeachtet des aufkommenden historischen Bewusstseins haben gerade in der Moderne, durchaus auch noch im 20. und 21. Jahrhundert, religiös-politische Motive, Narrative und Theologumena Religionsgrenzen immer wieder erstaunlich leichtfüssig übersprungen. Das gilt auch für das Theologumenon des «Heiligen Krieges» (*holy war*). Vieles spricht dafür, dass dieser heute in westlichen Sprachen als Synonym für «Dschihad» gebrauchte und vermeintlich allgemein-religiöse (oder in Assmannscher Perspektive typisch monotheistische) Begriff, seine Wurzel ganz woanders hat: in den Forschungen protestantischer Alttestamentler des 19. und 20. Jahrhunderts zu den – von ihnen so genannten – «heiligen Kriegen» Israels.[14] Man muss diesen pfiffigen Rekonstruktionsvorschlägen nicht folgen: Dass gerade ein Motivkomplex wie der von Religion, Gewalt und Opfer besonders prädestiniert ist für solche Mutationen ihrer Trägertraditionen, und dass die Moderne aufgrund der oben skizzierten Voraussetzungen und Formatierungsbedingungen des Religiösen dafür reichlich Gelegenheiten bietet, dürfte einleuchtend sein. Darum ist gegenüber historisch engführenden Deutungsversuchen wie etwa dem von Jan Assmann Vorsicht geboten. Zumindest missverständlich ist auch ein Vorschlag wie der Eberhard Schockenhoffs, es könne und solle trennscharf unterschieden werden zwischen dem christlichen oder nichtchristlichen Märtyrer mit seinem «moralisch achtenswerten Motiv» und «de[n] Selbstmordattentäter[n] oder Terroristen, die infolge ihrer Gewaltaktionen den Tod erleiden»[15]. Solche Differenzierungen sind in einer normativen ethisch-theologischen Perspektive legitim, ja nötig, aber religionsphänomenologisch funktionieren sie nicht. Wer für die einen ein Märtyrer ist, ist für die anderen ein Terrorist; was in der Bibel mit Simson angefangen hat, findet im israelisch-palästinensischen Konflikt des 20. und 21. Jahrhunderts permanente Wiederholungen – mit wechselnden Richtungsvorzeichen.

Kurzum: Was das weite und vielgestaltige Feld des religiösen Märtyrertums respektive religiösen Selbstmordattentäterwesens angeht, ist vor allen einfa-

14 Vgl. F.W. Graf: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014, 203-236.

15 E. Schockenhoff: Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer, Freiburg i.Br. 2015, 194f.

chen Essentialisierungen, die historische Traditionsverläufe möglichst einlinig und eindeutig nachzuzeichnen versuchen, ebenso zu warnen wie vor – mit ihnen oft verbundenen – Vermischungen von historischer Analyse und normativen Deutungen. Religiöse Selbstmordattentäter, zur Zeit vor allem die islamistischen, sind ein traditions- und religionsgeschichtlich vieldeutiges und volatiles und, wie zuvor in den Blick genommen, zwar antimodernes, nämlich antiliberal-westliches, aber keineswegs a-modernes Phänomen. Darum dürfte zu vermuten sein, dass religiös-sakrifizieller Heroismus keineswegs ein so homogener Phänomenkomplex ist, wie ihn die These vom strukturellen Gegenüber bzw. Nacheinander (religiös-)heroischer und (säkular-)postheroischer Gesellschaften voraussetzt.

Ist die Varianz dieses Phänomenkomplexes nicht tatsächlich so hoch, dass sie auch die Artengrenze zwischen religiösen und politisch-säkular motivierten Selbstmordattentaten leicht überspringt? Dafür spricht mit Blick auf die Forschungen Croitorus in der Tat Vieles. Die Moderne scheint ein fruchtbarer Boden zu sein für die Produktion nichtreligiöser oder para-religiöser Motivkomplexe für extremes, gewaltbereites politisches Handeln. Zwei sind vor allem zu nennen: der Nationalismus einerseits, die Befreiungs- und Revolutionsbewegungen andererseits. Beide Ideologien konnten und können erfahrungsgemäss auch auf vielfache Weise miteinander verbunden werden. Zu solchen Verbindungen zählen auch die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts. Die Frage, wie sich solche typisch modernen Massenidealismen oder Massensuggestionen zu religiösen Idealismen bzw. Suggestionen verhalten, ist bekanntlich vielfach untersucht worden. Eine klassische These ist die Theorie von den «politischen Religionen», wie sie u.a. von Eric Voegelin breit entfaltet worden ist.[16] Sie arbeitet – wie viele andere Theorien – mit einer bestimmten Version von Säkularisierungsthese. Im Anschluss vor allem an Voegelin hat der spätere deutsche Kulturstaatsminister und Herausgeber der Wochenzeitung «Die Zeit», Michael Naumann, in seiner Habilitationsschrift von 1984 eine Theorie zum «Strukturwandel des Heroismus» zu entwerfen und dabei eine Säkularisierungslinie vom «sakralen» Heldentum der Antike «zum revolutionären Heldentum» der Moderne nachzuzeichnen versucht.[17] Dieser Versuch ist für unsere Fragestellung interessant.

