

Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Gerhard Marchl,
Christian Wagnsonner (Hg.)

Westliche, universelle oder christliche Werte?

Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik
im Europa des 21. Jahrhunderts

Institut für Religion und Frieden

<http://www.irf.ac.at>

IMPRESSUM

Amtliche Publikation der Republik Österreich,
Bundesminister für Landesverteidigung und Sport

MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:
Republik Österreich
Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS,
Roßauer Lände 1, 1090 Wien



REDAKTION:
BMLVS / Institut für Religion und Frieden
Fasangartengasse 101, Objekt VII, 1130 Wien
Tel.: +43/1/512 32 57 – 23, Email: irf@mildioz.at

ERSCHEINUNGSJAHR:
2012

DRUCK:
BMLVS / Heeres-Druckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12,
Kelsenstraße 4, 1030 Wien

ISBN: 978-3-902761-17-0

Ethica Themen
Institut für Religion und Frieden

Gerhard Marchl,
Christian Wagnsonner (Hg.)

**Westliche, universelle oder
christliche Werte?**

Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik
im Europa des 21. Jahrhunderts

Institut für Religion und Frieden
<http://www.irf.ac.at>

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Vorwort | 7 |
| Einleitung | 9 |
| <i>Alexander Vasyutin</i> Die Frage nach der Menschenwürde im Dokument „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“ | 13 |
| <i>Johannes Auer</i> Demokratie – Menschenrechte – Freiheit: Die (Russische) Orthodoxe Kirche und die Moderne | 19 |
| <i>Stefan Tobler</i> Militärische Interventionen im Namen der Menschenrechte? Die Frage nach deren Rechtfertigung aus evangelischer Sicht | 35 |
| <i>Leopold Neuhold</i> Friedenspolitik, Auslandseinsätze und humanitäre Interventionen im Namen der Menschenrechte – Wann soll welches Eingreifen erlaubt sein? | 49 |
| <i>Gunther Hauser</i> Migration – ein Sicherheitsproblem? | 69 |
| <i>Brigitte Proksch</i> Migrationsströme, Nationalismus, Rassismus... – Welche Antworten hat die europäische Zivilgesellschaft? | 93 |

Vorwort

Nach seiner Teilnahme am Studientag „Westliche, universelle oder christliche Werte?“ des Instituts für Religion und Frieden am 24. November 2010 schrieb der Mitarbeiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Alexander Vasyutin, dass die Gespräche „sehr informativ und bereichernd“ gewesen seien und ihn „zum Nachdenken veranlasst“ haben. Diese sehr positive Reaktion erfüllt die Erwartungen, die PRO ORIENTE mit ihrer Teilnahme am Studientag verbunden hat. Der Dialog mit den Kirchen der Orthodoxie ist Auftrag unserer Stiftung, seit sie im Jahre 1964 vom visionären Kardinal Franz König gegründet wurden. Dieser Auftrag ist mit dem Fall des Eisernen Vorhangs – und später mit dem EU-Beitritt mehrheitlich orthodoxer Staaten Südosteuropas – noch wichtiger geworden. Angesichts der noch immer vorhandenen, nicht aufgearbeiteten Folgen der kommunistischen Regime Osteuropas und der immer noch zunehmenden säkularistischen Tendenzen ist der Austausch über Fragen der Menschenrechte, der Werte und der Friedenspolitik mit den Kirchen des Ostens nicht nur eine innerkirchliche Angelegenheit, sondern auch politisch und gesellschaftlich von eminenter Bedeutung. Bedeutend ist der Dialog auch besonders für die Europäische Union, in der bereits 42 Millionen orthodoxe Christen leben.

In großem Respekt vor den geistig-geistlichen und kulturellen Traditionen der Ostkirchen ist es im Sinne der auf die Einheit aller Christen hinzielenden ökumenischen Bewegung erforderlich, sich über fundamentale christliche Werthaltungen auszutauschen. Trotz der unterschiedlichen historischen und sozio-kulturellen Entwicklungen sollte es gelingen, dass aus bislang konträktorisches, einander ausschließenden Gegensätzen komplementäre, einander fruchtbar ergänzende und bereichernde Gegensätze werden. Die Perspektive dazu ist besonders im Dialog mit der Orthodoxie günstig, da es mit diesen Kirchen – mit Ausnahme des Päpstlichen Primats – keine wesentlichen theologischen Streitpunkte gibt.

Der Studientag des Instituts für Religion und Frieden war aus der Sicht von PRO ORIENTE ein Schritt auf dem Weg zu diesem erstrebten Ziel. Ich danke Msgr. Dr. Werner Freistetter für die Einladung, an dieser interessanten Veranstaltung mitzuwirken!

Johann Marte

Einleitung

Diese Publikation versammelt Beiträge eines Studientags des Instituts für Religion und Frieden und der Stiftung PRO ORIENTE zum Thema: „Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts“ am 24. November 2010 an der Landesverteidigungsakademie in Wien. Theologen und Vertreter verschiedener christlicher Kirchen sowie Fachleute diskutierten über den Zusammenhang von Werten, den Menschenrechten und der Menschenwürde, beleuchteten verschiedene Aspekte von Migration und Integration und gingen der Frage nach, unter welchen Umständen militärische Interventionen legitim sein können.

Univ.-Prof. Dr. Ingeborg Gabriel vom Institut für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien betonte die weltweite Geltung der Menschenrechte. Sie erteilte dem kulturellen Relativismus, wonach der Westen die Menschenrechte dem Rest der Welt aufgezwungen habe, eine Absage, denn die Opfer von Menschenrechtsverletzungen würden sehr wohl auf ihre Einhaltung pochen. Als Probleme für ihre Durchsetzung machte Gabriel die Kluft zwischen Theorie und Praxis (auch aufgrund der westlichen Heuchelei), die Erosion des Menschenbildes und das ambivalente Verhältnis zu den Religionen aus. Die Haltung der Katholischen Kirche gegenüber den Menschenrechten habe sich in den letzten 100 Jahren sehr gewandelt. Seit einigen Jahrzehnten sei sie ein wesentlicher Akteur für die Durchsetzung der Menschenrechte.

Vater Alexander Vasyutin, Priester und Mitarbeiter des kirchlichen Außenamts der Russischen Orthodoxen Kirche, legte den Standpunkt seiner Kirche gegenüber den Menschenrechten dar, wobei er sich auf das Dokument „Grundlagen der Lehre der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte“ vom Juli 2008 bezog. Darin wird die unveräußerliche Menschenwürde betont, die jedoch durch sittlich unwürdiges Leben zerstört werde. Die zum Teil kritischen Reaktionen der anderen Kirchen auf das Dokument zeigten, so Vasyutin, den Diskussionsbedarf auf. Daher werde die russisch-orthodoxe Kirche im Jahr 2011 mehrere Konsultationen veranstalten.

Für Univ.-Prof. Dr. Gerhard Luf vom Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Universität Wien sind die Menschenrechte das

Ergebnis einer Leidensgeschichte im Zuge der Entstehung des modernen Staates. Da dieser nun weltweit Wirklichkeit geworden sei, würden auch die Menschenrechte weltweit gelten. Die Kirchen hätten gegen etliche Menschenrechte Widerstand geleistet, doch nun könnten sie diese auf drei Arten bereichern: stimulierend, kritisierend und vertiefend. Beispielsweise sollten sich die Kirchen noch massiver für den unbedingten Wert des Menschen einsetzen. Zum vielfach verwendeten und zugleich unterschiedlich interpretierten Begriff der Menschenwürde meinte Luf, dass jeder Mensch Würde habe, auch der größte Verbrecher.

Dr. Gunther Hauser, Institut für Strategie und Sicherheitspolitik an der Landesverteidigungsakademie Wien, betonte eingangs, dass Migranten keine Verbrecher oder Terroristen seien. Dennoch stelle die illegale Migration Richtung Europa derzeit vor allem über die Türkei und Griechenland ein enormes Sicherheitsproblem dar. Die EU-Agentur FORNTEX versuche, bei der Bewältigung der Flüchtlingsströme behilflich zu sein. Illegale Migration, so Hauser, sei eng mit Schattenwirtschaft und organisiertem Verbrechen (Drogen- und Menschenhandel etc.) verbunden. Extremistische, vor allem islamistische Gruppen würden sich ausbreiten. Dem Missbrauch der Religion sei Einhalt zu gebieten, falsch verstandene Religionsfreiheit sei fehl am Platz.

Dr. Werner Binnenstein-Bachstein, Geschäftsführer der Caritas der Erzdiözese Wien, unterstrich, dass für die Caritas alle Menschen die gleiche Würde und die gleichen Rechte hätten. Jene von Migranten und Ausländern würden jedoch vielfach missachtet, und Fremde würden oft pauschal als Sicherheitsproblem gesehen. Für die Caritas seien nicht die Migrationsströme, sondern der Umgang mit Flüchtlingen und Fremden ein Thema. Binnenstein-Bachstein betonte, dass es auch viele legale Migranten in Österreich gebe: klassische Gastarbeiter, Schlüsselarbeitskräfte und Saisoniers. Wenn Österreich die illegale Migration aus Entwicklungsländern eindämmen wolle, müsse es auch bereit sein, die Mittel für die Entwicklungszusammenarbeit zu erhöhen. Was die Integrationspolitik betrifft, so sei die Caritas nicht blauäugig. Regeln seien von allen einzuhalten, doch sei es unerlässlich, Menschen, die oft schon seit Jahren im Land lebten, in die Gesellschaft einzubinden.

Univ.-Prof. Dr. Leopold Neuhold vom Institut für Ethik und Gesellschaftslehre an der Universität Graz befasste sich mit dem Zusammenhang zwischen Frieden und den Menschenrechten. Friede könne nur in einem Prozess erreicht werden; dazu brauche es eine umfassende Strategie, die alle Ebenen

einbindet, vom Einzelnen bis zur internationalen Staatengemeinschaft. Die Verwirklichung der Menschenrechte könne auch mit der Anwendung militärischer Gewalt verbunden sein, z.B. im Rahmen einer humanitären Intervention. Neuhold betonte, dass jeder Mensch Anspruch auf die Menschenrechte habe und dass es verschiedene Instrumente zu deren Durchsetzung gebe. Notfalls könne auch eine Menschenrechtsverletzung als Mittel zur Durchsetzung der Menschenrechte dienen. Letztere seien auch mit Pflichten jedes Einzelnen verbunden.

Prof. Dr. Stefan Tobler (Evangelisch-Theologische Fakultät der Univ. Sibiu/Hermannstadt in Rumänien) ging der Frage nach, ob die Menschenrechte ein Kriegsgrund sein können. Er verwies auf eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahr 2007 („Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen“), die als Ziel den gerechten Frieden propagiert, zu dem auch die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte gehören. Dennoch schließt das Dokument militärische Mittel nicht aus. Was es dafür aber brauche, so Tobler, ist ein Rechtsrahmen, den nur die bzw. eine ausgeweitete UN-Charta bieten könne. Bei der Prüfung der Legitimität eines militärischen Eingreifens seien die Kriterien des Gerechten Kriegs (gerechter Grund, legitime Autorität, äußerstes Mittel, Verhältnismäßigkeit der Güter, richtige Absicht, vernünftige Aussicht auf Erfolg) anzuwenden. Da all diese Kriterien nur schwer zu erfüllen seien, kann es aus der Sicht Toblers nur wenig legitime Einsätze geben.

Bischofsvikar Dr. Werner Freistetters, Leiter des Instituts für Religion und Frieden der katholischen Militärseelsorge, befasste sich mit aktuellen Herausforderungen und den ethischen Kriterien von militärischen Einsätzen. Als Herausforderungen nannte er u.a. die Bedrohung durch Terrorismus und Massenvernichtungswaffen und Durchsetzungsprobleme der UNO. Militärische Mittel, so Freistetters, können nur Teil eines umfassenden Maßnahmenpakets sein, und die eingreifenden Armeen müssen eine Reihe von Fähigkeiten mitbringen, wie z.B. Kenntnis der Religion und Rücksichtnahme auf die „Sitten und Gebräuche“ im Einsatzraum. Die militärischen Aufgaben können dabei von friedens erzwingenden Maßnahmen bis zu Rettungseinsätzen reichen. Über die Legitimität eines Kampfeinsatzes würden die Kriterien des Gerechten Krieges entscheiden. Diese Werte und Kriterien den Soldaten näherzubringen, sei auch Aufgabe der Militärseelsorger.

