compendium heroicum

Martyrium

VON OLMO GÖLZ
VERSION 1.3 | PUBLIZIERT AM 9. FEBRUAR 2024

Inhalt

1. Definition
2. Explikation
   2.1. Das Konzept des Martyriums
   2.2. Die Figur des Märtyrers
   2.3. Martyrium im Religionsvergleich
3. Jüngere Diskursgeschichte
4. Einzelnachweise
5. Ausgewählte Literatur
6. Weitere Ressourcen
7. Abbildungsnachweise
Zitierweise

1. Definition

Das Konzept des Martyriums verweist auf den vermeintlich bewusst in Kauf genommenen oder gar gesuchten Tod und die damit verbundene Leidensgeschichte eines Menschen zur Beglaubigung eines übergeordneten Ideals oder Glaubenssystems. Die Aufrufung von Diskursen zum Martyrium deutet somit zunächst auf eine Niederlage hin. Zugleich aber stellen sie eine kraftvolle Beanspruchung einer Position der Stärke und moralischen Überlegenheit dar. In der Konstruktion des Märtyrertums liegt somit in „mehrfacher Hinsicht die Möglichkeit einer Umdeutung eines Verlierers in einen Sieger und Helden“.[1] Für das Individuum, welches das Martyrium sucht, stellt der Tod ein (scheinbar unvermeidliches) Mittel der letzten Zuflucht und der Selbstverteidigung dar. Die Gemeinschaft, die jemanden als Märtyrer erinnert, deutet dessen Tod folglich als das ungerechte Leiden eines Unschuldigen. Einerseits entlarvt der Rückgriff auf Diskurse zum Martyrium, dass jene, die Gebrauch von ihnen machen, sich selbst als schwach oder verwundbar wahrnehmen. Andererseits ist der Tod für eine höhere Sache ein starkes und Einheit stiftendes Signal für die Hinterbliebenen. Das Konzept des Martyriums vereint somit sowohl Referenzen auf Stärke als auch auf Schwäche in sich und ist reich an Ambiguitäten.[2]

2. Explikation

Diskurse zum Martyrium verdichten sich in ihren gesellschaftlichen Erscheinungsformen in den Figuren der Märtyrer und in entsprechenden Präfigurationen der jeweiligen Glaubenssysteme. Das Verständnis des zugrundeliegenden Konzeptes des Martyriums variiert stark in Gesellschaften,

Räumen und Zeiten. So unterscheiden sich die Vorstellungen etwa in Bezug auf die passive oder aktive Einstellung des Märtyrers zur Gewalt erheblich – nicht nur in der interkonfessionellen Betrachtung, sondern auch in der historischen Perspektive innerhalb der unterschiedlichen Konfessionen und Denominationen.[3] Will man daher einerseits das Konzept des Martyriums theoretisch näher bestimmen, andererseits aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive nach den Eigenheiten und Besonderheiten der jeweiligen Martyriumsvorstellungen fragen, scheint ein dreistufiges Vorgehen sinnvoll: Erstens kann mit Blick auf die Gemeinsamkeiten und Schnittstellen aller Ideen zum Martyrium das Phänomen konzeptuell gefasst und eingegrenzt werden. Zweitens muss der Effekt der auf diesem Konzept basierenden Figur des Märtyrers für Gesellschaften aufgezeigt werden. Drittens kann der Blick auf die in den jeweiligen Kontexten als Märtyrer vorgestellten Figuren die spezifischen Ideen zum Martyrium offenlegen.

2.1. Das Konzept des Martyriums

Märtyrer leiden und sterben vorgeblich für ein Glaubenssystem unter gleichzeitiger Zurückweisung eines konkurrierenden Glaubenssystems. Gemäß dieser Konstruktion sendet das zugrundeliegende Konzept des Martyriums ein Signal der Stärke eines spezifischen Glaubens, das in seiner Deutlichkeit konkurrenzlos scheint, denn nur der wahrhaft Gläubige – so die Konstruktion – wird in Erwägung ziehen, mit der Hingabe seines Lebens das ultimative Opfer für seinen Glauben zu bringen.[4] Zudem artikuliert der Märtyrer im Moment seines Todes in radikaler Weise eine spezifische Form der Überlegenheit; derjenige nämlich, der den Tod wählt, entzieht sich allen Formen der Unterdrückung. Gegenüber einem Machthaber entwickelt der Märtyrer somit nach Popitz die Gegenmacht des *Sich-töten-Lassens*:

> „Wer sich selbst tötet, entzieht sich aller Unterwerfung. Auch der Märtyrer opfert sein Leben, aber er geht diesen letzten Schritt nicht selbst. Er entzieht sich der Macht nicht, sondern bleibt bis zum Letzten mit ihr konfrontiert. Damit entsteht etwas Eigentümliches. Aus der äußersten Hilflosigkeit bildet sich, indem sie ertragen wird, eine Macht eigener Art, die Gegenmacht des Sich-töten-Lassens. Der Machthaber kann den Märtyrer töten – er ist Herr über seinen Tod –, aber er kann ihn nicht zwingen, am Leben zu bleiben, etwas zu tun, um am Leben zu bleiben. Er ist damit nicht mehr ‚Herr über Leben und Tod', weil er die Herrschaft über das Leben des anderen verloren hat."[5]

Demgegenüber steht jedoch die Feststellung, dass nur diejenigen, die sich in einer verwundbaren Situation wähnen oder sich gar in einer Unterlegenheitsposition in Angesicht eines konkurrierenden Glaubenssystems befinden, auf die gesamte Kraft des Konzepts vom Martyrium zurückgreifen können. Für einen allgemein durchgesetzten und anerkannten, vor allem aber nicht bedrohten oder als verwundbar perzipierten Wert freiwillig zu sterben, würde entweder als ungerechter und gar als ein krimineller Akt wahrgenommen werden, wenn die zugrundeliegende Tat zur Verletzung Unschuldiger führte. Oder das Selbstopfer würde auf einer pathologischen Skala eingeordnet werden, die von sinnloser Idiotie bis zu fanatischem Irrsinn reichte. Ein prominentes Beispiel jüngeren Datums stellten der Fall des Anders Breivik und die Debatten in Norwegen um seinen psychischen Zustand dar – obgleich er während seiner Attacken in Oslo und Utøya am 22. Juli 2011 nicht den Tod fand und daher die Grundbedingung des Märtyrers gar nicht erfüllt. Im Vorfeld seiner Taten griff er jedoch selbst auf das Konzept des Martyriums zurück und konstruierte eine ernsthafte Gefahr für die Gesellschaft. In seinem fingierten Interview mit sich selbst sieht Breivik sich „in a situation with only two outcomes; destruction of his own culture and existence or the salvation by his martyrdom and long-term victory, with the final victory in the year 2083".[6] Da aber der größte Teil der norwegischen Öffentlichkeit die von Breivik behauptete Bedrohungslage nicht als Tatsache akzeptierte, rückte stattdessen seine psychische Verfassung schnell in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, wobei seine Anmaßung, sich selbst zum Märtyrer zu erklären, gleichsam als Indiz

für seine pathologische Störung wahrgenommen wurde.[7] Sein vermeintlicher Kampf hätte also, selbst wenn er bei seinen Attacken den Tod gefunden hätte, von diesen Teilen der Gesellschaft nie seine Anerkennung als Märtyrer nach sich ziehen können und zwar unabhängig von der Frage, ob man die Ziele des Breivik geteilt hätte oder nicht. Es geht lediglich um die Feststellung, dass es gar kein ernsthaftes Bedrohungsszenario für die Gesellschaft gab, für die er vorgab eintreten zu wollen. Da diese Bedrohung innerhalb rechtsradikaler Zirkel aber als real wahrgenommen wird, wäre dort seine Würdigung als Märtyrer durchaus denkbar gewesen.