16 Vgl. E. Voegelin: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

17 Vgl. M. Naumann: Strukturwandel des Heroismus. Vom sakralen zum revolutionären Heldentum, Königstein/Ts 1984.

4. Modernes Heldentum? Zur Frage der Säkularisierung sakrifiziell-religiöser Heroik

Naumanns These ist, dass das neuzeitliche Revolutionsheldentum, wie es sich insbesondere in der marxistischen oder leninistischen Tradition der Moderne, aber auch in vielen marxistischen Befreiungsbewegungen insbesondere des Globalen Südens (Che Guevara), findet, als säkularisierte Form antik-religiöser Initiationsrituale zu dechiffrieren sei. Dazu sucht er an Fallbeispielen aus dem Umkreis der Französischen Revolution deren Strukturähnlichkeiten mit dem als archaische Initationsgeschichte gedeuteten Gilgamesch-Epos aufzuzeigen. Etwas weniger spekulativ und breiter abgestützt ist sein daran anknüpfender Versuch, das «heroische Revolutionsopfer» ideengeschichtlich in den Deutschen Idealismus zurückzuverfolgen. Bei Fichte, Schelling und dem jungen Hegel sei die Umschaltstelle zu suchen, in der das «christliche Martyrium», das von diesen Denkern seinerseits in der Tradition der «Gnosis» gedeutet worden sei, in den idealistischen Mythos des «heroischen Revolutionsopfers» umgedeutet worden sei.[18] Dabei beruft sich Naumann auf Eric Voegelin: «Um den Menschen von der Welt zu erlösen, muss vor allem die Erlösungsmöglichkeit in der Seinsordnung angelegt sein. In der Ontologie der alten Gnosis wird die Möglichkeit durch den Glauben an den verborgenen, fremden Gott gesichert, der den Menschen zur Hilfe kommt […] In der modernen Gnosis wird sie gesichert durch die Annahme eines absoluten Geistes, der in der dialektischen Entfaltung des Bewusstseins aus der Entfremdung zu sich selbst kommt; oder eines dialektisch-materialistischen Prozesses der Natur, der in seinem Gang über die Entfremdung durch Gott und Privateigentum zur Freiheit des vollmenschlichen Daseins führt […]› (Voegelin, 17)»[19]. Bei Karl Marx werde daraus dann der «Mythos vom heroischen Proletariat›[20]. Dieses marxistische revolutionäre Heldenepos, ja der revolutionäre Klassenkampf selbst, wird sodann religiös dechiffriert als säkulare Version eines «magische[n] Initiationsritual[s], das aus Kämpfern ‹ganze Individuen› macht›»[21]. «Dass moderner revolutionärer Heroismus ein mythologisches Erbe mitschleppt, dass die heroische Sehnsucht nach Unsterblichkeit und dass die Initiationsrituale revolutionärer moderner Geheimbünde we-

18 Naumann: Strukturwandel (Anm. 17), 77.
19 Naumann: Strukturwandel (Anm. 17), 79f.
20 Naumann: Strukturwandel (Anm. 17), 83.
21 Naumann: Strukturwandel (Anm. 17), 91.

sentliche Motive antiker Mythologie mehr oder weniger unbewusst tradieren, steht kaum noch in Frage.»[22]