Gerhard Marchl

Alexander Vasyutin

Die Frage nach der Menschenwürde im Dokument „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“¹

Im Juni 2008 verabschiedete die Bischofsynode der Russisch-Orthodoxen Kirche das Dokument über die „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“. Darin heißt es, dass „andere christliche Kirchen und Gemeinschaften, andere Religionsgemeinschaften, staatliche Organe und gesellschaftliche Kreise verschiedener Länder sowie internationale Organisationen [...] zum Studium und zur Erörterung des Dokumentes eingeladen“ sind. Inmitten der Synode entzündete sich eine hitzige Diskussion, deren Hauptthema die Würde des Menschen war. Die Menschenwürde gilt zweifellos in unserer Auseinandersetzung mit dem Thema Menschenrechte als Schlüsselbegriff, denn der Mensch genießt ja bestimmte Rechte, derer er würdig ist.

Aus diesem Anlass heraus wurde vielfach behauptet, dass die Russische Kirche die Menschenwürde im Unterschied zu allen christlichen Kirchen anders beurteile, wobei diese Würde vermindert oder gar vernachlässigt werde. Der Grund solcher Behauptungen liegt an der These, dass die Würde des Menschen unmittelbar mit seinem sittlichen Zustand zusammenhänge. Wenn es so ist, so fragt man, wird die Menschenwürde dadurch nicht relativ, an Bedingungen geknüpft und ihre Universalität in Frage gestellt? Daraus folgt ein weiteres Urteil: Diese Würde wird im Sinne der Russischen Kirche nicht als Gabe Gottes und sein ewiges Geschenk an das menschliche Geschlecht betrachtet, sondern ist durch einige Bedingungen relativiert, von denen sie nun direkt abhängig zu sein scheint. Es gab schon eine Reihe Veröffentlichungen, meistens von evangelischer Seite, in denen man den „russischen“ Umgang mit der Menschenwürde kritisiert hat.² Es gab allerdings auch Publikationen, selbst von protestantischen Autoren, die das Dokument positiv bewertet haben, nämlich den Blickwinkel, unter dem es die

¹ Deutsche Version ist unter <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html> verfügbar.

² Die erste kritische Stellungnahme kam von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), die später von ihrer Webseite entfernt wurde, weil einige GEKE-Mitgliedkirchen mit dem Text nicht einverstanden waren.

Menschenwürde betrachtet. Um festzustellen, ob die Anschuldigungen an die Russisch-Orthodoxe Kirche hinsichtlich der Verletzungen der Menschenwürde überhaupt stimmen, wenden wir uns dem Originaltext zu.

Würde und Sittlichkeit des Menschen: ein direkter Zusammenhang oder überflüssige Zugabe?

Das Dokument konstatiert direkt den unveräußerlichen Charakter der Menschenwürde, indem es ihn im Abschnitt I.2 aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ableitet:

„Während die unveräußerliche ontologische Würde jeder menschlichen Person, ihr höchster Wert, sich in der Orthodoxie vom Ebenbild Gottes hergeleitet, wird ein der Würde entsprechendes Leben zum Begriff der Gottähnlichkeit in Beziehung gesetzt. Diese Gottähnlichkeit wird mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die Überwindung der Sünde, den Erwerb sittlicher Reinheit und durch die Tugenden erlangt. [...] Offensichtlich wohnt dem Begriff der Würde die Idee der Verantwortung inne.“

In den weiteren Ausführungen setzt das Dokument die Menschenwürde, genauer gesagt: ihre Entfaltung und Realisierung, jedoch in einen direkten Zusammenhang mit dem sittlichen Zustand des Menschen:

„In der östlichen christlichen Tradition hat also der Begriff der Würde in erster Linie eine sittliche Bedeutung, und die Vorstellungen darüber, was würdig und was unwürdig ist, sind eng mit den sittlichen oder unsittlichen Taten des Menschen sowie mit der inneren Verfassung seiner Seele verbunden. In Anbetracht des durch die Sünde verdunkelten Zustands der menschlichen Natur ist es wichtig, im Leben eines Menschen zu unterscheiden zwischen dem, was würdig, und dem, was unwürdig ist.“

Die Kirche veranschaulicht, welche Lebensweise als würdig betrachtet werden kann:

„Würdig ist ein Leben in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Berufung, die in der Natur des Menschen liegt, der zur Teilhabe am glückseligen Leben Gottes geschaffen ist. Der heilige Gregor von Nyssa stellt fest: ‚Wenn Gott die Fülle der Güter ist und der Mensch Sein Abbild, dann hat das Bild auch darin eine Ähnlichkeit mit dem Urbild, daß es mit jeglichem Gut erfüllt werden soll‘ (‚Von der Erschaffung des Menschen‘, Kap. 16). Daher besteht das Leben des Menschen, wie der heilige Johannes von Damaskus anmerkt, in

einer ‚Verähnlichung mit Gott im Tun des Guten, soweit es dem Menschen möglich ist‘ (‚Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens‘). In der Tradition der Kirchenväter wird diese Entfaltung des göttlichen Ebenbildes Vergöttlichung (θέωσις) genannt.“

Die klassische griechische Konzept der καλοκαγαθία, das auch in die christliche Ethik eingegangen ist, demgemäß ein Mensch zugleich καλός (äußerlich gut) und αγαθός (sittlich gut) sein muss, findet auch im Dokument seinen Ausdruck:

„Die von Gott empfangene Würde wird durch das in jedem Menschen vorhandene sittliche Prinzip bestätigt, das in der Stimme des Gewissens erkannt wird. Der heilige Apostel Paulus schreibt dazu in seinem Brief an die Römer: *Die Forderung des Gesetzes ist ihnen ins Herz geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich* (Röm 2,15). So bringen die der menschlichen Natur eigenen sittlichen Normen wie auch die sittlichen Normen in der göttlichen Offenbarung Gottes Plan mit dem Menschen und dessen Vorherbestimmung an den Tag. Sie sind wegweisend für ein gutes Leben, das der gottgegebenen menschlichen Natur würdig ist. Das höchste Vorbild eines solchen Lebens hat der Herr Jesus Christus der Welt offenbart.“

Im Abschnitt I.4. wird das unwürdige Leben beschrieben:

„*Unwürdig für den Menschen ist ein Leben in Sünde, denn es zerstört den Menschen selbst und fügt auch anderen Menschen und der Umwelt Schaden zu. Die Sünde stellt die Hierarchie der Beziehungen in der menschlichen Natur auf den Kopf. Der Geist herrscht nicht über den Körper, sondern er ordnet sich in der Sünde dem Fleisch unter; der heilige Johannes Chrysostomus kommentiert: ‚Wir haben die Ordnung verkehrt, und das Böse ist so stark geworden, daß wir die Seele zwingen, dem Verlangen des Fleisches nachzugeben‘ (Homelie 12 zum Buch Genesis). Ein Leben nach dem Gesetz des Fleisches ist den göttlichen Geboten entgegengesetzt und entspricht nicht dem sittlichen Prinzip, das Gott in die menschliche Natur gelegt hat. In den Beziehungen zu anderen Menschen verhält sich der Mensch unter dem Einfluß der Sünde als Egoist, der seine Bedürfnisse auf Kosten der Nächsten befriedigt. Ein solches Leben ist gefährlich für den einzelnen, die Gesellschaft und die umgebende Natur, denn es stört die Harmonie des Daseins, endet in seelischen und körperlichen Leiden und Krankheiten, macht verletzlich angesichts der Folgen der Zerstörung des Lebensraumes. Ein sittlich unwürdiges Leben zerstört die von Gott verliehene Würde auf der ontologischen Ebene nicht, verdunkelt sie jedoch so sehr, daß sie kaum zu*

erkennen ist. Gerade deshalb braucht es eine große Willensanstrengung, um die natürliche Würde eines Schwerverbrechers oder Tyrannen zu erkennen oder gar anzuerkennen.“

Der Abschnitt 1.5. behauptet, dass die Menschenwürde, die infolge eines unwürdigen Lebens verletzt oder gar verloren wurde, durch die göttliche Gnade wiederhergestellt werden kann:

„Um den Menschen in der ihm entsprechenden Würde wiederherzustellen, hat die Buße eine besondere Bedeutung; sie hat ihre Grundlage darin, daß man sich der Schuld bewußt wird und sein Leben ändern will. Wenn der Mensch bereut, erkennt er an, daß seine Gedanken, Worte oder Werke der von Gott verliehenen Würde nicht entsprechen, und bezeugt vor Gott und der Kirche seine Unwürdigkeit. Die Buße erniedrigt den Menschen nicht, sondern gibt ihm einen mächtigen Ansporn zur geistigen Arbeit an sich selbst, zur schöpferischen Wandlung seines Lebens, zur Reinerhaltung der gottgegebenen Würde und zum Wachstum in ihr.

Gerade deshalb sprechen das Gedankengut der Kirchenväter und Asketen sowie die liturgische Tradition der Kirche mehr von der Unwürdigkeit des Menschen aufgrund der Sünde als von seiner Würde. So heißt es im Gebet des heiligen Basilius des Großen, das orthodoxe Christen vor dem Empfang der Heiligen Gaben in der Kommunion lesen: ‚So habe auch ich, der ich des Himmels und der Erde sowie dieses zeitlichen Lebens unwürdig bin, mich ganz der Sünde hingegeben, habe der Sinneslust gefrönt und Dein Ebenbild befleckt. Da ich aber Dein Werk und Geschöpf bin, zweifle ich Verruchter nicht an meiner Erlösung, sondern komme in der Hoffnung auf Deine maßlose Güte zu Dir.‘

Der orthodoxen Tradition zufolge setzen die Wahrung der von Gott verliehenen Würde und das Wachsen in ihr ein Leben im Einklang mit den sittlichen Normen voraus, denn diese Normen drücken die ursprüngliche, also wahre Natur des Menschen aus, die von der Sünde nicht verdunkelt worden ist. Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit. Darüber hinaus bedeutet die Anerkennung der Würde der Person die Bekräftigung ihrer sittlichen Verantwortung.“

Eventuelle Aspekte der Menschenwürde

Die Würde des Menschen ist kein theologischer oder außertheologischer Begriff, kann und darf aber auch theologisch behandelt werden. Dabei, so scheint es, muss man eine wesentliche Unterscheidung machen, nämlich

jene, dass man vom Grundbegriff „Würde“, ohne ihn nach seinem Wesen zu zerlegen, den derivativen Begriff „Wert“ ableiten kann. Im Griechischen würden die beiden Wörter gleich – ἄξια (von ἄξιος – würdig) gelesen, gegebenenfalls aber haben sie offensichtlich unterschiedliche Bedeutung. Wenn die Würde eines Menschen, theologisch gesehen, in seinem Geschöpfsein nach dem Bild Gottes besteht und sie deshalb unantastbar, unabdingbar und lebenslang dem Menschen immanent bleibt, dann entfaltet sich sein Wert als ihm eigentümliche Qualität in seinen Verhältnissen zu anderen: zu Gott, zu den Mitmenschen und zur ganzen Umwelt, und danach wird er beurteilt. Wie kann man sich hier nicht an die berühmte klassische Aussage von Kant aus seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ erinnern: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“.³ Diese kantische Unterscheidung gilt offensichtlich für die innerliche Menschenwürde, charakterisiert die Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen, setzt aber keine Bewertung der Handlungen eines Menschen. Der Wert eines Menschen bedingt dann seine bewertungsbedürftigen äußerlichen sozialen Beziehungen, seine Selbstäußerungen, die ja wegen der Sünde unvollkommen und beschädigt sind⁴, aber durch die göttliche Gnade zur Besserung gebracht werden können. Letzten Endes, setzt der so verstandene Wert des Menschen die Realisierung seiner Freiheit voraus, in erster Linie der Wahlfreiheit, die ihm von Gott gegeben ist. Freiheit ohne Verantwortung wird, dem Dokument nach, zur Knechtschaft des Lasters und der Sünde.

³ Die Selbstzweckhaftigkeit der Personen unterscheidet diese scharf von allem anderen, was es gibt und was Kant als »Sachen« bezeichnet. Auch Sachen kann man anstreben, bezwecken, insofern haben sie für uns einen Wert, aber mit diesem Wert können sie grundsätzlich immer in eine praktische Kalkulation einfließen, die dann unter Umständen zu dem Ergebnis gelangt, dass es besser wäre, die betreffende Sache zu Gunsten anderer wertvollerer Ziele aufzugeben. Diese prinzipielle Verrechenbarkeit des Werts aller Sachen bezeichnet Kant als ihren »Preis«. Personen sind ebenfalls wertvoll, sogar notwendigerweise wertvoll. Würde man ihren Wert aber gegen den anderer Personen oder Sachen verrechnen, dann würde man sie im Widerspruch zum kategorischen Imperativ bloß als Mittel gebrauchen. Da man dies niemals darf, sind sie nicht berechenbar, ihr Wert ist kein Preis; Kant bezeichnet ihn stattdessen als »Würde«. Ralf Stoecker „Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen“ in den ZfF-Mitteilungen 1/2010, S. 23.