Über die Fälle der akteurszentrierten Betrachtung der Bedrohungswahrnehmungen hinaus gilt dieselbe Logik auch für Diskurse innerhalb von Glaubenssystemen und Gesellschaftsordnungen: Jede soziale Ordnung würde sich selbst delegitimieren, wenn sie von ihren Mitgliedern das Selbstopfer im Namen der Gemeinschaft erwarten würde, ohne dabei auf eine existenzielle Bedrohungslage für diese Ordnung zu verweisen. Das Konzept des Martyriums trägt somit immer eine asymmetrische Logik in Bezug auf die situativ vorherrschenden Machtverhältnisse in sich. Dieser Gedanke korreliert auch mit der Behauptung der postheroischen Gesellschaft der westlichen Moderne, welche nicht mehr über die Fähigkeit der sinnhaft-symbolischen Aufladung des Todes verfüge, weil ihr die Idee des einzelnen Opfers, das sich hingibt, um das Ganze zu retten, aufgrund der Erosion des Religiösen fremd geworden sei.[8]

Aus der Sicht des frommen Gläubigen ließe sich hingegen argumentieren, dass nur die Bewertung des Todes im Jenseits entscheidend sei – sowohl in Bezug auf die Absichten, die zum Erdulden von Leid und Akzeptanz des Todes geführt haben oder führen sollen, als auch in Bezug auf das transzendentale Regime, das vermeintlich die Belohnung für den Verstorbenen darstellt. Dieser Sichtweise folgend, würde der Begriff des Martyriums also von weltlichen Machtverhältnissen gelöst scheinen und der Märtyrer ausdrücklich nur in Bezug zur transzendentalen Ordnung gedacht werden, die er durch seine Bereitschaft, den entsprechenden Leidensweg zu gehen, bezeugt – auf diesen Umstand deutet schon die Etymologie des Begriffes *Märtyrer*, des Zeugen also, sowie seiner arabischen Entsprechung des *shahid*, der ebenfalls als Zeuge zu übersetzen ist. Da es jedoch aus der religiösen Perspektive kein Konzept einer jenseitigen Welt geben kann, das sich nicht an Vorstellungen orientieren würde, wie das Verhalten des Gläubigen in Bezug auf die Herausforderungen und Bedürfnisse seiner spezifischen Gemeinschaft im Diesseits zu bewerten sei, ist die Hypothese vom Martyrium als einem asymmetrischen Phänomen durchaus auch mit der religiösen Argumentation vereinbar. Sterben und Leiden für den eigenen Glauben kann also nur einen Sinn machen, wenn das entsprechende Glaubenssystem als bedroht und gefährdet wahrgenommen wird. Ohne auf die vermeintlichen Bedürfnisse der eigenen Gesellschaft und entsprechend auf eine dringende Bedrohung hinzuweisen, kann die religiös motivierte Konstruktion des bewusst gewählten oder sogar gesuchten Todes nur zu einer nihilistischen Interpretation der Motive des Akteurs führen – Farhad Khosrokhavar hat für diese nihilistisch ausgerichteten Erscheinungsformen, in denen der Tod nicht als Mittel zum Zweck, sondern als *Ziel* selbst erscheint, den Begriff der „Martyropathie“ geprägt.[9] So kann das Sterben sogar schlicht als Selbstmord gewertet werden, unabhängig davon, ob die Hoffnungen des Akteurs auf das Jenseits ausgerichtet sind oder nicht. Solche Hoffnungen müssen im Übrigen – ebenfalls religiös gesprochen – notwendigerweise enttäuscht werden, da Selbstmord in den drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum[10] und Islam moralisch verurteilt wird und folglich nicht mit dem Märtyrertod zu verwechseln ist.[11] Dem gegenüber steht jedoch die Überhöhung des Märtyrers und seiner Funktion für die (Religions-)Gemeinschaft:

> „Martyrdom is defined as a conscious attempt to embrace death for a personal or political cause. While it may appear as self-negation [...], martyrdom is often an act of self-aggrandizement to affirm the time-honored tradition of the community. Loyalty to communal tradition strengthens the personal and the communal sense of honor and

consolidates cultural vitality and historical continuity. Thus through martyrdom the community regenerates itself.“[12]

Letztlich gerät so die Abgrenzung zwischen Martyrium und Selbstmord zur Frage nach dem „edlen oder elenden Tod“[13] und bestimmt damit maßgeblich die Bedeutung der Figur des Märtyrers für die Hinterbliebenen.

2.2. Die Figur des Märtyrers

Für den Menschen, der das Martyrium sucht, scheint die Wirkung seines Todes zunächst völlig klar zu sein: Der Status eines Märtyrers garantiert ein ewiges jenseitiges Leben im Glück.[14] Dem ist sicherlich entgegenzuhalten, dass eine solche Annahme lediglich eine reduktionistische Perspektive auf die möglichen Interessen eines angehenden Märtyrers repräsentiert, da sie letztlich alle irdischen Motive jener Menschen ignoriert, die bereit sind, ihr Leben für eine größere Sache zu opfern, insbesondere in den Fällen des ‚lediglich‘ politischen Martyriums. Diese Menschen mögen verzweifelt genug sein, um einfach nicht mehr in dieser Welt leben zu wollen, sie könnten den Tod aus Pflichtgefühl gegenüber ihren Familien oder Gemeinschaften wählen[15], oder ihre Handlungen im Diesseits als politische oder religiöse Verpflichtung ansehen, unabhängig von allen Annahmen darüber, wie das Leben nach dem Tod von ihren weltlichen Entscheidungen beeinflusst werden könnte. Obwohl aber diese Perspektiven die Symbolkraft solcher Interessen im Glaubenssystem des Akteurs selbst verdeutlichen könnte, würde eine solche Perspektivierung nicht helfen, die soziologischen Dimensionen des Märtyrertums zu bestimmen. Wenn wir nämlich feststellen, dass der Einzelne die Beurteilung seines Todes durch die Hinterbliebenen nie vollständig kontrollieren kann, dürfen wir den Status des Märtyrers nicht als einen selbst-evidenten Umstand oder als das Ergebnis einer automatischen Reaktion betrachten, sondern schlicht als analog zu den Mechanismen der Heroisierungen zu ermittelndes Ergebnis sozialer Zuschreibungsprozesse. Und in diesen ist der Märtyrer als jene Figur konstruiert, die bewusst den Tod in Kauf nimmt und auf jenseitige Belohnung hoffen darf – denn nur so kann die Sinnstiftung des Todes für die Hinterbliebenen ihre gesamte Wirkung entfalten und im Idealfall gar Trost spenden. Dementsprechend fragt die hier eingenommene konstruktivistische Perspektive auf das Märtyrertum nicht nach den möglichen Belohnungen im Jenseits, sondern untersucht die Auswirkungen des Martyriums auf ihre Gemeinschaft aus soziologischer Sicht[16], um die Persistenz und Revitalisierung des Märtyrerkults in der Gegenwart zu erfassen.