Naumanns Text ist entstanden vor dem Hintergrund des RAF-Terrors der 1970er Jahre in Deutschland. In der Fluchtlinie seiner Argumentation liegt der Versuch, den RAF-Terroristen eine antimoderne, latent religiöse Motivlage zu unterstellen; das linksterroristische Attentat wird als mehr oder weniger explizit suizidaler kryptoreligiöser Initiationsritus gedeutet mit einem sehr langen ideengeschichtlichen Hintergrund. Das mag ja – insbesondere in Einzelfällen –, z.B. bei Gudrun Ensslin, gar nicht so falsch sein. Einleuchtend an Naumanns spekulativem Deutungsversuch scheint mir auch zu sein, dass er die Grenze zwischen religiösen und säkularen Motivlagen programmatisch verflüssigt. Ferner ist es grundsätzlich nicht unplausibel, das Phänomen des linksradikalen Attentäters in den grösseren Zusammenhang einer Geschichte des Heroismus einzuzeichnen. Allerdings basieren solche Deutungsversuche auf der Entdifferenzierung von Attentat und Selbstmordattentat. Darüber hinaus wird bei diesem Deutungsvorschlag das strukturelle Problem der Versuche ideengeschichtlicher Genealogisierung religiöser Märtyrerattentäter mit Hilfe einer Säkularisierungstheorie geradezu paradigmatisch deutlich: Alle diese Versuche arbeiten mit der Opposition eines religiösen und eines säkularen Komplexes: Der religiöse Komplex verspricht eine transzendente Belohnung (individuelle Unsterblichkeit) und ermöglicht dadurch eine gewaltbereite Selbstdestruktion, während der säkulare Komplex das individuelle Leben seinerseits als höchstes Gut postuliere, wodurch eine Selbstpreisgabe zugunsten des Allgemeinen (des Staates usw.) schlechterdings undenkbar erscheint. Wo heldischer Opfermut (mit oder ohne Gewaltneigung) in der Moderne auftaucht, muss er darum geradezu zwanghaft dekonstruiert werden, indem er – wie bei Naumann paradigmatisch – dem verdeckten Nachwirken des religiös-sakrifiziellen Komplexes, der zur politischen Ideologie mutiert sei, zugeschlagen wird.

5. Zum Heroismusdiskurs der Gegenwart

Die insbesondere an Münkler und Naumann exemplifizierte These vom antiheroischen und insbesondere antisakrifiziellen Charakter moderner Gesellschaften – und spiegelbildlich: dem heroischen, sakrifiziellen Charakter vor- und

22 Naumann: Strukturwandel (Anm. 17), 90.

antimoderner Gesellschaften – ist bei den genannten Autoren vorranging oder vordergründig empirisch gemeint. Sie wird darum kulturgeschichtlich und soziologisch zu stützen versucht; sie hat aber zugleich auch eine normative Spitze, die sich in der Konvergenz der sie leitenden methodischen Rationalität mit der als typisch westlich-modern reklamierten, säkularen Rationalität erweist: Moderne Gesellschaften haben nicht nur keine religiösen (oder kryptoreligiösen) Märtyrer-Helden mehr, sie sollen auch gar keine mehr haben. Grosse Teile des kulturwissenschaftlichen, meist auch gendertheoretischen Heroismusdiskurses sind, wie eingangs angedeutet, auf diese normative Pointe ausgerichtet. Ihr Credo ist gewissermassen Berthold Brechts Diktum aus dem Schauspiel «Leben des Galilei»: «Unglücklich das Land, das Helden nötig hat»[23]. Und ganz besonders unglücklich das Land, das Helden nötig hat, die ihr Leben hingeben müssen für eine gerechte Sache.

Was ist von dieser These, von dieser Einstellung zu halten? Gegen den sublim religiösen Eschatologismus der Befreiung setzt sie ein Narrativ postapokalyptischer, liberaler Nüchternheit. Dabei gerät ihr freilich Freiheit unversehens zu einer Istzustand-Beschreibung der gegebenen Gesellschaft. Dass Freiheit immer nur partikular realisiert ist, dass sie bedroht ist und dass es zu ihrer Erringung und Verteidigung unter allen geschichtlichen Umständen, auch den heutigen, zumindest gelegentlich des Opfers individueller Freiheitsrealisierungen, ja des Opfers von deren vitaler Voraussetzung, bedarf, lässt sie ausser Acht. Sie unterschlägt damit nichts anderes als den utopisch-idealistischen Kern und Gehalt des neuzeitlich-liberalen Freiheitsgedankens. Sie unterschlägt auch, dass dessen Verteidigung und dessen Realisierung ohne individuelle Opferbereitschaft aller Wahrscheinlichkeit nicht auskommt. Warum nicht? Auch in modernen Gesellschaften gibt es viele Aufgaben und Berufe, die ohne die Bereitschaft, das eigene Leben einem überdurchschnittlichen Risiko auszusetzen, nicht ausgeübt werden können; dazu zählt der Brand- und Katastrophenschutz, auch das Rettungs- und Bergungswesen, ebenso bestimmte medizinische Hilfeleistungen. Neben diesem zivilen Bereich ist an den Bereich polizeilicher und militärischer Sicherheitsaufgaben zu denken. Die Durchsetzung des Gewaltmonopols des Staates verlangt von seinen damit professionell Beauftragten eine erhöhte Bereitschaft zum individuellen Lebensrisiko. Weil