⁴ „So ist der Mensch jenes Wesen, als das er sich selbst versteht, und zwar auf Grund seiner Stellung zur Gottesfrage. Unausweichlich ist dann aber auch gesagt, dass er sich hinsichtlich seines Wesens verfehlen kann, mit allen Konsequenzen, die sich daraus für alle Bereiche menschlichen Lebens ergeben.“ Prof. Dr. Richard Heinzmann. Das Menschenbild und die Menschenwürde – Ethik und Moral für gesellschaftliches Zusammenleben, S. 55. www.konrad.org.tr/Islam%20dt%202006/07heinzmanAL.pdf.

Menschenwürde: Ansatzpunkte zur weiteren Diskussion

Zwei Jahre sind vergangen, seitdem das Menschenrechedokument der Russisch-Orthodoxen Kirche veröffentlicht wurde. Die Diskussion um seine Inhalte, Akzentsetzungen und theologische Konsistenz hat gezeigt, dass es in ökumenischen Gesprächen zwischen den christlichen Kirchen mehr Raum für weitere theologische Auseinandersetzungen zum Thema Menschenwürde bzw. Menschenrechte geben muss. Das Wunderlichste war, dass die Theologen, die sogar einer und derselben Kirche und Tradition gehören, dieses Thema unterschiedlich betrachten können, in dem sie die im russischen Dokument enthaltenen Herausforderungen analysieren. Die Haltung der Russisch-Orthodoxen Kirche wird weiter nicht präzisiert, da hat unser Dokument den Status bestimmter Grundlagen und nicht einer allseitig ausgearbeiteten Lehre.

Wir planen eine Reihe von Konsultationen und Seminaren im Jahr 2011 abzuhalten, im Rahmen derer wir das Thema mit anderen christlichen Kirchen diskutieren möchten. Es liegt auf der Hand, dass die Ergebnisse solcher Gespräche auch einem größeren Publikum präsentiert werden sollen, da dieses Thema der ganzen Gesellschaft gehört und vor allem an sie gerichtet werden soll. Wenn Christen solch wichtige und brennende Fragen thematisieren, dürfen auch die Staatsmänner, Wissenschaftler, Juristen, Menschenrechtler und andere nicht abseits stehen. Deshalb scheint mir die Initiative der Stiftung PRO ORIENTE, dieses Seminar durchzuführen, sehr wertvoll zu sein, wofür ich ihr meinen ganz herzlichen Dank zum Ausdruck bringen möchte.

Johannes Auer

Demokratie – Menschenrechte – Freiheit: Die (Russische) Orthodoxe Kirche und die Moderne

Prolog

Die „Menschenrechte“ scheinen im sogenannten „Westen“ unumstritten und die Demokratie westlich-liberalen Zuschnitts gilt als wohl wichtigster Garant für deren Einhaltung. Dennoch müssen wir konstatieren, dass es Gruppen, Gesellschaften, Kulturen, Religionen und politische Bewegungen gibt, die die Menschenrechte entweder ablehnen oder darunter etwas gänzlich anderes verstehen. Einer dieser Religionen ist dieser Beitrag gewidmet: der russischen orthodoxen Tradition, die selbstverständlich in den großen Leitlinien von der universellen orthodoxen Tradition nicht abweicht. Wenn wir uns also in folgendem Beitrag mit den „Menschenrechten“ und mit der „Demokratie“ aus Sicht der Orthodoxie beschäftigen, so können wir das nicht tun, wenn wir nicht den Blickwinkel der Orthodoxie einnehmen. Die Orthodoxie ist eine Religion, die, wie das Christentum an sich, im Orient entstand und somit einen „östlichen“ Hintergrund aufweist. Der Begriff „Osten“, der ja auch und gerade auf viele Länder angewandt wird, deren Mehrheitsbevölkerung sich zur christlichen Orthodoxie bekennt, wird allerdings schwierig zu definieren, wenn man „Osten“ synonym für „Orient“ verwendet. Denn „Osten“ bedeutet zunächst nicht (nur) eine geographische, sondern vielmehr eine philosophisch-theologisch-weltanschauliche Zuordnung, die dann meist eben mit dem „Überbegriff“ Orient zusammengefasst wird. Wenn José Ortega y Gasset Recht hat, und daran zweifle ich nicht, dann sind es „die Glaubensüberzeugungen des Menschen, die sein Sein ausmachen.“¹ Und Dostojewski meinte einmal, man könne Russland nur aus seinem Glauben verstehen, und wenn man Russland nicht aus diesem Glauben verstehe, dann könne man es nicht verstehen². Daher ist es notwendig zunächst die Quellen der Religion zu erforschen, sie in ihrer Ganzheit, in ihren Entwicklungen und in ihrem Selbstverständnis zu verstehen, um dann die Analyse der Gegenwart richtig durchführen zu können. Und dies führt uns zu zwei Hauptfehlern der heutigen Politikanalyse: Der erste besteht in der weit

¹ Hier zitiert aus: Eckardt, Hans von, Russisches Christentum, R. Piper & Co. Verlag München, 1947, S. IX.

² Ebd., S. IX.

verbreiteten Einäugigkeit der westlichen Wissenschaft: Wie viele sogenannten „Experten“ gibt es, die über die Orthodoxie, den Islam und andere Religionen schreiben, die keine oder kaum eine Ahnung von den Traditionen dieser Religionen haben. Die Fehler der westlichen Betrachtungsweise sind offensichtlich: Weil man hier im westlichen Europa die Religion³ aus dem öffentlichen Diskurs gewaltsam entfernt hat und die Religion dies vornehmlich akzeptiert zu haben scheint, muss das auch in anderen Weltgegenden so sein. Ja mehr noch: Weil (angeblich) die Mehrheit der europäischen Bevölkerungen die Religion nicht mehr ernst nimmt, muss auch zwangsläufig in anderen Teilen unseres Planeten das Denken der Menschen sich von der religiösen Tradition entfernen. Und wenn nicht, liege dies ausschließlich an finanziellen oder bildungspolitischen Defiziten, sobald diese ausgeräumt seien, also wenn „Geld“ fließe und „Bildung“ vermittelt werde, dann würde die betreffende Bevölkerung ihre Tradition abschütteln. Im Übrigen begehen diese „Experten“ denselben Fehler wie die atheistischen „Propheten“, die die Religion allzu früh für tot erklärten. Der zweite (große) Fehler besteht darin, dass westliche Wissenschaftler, Publizisten und/oder Politiker nur all zu leicht in eine „Art“ Schwärmerei und, im anderen Fall, in Vorurteile verfallen, wenn von „fremden“ religiösen Gebilden die Rede ist und dies geschieht wiederum in zweierlei Extremen: Entweder eine Religion wird gänzlich romantisiert oder aber dämonisiert, die Religion in ihrem Selbstverständnis, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in ihrer Weltanschauung wird allerdings selten betrachtet. Und gerade dieser differenzierende Blickwinkel soll hier eingenommen werden. Und dabei gilt es stets zu beachten, dass „den Blickwinkel der Orthodoxie einnehmen“ nicht automatisch bedeuten muss den Blickwinkel dieser Religion zu übernehmen.

Der Kern also der hier vorliegenden Arbeit, wie die orthodoxe Weltsicht mit den (westlich-) „universalen“ Menschenrechten umgeht, kann und soll eben gerade aus der philosophisch-theologisch-weltanschaulichen Zuordnung heraus analysiert werden, also aus dem Selbstverständnis der Orthodoxie. Denn nur in der Unterscheidung und im Vergleich der unterschiedlichen Entwicklungslinien kann eine Analyse Erfolg haben. Dabei muss man schon zu Beginn darauf hinweisen, dass der Begriff der „Menschenrechte“ eigentlich eine Anmaßung ist, denn, und das erscheint notwendig festzuhalten, das Wissen, wie die Rechte des Menschen gestaltet sind, wird hier als ein Monopol der Moderne ausgegeben, alle anderen Deutungen werden in totalitärer Manier zurückgewiesen. Zu Unterscheidung dessen, was Moderne und Nicht-Moderne

³ Wenn von West-Europa und der „Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben“ die Rede ist, so ist hier vornehmlich die röm.-kath. Kirche gemeint, denn damit ist die Unterscheidung zum Ostchristentum vor allem auch historisch zu sehen.

trennt, zählt auch, dass der westliche Begriff der Menschenrechte und der Demokratie, die ja im Zuge der Französischen Revolution entstanden, einer Analyse unterzogen wird. Die Französische Revolution und das mit ihr einhergehende Gedankengebäude der Moderne wird von der Orthodoxie abgelehnt⁴ und die byzantinische Symphonie als Ideal dargelegt⁵. Man darf nicht vergessen, dass die Westkirche die Definition der universalen Menschenrechte nicht so ohne weiteres annahm und letztlich diese Annahme mit einer massiven (gewaltsamen) Verdrängung der Kirche⁶ aus dem öffentlichen (politischen) Leben einherging. Da aber eine umfassende Darstellung der Entwicklung der christlichen-orthodoxen Anthropologie ein ganzes Buch füllen würde, muss folgender Beitrag so gestaltet sein, dass er einerseits die Grundlagen nicht vernachlässigt und andererseits den Fokus auf die Beziehung der Russischen Orthodoxie zu den Menschenrechten legt. Der folgende Beitrag soll in drei Schritten dem Verhältnis der (Russischen) Orthodoxie zu Demokratie, Menschenrechten und dem liberal-demokratischen Staat nachspüren, es geht also schließlich um den Begriff der Legitimation von Herrschaft in der Orthodoxie.

In einem ersten Schritt werden die Französische Revolution und der Niedergang des Ancien Régime in ihren Folgen und in ihren weltanschaulichen Auswirkungen einer Untersuchung unterzogen. Besonderes Augenmerk soll dabei auf den Begriff der Herrschaftslegitimation in der Ostkirche gelegt werden. Zweitens soll dann die Differenz zwischen dem säkular verstandenem Menschenrecht und dem sakral geprägten Begriff der Menschenwürde aufgezeigt werden, die Folgen für die kirchliche/politische Praxis werden dabei eine Rolle spielen. Drittens wird der Beitrag mit einem Fazit abgeschlossen.

1. Die Französische Revolution und ihre Folgen: Republik, Nation, Menschenrechte

1.1. Republik gegen Traditionelle Ordnung

Wer die heute auftretenden Differenzen zwischen modernen und „vormoderne“ Weltanschauungen recht verstehen will, der muss die Entwicklung des

⁴ Siehe dazu: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen-Kirche, online auf: http://www.kas.de/wf/doc/kas_1369-544-1-30.pdf?050120163338, abgerufen am: 5. Juni 2011, S. 15.

⁵ Siehe u. a.: Patriarch Kirill: Byzantinisches Symphonie-Modell wäre Ideal der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, RIA-Novosti vom 28.7.2009, <http://de.rian.ru/society/20090728/122-494370.html>, abgerufen am 5. Juni 2011.

⁶ Siehe dazu u.a.: Gebhard, Horst, Liberté – Egalité – Brutalité, Gewaltgeschichte der Französischen Revolution, Sankt-Ulrich-Verlag, 2011.

politischen Denkens sowohl in Europa als auch in Russland nachvollziehen. Die Französische Revolution hat in Europa eine Reihe von Entwicklungen ausgelöst. Die für unser Verständnis zentralen Folgen sind die Verdrängung der Kirche aus den politischen Prozessen, das Entstehen der „Nation“ und die Kreierung der sogenannten „Menschenrechte“⁷. Für die West-Kirche bedeutete die Französische Revolution aus mehreren Gründen eine Katastrophe. Die Kirche wurde massiv bekämpft und eine Entkonfessionalisierung der Gesellschaft erzwungen. Wesentlich bleibt hier, dass die Orthodoxe Kirche gerade diese Folgen ablehnt. Totalitarismus, Absolutismus und westlich-liberale Demokratie werden abgelehnt⁸, da der Staat weder die Duldung Gottes besitzt, noch bereit ist der Kirche den Status der „Symphonie“⁹ zuzugestehen, d.h. die Erhaltung der Kirche als eigenständiger „Hierarchie“ auf der einen und spirituelle Autorität der Kirche für den Staat auf der anderen Seite¹⁰, diese spirituelle Autorität schließt mit ein, dass der Herrscher der Legitimation durch die Kirche (als Gnadenmittlerin) bedarf. Interessant und wesentlich ist hierbei zu bemerken, dass die Orthodoxe Kirche die Reformen Peters I., als dem Konzept der Symphonie entgegengestellt, konsequent ablehnt¹¹. Der Handlungsrahmen in der Orthodoxen Kirche ist die Übereinstimmung mit der Tradition, der in der Orthodoxen Kirche ein viel wesentlicherer Stellenwert als in

⁷ Wenn im folgenden von den Menschenrechten die Rede ist, so ist damit folgendes gemeint: Zunächst die „Wurzel-Rechte“ der französischen Revolution: „Egalité – Liberté – Fraternité“ und die daraus resultierenden festgeschriebenen Rechte „der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten in der Fassung des Protokolls Nr. 11“, siehe unter: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/005.htm>, abgerufen am 6. Juni 2011, die der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ durch die UN-Vollversammlung vom 10. Dezember 1948 folgt.