Soziologisch gesehen ist der Tod jedoch nicht die Folge des Martyriums. Im Gegenteil: Das Martyrium ist ein *möglicher* Effekt des Aktes des Sterbens – jener nämlich, dem die Heroisierung dieses Aktes durch die Aktivierung von Martyriumsdiskursen folgt. So ist der Ausgangspunkt für die Definition des Martyriums der Tod eines Akteurs, während der Weg, der zu diesem Tod führt, zum Ankerpunkt für alle Erzählungen und Konstruktionen wird, die den Status der Person als Märtyrer betreffen. Im Wesentlichen führt die Anrufung von Martyriumsdiskursen zur Neuinterpretation eines Verlierers als Gewinner und Held.[17] Sein Tod ist keine Niederlage mehr, sondern ein Sieg, der in eine transzendente Raum-Zeit-Struktur gebracht wurde.[18] In diesem Zusammenhang kann die Konstruktion eines Märtyrers durch den Rückgriff auf Martyriumsdiskurse in erster Linie als eine Narration angesehen werden, die dem Tod eines Akteurs eine Bedeutung verleiht und zwar in mehrfacher Hinsicht, wie Pannewick konstatiert: „Der Mythos des heroischen Opfers hat also eine doppelte, um nicht zu sagen zweischneidige Funktion: Er spendet Trost und stiftet Sinn, aber er lässt sich auch zu Durchhalteparolen und für menschenverachtende Kampfeinsätze instrumentalisieren.“[19]

Dementsprechend ist das Märtyrertum als ein Konzept zu verstehen, während der posthume Titel des Märtyrers als eine Ehrung derjenigen zu betrachten ist, die von den Lebenden als diesem

Konzept würdig (im Sinne der Konkurrenz zwischen edlem und elendem Tod) angesehen werden. Jegliche zu Lebzeiten unternommenen Versuche der Verstorbenen, ihr Andenken im Vorhinein zu kontrollieren, sind davon loszulösen, da die Würdigung lediglich als ein posthumer Akt erfolgen kann. Eine Gesellschaft kann also jemandem, den sie als einen Akteur konstruiert, der seinen Tod akzeptiert oder sogar bewusst gesucht hat, mit dem Titel des Märtyrers versehen, der mit seinem Leben eine höhere Wahrheit bezeugte. Durch dieses Opfer verleiht der Märtyrer dem Ideal, für das er angeblich bereit war zu sterben, einen transzendentalen Wert. Doch nur wenn dieses Opfer erzählt wird, kann es sich aktiv auf die Gesellschaft auswirken.[20] Damit „das Märtyrertum erfolgreich sein kann, muss es also einen Märtyrer geben" – eine Bedingung, die in der Regel durch die hagiographischen Berichte über sein Leiden Realität wird, „die es dem Publikum ermöglichen, sich auf dieses Leiden zu beziehen".[21]

Über diese Erzählungen wird der Märtyrer darüber hinaus zur Figur an der Schnittstelle zwischen zwei Glaubenssystemen. Er wird als derjenige beschrieben, der das ultimative Opfer dargebracht hat, um seinem eigenen Glaubenssystem Tribut zu zollen und das andere abzulehnen. Er oder sie definiert damit jene Grenze an der sich „Glaube und Unglaube treffen – wie auch immer diese beiden Kategorien in den Köpfen des Märtyrers, des Feindes, des Publikums und des Autors der historisch-hagiographischen Erzählung konstruiert ist – und definiert die Beziehung zwischen beiden".[22]

Aus der Sicht der Verehrergemeinde beginnt das Reich des Unglaubens genau dort, wo das Leiden und der Tod eines Akteurs nicht mehr als Martyrium anerkannt, sondern entweder als niederer Akt verdammt oder einfach ignoriert wird. Dementsprechend ist der Märtyrer eine paradigmatische Figur des *boundary work*, welche die verschwommenen Grenzen zwischen Glaubenssystemen sichtbar macht – oder gar hilft, sie überhaupt zu definieren. Darüber hinaus schafft der Märtyrer mit seinem Leben nicht nur Grenzen zwischen den Systemen, sondern wird zu einer verkörperten Definition der Natur seines eigenen Glaubenssystems. Der Märtyrer steht nicht nur an der Front gegen Unglauben und Ungerechtigkeiten, sondern wird zum Symbol und Vermittler der Werte und Tugenden seiner eigenen Gesellschaft. Es ist der Begriff des *Opfers*, im Sinne von lat. *victima*, der im Falle des Martyriums die heroisierte Selbstaufopferung im Sinne von lat. *sacrificium* begleitet und immer implizit mit aufgerufen wird, welcher den Märtyrer mit den moralischen Standards seiner Gesellschaft verbindet (vgl. zum Begriff des Opfers auch Typologisches Feld des Heroischen). Obwohl es ein zentraler Aspekt aller Martyriumsvorstellungen ist, dass der Märtyrer bereitwillig und bewusst gestorben ist, um seine kraftvolle Aussage über den Begriff des *sacrificium* zu artikulieren, muss die sie ummantelnde Narration aufgrund der oben ausgeführten asymmetrischen Logik des Konzepts auch immer beanspruchen, dass die Dinge anders hätten laufen können. Der Märtyrer hätte leben können. Und vor allem: der Märtyrer hätte auch leben *sollen*. So ist der Märtyrer, unter Verweis auf die ambigen Dimensionen des Martyriums, immer in einen Diskurs eingerahmt, in welchem ihm einerseits Handlungsmacht eingeräumt wird (oder nach Popitz die Gegenmacht des *Sich-töten-Lassens*) und der gleichzeitig auf seinen Opferstatus hinweist. Folglich werden nicht nur Glaube und Unglaube durch das Martyrium unterschieden, sondern auch Gut und Böse, da jede Viktimisierung ontologisch mit der Unschuld des Opfers verbunden ist. Opfer werden „durch menschliches Handeln hervorgebracht, von dem man hätte erwarten können, dass es eine andere Richtung eingeschlagen hätte", erklärt der Soziologe Bernhard Giesen mit Blick auf seine Konstruktion der Idealtypen des *boundary work*. Er kommt zu dem Schluss, dass die Zuschreibung des Opfers impliziert, dass das Ergebnis der zugrundeliegenden Tat als falsch angesehen wird und sogar als vermeidbar wahrgenommen werden muss.[23] So sei schließlich der Diskurs über Viktimisierung als eine soziale Konstruktion zu bewerten, die von den moralischen Wertmaßstäben einer Gemeinschaft getragen und zugleich definiert wird, so dass über diese Konstruktion das Übel, oder eben das Böse, zentral verhandelt wird.[24] Diskurse über das Martyrium haben somit regelmäßig einen polarisierenden sozialen Effekt. Sie definieren nicht nur die Abgrenzung zwischen zwei Glaubenssystemen, sondern auch die Begriffe Gut und Böse auf paradigmatische Weise. Da das Martyrium voraussetzt, dass der