23 B. Brecht: Leben des Galilei. Schauspiel. Mit einem Kommentar von D. Wöhrle, Frankfurt 1988, 116 (Galilei in Szene 13).

dies so ist, hat auch der moderne Staat selbstverständlich seine Rituale und symbolischen Praktiken zur gemeinschaftlichen Wertschätzung dieser individuellen Bereitschaft. Auch moderne demokratische Staaten kennen Helden und Heldengedenkfeiern. Nur tragen sie heutzutage einen anderen Namen.

Wie sind vor diesem Hintergrund die aktuellen kulturwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Heroismusdiskurse zu bewerten? Zum einen ist eine gewisse Diskrepanz zwischen gesellschaftlich-massenmedialen und kulturwissenschaftlichen Diskursen erkennbar. Die modernen Massenmedien sind mindestens so helden- und opferkritisch wie helden- und opferproduktiv. Fast täglich werden von den Medien Helden und Heldinnen des Alltags gekürt. In der Unterhaltungsindustrie ist die Tendenz zur Produktion von mehr oder weniger martialischen Heldinnen und Helden ungebrochen. Ohne Heldentum keine *phantasy*, keine *fiction*. Kennzeichnend für die so produzierten Heldinnen und Helden sind aber unverkennbar eine Pluralisierung und Demokratisierung, auch eine gewisse Veralltäglichung des heroischen Charismas zur Zivilcourage. Mit diesen Tendenzen hängt auch eine vielgestaltige Differenzierung des Heldenbilds, insbesondere des sakrifiziellen Heldentums zusammen. Teilweise gegenläufig zur Differenzierungstendenz ist aber auch eine Tendenz zur Steigerung, ja Mythisierung von ausseralltäglichem Selbstopferheldenmut zu beobachten: gerade weil in modernen Gesellschaften das Heldentum seltener und weniger politisch aufgeladen ist, scheint die Bewunderung dafür zu wachsen.

In den kulturwissenschaftlichen Heroismusdiskursen herrscht nach wie vor eine Tendenz zur Dekonstruktion des Heldentums, insbesondere auch seiner gendertheoretischen Aspekte vor. Dazu zählt eine dominante Tendenz zur dekonstruktivistischen Kritik religiöser Ideologeme. Beides kommt beispielsweise in dem von Sven Glawion (u.a.) herausgebenenen Band über religiöse Erlöserhelden in der Moderne zusammen.[24] Bei aller Plausibilität im einzelnen zeigt sich hier der blinde Fleck solcher Diskurse: Gewiss ist das Land glücklich zu preisen, das keine solchen Helden nötig hat – aber dieses Land ist eines, das in keinem Land der Erde je realisiert war, ist oder, soweit wir sehen, jemals realisiert werden wird. Ein Land ohne Helden ist eine Utopie bzw. der eschatologische Kern der neuzeitlichen Freiheitsbotschaft. Ein Kerygma solcher Freiheit ohne Helden funktioniert nicht.

24 Vgl. S. Glawion et al. (Hg.): Erlöser. Figurationen männlicher Hegemonie, Bielefeld 2007.

Die auf Dekonstruktion gestimmten Debatten um sakrifiziellen Heroismus neigen allerdings auch zu analytischer Unterbestimmtheit. Transformationsformen des Heldentums, die sich ihren Deutungsmustern entziehen, werden tendenziell übersehen. Eine solche Transformation ist z.B. in bestimmten Elitediskursen, etwa den praktischen Diskursen zur Figur des Managers präsent oder in den intensiven Diskursen, die zur Zeit um den Begriff der Resilienz geführt werden. Die neuere Resilienzforschung lässt sich aus meiner Sicht als eine transformierte, praktische Heroismusforschung rekonstruieren. Sie zeigt aber auch, dass es problematisch ist, religiöse Residuen und Motivationen von vornherein unter Ideologieverdacht zu stellen. Die tendenzielle Perhorreszierung des Helden- und Opferbegriffs in vermeintlich ideologiekritischen kulturwissenschaftlichen Diskursen trägt ihrerseits ideologische Züge. Sie partizipiert an medialen Ekelschranken, die zu Umsemantisierungen führen, etwa zur Transformation von Heroismus in Resilienz.