⁸ So wird die Geschichte der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens („Staats-Geschichte“) im Prinzip als „Involution“ gesehen. So heißt es beispielsweise in der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen-Kirche: „Das alte Israel verkörperte bis zur Zeit der Könige eine authentische Theokratie, d. h. Gottesherrschaft, die einzige der Geschichte. Indem sich jedoch die Gesellschaft von der Gehorsamspflicht gegenüber Gott als dem Begründer der irdischen Angelegenheiten entfernte, kam bei den Menschen der Gedanke der Notwendigkeit eines irdischen Statthalters auf.“ Zitat aus: Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, online auf: http://www.kas.de/wf/doc/kas_1369-544-1-30.pdf?050120163338, S. 8, abgerufen am 7. Juni 2011.

⁹ Die Lehre der Symphonie widerspricht in ihrer Natur dem Totalitarismus, sie hindert ihn daran sämtliche Bereiche der Gesellschaft zu kontrollieren.

¹⁰ Die Sozialdoktrin der Russischen Kirche drückt dies folgendermaßen, die „Epanagoge“ zitierend, aus: „Die klassische Byzantinische Formel der Beziehung von staatlicher und kirchlicher Macht ist in der Epanagoge (2. Hälfte des 9. Jahrhunderts) belegt: ‚Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie im Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet.‘“ Ebenda, S. 13, abgerufen am 7. Juni 2011.

¹¹ Siehe dazu: ebenda, S. 13, abgerufen am 7. Juni 2011.

der Westkirche eingeräumt wird¹². Die Tradition (Heilige Überlieferung) ist die erste Richtschnur, mit der sich jedwede Reform zu messen hat. Daher ist es für die Orthodoxe Kirche oberstes Gebot die Heiligen Geheimnisse zu hüten, eine massive Abänderung des theologisch-dogmatischen Kanons käme im orthodoxen Selbstverständnis folgerichtig einem „Verrat“ an Christus gleich. Wie unterschiedlich der Traditionsbegriff selbst zur römisch-katholischen Kirche gelebt wird, wird schon aus dem Umgang der Orthodoxie mit den Künsten in Beziehung zum Heiligen ersichtlich. Folgendes Zitat stammt aus einem Werk, welches lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien und daher, für den heutigen Beobachter, besonders deutlich die Unterschiede hervorhebt. Es lohnt sich die betreffende Passage aus dem Werk *Russisches Christentum*¹³ von Hans von Eckardt etwas ausführlicher zu betrachten: „Das Abendland hat zu gleichem Zweck die herrlichsten Kirchen und die größten Kunstwerke gebraucht, es hat im Katholizismus eine erhabene Messe, hat eine Liturgie, die in vielen Teilen der der Griechen entspricht, Palestrinas Musik, die herrlichsten Chöre, die gewaltige Klangfülle der Orgel und Priester, die in höchster Würde zelebrieren. Und doch ist ein wesentlicher Unterschied gegeben: Die Religionen des Abendlandes haben dem Ingenium der Schöpfer und Bewahrer des Kultus ebenso wie den herangezogenen Künsten größere Freiheit gelassen. Byzanz schuf nach Übernahme uralter Traditionen eine Form, eine sehr strenge; Rom schuf viele Formen und Stile, und die nationalen Kirchen noch mehr. Variationen über Variationen wurden entwickelt und immer mehr vereinfacht und rationalisiert, so daß von dem lebendigen Geist früherer Zeiten immer mehr entschwand. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Antlitz Christi wurde nicht kanonisiert, sondern frei nach dem Ermessen der Maler und des Zeitgeschmacks erdacht und immer wieder verschieden geschildert; in unerschöpflichem Reichtum versuchten sich die Jahrhunderte daran, und der Christus eines Grünewald oder van Eyck ist ein anderer als der des Leonardo, des Greco, des Michelangelo, des Tizian, der späteren Franzosen, Thorwaldsens oder Gebhards. Und so war es in allem, auch im Kirchengesang, der zum Konzert, in der Musik, die zum Oratorium im profanen Raum, in der Kirche selbst, die zum Museum wurde, und in der Liturgie, die auf wenige Worte – wie im protestantischen Gottesdienst der Gegenwart – beschränkt wurde. Man bedurfte des Mysteriums nicht mehr, man wollte so wenig Kultus wie möglich haben und das Evangelium nur noch als Text kennen. In der Ostkirche denkt man anders, weil man anderes wollte: es galt nicht, eine dem Verständnis der Gläubigen, dessen Zeitgebundenheit

¹² Siehe dazu u.a. Velimirović, Nikolaj, *Der Glaube der Orthodoxen Christen*, Verlag Johannes Alfred Wolf, 2. Auflage 2010, S. 16.

¹³ Eckardt, Hans von, *Russisches Christentum*, R. Piper & Co. Verlag München, 1947.

der orthodoxe Christ leugnet, erwünschte Religion zu übermitteln, sondern diese selbst als Sinnganzes und innere Einheit unveränderlich zu bewahren.¹⁴ Das ausführliche Zitat scheint notwendig, um die Unterschiede zwischen „Ost“ und „West“ zu illustrieren. Der Mensch rückte in der westlichen kirchlichen Sphäre schon lange vor der Französischen Revolution, möglicherweise unbewusst, immer mehr in den Mittelpunkt. Das Heilige Abbild wird somit zum Werk eines Künstlers und die eigentliche Verehrung wird oft dem Künstler, nicht mehr dem Heiligen entgegengebracht. José Ortega y Gasset ortet den Abfall des Westens vom „Alten Glauben“ gar bereits, und das mag für unsere Ohren erstaunlich klingen, mit dem Jahr 1600¹⁵ und er nennt diesen Prozess des Schwindens des mittelalterlichen Glaubens „das ernsteste Ereignis der abendländischen Vergangenheit und seine Betrachtung das wichtigste für die Zukunft“¹⁶. Eine einfache Uminterpretation, Abänderung oder scheinbare „Weiterentwicklung“ der Tradition ist schon aufgrund des „patristischen Verständnisses“ der Ostkirche unmöglich: „Eigenmächtige Versuche, in unseren Glauben irgendetwas Neues einzuführen – auch wenn sie tatsächlich geschehen, manchmal aus dem naiven Wunsch privater Einzelner, auf diese Weise Aufmerksamkeit für den Glauben hervorzurufen oder das kirchliche Leben mit neuer Frische zu versehen –, werden von der Orthodoxen Kirche entschieden zurückgewiesen.“¹⁷ Insofern die Orthodoxe Kirche also die Geschichte der menschlichen Ordnungen, die Geschichte des Staates, als Involution¹⁸, als Rückentwicklung von einem sakralen Ideal versteht, hat für sie nur jene Staatsform göttliche Duldung¹⁹, die sich den christlichen

¹⁴ Ebd., S. 5-6.

¹⁵ Ebd., S. IX.

¹⁶ Ebd., S. IX.

¹⁷ Zitat aus: Pomazanskij, Michail, *Orthodoxe Dogmatische Theologie – Eine zusammenfassende Darstellung*, Kloster des Hl. Hiob von Počaev, München 2000, S. XV.

¹⁸ Mit einigem Recht könnte man soweit gehen zu behaupten, dass es aus orthodoxer Sicht die „ideale Herrschaft“ auf Erden nicht geben kann. Es kann nur Annäherungen an das Idealbild geben. Hier unterscheidet sich die christlich-kirchliche Sicht von der heidnischen, die keinen strukturellen Unterschied zwischen einem Glaubensgebäude und dem Imperium sieht. Im Grunde genommen ist es zumindest gewagt in christlicher Sicht von einem „heilswichtigen“ oder „heilsbefördernden“ Reich zu sprechen. Wie wir gesehen haben, gibt es zwar eine „göttliche Duldung“ für den Monarchen, ob der Monarch allerdings heiligmächtig regiert hängt mit der konkreten Person des Herrschers zusammen, nicht mit dem Amt an sich.

¹⁹ „Wohl nahm der Herr die Wahl der Menschen an und sanktionierte die neue Herrschaftsform (Anm. die Wahl eines ‚irdischen Statthalters‘), doch bedauerte er ihren Abfall von der Gottesherrschaft(...)“ Zitat aus: Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, online auf: http://www.kas.de/wf/doc/kas_1369-544-1-30.pdf?050120163338, S. 8, abgerufen am 7. Juni 2011. Aus diesem Zitat wird zweierlei deutlich. Erstens, dass es sich um eine Involution handelt und Zweitens, dass ein „irdischer Statthalter“ immer nur den Himmlischen Vertreten, ihn aber niemals ersetzen kann. Eine säkulare Demokratie ist hier ebenso ausgeschlossen wie eine säkular-laizistische Autokratie.

Werten nicht widersetzt. Ja, sogar die Monarchie wird, trotz göttlicher Duldung, bereits als Abstieg empfunden²⁰. Legitimation im orthodoxen Sinne kann Herrschaft daher nur in zwei Fällen erlangen: erstens im Falle der reinen Theokratie, deren Wiederherstellung nach christlichem Verständnis aber erst am Ende der Zeiten, freilich unter andern Vorzeichen, geschehen wird und zweitens in der „Duldung“ Gottes für eine Herrschaftsform²¹. Damit ist augenscheinlich, dass ein „christlicher Herrscher²²“ niemals ohne die Legitimation der Kirche regieren (herrschen!) kann. Es würde sich hier lohnen die Passagen aus der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen-Kirche wiederzugeben, die die Monarchie und eine etwaige Restauration betreffen, dies würde aber den Rahmen vorliegenden Beitrags sprengen.

1.2. Die Nation

Als zweite große Folge der Französischen Revolution ist die Kreierung der modernen Nation (der [demokratischen] Republik) zu benennen. Es ist in diesem Zusammenhang immer wieder erstaunlich, welche Ignoranz Wissenschaftler an den Tag legen, wenn es um die Analyse des Verhältnisses der Kirche(n) zur modernen Nation geht. Es wird hier oft suggeriert, die moderne Nation, die sich im Zuge der Französischen Revolution bildete, sei eine unumstrittene Tatsache innerhalb der röm.-kath. und auch der orthodoxen Kirche. Diese Sicht ist jedoch falsch und irreführend. Denn die moderne Nation entstand gerade gegen die kirchliche Konzeption des „übernationalen“ Reiches. Auch und gerade in der Ostkirche, wo „Nation“ nicht (nur) mit Ethnie, sondern mit dem Bekenntnis zu einer Konfession korrespondiert. Das orthodoxe Christentum ist universal, d.h. man kann auch russisch-orthodox werden, ohne der russischen Ethnie anzugehören, sofern es keine entsprechende autokephale Kirche gibt, auch ist z.B. der russische „Nationalismus“ in der Ukraine keineswegs mit dem deutschen Nationalismus des 19. Jahrhunderts zu vergleichen. Der Kernpunkt sowohl der östlichen als auch der westlichen Ekklesiologie ist gerade der Charakter des Universalismus²³, d.h. damit

²⁰ Ebenda, S. 18., abgerufen am 7. Juni 2011.

²¹ An diesem Punkt muss betont werden, dass die „Theokratie“, die hier gemeint ist, freilich nichts mit jenen Staatsformen der islamischen Welt zu tun hat, die man gemeinhin mit diesem Begriff unpräzise benennt.

²² Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass in der Orthodoxen Dogmatischen Theologie die „Kaiser- und Königssalbung“ nach wie vor unverändert ihren ausdrücklichen Stellenwert besitzt: „In einem besonderen Ritus werden auch Orthodoxe Könige bei ihrer Thronbesteigung mit Myron gesalbt.“ Zitat aus: Pomazanskij, Michail, Orthodoxe Dogmatische Theologie – Eine zusammenfassende Darstellung, Kloster des Hl. Hiob von Počaev, München 2000, S. 273.