Andere als das Übel der eigenen Gemeinschaft dargestellt wird, müssen die Märtyrer selbst so konstruiert sein, dass keine Zweifel an ihrer Reinheit und Unschuld aufkommen. Die Binarisierung der Diskurse wirkt also auch auf die Märtyrer selbst. Verkörpern ihre Gegenüber zwangsläufig das Böse in der Welt, müssen sie selbst im Gegenzug für die Verkörperung des Guten und Reinen herhalten.

Folglich *muss* der Märtyrer in Begrifflichkeiten von Integrität und Unschuld, Anstand und Moral erzählt und dargestellt werden, er *muss* zur Manifestation der höchsten moralischen Standards seiner eigenen Gemeinschaft taugen – denn nur dann kann die Verderbtheit der konkurrierenden Gemeinschaft veranschaulicht werden und damit der Opferstatus zur Unterstützung der jeweiligen Narrative aufgerufen werden. Auf diese Weise nehmen die Toten, die als Märtyrer heroisiert und erinnert werden, ihren Platz in der Mitte gesellschaftlicher Diskurse ein. Sie sind als liminale Figuren zu betrachten, die zum sakralen Zentrum der Gemeinschaft kommunizieren. Sie sind die Idealtypen der Moral. Dieser Effekt entfaltet einmal mehr seine volle Kraft, wenn das eigene System unter Druck gerät und der Märtyrer angeblich öffentlich vorführt, dass das bedrohte oder subordinierte Glaubenssystem wert ist, dafür zu sterben.[25] So bestätigen die theoretischen Überlegungen zum Martyriumskonzept *unabhängig* von der jeweiligen Glaubenstradition oder den kulturellen Kontexten, in denen es aufgerufen wird, den bereits herausgearbeiteten asymmetrischen Aspekt, welcher schließlich die Figur des Märtyrers zu einer wirkungsvollen Waffe im Kampf um die moralische Deutungshoheit in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen macht.

Die hier angesprochenen multidimensionalen Aspekte des Beitrags des Märtyrers zum *boundary work* von Gesellschaften wurden von Sasha Dehghani und Silvia Horsch in ihrer Einführung zum *Martyrdom in the Modern Middle East* anschaulich wie folgt zusammengefasst:

> „As paradigmatic examples for others, the place assigned to the martyrs is the very center of their communities; for that however, they also act in the border areas running between different religions and cultures. As such, martyr figures are not only agents of demarcation but at the same time of entanglement and mediation. This mediation occurs not only synchronously between different religious and cultural traditions but also diachronically between different eras which are, supposedly at least, to be clearly delimited from one another. The hybrid figure of the martyr calls into question the demarcations between pre-modern and modern as well as those between religion and the secular.“[26]

2.3. Martyrium im Religionsvergleich

Vor dem Hintergrund des asymmetrischen Kerns aller Martyriumskonzeptionen ist es kein Zufall, dass die Begriffsgeschichte des Martyriums vor allem auf seine Verwendung und Prägung durch religiöse Gemeinschaften verweist, die einerseits den Gläubigen eine verführerische Vorstellung vom Jenseits vermitteln konnten und sich andererseits in den jeweiligen historischen Situationen von Feinden umgeben sahen, die die Hegemonie über die Routinen der sterblichen Welt beanspruchen konnten. Abgesehen von situationsbedingten modernen Erscheinungsformen säkularer Diskurse über das „politische Martyrium“[27], offenbarte der Begriff des Martyriums seine ganze Kraft etwa im frühen Christentum, wo er mit der Verfolgung im römischen Imperium konfrontiert war und sich direkt am Beispiel Jesu Christ selbst orientierte[28], aber auch während der protestantischen Reformation und der katholischen Gegenreformation im Europa des 16. Jahrhunderts (vgl. Märtyrer [Christentum, Frühe Neuzeit]) sowie der Christenverfolgung im Zuge der vor allem jesuitisch motivierten Missionsbestrebung in Japan im 16. und 17. Jahrhundert.[29] Schließlich findet sich der Begriff des Martyriums im frühen Islam in den prominenten hagiographischen Darstellungen im muslimischen Minderheitenkontext der Schia wieder. Es ist die Erzählung des gemarterten Enkels des Propheten Mohammed, al-Husayn b. Ali (626-680 n. Chr.), in welcher die Geschichte des Kampfes

des Schwächeren aber moralisch Überlegenen gegen angebliche Unterdrückung und Tyrannei zu finden ist. Gemäß schiitischen Überlieferungen soll al-Husayn in Kerbala den Tod über das Leben gewählt haben, während er einem überlegenen Feind gegenüberstand, der die damalige politische und religiöse Hegemonie repräsentierte. Die Geschichte der Schlacht von Karbala prägte die Vorstellungen der Begriffe *shahid* (d. h. Märtyrer) und *shahadat* (Martyrium) im islamischen Kontext nachhaltig (vgl. Kerbalaparadigma). Die Figur Husayns stellt den zentralen Präfiguranten für die Heroisierung des Opfertodes im Islam dar, auf die sich unter Umständen sogar sunnitische Diskurse beziehen können.[30]

Neben diesen Gemeinsamkeiten im Religionsvergleich wird jedoch immer wieder auch auf signifikante Unterschiede insbesondere zwischen Martyriumsvorstellungen im Islam und im Christentum verwiesen, wobei insbesondere darauf abgestellt wird, dass dem Christentum eine eher passive Grundkonzeption des Martyriums zu eigen sei, wohingegen in muslimischen Gesellschaften eine aktive Interpretation vorherrschen würde, die schließlich auf die Überhöhung des freiwilligen Selbstopfers in der kriegerischen Auseinandersetzung in diesen Gesellschaften hinweisen würde. An dieser Stelle ist deutlich darauf hinzuweisen, dass solche Interpretationen keine überhistorischen Konstanten der jeweiligen Glaubensvorstellungen repräsentieren und die Vorstellung einer passiven (im Falle des Christentums) bzw. aktiven (im Falle des Islam) Essenz nicht haltbar ist, sondern dass auch in den jeweiligen innerkonfessionellen Diskursen die entsprechenden Interpretationen Wandlungsprozessen unterliegen. Deutlich wird dies insbesondere beim Blick auf Martyriumsvorstellungen im schiitischen Islam, wo das Kerbalaparadigma sich als relativ flexibles Symbolreservoir zeigt und die dort verhandelten Martyriologien bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein ausdrücklich als passive und das Leiden der Akteure betonende Erzählungen interpretiert wurden.[31] Erst die Umdeutungsprozesse während der Islamischen Revolution in Iran und dem folgenden Iran-Irak-Krieg verschoben den schiitischen Diskurs in Richtung aktiver Interpretation nicht nur des Ideals gegenwärtiger Märtyrer, sondern auch des präfigurativen Kerbalaparadigmas.