An die Stelle einer einlinigen Opposition bzw. eines zeitlichen Nacheinanders von Heroismus und Postheroismus ist darum empirisch die Figur einer Diversifizierung des Heroismus in modernen Gesellschaften zu setzen und normativ ein affirmativer durch einen reflexiven, genuin liberalen Heroismus zu ersetzen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf das Letztere.

6. Elemente einer liberalen (nicht-)sakrifiziellen Heroik

Für theoretische und praktische Heroismusdiskurse ist stets die Perspektive sozialer Zuschreibung kennzeichnend. Ein Held, der einer sein will, ist in der Regel keiner. Im Unterschied zu verwandten ästhetischen Kategorien, zum Star, zum Celebrity, kann man ein – ethischer – Held, auch und gerade ein Held im liberalen Sinne, nicht werden wollen. Heldentum um des Ruhmes willen ist im allgemeinen wie im besonderen keines; denn wahres Heldentum ist durch die Hingabe an eine ideale Sache gekennzeichnet, mithin durch eine gewisse Selbstvergessenheit. Darin liegt die intrinsisch sakrifizielle Struktur solchen Heldentums begründet. Belohnungen, Prämien solchen moralischen Heldentums können darum auch nur solche sein, die vom Protagonisten nicht selbstbezüglich konsumiert werden können; 72 Jungfrauen im Jenseits fallen nicht unter diese Struktur.

Aufgrund seines sozialen Zuschreibungscharakters ist Heldentum immer von einer gewissen Stereotypisierung begleitet. Es überträgt an einzelnen Handlungen abgelesene Eigenschaften auf die Person als ganze. Darin liegt

eine gewisse Hyperbolik und zugleich ein wesentlicher Grund dafür, dass die betreffenden Individuen, wenn sie ehrlich sind, solche Heroisierungen immer nur allenfalls ansatzweise akzeptieren sollten: Sie wissen selbst am besten – oder sie sollten selbst am besten wissen – um die Differenzen, die in solcher Idealtypisierung überblendet werden.

Ausgangspunkt einer liberalen Ethik sakrifizieller Heroik müsste die Einsicht sein, dass die Realisierung von Freiheit selbst von heroisch-sakrifizieller Struktur ist: Die Aufrichtung des Freiheitsideals lässt sich ohne individuelle, auch kollektive Opferbereitschaft nicht realisieren. Freiheit ist ein politisches Ideal, das sich mit hedonistischen Utopien nur sehr partiell deckt. Wer dies anders sieht, muss die Struktur liberaler Gesellschaften von deren Entstehungsgeschichte abtrennen und diese selbst zum – utopischen – Ende von deren Geschichte erklären. Beides geht nicht ohne zumindest intellektuelle Gewaltsamkeit. Selbst in Gesellschaften wie der unseren, in der politische Prozesse demokratisch pazifiziert sind, gibt es, wie bereits angedeutet, viele Felder und Bereiche, in denen die Erhöhung von individuellen und kollektiven Freiheitsspielräumen oft oder sehr oft mit der Inkaufnahme massiver Nachteile für deren Protagonisten verbunden sind: Whistleblower in Wirtschaftsunternehmen bzw. in staatlichen Einrichtungen; humanitäres Engagement z.B. in der Flüchtlingshilfe, kritischer Journalismus; Natur- und Technikwissenschaften, sofern diese mit der Kritik bestimmter Forschungsprogramme von Leitindustrien einhergehen, Sportlerkarrieren, die sich konsequent Dopingmassnahmen verweigern usw.

Für das liberale Heldenideal sind im Unterschied zu anderen zwei Kriterien konstitutiv und besonders wichtig: erstens das der Autonomie bzw. der Authentizität. Aber Autonomie bzw. Authenzität sind nicht zu verwechseln mit Egoizität. Der authentische Held – oder die authentische Heldin – kämpft am Beispiel seiner/ihrer Person für das soziale Ideal legitimer Unangepasstheit, für die individuelle Freiheit von normativen, ästhetischen oder moralischen Konventionen der Mehrheitsgesellschaft. Zweitens ist die liberale Heldin ein Held wider Willen. Sie reisst sich nicht um die Opferrolle; Ruhm oder Nachruhm sind nicht ihr Motiv; ihr Engagement für die Sache der Freiheit ist durch diese Rückbezüglichkeit nicht kontaminiert. Die liberale Heldin hat ein Gespür für oder ein Wissen um die Produktionsbedingungen des Heldentums; sie ist in diesem Sinne eine reflektierte, eine kritische Heldin.