²³ Ebenda, S. 6, abgerufen am 7. Juni 2011.

automatisch des „Antinationalismus“, der freilich „Patriotismus“²⁴ nicht ausschließt. Patriotisch kann man aber auch und gerade zu einem „übernationalen Reich“²⁵ sein, während „Nationalismus“ das Bekenntnis zu einer modernen, ethnisch/völkisch geprägten „Nation“ zwingend voraussetzt. Mark Sedgwick schreibt dazu in seinem wichtigen wissenschaftlichen Werk *Against the Modern World – Traditionalism And the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* auf die russische und sowjetische Geschichte gleichermaßen: „Nationalism might at first sight have seemed a suitable ideology for Opposition purposes, but the ethnically based nationalism familiar in Western Europe since the French Revolution was hardly suitable in Russian conditions, since the Russian Federation is a multi-ethnic state. Ethnically based nationalism could play no part in the legitimization of either the Czarist, or Soviet regimes (...)“²⁶. Die Betrachtung der „modernen Nation“ aus dem Blickwinkel der orthodoxen Tradition ist notwendig um zu verstehen, warum säkulare Menschenrechte, und damit der moderne (liberal-demokratische) Nationalstaat als deren Garant, der orthodoxen Tradition widersprechen müssen. Das oft in der Literatur und in der Wissenschaft negierte Verständnis von legitimer Herrschaft ist in der Orthodoxie ein Schlüsselmoment. Denn wenn eine Herrschaftsform nicht legitim ist, wenn ein Ereignis Folgen zeitigt, die zu einer Ent-Sakralisierung des Staates führen, dann können auch die direkten Folgen aus einer solchen Entwicklung nicht legitim sein, denn sie wurden gegen die Kirche durchgeführt und zeitigen für das Seelenheil des einzelnen Christen üble Folgen. Der Wille der Kirche ist aber, nach christlichem Verständnis, nicht ein menschengemachter Egoismus, oder gar eine „Ideologie“, die der Mensch erdacht hat und benützt, sondern der Wille der Kirche ist der Wille Gottes, den die Kirche lediglich ausführt²⁷.

1.3. Die Menschenrechte

Um die Ablehnung der säkularen Menschenrechte durch die Orthodoxie recht verstehen zu können, wird im nächsten Kapitel die „christliche Menschenwürde“ einer Untersuchung unterzogen, zunächst aber gilt es festzuhalten, warum die Menschenrechte der orthodoxen Tradition widersprechen und es gilt festzuhalten, in welcher Intention die Menschenrechte geschaffen wurden. Es handelt

²⁴ Ebenda, S. 7, abgerufen am 7. Juni 2011.

²⁵ „In seinen Briefen, in denen er den übernationalen Charakter der Kirche Christi lehrte, ließ der Apostel Paulus nicht unerwähnt, daß er der Geburt nach ein ‚Hebräer von Hebräern‘ (Phil 3,5), der Bürgerschaft nach ein Römer war (Apg. 22,25-29)“, ebenda, S. 6, abgerufen am 7. Juni 2011.

²⁶ Sedgwick, Mark, *Against the Modern World – Traditionalism And the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York, 2004, S. 227-228.

²⁷ Siehe dazu u. a.: Pomazanskij, Michail, *Orthodoxe Dogmatische Theologie – Eine zusammenfassende Darstellung*, Kloster des Hl. Hiob von Počaeu, München 2000, S. 221, 222.

sich hierbei, wie bereits dargelegt, wiederum um eine direkte Folge der Französischen Revolution, die aber in ihrer Nachhaltigkeit den anderen Folgen um nichts nachsteht. Wie bereits oben erwähnt sind, wenn von Menschenrechten die Rede ist, jene gemeint, die zunächst in den Begriffen „Egalité – Liberté – Fraternité“, dann in der „UN-Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10. Dezember 1948²⁸“ und schließlich in der „Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten in der Fassung des Protokolls Nr. 11²⁹“ formuliert wurden. Das für vorliegende Untersuchung ausschlaggebende Dokument der Russischen Kirche, „Grundlagen der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen³⁰“, gibt bereits auf der ersten Seite einen Eindruck dessen, was von kirchlicher Seite an der Konzeption der säkularen Menschenrechte zu kritisieren ist, wenn es im Dokument heißt: „Die Christen finden sich in einer Situation wieder, in der sie von den gesellschaftlichen und staatlichen Organen dazu gedrängt, geradezu gezwungen werden, im Gegensatz zu den göttlichen Geboten zu denken und zu handeln. Das hindert den Menschen, das wichtigste Ziel zu erreichen – die Erlösung von der Sünde und die Erlangung des Heils.“³¹ Es darf hierbei wiederum nicht vergessen werden, dass die säkularen Menschenrechte in der Tat gegen und nicht mit der Kirche in den westlichen Ländern eingeführt wurden. Die Orthodoxe Kirche sieht sich nun in der Situation darauf zu reagieren, da an Russland die Maßstäbe der Nähe oder Ferne an das westliche Modell angelegt werden und Russland in diesen Kategorien bewertet wird. Dieser Umstand erfordert von der Kirche eine Reaktion, die sich an der Tradition orientiert und gleichzeitig zur Moderne Stellung nimmt und Position bezieht. Wie für alle „Errungenschaften“ der Französischen Revolution, so gilt auch hier, dass sie zuvorderst dafür gedacht waren eine von der Kirche unabhängige staatliche Ordnung aufzubauen, die schließlich auch ihre Legitimation aus einer anderen (nicht göttlichen) Quelle erhält als die Staatenwelt des „Ancien Régime“. In der Tat bildet die Kreierung eines Menschenrechts, das ohne Legitimation eines wie auch immer gearteten „religiösen Systems“ auskommt, ein Novum. Michael von Brück drückt dies so aus: „Erst seit der europäischen und amerikanischen Neuzeit geht Macht ‚vom Volke‘ aus, zuvor war sie immer und

²⁸ Deutschsprachig unter: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/ger.pdf, abgerufen am 13. Juni 2011.

²⁹ Deutschsprachig unter: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/005.htm>, abgerufen am 13. Juni 2011.

³⁰ Deutschsprachige Übersetzung online unter: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, abgerufen am 13. Juni 2011.

³¹ Hier zitiert aus: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 1, abgerufen am 13. Juni 2011, S. 1.

in allen Kulturen in eine religiöse Sphäre eingebunden und strahlte von dort auf die menschlichen Repräsentanten dieser Sphäre aus, auf Könige, Bischöfe, Priester, Lamas usw.³² Die Erschaffung, oder mindestens der Versuch einer „Erschaffung“, eines „neuen Mensch-Seins“ kann hier ohne jegliche rhetorische Doppelzüngigkeit konstatiert werden. Hier liegt der schwere und wesentliche Unterschied: Die Kirche verneint die Möglichkeit, dass „Menschenrechte“ aus sich heraus, ohne göttliche Legitimation ein System an sich bilden könnten, das auch und gerade gläubige Menschen als verbindlich umfassen könne.³³ Der Unterschied liegt also wiederum nicht nur in der Konkretisierung solcher Rechte, sondern in ihrer Legitimation, genauso wie der Staat, der Herrscher und das Regime ihre Legitimation von Gott bekommen, so ist es bei den Rechten des Menschen ebenso der göttliche Urgrund, der die „wahren“ Rechte des Menschen erkennbar werden lässt. Der Begriff der Legitimation zieht sich also folgerichtig durch diesen Beitrag. Das führt nun zu einer weiteren Frage, der Frage nach der konkreten Gestalt und dem konkreten Gehalt der christlichen Menschenwürde, sowie dem Unterschied zwischen dem säkularen und dem göttlichen „Menschenrecht“.

2. Säkulare Menschenrechte gegen christliche Menschenwürde

Wenn im Folgenden die Unterscheidung zwischen den säkularen Menschenrechten und der christlichen Menschenwürde im Mittelpunkt steht, so wäre dies allzu theoretisch, würde man nicht deren reinen Wortlaut mit Beispielen aus dem Alltag des menschlichen Lebens untermauern. Sowohl die säkularen Menschenrechte, als auch die christlich definierte Menschenwürde zeitigen für den Lebensalltag des Staatsvolkes und der Summe der Gläubigen konkrete Auswirkungen. Diese Auswirkungen sollen anhand von Beispielen dargelegt werden, die immer wieder im Laufe des Textes herangezogen werden.

Während also die Menschenrechte ohne jegliche Rückbindung an Gott auskommen, besteht hingegen die christliche Menschenwürde einzig in ihrer Rückbindung an das göttliche Ideal. Die christliche Tradition lehrt, dass der Mensch sich durch die Erbsünde von Gott entfernt habe, das irdische Leben ist stets von der Gefahr der Sünde bedroht, die menschliche Aufgabe bestehe nun darin die Sünde zurückzuweisen und damit das Menschenleben gleichsam zu vergöttlichen, oder wie es das Grundlagenpapier

³² Brück, Michael, von, Religion und Politik in Tibet, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2008, S. 11.

³³ Siehe dazu: ebenda, S. 1, abgerufen am 13. Juni 2011.

der Russischen Kirche ausdrückt: „Der biblischen Offenbarung zufolge wird die menschliche Natur nicht nur von Gott geschaffen, sondern erhält von Ihm auch ihre Eigenschaften nach Seinem *Bild und Gleichnis* (Gen 1,26). Nur auf dieser Grundlage kann man behaupten, die menschliche Natur habe eine unveräußerliche Würde.“³⁴ Und weiter unten im selben Dokument heißt es: „In der Tradition der Kirchenväter wird diese Entfaltung des göttlichen Ebenbildes Vergöttlichung (ἁγίωσις) genannt.“³⁵ An diesem Punkt wird in besonderer Weise deutlich, was es bedeutet, wenn die Orthodoxe Kirche von „Menschenwürde“ spricht, sie setzt dies stets in den Kontext des Menschen als Geschöpf Gottes, ohne diesen Hintergrund ist die Menschenwürde leer, sie ist inexistent, denn von Gott her und nur zu Gott hin ist der Mensch in seinem Verhalten würdig, ist er jedoch in seinem Verhalten „böswillig“, also nicht in der rechten Ordnung, so er ist zwar in seinem Wesen als Geschöpf Gottes nicht weniger Wert, er ist jedoch als Folge der Sünde „unwürdig“ und kann im äußersten Fall sogar eine Gefahr für die Gesellschaft darstellen.³⁶ Ein wichtiger Begriff, der mit der menschlichen Würde korrespondiert, ist der Begriff der „Sittlichkeit“, ob also ein Verhalten, ein gesetztes Verhalten, mit den sittlichen Geboten übereinstimmt. Diese Rückkoppelung muss und soll ein jedes Menschenleben aufweisen, der Staat hat nicht das Recht diese „Sittlichkeit“ auszuhebeln, tut er es dennoch, macht er sich der Kollaboration mit dem Bösen schuldig und begeht Verbrechen an der Würde des Menschen. „Es ist unzulässig in den Bereich der Menschenrechte Normen einzuführen, die sowohl die Moral des Evangeliums als auch die natürliche Moral untergraben oder gar aufheben. Die Kirche sieht eine sehr große Gefahr in der Unterstützung verschiedener Laster in Gesetzgebung und Gesellschaft, z.B. sexuelle Zügellosigkeit und Perversion, Profitgier und Gewalt. Ebenso unzulässig ist es, unsittliche und unmenschliche Handlungen in Bezug auf den Menschen zur Norm zu erheben, etwa Abtreibung, Euthanasie, die Verwendung menschlicher Embryonen in der Medizin, Experimente, welche die menschliche Natur verändern und ähnliches.“³⁷ Wenn also ein Staat zu Abtreibung³⁸ aufruft, oder die

³⁴ Hier zitiert aus: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 1, abgerufen am 13.Juni 2011.

³⁵ Ebenda, S. 2, abgerufen am 13. Juni 2011.

³⁶ „Der Mensch trägt die Verantwortung für die Folgen der Sünde, da sich seine Wahlentscheidung für das Böse auf die Nächsten und die gesamte Schöpfung Gottes unheilvoll auswirkt“, hier zitiert aus: ebenda, S. 5, abgerufen am 13. Juni 2011.

³⁷ Ebenda, S. 4, abgerufen am 13. Juni 2011.

³⁸ Siehe dazu u. a.: „Russlands Kirche: Patriarch Alexi II. verurteilt Abtreibungen“, Ria Novosti vom 24.12.2007, online auf: <http://de.rian.ru/culture/20071224/93964341.html>, abgerufen am

sogenannte „Homo-Ehe“ legitimiert, so begeht er Vergehen an der Würde des Menschen, er verleitet die Menschen zu einem unwürdigen Leben. In diesem Sinne kann also aus orthodoxer Sicht die Freiheit des Menschen niemals so weit gehen, dass der Mensch von einem Staat die menschliche Würde genommen bekommt. Ein wichtiger und wesentlicher Punkt gerade für die Russische Kirche, die unter dem Joch des Kommunismus litt.