3. Jüngere Diskursgeschichte

Gerade diese Verschiebung im Laufe des 20. Jahrhunderts in Martyriumsvorstellungen innerhalb muslimisch geprägter Gesellschaften führte in der jüngeren Auseinandersetzung zu zahlreichen Betrachtungen vermeintlicher Märtyrer-Kulte in den entsprechenden Gesellschaften mit einem ausgeprägtem Fokus auf den Einsatz des *Märtyrers als Waffe*.[32] Dies gesteigerte Interesse geht nicht zuletzt auf zahlreiche religiös motivierte Selbstmordattentate in Konflikten auf der ganzen Welt zurück, die stark auf Martyriumsdiskurse rekurrieren – ein Prozess, der kaum verwunderlich scheint, wenn man die Kraft des hier vorgestellten asymmetrischen Konzepts betrachtet und dies auf die nicht-konventionellen und ebenfalls stark asymmetrisch geprägten Konflikte der postkolonialen Welt überträgt. Entsprechend erklärt Leo Braudy in seiner Analyse terroristischer Taktiken:

> „Terrorist tactics in general try to imply that all the high technology in the world cannot stop a determined enemy, even one armed only with primitive weapons, especially if it is psychologically bent on self-sacrifice. But the tactics of suicide bombers oddly resemble the changes in other conventional national armies in that they rely on small professional forces, in which semi-independent groups are the most effective combatants. The soldier is no longer a member of an actual army but of, at most, a small group, prepared carefully by his recruiters for certain death, binding a ritual cloth around his head and looking to a transcendent afterlife as his reward. All war has in effect become a suicide mission.“[33]

Es nimmt daher kaum Wunder, dass terroristische Gruppen auf der ganzen Welt das Konzept des Martyriums aufrufen und es sowohl als Waffe erster Wahl als auch als letztes Mittel der

Selbstverteidigung präsentieren. Analog zur Zunahme solcher terroristischeren Aktivitäten in der jüngeren Zeit gibt es eine erhebliche wissenschaftliche Produktion zu den Themen Martyrium, Selbstmordmissionen und Radikalismus in modernen muslimischen Gesellschaften.[34]

Das Beispiel des modernen Nahen Ostens zeigt zudem, dass das Konzept des Martyriums von solch subversivem Potenzial ist, dass es sogar säkulare Diskurse über politischen Widerstand oder Selbstaufopferung für eine bedrohte Gesellschaft prägte. Der politisch motivierte Suizid ist zwar zunächst kein Phänomen, das sich auf den Nahen Osten beschränkt[35], die explizite Verflechtung mit Diskursen zum Martyrium, denen eine religiöse und jenseitsbezogene Dimension inhärent ist, zeigt jedoch die Kraft des Konzeptes paradigmatisch auf. So führte der Rückgriff auf das Martyrium beispielsweise zu einer Aufwertung der Selbstaufopferung der Guerillakämpfer der palästinensischen PLO über rhetorische Bezüge zum Martyrium bereits in den 1970er Jahren, zu einer Zeit, als der palästinensische Kampf überwiegend säkular motiviert war. Entsprechende Referenzen an das Martyrium wurden somit in die Routinen der PLO-Führung integriert.[36] Auf die Bedeutung und den mobilisierenden Charakter des Martyriums deutet mit der Perspektive auf gegenwärtige muslimisch geprägte Gesellschaften der Umstand hin, dass zu einer höchst umkämpften Streitfrage geworden ist, wer eine legitime Definition des Märtyrertums anzubieten hat und somit in der Lage ist, das Konzept für seine Sache nutzbar zu machen. Dies betrifft die Auseinandersetzung um den Begriff im türkischen Bürgerkrieg in den 1970er Jahren[37], ebenso wie in aktuellen Prozessen im Zusammenhang mit dem Islamischen Staat (IS).[38] Paradigmatisch zeigt sich diese Auseinandersetzung aber wohl im vorrevolutionären Moment des Iran, als revolutionäre Islamisten sich das Konzept in einer Weise aneigneten, die die iranische Revolution von 1978/79 in einem solchen Maße prägte, dass sie schließlich auch unter Bezugnahme auf die ‚Märtyrer der Bewegung' als ‚Islamische Revolution' bezeichnet werden muss.[39] Die Massenereignisse richteten sich insbesondere am schiitischen Trauerrhythmus aus und bezogen sich so unmittelbar auf die vermeintlichen Martyrien der islamischen Aktivisten. Das Martyrium stellt nicht nur ein mächtiges diskursives Konzept dar, sondern hat aufgrund der Tatsache, dass Menschen tatsächlich den Tod gewählt haben, um ihre Überzeugungen zu artikulieren, auch tiefgreifende Auswirkungen auf den jeweiligen Konflikt selbst.

Die Geschichte des Martyriums zeigt, dass, wo Menschen starben, sich moralische Bewertungen verschoben; Regime wurden durch die Konfrontation mit Märtyrern delegitimiert, während andere versuchten, sich durch die Vereinnahmung des Konzepts zu legitimieren.[40] Der Kampf um die legitime Verwendung des Konzepts spiegelt daher den Kampf um die Hegemonie in dialektischer Weise wider: Die Kraft des Martyriums verspricht moralische Überlegenheit, während umgekehrt der Kult um den Märtyrer nur in einem diskursiven Umfeld von Unterlegenheit oder Verletzlichkeit aufrechterhalten werden kann. Dementsprechend scheint das Martyrium die Waffe der ersten Wahl und das letzte Mittel zugleich zu sein. Die Logik des Märtyrertums verlangt eine Verschmelzung von beidem: Diskurse über Subversion und Hegemonie.

4. Einzelnachweise

1 Pannewick, Friederike: „Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen". In: Conermann, Stephan / von Heer, Synrinx (Hg.): Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. Historische Anthropologie. Band 1. Berlin 2007: EB-Verlag, 291-314, 310.

2 Die hier dargestellten Überlegungen folgen den Ausführungen zum Martyrium im Editorial zur Sonderausgabe des Behemoth „Martyrdom and the Struggle for Power in the Middle East". Vgl. Gölz, Olmo: „Martyrdom and the Struggle for Power. Interdisciplinary Perspectives on Martyrdom in the Modern Middle East". In: Behemoth 12.1 (2019), 2-13. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1013.