Gerade dies macht sie zum Vorbild. Auch die liberale Pädagogik kann ohne solche Identifikationsfiguren nicht auskommen – und sie hat es auch noch

nie getan. Sie hat vielmehr ihre eigenen Helden, die vorzugsweise Helden und Heldinnen kindlich-androgyner Authentizität sind – wie etwa idealtypisch die berühmteste unter all diesen: Pippi Langstrumpf. Oder zwei Generationen früher und nicht umsonst immer noch beliebt: Heidi.

7. Ein Archetypus liberaler Heldenpädagogik – und dessen religiöse Subkodierungen: Pippi Langstrumpf

Im Unterschied zu Heidi ist Pippi Langstrumpf bekanntlich eine ausgesprochene *phantasy*-Figur. Sie ist nicht nur das ewige Kind – eine erwachsene Pippi kann und will man sich nicht vorstellen[25] –, sie verfügt auch über mythische Eigenschaften: über eine herkuleische Körperkraft. Darin verkörpert sie gewissermassen ein augenzwinkerndes Anti-Heldentum, ein Vorbild für die Sui-Suffizienz des Kindseins, das keine erwachsenen Helden braucht. Pippis Botschaft ist: Besinne dich auf dich selbst, dann bist du stark (genug)! Auf ironische Weise bearbeitet die Pippi-Figur damit zugleich das Grundproblem liberalen Heldentums: die mit ihm intrinsisch verbundene narzisstische Kränkung egalitären Freiheitspathos: Helden sind nie «Helden wie wir»; jedenfalls nicht «Helden wie wir sind», sondern Helden sind solche, die wir werden wollen.

Allerdings ist Pippi Langstrumpf keine Opfer-Heldin. Die Erlösung, die sie verheisst, geschieht nicht durch die Negativität des Leidens hindurch, vielmehr durch lustvolles, authentisches, situations- und menschenoffenes Spiel und sie ist, abgesehen von ihrer mythischen Körperkraft, zumindest auf den ersten Blick komplett religionsfrei, rein diesseitig. Sie ist darin geradezu ein Anti-Typus gegenüber dem religiös-hamartiologischen Komplex des christlichen Märtyrerhelden. Gegen den düsteren Ernst solchen erwachsenen Religionslebens und der von ihm durchdrungenen schwarzen oder zumindest grauen Pädagogik (schwedisches Staatsluthertum!) setzt Pippi die nietzscheanisch heitere Diesseitigkeit des lachenden Kindes. Den langen Lernweg eines Nils Holgerssohn, der am Wochentag Mensch und Tier egoistisch-sadistisch quält und am Sonntag die religiöse Erziehung verweigert, über die erzwungene Animalisierung zur Humanität hat sie nicht nötig. Sie lebt und spricht mit den Tieren. Im Reich «animalischer» Kreativität und Humanität, in dem der Affe mit Herr (ausgerechnet!) Nilsson angeredet wird und das grosse Pferd freundschaftlich «klei-

25 Die Pippi-Schauspielerin Inger Nilsson scheint darunter auch deutlich mehr gelitten zu haben als andere Kinderschauspielerinnen.

ner Onkel» heisst, ist Pippi immer schon angekommen. Spätestens hier scheint in der vermeintlich so diesseitigen Pippi-Figur eine religiöse Utopie auf: die jesajanisch-christliche Friedensvision vom Kind, das am Loch der Otter spielt; vom Lamm, das mit dem Löwen weidet. Oder modern darwinistisch: von der Freundschaft des Menschen mit dem wilden Äffchen und von der Umkehrung domestizierter Nutztiere im Bild vom Pferd, das Pippi auf Händen trägt – zum Spass. Diese Friedensvision kommt in Pippi in einer typisch spätneuzeitlichen, humorvollen Brechung zum Vorschein, im Typus des heldisch-unheldischen Kindes, – so wie es im berühmten Gemälde «peacable kingdom» (1826) des Quaker-Malers Edward Hicks abgebildet ist.