Die menschliche Freiheit ist an sich ein „Wert“, der auch in der christlichen Menschenwürde einen wesentlichen Raum einnimmt. „Freiheit“ ist das geflügelte Wort der Moderne schlechthin. Daher ist es wichtig die „Freiheit“ aus christlicher Sicht recht zu verstehen. Zunächst gilt es wiederum in Erinnerung zu rufen, dass das, was würdig oder unwürdig ist, in der orthodoxen Tradition mit dem zusammenhängt, was sittlich oder unsittlich ist, nach diesen Kriterien wird also auch die Verfasstheit der menschlichen Existenz bewertet³⁹. „In der östlichen Tradition hat also der Begriff der Würde in erster Linie eine sittliche Bedeutung und die Vorstellung darüber, was würdig und was unwürdig ist, sind eng mit den sittlichen oder unsittlichen Taten des Menschen sowie mit der inneren Verfassung seiner Seele verbunden.“⁴⁰

Wenn in den säkularen Menschenrechten die Rede ist von den Freiheiten des Menschen auf beispielsweise die Wahl der Religion, die Freiheit der Gedanken, oder aber auch des Gewissens⁴¹, so ist dies ohne jegliche Rückbindung an Gott zu verstehen. Der Mensch sei einzig seinem Gewissen verantwortlich. Die Menschenrechte definieren also „Gut“ und „Böse“ anders als die Kirche. Der Egoismus als Mittelpunkt der Moderne. Sie sehen das Individuum und seine „Selbstbestimmung“ letztlich als die größte allesumfassende letztgültige Freiheit. Die Kirche hingegen spricht von der Wahlfreiheit von der Abkehr vom Bösen⁴². Die Freiheit des Menschen besteht also aus kirchlicher Sicht nicht darin einem wie auch immer gearteten „Egoismus“ (oder einem extremen „Individualismus“) zu huldigen.

13. Juni 2011.

³⁹ Siehe dazu: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 2, abgerufen am 13. Juni 2011.

⁴⁰ Ebenda, S. 2, abgerufen am 13. Juni 2011.

⁴¹ Siehe dazu: UN-Resolution 217 A (III) der Generalversammlung vom 10. Dezember 1948, S. 4, abgerufen am 13. Juni 2011.

⁴² Siehe dazu: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 2-3, abgerufen am 13. Juni 2011.

Worin besteht aber nun, aus orthodoxer Sicht, die Freiheit des Menschen und was unterscheidet die christliche Freiheit von der Freiheit der säkularen Menschenrechte? „Der Herr Jesus Christus sagt: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen ... wer die Sünde tut, ist der Sünde Knecht (Joh. 8,32.34).‘ Das bedeutet: Wahrhaft frei ist, wer den Weg des gerechten Lebens geht und die Gemeinschaft mit Gott, der Quelle der absoluten Wahrheit, sucht.“⁴³ Und wiederum scheint es klar auf: Die Kirche unterstreicht, dass nur derjenige „frei“ ist, der sich dem Willen Gottes unterstellt und dass nur derjenige „frei“ ist, der diese Freiheit zum Guten benutzt, der sich also der göttlichen Hierarchie unterordnet. Wird die Freiheit dazu verwendet, das „Böse“ zu tun, wird der Mensch unfrei und unwürdig. An dieser Stelle gilt es z. B. auf die von der Kirche als Sünde definierte Homosexualität hinzuweisen. Patriarch Kirill verurteilt diese klar und gibt sogar den europäischen Staaten Empfehlungen zum Umgang mit dieser sexuellen Orientierung. Kirill geht so weit die „Propaganda“ für Homosexualität anzuprangern und die rechtliche Gleichsetzung mit der Ehe scharf zu kritisieren⁴⁴. Er bezeichnet zudem die Homosexualität als Sünde und meint, jede traditionelle Religion (wie Judentum und Islam) würde „nie darauf verzichten, eine Sünde als Sünde zu bezeichnen“.⁴⁵ Die Problematik des Umgangs mit der Homosexualität zeitigt ganz konkrete und unmittelbare Auswirkungen auf die Gespräche mit den Protestanten: „According to Patriarch Kirill, the problem is a rapid liberalization of the Protestant world as many Protestant communities do not only fail to really preach Christian values in secular society but rather prefer to adapt to its standards. The liberalization of ethical norms has been vividly manifested in particular in the blessing of the so-called ‘same-sex unions’ and in the ordination and episcopal consecration of open homosexuals. For this reason the Moscow Patriarchate has had to suspend its relations with the Episcopal Church in the USA and the Lutheran Church in Sweden.“⁴⁶ So eine mehr als eindeutige Stellungnahme des Außenamtes der Russisch Orthodoxen Kirche. Ein weiterer Punkt, der mit der Freiheit des Menschen zusammenhängt, ist jener der Religionsfreiheit.

⁴³ Zitiert aus: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 3, abgerufen am 14. Juni 2011.

⁴⁴ Siehe dazu: Ria Novosti vom 13. Oktober 2010, online unter: <http://de.rian.ru/society/201010-13/257439272.html>, abgerufen am: 14. Juni 2011.

⁴⁵ Ebenda.

⁴⁶ Zitiert aus: Primate of the Russian Orthodox Church: Many Protestant communities do not even try to really preach Christian values in secular society but rather prefer to adapt to its standards, online auf: <http://www.mospat.ru/en/2010/02/02/news12456/>, abgerufen am: 14. Juni 2011.

Freilich muss bei der „Religionsfreiheit“ und mit dem Umgang mit ihr innerhalb der Orthodoxie differenziert vorgegangen werden. Die „Religionsfreiheit“ hat, als „Kultfreiheit“, durchaus ihren Platz innerhalb der Orthodoxie⁴⁷. Die Orthodoxie bezieht sich hier allerdings auf den Wert der „freien Gewissensentscheidung“ und wendet sich folgerichtig auch gegen Zwangsbekehrungen, die keinen Wert hätten, da die Seele sich nicht Gott zuwenden würde: „Das Prinzip der Gewissensfreiheit steht im Einklang mit Gottes Willen, wenn es den Menschen vor Willkür in Bezug auf seine innere Welt, vor dem gewaltsamen Aufdrängen irgendwelcher Überzeugungen schützt.“⁴⁸ Umgekehrt wird nicht die moderne Religionsfreiheit gutgeheißen, nur weil den Menschen nicht untersagt wird ihren Kult zu leben. Denn eine wie auch immer geartete Neutralität gegenüber der Wahrheit kann die Kirche nicht einnehmen. Selbst die Gewissensfreiheit ist nicht dazu geeignet eine religiöse Neutralität des Staates aufzubauen: „Manchmal wird die Gewissensfreiheit als Forderung nach religiöser Neutralität oder Indifferenz von Staat und Gesellschaft behandelt. Gewisse ideologische Interpretationen der Religionsfreiheit bestehen darauf, alle Glaubensbekenntnisse als relativ oder ‚gleichermaßen wahr‘ anzuerkennen. Für die Kirche ist das unannehmbar. Sie respektiert die Wahlfreiheit, ist jedoch dazu berufen, die von ihr gehütete Wahrheit zu bezeugen und Verirrungen aufzudecken. (1 Tim. 3,15)“⁴⁹ Die Religionsfreiheit säkularen Zuschnitts wird also klar abgelehnt.

Es scheint an dieser Stelle notwendig den Begriff der „Kultfreiheit“ mit einigen Worten zu erklären. Die Kultfreiheit entstammt letztlich einem imperialen Denken, dem sogenannten „Reichsgedanken“. In einem „Reich“, wie z. B. dem „Römischen Reich“, gibt es wohl einen Staatskult, der jedoch nicht kultureinebnend wirkt, der also beispielsweise in sogenannten „eroberten Gebieten“, oder Gebieten, die sich dem Reich freiwillig eingliedern, nicht die Ortskulte ersetzt. Dieser „Reichsgedanke“ ist uralte und hat sich besonders in der Orthodoxie bis heute erhalten. Der „Reichsgedanke“ treibt auch im heutigen tagespolitischen Diskurs Blüten, die zum Teil gar in ein, von „esoterischem Denken“ ummanteltes, Konzept, das mit „Neo-Eurasianismus“⁵⁰ umschrieben werden kann, münden. Alexander Dugin⁵¹ steht für dieses Denken und ihm

⁴⁷ Siehe dazu: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 7, abgerufen am 14. Juni 2011.

⁴⁸ Ebenda, S. 7, abgerufen am 14. Juni 2011.

⁴⁹ Ebenda, S. 7, abgerufen am 14. Juni 2011.

⁵⁰ Siehe dazu: Sedgwick, Mark J., *Against the modern world – Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*, Oxford University Press, 2004.

⁵¹ Eine ausführliche Beurteilung des „Phänomens“ Dugin würde den Rahmen vorliegenden

wird ein nicht unerheblicher Einfluss auf den Kreml nachgesagt⁵². Dugin selbst bezieht sich an vielen Stellen auf den esoterisch-reaktionären Denker Julius Evola⁵³, der in seinen Werken⁵⁴ den „Reichsgedanken“ ausbreitet.

Der Begriff der „Religionsfreiheit“ ist schon insofern aus orthodoxer Sicht problematisch, als er suggerieren könnte, es gäbe neben der Orthodoxen Kirche noch andere (wahrhaftige) Religionen. Ein Besuch auf dem Heiligen Berg Athos kann Aufschluss darüber bringen, wie weit dieser Exklusivitätsanspruch geht. So wird dort nicht einmal die röm.-kath. gespendete Taufe als gültig anerkannt, geschweige denn Weihesakramente. Das (orthodoxe) Christentum wird von heiliggesprochenen Denkern wie Nikolaj Velimirović daher konsequenterweise nicht als eine Religion unter vielen gesehen und der Begriff „Religion“ im strengen Sinne wird auch vermieden: „Der christliche Glaube sollte nicht mit anderen Religionen verglichen werden, und streng genommen, sollte man ihn überhaupt nicht als „Religion“ bezeichnen (wie man von den Religionen der Völker spricht), denn er ist keine Religion unter anderen Religionen, sondern er ist der Glaube an Christus, und er ist Christi Offenbarung.“⁵⁵ So wird die Religionsfreiheit von Seiten der Kirche deutlich anders definiert als von den säkularen Menschenrechten und v. a. besteht die Freiheit des Menschen darin Gottes Willen zu erfüllen, sich ihm zuzuwenden und heilig zu werden. Mit anderen Worten ist die Freiheit des Menschen dazu angetan das Gute zu tun, dem Guten zuzustreben und sich für das Gute zu entscheiden, alles andere würde bedeuten in Unfreiheit, ja in Sklaverei, zu fallen⁵⁶.

Beitrages sprengen. Dugins Ideen allerdings pauschal als „Spinnereien“ abzutun, wird seiner vorhandenen Relevanz in der russischen Politik allerdings keineswegs gerecht. Ebenso wenig sollte man den Fehler begehen, Dugin als „Faschisten“ zu bezeichnen, wie das nicht wenige „ideologisch“ motivierte „Experten“ allzu leichtfertig tun. Die Kategorie des Faschismus auf Russland und Dugin ohne Differenzierung umzulegen, muss zwangsläufig an der politischen Theorien- und Ideengeschichte scheitern.

⁵² Siehe dazu: Sedgwick, Mark J., *Against the modern world – Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*, Oxford University Press, 2004.

⁵³ Baron Julius Evola zählt zu den vielseitigsten und problematischsten Denkern des 20. Jahrhunderts. Evola ist, ebenso wie Dugin, ein esoterischer Denker, der sich von der Tagespolitik zurückzog. Das Werk Evolas hat einen nachhaltigen Einfluss auf viele Denker, Schriftsteller und Esoteriker ausgeübt. Die wissenschaftliche Aufbereitung seines Werkes ist vor allem im deutschsprachigen Raum Hans-Thomas Hakl zu verdanken.

⁵⁴ Siehe dazu u. a.: Evola, Julius, *Revolte gegen die Moderne Welt*, Arun-Verlag, 4. Auflage, 1997.

⁵⁵ Velimirović, Nikolaj, *Der Glaube der Orthodoxen Christen*, Verlag Johannes Alfred Wolf, 2. Auflage, 2010, S. 8.

⁵⁶ Siehe dazu: *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen*, online auf: <http://www.bogoslov.ru/text/410686.html>, S. 7, abgerufen am 14. Juni 2011.