3 Eine vergleichende Studie zwischen Christentum und Islam, die auch historischen Wandel innerhalb der Konfessionen in den Blick nimmt, findet sich bei Siebenrock, Roman A. / Cicek, Hüseyin Immanuel: „Zeuge und/oder Märtyrer. Klärungen aus der christlichen und muslimischen Tradition“. In: Guggenberger, Wilhelm (Hg.): Im Wettstreit um das Gute. Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie. Wien 2009: LIT. 105-153. Siehe auch Kippenberg, Hans G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. Bonn/München 2008: Bundeszentrale für Politische Bildung. Siehe zur Umdeutung einer passiven Auffassung des Martyriums zu einem aktiven Verständnis: Gölz, Olmo: „Martyrdom and Masculinity in Warring Iran. The Karbala Paradigm, the Heroic, and the Personal Dimensions of War“. In: Behemoth 12.1 (2019), 44-45. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1005.

4 Vgl. Gambetta, Diego: „Can We Make Sense of Suicide Missions?“ In: Gambetta, Diego (Hg.): Making Sense of Suicide Missions. Oxford/New York 2005: Oxford University Press, 266-267: „Martyrdom is as strong a signal of the strength of a belief as one can get: only those who hold their beliefs very dear can contemplate making the ultimate sacrifice of dying for them.“

5 Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. 2., stark erw. Aufl. Tübingen 1992: J.C.B. Mohr Siebeck, 59.

6 Leonard, Cicilia H. / Annas, George D. / Knoll, James L. / Tørrissen, Terje: „The Case of Anders Behring Breivik – Language of a Lone Terrorist“. In: Behavioral Sciences and the Law 32 (2014), 408-422, 412. DOI: 10.1002/bsl.2117.

7 Leonard et al.: „The Case of Anders Behring Breivik“, 2014, 412-413: „The themes of the Knights Templar, martyrdom, and Breivik’s interview with himself were all considered by the first team [of psychiatrists] as part of his grandiosity, which they attribute to delusion. They recognized ‚general enemy concept, paranoia and grandeur‘ in ‚the intensity of the subject’s war terminology and his experience and description of being in a war.‘“

8 Münkler, Herfried: „Heroische und postheroische Gesellschaften“. In: Bohrer, Karl Heinz / Scheel, Kurt (Hg.): Kein Wille zur Macht. Dekadenz. (= Merkur 61.8/9 [2007]) Stuttgart 2007, 742-752, 742: „Weil die Idee des Opfers, bei dem einer sich hingibt, um das Ganze zu retten, ohne Religionsbezug schwerlich gedacht werden kann, haben heroische Gesellschaften zumeist einen religiösen Kern. Oder anders formuliert: Die Erosion des Religiösen befördert die Entwicklung postheroischer Dispositionen. Diesem religiösen Kern sind auch die politischen Religionen im Sinne Eric Voegelins zuzurechnen: Ideologien also, die Gesellschaften wie Gemeinschaften zusammenschweißen und sie mit Symboliken versorgen, die den bloßen Tod im Kampf in ein heroisches Opfer verwandeln. Nur Gesellschaften, die über diese Fähigkeit zur sinnhaft-symbolischen Aufladung des Todes verfügen, können als heroischen Gesellschaften begriffen werden. […] Nicht das Blut, das an seinen Waffen klebt, macht den Krieger zum Helden, sondern seine Bereitschaft zum Selbstopfer, durch das andere gerettet werden.“

9 Khosrokhavar, Farhad: Suicide Bombers. Allah’s New Martyrs. London 2005: Pluto Press, 60: „Martyrdom, just like heroism, means sacrificing one’s life for an ideal that is more important than life. To that extent, martyrdom is no more irrational than other types of devotion and, in the eyes of its actors, the martyr’s demands cannot be described as pathological. Martyropathy is the result of an inversion born of ressentiment. The goal is no longer to realise an ideal, but to take leave of life by destroying the enemy in an apocalyptic vision that will put an end to life. Acceptance of the logic of martyrdom subordinates the death of both martyr and enemy to the realisation of a goal that will put an end to injustice, establish fairness and bring happiness to the whole world (or community). There is no fascination with death, no luxuriating in death and no quest for happiness in and through death. Martyropathy begins with a change of meaning: a deadly logic takes over from the logic governing the struggle for life and the pursuit of a frustrated ideal.“

10 Thomas Macho sieht in der radikalen Umdeutung des Suizids ein definitorisches Moment der Moderne. Für die Konstruktion des Suizids als eine der zentralen Sünden in den vergangenen

Jahrhunderten schreibt er hingegen: „Viele Jahrhunderte lang wurde der Suizid als schwere Sünde, sogar als ‚Doppelmord' – nämlich an Seele und Körper –, als Verbrechen, das streng bestraft wurde, nicht allein durch Verstümmelung und Verscharrung der Leichen, sondern beispielsweise auch durch Beschlagnahmung des Familienvermögens, zumindest aber als Effekt des Wahnsinns und als Krankheit bewertet. Während der Suizid noch in der Antike mit Ehre assoziiert werden konnte, erschien er spätestens seit Beginn der Herrschaft der christlichen Religion als Schande und finales Versagen." Macho, Thomas: Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne. Berlin 2017: Suhrkamp, 7.

11 Pannewick, Friederike: Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur. München 2012: Fink, 54.

12 Dorraj, Manochehr: „Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition. Martyrdom in the Iranian Political Culture". In: The Review of Politics 59.3 (1997), 489-521, 490.

13 Vgl. Pannewick: Opfer, Tod und Liebe, 2012, 39.

14 Khosrokhavar, Farhad: Radicalization. Why Some People Choose the Path of Violence. New York 2017: The New Press, 86.

15 Vgl. Gambetta: „Can We Make Sense", 2005, 270: „All agents who intentionally die in an SM [suicide mission] have a major trait in common: although their action can be based on wrong or irrational beliefs, they see themselves, and are often seen by their group, as altruists. All SMs belong to a family of actions in which people go to the extremes of self-sacrifice in the belief that by doing so they will best further the interests of a group or the cause they care about and identify with. This family of self-sacrificial actions has several members, among them religious martyrdom, self-immolation, hunger strikes, and war heroism – actions that humans have carried out since biblical times. While all of these actions involve being prepared to give up one's life, some of them involve at the same time the killing of others. Even though we instinctively think of altruism as doing purely good deeds, altruism and aggression are not antithetical – in warfare you risk your life to help kin, comrades, and country also by killing enemies."

16 Kraß, Andreas / Frank, Thomas: „Sündenbock und Opferlamm – der Märtyrer aus kulturwissenschaftlicher Sicht". In: Kraß, Andreas (Hg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008: Fischer, 8: „Wie spricht man angemessen über Märtyrer? Zwei Perspektiven sind denkbar: die weltanschauliche Innensicht und die wissenschaftliche Außensicht. Wer die erste Perspektive wählt, wird aufgrund der Kriterien, die ihm seine religiösen Überzeugungen an die Hand geben, entscheiden, wer ein wahrer Märtyrer ist, und ihm Verehrung zollen. Wer die zweite Perspektive einnimmt, wird hingegen die Diskurse, Praktiken und Institutionen untersuchen, in deren Zusammenspiel ‚Märtyrer' hervorgebracht werden. Die Wahl besteht somit zwischen einer ‚essentialistischen' Position, die nach dem Heiligen Sein und Wesen des Märtyrers fragt, und einer ‚konstruktivistischen' Position, die die Strategien der Herstellung und (Selbst-)Zuweisung der Märtyrerrolle analysiert."