In der Pippifigur hat die Realisierung authentisch gelebter, individueller und sozialer Freiheit eine kindgerechte-pädagogische, literarische Inkarnation gefunden; sie ist *die* Ikone liberalen, modernen Heldentums. Allerdings ist aus dieser Figur die sakrifizielle Dimension so gut wie vollständig ausgeblendet. Sie ist gewissermassen reine, postmillenaristische Eschatologie. Pippi ist das diametrale Punkt-für-Punkt-Gegenteil desjenigen Heldentums, dem die islamistischen Selbstmordattentäter nachzuleben scheinen: dort egomanischer religiöser Transzendentismus, hier selbstvergessen-authentischer Säkularismus; dort terroristischer Gewaltexzess durch die technische Transformation des eigenen Leibes zur Bombe, hier ironische Indienstnahme mythischer Körperkraft für Akte freundschaftlicher Hilfeleistungen für Mensch und Tier. Dort adoleszente Macho-Potenzphantasien mit misogynen Untertönen, hier die prä- bzw. transsexuell/androgyne Welt ewiger mädchenhaft-märchenhafter Kraft. Dort die brutale Realisierung fiktionaler religiöser Phantasie, hier die menschenfreundliche literarische Fiktion, welche um ihre Fiktionalität sehr genau weiss. Pippi Langstrumpf ist in der Tat die ikonische Figur eines Heroismus postreligiöser, postsakrifizieller – in diesem Sinne postheroischer – Gesellschaften. Ihre Entstehung verdankt sich, wie man neuerdings nach Veröffentlichung von Lindgrens Kriegstagebüchern sehr genau weiss, der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Ideologie und dem Heroismus totalitärer Gesellschaften.[26] In diese Opposition scheint die Autorin die ihr wohlbekannte lutherisch-christliche Frömmigkeit mit aufgenommen zu haben.[27] Dagegen setzt sie mit der

26 Vgl. A. Lindgren: Die Menschheit hat den Verstand verloren. Tagebücher 1939-1945, Berlin 2015.

27 Vgl. R. Merkel: Das Pippi-Langstrumpf-Evangelium. Eine überfällige theologische Her-

Pippi-Figur sozusagen die literarische Mythisierung eines freiheitlich-emanzipierten Weihnachtschristentums der ewigen Kinderwelt.

Allerdings ist die Welt der Negativität (Schmerz, Leiden, Verlust) aus dem Pippi Langstrumpf-Stoff nur scheinbar verdrängt; tatsächlich kommt sie über die – abwesenden – Eltern, die tote Mutter, mit der Pippi in der Phantasie kommuniziert, und den verschollenen Vater, und die Suche nach diesem, ins Spiel. In der Figur des Vaters, der sich im weiteren Gang der Geschichte als die neueren Übersetzungen so herausfordernder «Negerkönig› von Taka-Tuka-Land» entpuppt, scheinen in ironischer Brechung Motivzüge eines zurückgedrängten christlichen Vater-Gottes auf.

8. Zur Aufgabe theologischer Ethik für eine liberale Heroik

Am Beispiel des modernen Archetypus antiheroischer Heroik, an Pippi Langstrumpf, lässt sich, wie ich finde, gut ablesen, was Stärken und Schwächen dieses modernen Heldentypus sind. Die Stärken sollten deutlich geworden sein; die Schwächen, wenn man denn hier von solchen reden will, liegen in der Tendenz zur Verdrängung und gewissen Uneindeutigkeit im Umgang mit der Negativität des Lebens. Das hat vermutlich auch mit den Entstehungshintergründen des Buches zu tun, das von ihrer Erfinderin, die als Geheimdienstmitarbeiterin überdurchschnittlich gut informiert war über die Gräueltaten der Nazis, als heile Gegenwelt dazu konzipiert war. Aber heile Kinderwelt ist auf die Dauer auch für Kinder nicht Erlösung genug. Kinder vertragen durchaus die Zeichnung eines Heldentums, das sich mit den Fragen wirklichkeitsrobuster Erlösung von Krankheit, Unterdrückung, Not und Tod auseinandersetzt. Sie wissen und spüren, dass die heile Welt des Kindseins bedroht ist und dass Eltern, ob an- oder abwesend, ihre Erhaltung nicht immer garantieren können. Zumindest etwas grössere Kinder, etwa in dem Alter von Pippi, Annika und Thomas, verfügen ausserdem über ein feines Gespür für die Differenz von fiktionalem und echtem Heldentum, eben darum können sie sich an Pippis Heldentaten auch so erfreuen.