Epilog

„Wahrhaft frei ist, wer den Weg des gerechten Lebens geht und die Gemeinschaft mit Gott, der Quelle der absoluten Wahrheit sucht.“⁵⁷

Die Moderne hat sich im Westen als geistiges Konstrukt erwiesen, das der Welt des Glaubens entschieden entgegengestellt ist. Die Vertreter dieses Konstrukts bezeichnen sich, in totalitärer Manier, als die „Letzten Gerechten“ und als jene, die die endgültige Wahrheit in Händen halten würden. Ebenso wird in diesem Atemzug der westlich-liberale Staat als eine Art Dogma verehrt, das, so wird suggeriert, die logische und letzte Evolutionsstufe der Menschheit darstelle. Dieser totalitäre Anspruch der Vertreter der Moderne hat dazu geführt, dass Weltansichten, die ihren Bezugspunkt in der Welt Gottes nehmen, nicht ernst genommen werden und auch bekämpft werden. Dieses Nichternstnehmen verhindert nun eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Weltgegenden, in denen die Religion, der Glaube an Gott, nicht an den Rand gedrückt wurde.

In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass die Orthodoxe Kirche die säkulare Prägung der Menschenrechte gerade wegen ihres Ursprungs in einer anti-religiösen Bewegung ablehnt. Dazu gehört auch ein konsequentes Hinterfragen des „Freiheitsbegriffs“ und damit der Grundlagen, die die moderne Masendemokratie ausmachen. Die Französische Revolution und ihre Folgen mögen die röm.-kath. Kirche dazu gezwungen haben sich der Moderne anzupassen oder sich ihr bis zu einem gewissen Grad sogar zu unterwerfen, die Orthodoxe Kirche hingegen hat die Wahrheit in diesem Punkt bewahrt. Sie hat sich mit den säkularen anti-kirchlichen Werten nicht abgefunden und stellt die „ewige Wahrheit“ diesen entgegen. Jeder Mensch, der sich mit den drängenden Zeitfragen beschäftigt, hat die Stellung der orthodoxen Tradition zur Moderne wahr und ernst zu nehmen und sich mit den Konzepten der Orthodoxie und des Christentums auseinanderzusetzen. Zu einer ehrlichen Auseinandersetzung gehört auch, dass in diesem Zuge der wichtige Begriff der „Herrschaftslegitimation“ untersucht wird. Diese wichtige Unterscheidung zur Legitimation durch die demokratischen Massen, wie sie für westlich-liberale Systemen kennzeichnend ist, ist wesentlich. Letztlich hat also nur jener Dialog Erfolg, der der Ehrlichkeit und der Redlichkeit geschuldet ist. Dazu gehört auch, dass man die Folgen der Französischen Revolution offen und ehrlich diskutieren muss. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Beitrag einen ersten Eindruck des wichtigen Dialogs mit der Ostkirche über Wert und Würde des Menschen vermitteln konnte.

⁵⁷ Ebd., S. 3, abgerufen am 29. August 2012.

Stefan Tobler

Militärische Interventionen im Namen der Menschenrechte? Die Frage nach deren Rechtfertigung aus evangelischer Sicht

1. Leitprinzipien

Zum Zeitpunkt der Tagung, die diesem Aufsatz zugrunde liegt, konnte niemand ahnen, wie aktuell die Frage bereits wenige Monate später wieder sein würde. Der militärische Einsatz in Libyen und die Kontroversen um die Beteiligung Deutschlands zeigen einmal mehr, wie schwer es ist, ethisch gut fundierte Entscheidungen zu treffen, und wie unterschiedlich jeder einzelne Fall beurteilt werden muss.

Die Menschenrechte sind ein hohes Gut unserer Zivilisation. Trotz der offenkundigen Tatsache, dass sie allzu oft und gravierend missachtet werden, darf doch gesagt werden: Ihre prinzipielle internationale Anerkennung ist eine unschätzbare Errungenschaft des vergangenen Jahrhunderts. Sie zu schützen, ist zwar in direkter Weise Aufgabe der einzelnen Staaten mit ihrem Gewaltmonopol, aber zugleich hat die internationale Staatengemeinschaft mit der Unterzeichnung der entsprechenden Verpflichtungen die Aufgabe übernommen, über die Geltung zu wachen und dort, wo sie in Gefahr ist, mit den ihr zu Verfügung stehenden Mitteln einzugreifen. Die Menschheit steht solidarisch für Werte ein, die sie als Ganzes betreffen. Die Frage, die sich dabei aufdrängt, lautet: Ist der Wert der Menschenrechte so hoch, dass in gewissen Fällen für deren Durchsetzung auch der Preis eines Krieges gerechtfertigt ist? Darf man unter Umständen andere ethische Güter unterordnen, allen voran den zwischenstaatlichen Frieden und das Souveränitätsprinzip, und auch unvermeidliche menschliche Opfer in Kauf nehmen?

Ich wurde gebeten, mich als evangelischer Theologe zu diesem Thema zu äußern¹. Welche Bedeutung hat diese Einladung? Kommt sie aus der Erfahrung, dass oft aus christlichen Kreisen fundamental gegen Kriegseinsätze opponiert wurde und wird? Für den Vortrag in Wien, der diesem Aufsatz zugrunde liegt, wurde mir als Thema aber nicht die Frage gestellt, ‚ob‘ Eingreifen erlaubt sein soll, sondern ‚wann‘ und ‚welches‘. Ich habe

¹ Zur Tagung in Wien am 24.11.2010 wurde ich als Vertreter der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) eingeladen.

diese Vorentscheidung im Bewusstsein akzeptiert, dass es in vielen ethischen Fragen um Dilemmata geht, bei denen sowohl das Handeln als auch das Unterlassen negative Folgen nach sich ziehen, man also so oder anders mit Schuld leben muss. Das bedeutet, dass die Frage nach Ja oder Nein in vielen Fällen nicht die angemessene Frage ist.

Bei der Bearbeitung eines konkreten ethischen Problems ist es wichtig, sich darüber Rechenschaft zu geben, welche allgemeineren Prinzipien dabei leitend sein sollen. Im Kontext der Frage nach den Kriegseinsätzen ist aus christlicher Sicht zumindest an die folgenden fünf Punkte zu denken.

a) Das Prinzip der Mitverantwortung. Eine fundamentale Aussage des christlichen Glaubens lautet: Gott ist in Jesus von Nazareth ‚Mensch geworden‘, er ist ‚in diese Welt gekommen‘. Ohne auf die schwierigen dogmatischen Überlegungen eingehen zu müssen, die mit dieser Glaubensaussage verbunden sind, kann hier ein zentrales Element hervorgehoben werden: in ihr liegt eine Dynamik, die die ganze Sicht des Christen auf sein Dasein prägt. Nicht die Flucht aus der Welt, nicht der Rückzug aus ihr ist im christlichen Glauben mitgesetzt, sondern gerade der Weg in sie hinein, um dort den Menschen – und damit auch Gott – zu dienen. Die Augen vor den Nöten zu verschließen und der Welt ihren Gang zu lassen, würde dem christlichen Glauben zutiefst widersprechen. Wo Not herrscht, muss man hinschauen; und das bedeutet, sich auch der ganzen Ambivalenz der realpolitischen Entscheidungen zu stellen.

b) Der Respekt vor dem Gewissen. Der einzelne Christ ist in seinem Gewissen frei, Prinzipien zu folgen, die er der Allgemeinheit nicht zumuten kann, die er aber für sich selbst als Konsequenz aus der Botschaft des Evangeliums übernimmt. Dazu gehört die Möglichkeit des radikalen Gewaltverzichts, von der in den herausfordernden Texten der Bergpredigt die Rede ist. Wer sich für das eigene Leben so entscheidet, darf nicht einfach als naiv bezeichnet werden; vielmehr tut er aus innerster Überzeugung, die als solche respektiert werden muss. Die evangelischen Kirchen haben darum (jedenfalls im letzten halben Jahrhundert) die Möglichkeit der Verweigerung des Kriegsdienstes und damit eines zivilen Ersatzdienstes verteidigt, ohne sie dabei als einzig mögliche christliche Haltung darzustellen.²

² So sagt eine Denkschrift der EKD: „Das christliche Ethos ist grundlegend von der Bereitschaft zum Gewaltverzicht (Mt 5,38ff) und vorrangig von der Option für die Gewaltfreiheit bestimmt. In einer nach wie vor friedlosen, unerlösten Welt kann der Dienst am Nächsten aber auch die Notwendigkeit einschließen, den Schutz von Recht und Leben durch den Gebrauch von

c) Der Vorrang der zivilen Friedensarbeit. Im Zentrum der Anstrengungen soll der Aufbau von politischen und wirtschaftlichen Strukturen stehen, die Frieden fördern und die Menschen befähigen, selber für ihre Rechte einzustehen. Dazu müssen aber auch Mittel bereit gestellt werden. Entwicklungszusammenarbeit spielt darin eine zentrale Rolle. Eine einseitige Ausrichtung auf die Kriegsverhinderung durch Abschreckung (und damit eine einseitige Zuteilung von Mitteln zu diesem Zweck) führt nicht zum Ziel. Wenn Kirchen gegenüber großen Rüstungsprojekten oft skeptisch waren und sind, hat das nicht mit einer einseitig prinzipienethischen Abwehrhaltung zu tun, sondern mit der Einsicht, dass der Aufbau gerechter und friedlicher Strukturen eine komplexe, vieldimensionale Strategie erfordert.

d) Die machtkritische Perspektive. Die Geschichte der Verbindung und Vermischung von geistlicher und weltlicher Macht ist alt und für die christlichen Kirchen wenig ruhmvoll, um es gelinde auszudrücken. Der Nähe zur staatlichen Macht und den daraus fließenden Vorteilen wurden allzu oft die eigenen Überzeugungen geopfert. Diese selbstkritische Einsicht macht die Kirchen heute aber sensibel dafür, welche Eigendynamik eine solche Nähe zur Macht entwickelt. Wer Privilegien hat, verteidigt sie und findet dafür auch leicht viele so genannte gute Gründe – hinter idealistischen Formulierungen oder moralischen Appellen verbergen sich aber letztlich oft rein machtpolitische Ziele und Interessen³. Eine machtkritische Perspektive einnehmen bedeutet die Einsicht, dass jede Position der Macht in der Gefahr steht, korrumpiert zu werden. Die Politik ist keine moralfreie Zone des machtpolitischen Realismus, sondern von Interessen gesteuert. Macht muss darum kontrolliert und verteilt werden; nur so ist es möglich, dass berechnete ethische Kriterien genügend zum Tragen kommen.

e) Der Schutz der Schwachen. Wer keine Stimme hat, braucht einen Anwalt. Die Kirchen stellen immer wieder diese kritische Frage, ob die westlichen Länder in den politischen Entscheidungen vor allem die eigenen Privilegien

Gegengewalt zu gewährleisten (vgl. Röm 13,1-7). Beide Wege, nicht nur der Waffenverzicht, sondern ebenso der Militärdienst setzen im Gewissen und voreinander verantwortete Entscheidungen voraus.“ (Evangelische Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh²2007, S. 42. In der Folge zitiert mit: EKD-Denkschrift).

³ Die jüngere Geschichte bietet genügend Beispiele dafür, dass auch die westliche Machtpolitik oft dieses Gesicht trägt und sich dann selber widersprechen muss: Man rüstet die Taliban gegen die Sowjets auf, um sie nachher zu bekämpfen; man unterstützt den Irak im Krieg gegen den Iran, um ihn nachher zu besetzen; man baut die südamerikanischen Herrscher als Bollwerk gegen den Kommunismus auf und nimmt unendliches Leid der Bevölkerung in Kauf usw.

im Blick haben, oder ob die Berufung auf den Schutz der Menschenrechte ernst gemeint ist, als stellvertretende Anwaltschaft für die Ausgeschlossenen und Entrechteten.

Ausgehend von solchen allgemeinen Grundsätzen bringt sich die Kirche in die politische Auseinandersetzung ein. Sie argumentiert dabei auf eine Weise, die nicht von einer rein christlich motivierten (und darum notwendigerweise partikularen) Gewissensentscheidung ausgeht, sondern die den Anspruch hat, gesellschaftlich konsensfähige ethische Kriterien zu entwickeln. Ein Beispiel dafür ist eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) aus dem Jahr 2007, die genau diesen Anspruch erhebt.