17 Pannewick: „Sinnvoller oder sinnloser Tod", 2007, 310.

18 Pannewick: „Sinnvoller oder sinnloser Tod", 2007, 310.

19 Pannewick: „Sinnvoller oder sinnloser Tod", 2007, 310.

20 Pannewick: Opfer, Tod und Liebe, 2012, 21.

21 Cook, David: Martyrdom in Islam. Cambridge 2007: Cambridge University Press, 1.

22 Cook: „Martyrdom in Islam", 2007, 2.

23 Giesen, Bernhard: Triumph and Trauma. Boulder, Colorado 2004: Paradigm, 46.

24 Giesen: „Triumph and Trauma", 2004, 46.

25 Cook: „Martyrdom in Islam", 2007, 2.

26 Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia: „Introduction". In: Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia (Hg.): Martyrdom in the Modern Middle East. Würzburg 2014: Ergon, 7.

27 Vgl. etwa die Aufrufung von Martyriumsdiskursen im revolutionären Kuba. Guerra, Lillian: Heroes, Martyrs, and Political Messiahs in Revolutionary Cuba, 1946–1958. New Haven 2018: Yale

University Press.

28 Bowersock, G. W.: Martyrdom and Rome. Cambridge 2002: Cambridge University Press, 54; Vgl. zur *imitatio Christi* auch Aurnhammer, Achim / Steiger, Johann Anselm (Hg.): Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur *imitatio Christi* in der Frühen Neuzeit. Berlin/Boston 2020: De Gruyter.

29 Döpfert, Mirjam: „‚Miles Iaponus et Christianus'. Japanische Märtyrer auf der Jesuitenbühne". In: Aurnhammer, Achim / Korte, Barbara (Hg.): Fremde Helden auf europäischen Bühnen (1600–1900). Würzburg 2017: Ergon, 49-70.

30 Fuchs, Simon Wolfgang: „Von Schiiten lernen. Der Reiz des Martyriums für sunnitische Gruppen in Pakistan und Afghanistan". In: Behemoth 12.1 (2019), 52-68. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1006.

31 Gölz: „Martyrdom and Masculinity", 2019, 44.

32 Croitoru, Joseph: Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats. Ungekürzte Ausg. München 2006: Dt. Taschenbuch.

33 Braudy, Leo: From Chivalry to Terrorism. War and the Changing Nature of Masculinity. New York 2005: Vintage Books, 544.

34 Siehe nur: Afsaruddin, Asma: Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought. Oxford 2013: Oxford University Press; Aran, Gideon / Green, Yaacov Jeffrey: The Smile of the Human Bomb. New Perspectives on Suicide Terrorism. Ithaca 2018: Cornell University Press; Cormack, Margaret Jean (Hg.) Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford, New York 2002: Oxford University Press; Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia (Hg.): Martyrdom in the Modern Middle East. Traditions of Martyrdom in the Modern Middle East (Conference). Würzburg 2014: Ergon; Gambetta, Diego (Hg.): Making Sense of Suicide Missions. Oxford/New York 2005: Oxford University Press; Günther, Sebastian / Lawson, Todd: Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden 2016: Brill; Hatina, Meir: Martyrdom in Modern Islam. Piety, Power, and Politics. New York 2014: Cambridge University Press; Hatina, Meir / Litvak, Meir (Hg.): Martyrdom and Sacrifice in Islam. Theological, Political and Social Contexts. London 2016: I.B.Tauris; Khalili, Laleh: Heroes and Martyrs of Palestine. The Politics of National Commemoration. Cambridge 2007: Cambridge University Press; Khosrokhavar: Suicide Bombers, 2005; Khosrokhavar: Radicalization, 2017; Kitts, Margo (Hg.): Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide. New York, NY 2018: Oxford University Press; Pannewick: Opfer, Tod und Liebe, 2012, 21; Pape, Robert Anthony: Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York 2006: Random House.

35 Vgl. grundlegend zu diesem Thema: Graitl, Lorenz: Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids. Wiesbaden 2012: Springer VS.

36 Khalili: Heroes and Martyrs of Palestine, 2007, 49.

37 Yenen, Alp: „Legitimate Means of Dying. Contentious Politics of Martyrdom in the Turkish Civil War (1968–1982)". In: Behemoth 12.1 (2019), 14-34.

38 Beese, Yorck: „The Structure and Visual Rhetoric of the Martyrdom Video. An Enquiry Into the Martyrdom Video Genre". In: Behemoth 12.1 (2019): 69-88. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1007.

39 Vgl. Gölz: „Martyrdom and Masculinity", 2019.

40 Vgl. hierzu grundlegend Yenen: „Legitimate Means of Dying", 2019.

5. Ausgewählte Literatur

Afsaruddin, Asma: Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought. Oxford 2013: Oxford University Press.

Aran, Gideon / Green, Yaacov Jeffrey: The Smile of the Human Bomb. New Perspectives on Suicide Terrorism. Ithaca 2018: Cornell University Press.