Fiktionalität ist nämlich ein konstitutiver, zumindest vorzüglicher Bestandteil liberalen Heldentums. Fiktionalität ist transparent für das Projektive des Heldentums: Liberale Helden sind mit ihrem Authentizismus und ihrem Kri-

meneutik des Kinderbuchklassikers und ihre Pädagogisierung in der Oberstufe, Loccumer Pelikan 23 (2013) 86-93, hier 87.

tizismus Bastelvorlagen für das eigene Leben, für die dialektische Aufgabe, Helden dafür zu benutzen, selbst, wenn nötig, einer zu werden. Der Archetypus allen neuzeitlichen Heldentums, der auch hinter A. Lindgrens Pippi Langstrumpf aufscheint, ist in der Tat Nietzsches Zarathustra als Illustration seiner Figur des Übermenschen, der wir alle werden sollen.

Genau hier wird eine kritische theologische Reflexion namentlich in Bezug auf die praktischen Aufgaben einer christlich-religiösen Pädagogik ansetzen. Diese wird daran interessiert sein, den Kindern die Augen dafür zu öffnen, dass echtes Heldentum sich eines Bewusstseins verdankt, dass wahrhaftige Erlösung nicht die Sache heroischen Menschseins sein kann, dass sich alles wahrhaft heroische Menschsein vielmehr aus dem Wissen um solche Differenz und darum auf die Heraufkunft eines Reiches lebt, das auf keiner Landkarte zu finden ist, auch nicht in einer Südsee im Reich der Literatur.

In seinem Römerbriefkommentar von 1922 hat Karl Barth das Wissen um die Unverfügbarkeit dieses Reiches und um die Angewiesenheit auf es als Grund und Antriebskraft aller Heroik bezeichnet. Heldentum, einfach formuliert: Überlegenheit, verdankt sich einem Begrenztheitsbewusstsein, das zumindest in christlich-theologischer Sicht eine unabdingbar pathische, sakrifizielle Struktur hat: «Es ist die Überlegenheit der im Sterben des Christus eröffneten Gewißheitsquelle [...], die Überlegenheit des ‹durch sein Blut› bezeichneten Ursprungs göttlicher Mitteilung, die den neuen Menschen, die seine Liebe zu Gott, [...] charakterisiert. Sofern wir leben aus dieser Quelle, [...] sofern wir es also wagen, zu glauben, sind wir, was wir nicht sind: neue Menschen, das neue Subjekt in Beziehung auf das neue Objekt, die von Gott Geliebten und darum die Gott Liebenden»[28]. «Helden», kann man auch sagen.

Abstract

Gemäss einem insbesondere durch den Politologen Herfried Münkler erfolgreich verbreiteten sozialwissenschaftlichen Urteil sei zwischen «heroischen» und «postheroischen» Gesellschaften zu unterscheiden. Charakterisches Emblem der ersteren sei die Figur des religiösen Selbstmordattentäters. Für die postheroische Gesellschaft

28 K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922. Hg.v. C. van der Kooi / K. Tolstaja (Karl Barth Gesamtausgabe II), Zürich 2010, 224.

sei eine kritische Distanz gegenüber dem Werteamalgam (Heldentum, Opfer, religiös-transzendente Belohnung etc.) kennzeichnend, das hinter dieser Figur stehe. Mit dieser These setzt sich der Artikel kritisch auseinander. Hauptpunkte der Kritik sind: (a) Schon empirisch-phänomenologisch ist der Bedarf an «Heldentum» in (vermeintlich) postheroischen Gesellschaften durchaus gegeben, er wird nur meist anders semantisiert (besonders «Zivilcourage»). (b) Auch die Realisierung von «Freiheit» als dem Zentralwert liberaler Gesellschaften kann durchaus individuelle Opfer verlangen. (c) Die Heroismus/Antiheroismus-These läuft Gefahr, auf intellektueller Ebene ungewollt die Selbstanschauung derjenigen zu reproduzieren, die religiöse Selbstmordanschläge ausführen oder unterstützen. Darum empfiehlt der Artikel die tendenziell essentialisierende Unterscheidung zwischen religiös-sakrifiziellem Heroismus und säkularem Anti-Heroismus durch eine Opposition wie die von religiös-essentialistischem Heroismus versus religiös (oder säkular)-reflexivem Heroismus zu ersetzen.

Georg Pfleiderer, Basel