Beese, Yorck: „The Structure and Visual Rhetoric of the Martyrdom Video. An Enquiry Into the Martyrdom Video Genre". In: Behemoth 12.1 (2019): 69-88. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1007.
Bowersock, G. W.: Martyrdom and Rome. Cambridge 2002: Cambridge University Press.
Braudy, Leo: From Chivalry to Terrorism. War and the Changing Nature of Masculinity. New York 2005: Vintage Books.
Cook, David: Martyrdom in Islam. Cambridge 2007: Cambridge University Press.
Cormack, Margaret Jean (Hg.): Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford/New York 2002: Oxford University Press.
Croitoru, Joseph: Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats. Ungekürzte Ausgabe. München 2006: Dt. Taschenbuch.
Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia: „Introduction". In: Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia (Hg.): Martyrdom in the Modern Middle East. Würzburg 2014: Ergon, 7-11.
Dehghani, Sasha / Horsch, Silvia (Hg.): Martyrdom in the Modern Middle East. Traditions of Martyrdom in the Modern Middle East (Conference). Würzburg 2014: Ergon.
Döpfert, Mirjam: „‚Miles Iaponus et Christianus'. Japanische Märtyrer auf der Jesuitenbühne". In: Aurnhammer, Achim / Korte, Barbara (Hg.): Fremde Helden auf europäischen Bühnen (1600–1900). Würzburg 2017: Ergon, 49-70.
Dorraj, Manochehr: „Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition. Martyrdom in the Iranian Political Culture". In: The Review of Politics 59.3 (1997), 489-521.
Fuchs, Simon Wolfgang: „Von Schiiten lernen. Der Reiz des Martyriums für sunnitische Gruppen in Pakistan und Afghanistan". In: Behemoth 12.1 (2019), 52-68. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1006.
Gambetta, Diego: „Can We Make Sense of Suicide Missions?" In: Gambetta, Diego (Hg.): Making Sense of Suicide Missions. Oxford / New York 2005: Oxford University Press, 259-299.
Gambetta, Diego (Hg.): Making Sense of Suicide Missions. Oxford / New York 2005: Oxford University Press.
Giesen, Bernhard: Triumph and Trauma. Boulder, Colorado 2004: Paradigm.
Gölz, Olmo: „Martyrdom and Masculinity in Warring Iran. The Karbala Paradigm, the Heroic, and the Personal Dimensions of War". In: Behemoth 12.1 (2019), 35-51. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1005.
Gölz, Olmo: „Martyrdom and the Struggle for Power. Interdisciplinary Perspectives on Martyrdom in the Modern Middle East". In: Behemoth 12.1 (2019), 2-13. DOI: 10.6094/behemoth.2019.12.1.1013.
Graitl, Lorenz: Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids. Wiesbaden 2012: Springer VS.
Guerra, Lillian: Heroes, Martyrs, and Political Messiahs in Revolutionary Cuba, 1946–1958. New Haven 2018: Yale University Press.
Günther, S. / Lawson, T.: Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam. Leiden 2016: Brill.
Hatina, Meir: Martyrdom in Modern Islam. Piety, Power, and Politics. New York 2014: Cambridge University Press.
Hatina, Meir / Litvak, Meir (Hg.): Martyrdom and Sacrifice in Islam. Theological, Political and Social Contexts. London 2016: I.B.Tauris.
Khalili, Laleh: Heroes and Martyrs of Palestine. The Politics of National Commemoration. Cambridge 2007: Cambridge University Press.
Khosrokhavar, Farhad: Suicide Bombers. Allah's New Martyrs. London 2005: Pluto Press.
Khosrokhavar, Farhad: Radicalization. Why Some People Choose the Path of Violence. New York 2017: The New Press.
Kippenberg, Hans G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. Bonn/München 2008: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Kitts, Margo (Hg.): Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide. New York, NY 2018: Oxford University Press.
Kraß, Andreas / Frank, Thomas: „Sündenbock und Opferlamm - der Märtyrer aus kulturwissenschaftlicher Sicht“. In: Kraß, Andreas (Hg.): Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums. Frankfurt a. M. 2008: Fischer-Taschenbuch, 7-24.
Leonard, Cicilia H. / Annas, George D. / Knoll, James L. / Tørrissen, Terje: „The Case of Anders Behring Breivik - Language of a Lone Terrorist”. In: Behavioral Sciences and the Law 32 (2014), 408-422. DOI: 10.1002/bsl.2117.
Macho, Thomas: Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne. Berlin 2017: Suhrkamp.
Münkler, Herfried: „Heroische und postheroische Gesellschaften“. In: Bohrer, Karl Heinz / Scheel, Kurt (Hg.): Kein Wille zur Macht. Dekadenz. (= Merkur 61.8/9 [2007]) Stuttgart 2007, 742-752.
Pannewick, Friederike: „Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen“. In: Conermann, Stephan / von Hees, Syrinx (Hg.): Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. I Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten. Berlin 2007: EB, 291-314.
Pannewick, Friederike: Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur. München 2012: Fink.
Pape, Robert Anthony: Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York 2006: Random House.
Popitz, Heinrich: Phänomene der Macht. 2., stark erw. Auflage. Tübingen 1992: J.C.B. Mohr Siebeck.
Siebenrock, Roman A. / Cicek, Hüseyin Immanuel: „Zeuge und/oder Märtyrer. Klärungen aus der christlichen und muslimischen Tradition“. In: Guggenberger, Wilhelm (Hg.): Im Wettstreit um das Gute. Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie. Wien 2009: LIT. 105-153.
Yenen, Alp: „Legitimate Means of Dying. Contentious Politics of Martyrdom in the Turkish Civil War (1968–1982)”. In: Behemoth 12.1 (2019), 14-34.

6. Weitere Ressourcen

„Stamps of the Fallen (Part 1). On Martyrs, Nations, and Postage Stamps“, Mizan Project. Online unter: http://mizanproject.org/stamps-of-the-fallen-part-1 (Zugriff am 22.10.2019).

„Stamps of the Fallen (Part 2). On Martyrs, Nations, and Postage Stamps“, Mizan Project. Online unter: http://mizanproject.org/stamps-of-the-fallen-part-2 (Zugriff am 22.10.2019).

7. Abbildungsnachweise

Teaserbild: Mahmoud Farshchian: Der Abend von Ashura, 1976.
Quelle:
http://english.khamenei.ir/news/5175/Every-time-I-see-Farshchian-s-Ashura-painting-I-cry-Imam-Khamenei (Zugriff am 17.10.2019)
Lizenz: Creative Commons BY 4.0 International

Zitierweise

Olmo Gölz: Martyrium. In: Compendium heroicum. Hg. von Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Georg Feitscher, Anna Schreurs-Morét und Ralf von den Hoff, publiziert vom Sonderforschungsbereich 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ der Universität Freiburg, Freiburg 09.02.2024. DOI: 10.6094/heroicum/md1.3.20240209

Metadaten

DOI	10.6094/heroicum/md1.3.20240209
Lizenz	Creative Commons BY-ND 4.0
Rubrik	Kulturen & Praktiken
Schlagworte (DNB/GND)	Christentum, Islam, Jenseits, Judentum, Leid, Märtyrer, Martyrium, Martyrologie, Opfer, Sterben, Tod, Verehrung
Karlsruher Virtueller Katalog (KVK)	Christentum, Islam, Jenseits, Judentum, Leid, Märtyrer, Martyrium, Martyrologie, Opfer, Sterben, Tod, Verehrung
Index	Autor:innen: Olmo Gölz Person: Jesus Christus, Hussein / Husain b. Ali / al-Ḥusayn b. ʿAlī (3. Imam), Mohammed / Moḥammad (Prophet), Bernhard Giesen, Heinrich Popitz, Anders Behring Breivik Raum: Naher Osten, Kerbala, Irak, Iran, Palästina, Türkei, Norwegen, Oslo, Utøya Epoche: 20. Jahrhundert, 16. Jahrhundert, 17. Jahrhundert, Islamische Revolution (1978/1979), Iran-Irak-Krieg (1980–1988) / Erster Golfkrieg, Gegenreformation, Früher Islam, Zweite Fitna (680–692), 1960er-Jahre, 1970er-Jahre, 1980er-Jahre, 2000er-Jahre, Reformation, Römische Kaiserzeit, Anschläge von Oslo und Utøya (22. Juli 2011)

Compendium heroicum

Das Online-Lexikon des Sonderforschungsbereichs 948
„Helden – Heroisierung – Heroismen“
an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg

In Kooperation mit dem Open Encyclopedia System der Freien Universität Berlin
www.open-encyclopedia-system.org

Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Kontakt

Sonderforschungsbereich 948
„Helden – Heroisierung – Heroismen“
Albert-Ludwig-Universität Freiburg
Hebelstraße 25
D-79104 Freiburg im Breisgau

www.compendium-heroicum.de
redaktion@compendium-heroicum.de