2. Die EKD-Denkschrift von 2007

Friedensfragen gehören zum Dauerthema evangelischer Kirchen in Europa. Auch einzelne Gremien der Evangelischen Kirche in Deutschland haben sich in den letzten Jahrzehnten mehrmals dazu geäußert. Aufgrund dieser Vorarbeiten und im Kontext neuer Herausforderungen entstand in dreijähriger Arbeit der Kammer für Öffentliche Verantwortung die Denkschrift von 2007 mit dem Titel *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*.⁴

Das Stichwort des ‚gerechten Friedens‘ wird nicht nur im Bereich christlicher Ethik benutzt, aber es wurde in kirchlichen Stellungnahmen der letzten Zeit dezidiert und wiederholt aufgegriffen⁵. Programmatisch soll es das Reden vom gerechten Krieg ersetzen. Diese Begriffsverschiebung ist aber keine naive Rhetorik unter Ausblendung der harten Realität, sondern ist das Ergebnis intensiver Auseinandersetzungen mit den gegenwärtigen Herausforderungen.

In formaler Hinsicht stehen die beiden Begriffe natürlich nicht parallel. ‚Gerechter Friede‘ ist eine gesellschaftliche Zielvorstellung, ‚gerechter Krieg‘ aber der Ausdruck für ein Mittel zum Ziel, eine *ultima ratio* im Rahmen einer umfassenderen Staatsordnung. Wer vom gerechten Krieg spricht, ist damit

⁴ Sie wurde von der Kammer für Öffentliche Verantwortung einstimmig verabschiedet und vom Rat der EKD ebenfalls einstimmig gutgeheißen. Der Anspruch ist Konsensfähigkeit: „In Denkschriften soll nach Möglichkeit ein auf christlicher Verantwortung beruhender, sorgfältig geprüfter und stellvertretend für die ganze Gesellschaft formulierter Konsens zum Ausdruck kommen.“ (EKD-Denkschrift 8). Diese Denkschrift ist eine Weiterführung und Aktualisierung von Gedanken der Friedensschrift aus dem Jahr 1981: Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981.

⁵ So in einem Wort der katholischen Bischöfe Deutschlands aus dem Jahr 2000 (Schriftennummer DB 066) mit dem Titel *Gerechter Friede*, das auf einer Stellungnahme aus 1983 mit dem Titel „Gerechtigkeit schafft Frieden“ aufbaut.

noch kein Kriegstreiber, denn *si vis pacem para bellum*, wenn du Frieden willst, bereite den Krieg vor und sei im äußersten Fall auch bereit, ihn zu führen. Dennoch haben sich die kirchlichen Stellungnahmen bewusst vom Begriff des gerechten Krieges abgewandt. Das gilt jedenfalls für Europa; in der transatlantischen Debatte stellt sich die Situation noch einmal anders dar⁶. Worum geht es? Zwei Punkte seien genannt.

- Es geht um eine Verschiebung der Perspektive und um die Einsicht darin, welche zerstörerische Dynamik jeder Krieg mit sich bringt. Wenn er überhaupt als berechtigt bezeichnet werden kann, dann wirklich nur als eine letzte Notlösung, weil er größeres Übel verhindern soll. Den Begriff der Gerechtigkeit mit ihm zu verbinden, ist höchst problematisch und soll darum vermieden werden. ‚Gerechter Krieg‘ ist ein Begriff aus einer Zeit, in der Krieg noch als eines der legitimen Mittel der Politik anerkannt war, und er sollte in jenem Kontext Kriterien dafür bereitstellen, wann man von der Legitimität eines Krieges sprechen kann. Sowohl die innere Ordnung der demokratischen Staaten als auch das Völkerrecht haben sich seither so sehr verändert, dass man auf diesen alten Begriff besser verzichtet.

- Es geht darum, die klare Priorität der aktiven und dauerhaften Arbeit für den Frieden herauszustellen. Der Friede wird nicht nur dann geschützt und aufgebaut, wenn eine Aggression abgewehrt werden soll. Ihn aufzubauen und zu schützen, beginnt lange davor, nämlich im langfristigen Einsatz für möglichst gerechte und demokratische Strukturen in der klein gewordenen Welt. *Si vis pacem para pacem*, stellt die Denkschrift der EKD darum daneben (52). Wenn du Frieden willst, dann musst du bereit sein, auf vielen Ebenen und unter Einsatz beachtlicher Mittel für den Frieden zu arbeiten.

Friede als Abwesenheit von Krieg kann auch durch einen Staat durchgesetzt werden, der in totalitärer Weise jeden Widerstand unmöglich macht. Wahrer Friede aber ist verbunden mit einer gerechten Ordnung, wie die Denkschrift betont. Als Dimensionen eines solchen gerechten Friedens nennt die Denkschrift (53-56) den Schutz der menschlichen Würde, den Schutz vor Gewalt

⁶ Eine gute Dokumentation dazu findet sich in der Publikation einer Tagung der Evangelischen Akademie Iserlohn aus dem Jahre 2004: „What we're fighting for...“. Friedensethik in der transatlantischen Debatte, herausgegeben von Gerhard Beestermöller, Michael Haspel und Uwe Trittman, Stuttgart 2006 (Beiträge zur Friedensethik, 37). In jenem Sammelband zeigen sich allerdings auch manche Überschneidungen zwischen der kontinentaleuropäischen und der amerikanischen Debattenlage. So ordnet der britische Professor Ramsbotham seine Ausführungen über die Kriterien des gerechten Krieges in den breiteren Horizont des gerechten Friedens ein (Oliver Ramsbotham, *Cicero's Challenge: From Just War to Just Intervention. Subsuming Criteria for Just War under Framework Principles for Just Intervention in Peace Support Operations*, 113-137, dort speziell 125).

jeder Art, einen gesellschaftlichen Prozess zunehmender Gerechtigkeit, die Garantie der Grundfreiheiten (die im Katalog der Menschenrechte enthalten sind), der Abbau von Not und die Anerkennung kultureller Verschiedenheit.

Genau an diesem Punkt aber setzt die Fragestellung nach der Berechtigung militärischer Interventionen ein. Eine gerechte Ordnung ist eine *Rechts*-ordnung. Eine Rechtsordnung aber hat nur dann einen Sinn, wenn sie auch durchgesetzt wird. Zur Durchsetzung braucht sie Mittel, nötigenfalls auch Zwangsmittel, bis hin zur Anwendung von Gewalt. Das ist für die innere Ordnung der Staaten selbstverständlich; es ist aber auch der springende Punkt in der internationalen Ordnung, und im besonderen – worum es hier geht – in der Frage des Schutzes der Menschenrechte. Wenn man ernsthaft behaupten will, dass die Menschenrechte nicht im Belieben der einzelnen Staaten stehen, sondern ein Gut der Menschheit sind, dann braucht es eine überstaatliche rechtserhaltende Gewalt. Man kann dann aber den Fall nicht ausschließen, dass notfalls auch militärische Gewalt angewendet wird, um dieses höhere Gut zu schützen.⁷ Auch die Denkschrift der EKD schließt diese Möglichkeit nicht aus. Sie knüpft ihn aber an strenge Bedingungen⁸.

3. Rechtsrahmen

Die wichtigste Bedingung ist, dass eine solche Anwendung von Gewalt zum Schutz der Menschenrechte ihrerseits strikt innerhalb eines vorher festgelegten Rechtsrahmens erfolgt. Die Charta der Vereinten Nationen ist ein solcher Rechtsrahmen⁹, mithin der einzige weltweit anerkannte Rahmen. Sie sieht aber nur zwei legitime Fälle des Einsatzes von Gewalt vor: die Notwehr eines angegriffenen Staates (bzw. Hilfeleistung für einen solchen, Art. 51)

⁷ Damit ist der Unterschied zu einer fundamental kritisch-pazifistischen Position markiert, die prinzipienethisch argumentiert: dass absichtliche Tötung von Menschen, und sei es im Krieg, gar nicht legitimiert werden kann oder höchstens in direkter Notwehr erlaubt ist, was aber bei einem Eingriff in den Konflikt zwischen Dritten nicht der Fall ist.

⁸ EKD-Denkschrift 74ff. Die Idee einer internationalen Rechtsordnung setzt voraus, dass diese auch durchgesetzt wird. Das muss auch derjenige anerkennen, der für sich selbst den Waffengebrauch ablehnt, denn es braucht andere, die „im Dienst dieser Ordnung dafür sorgen, dass nicht Situationen eintreten, in denen das Recht ohne Durchsetzungskraft ist“ (42).

⁹ Die Denkschrift betont diese Rolle der UN: „Das Problem globaler Friedenssicherung ist legitim einlösbar durch ein System kollektiver Sicherheit, wie es in der UN-Charta vorgezeichnet ist. Dabei handelt es sich um eine vertraglich vereinbarte zwischenstaatliche Ordnung, welche die Anwendung von Gewalt – außer zur Selbstverteidigung im Notwehrfall – verbietet, und die den Schutz des einzelnen Staates wie der zwischenstaatlichen Rechtsordnung dem gemeinsamen Handeln der Mitgliedstaaten vorbehält, das unter der Leitung einer supranationalen Entscheidungsinstanz steht.“ (EKD-Denkschrift 58).

und vom UN-Sicherheitsrat beschlossene Maßnahmen zur Friedenssicherung (Art. 42ff). Humanitäre Interventionen sind nicht explizit vorgesehen.

Dennoch ist die Staatengemeinschaft faktisch über diesen Zustand hinausgegangen, angesichts von Ereignissen wie dem Völkermord in Ruanda. Eine Neuauslegung der UN-Charta in zweifacher Hinsicht ist dafür nötig. Man muss die Formulierungen von Art. 39, die die Anwendung von Zwangsmaßnahmen erlauben („Bedrohung oder Bruch des Friedens“) so auslegen, dass auch massive und andauernde Verletzungen von Menschenrechten darunter fallen, und man muss den Begriff des Völkerrechtssubjekts ausweiten, indem man bedrohten Gruppen von Menschen innerhalb eines Staates die Qualität eines Subjekts des Völkerrechts zuerkennt, zu dessen Verteidigung man berechtigt ist – denn nur in diesem Fall ist die UN zuständig.¹⁰

Diese Ausweitung birgt aber große Gefahren. Eine humanitäre Intervention bedeutet ja einen Eingriff in die Souveränität eines einzelnen Landes. Es ist deshalb ein schwerwiegender Ausnahmefall, der eines der zentralen Prinzipien der labilen internationalen Friedensordnung punktuell außer Kraft setzt.¹¹ Um einen solchen Schritt zu beschließen, müssen strenge Regeln

¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von Michael Haspel (Friedensethik und humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002, 114), der sich auf Art.51 der UN-Charta bezieht: Einziger Grund, vom Gewaltverzicht abzuweichen, sei die „individuelle und kollektive Selbstverteidigung“. Eine Ausweitung des Verständnisses von Völkerrechtssubjekt, das sich nicht nur auf Staaten bezieht, sondern auch auf Individuen oder Gruppen, die durch Menschenrechtsverletzungen schwer angegriffen werden, sei aber schon in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 angelegt (13). Eine solche Ausweitung sei auch in der UN-Legitimierung des Afghanistankrieges zu finden – dort allerdings auf die Aggressoren, nicht auf die Opfer bezogen. Man musste Terrorgruppen als solche Subjekte bezeichnen, auf deren Angriff die UN-Mitgliedstaaten als Notwehr berechtigtermaßen reagieren (vgl. dazu auch Hugo Schmidt, Die Lehre vom gerechten Krieg im Kontext der deutschsprachigen Friedensforschung, in: „What we're fighting for...“ [s. Anm. 6], 38–51. besonders 40).

¹¹ Das betont die EKD-Denschrift. Der Schutz der Menschenrechte ist ja grundsätzlich Aufgabe der einzelnen Staaten. Darum gilt: „Die Umsetzung der Menschenrechte ist nicht an staatlich organisierten Gemeinwesen vorbei, sondern nur in ihnen und durch sie zu verwirklichen“ (60; nochmals ähnlich 75). Die Ausnahme, d.h. der Eingriff in die Souveränität ist eine folgenreiche Entscheidung: „Dass hinter dem Schutz der Menschenrechte die Achtung der Staatensouveränität zurückzutreten habe, ist zwar ein im Prinzip richtiger Ansatz; es ist aber fraglich, inwieweit er Interventionen mit Waffengewalt rechtfertigen kann. [...] Die Anerkennung und Garantie der bürgerlichen, politischen und sozialen Menschenrechte kann nicht an den staatlich organisierten Gemeinwesen vorbei, sie muss vielmehr in ihnen, mit ihnen und durch sie verwirklicht werden. [...] Eine Ausnahme vom Prinzip der militärischen Nicht-Intervention kann erst dann in Betracht kommen, wenn ein Staat nicht einmal seine primäre Funktion (nämlich die des Lebensschutzes der Bevölkerung und der Aufrechterhaltung eines minimalen Rechtszustands) erfüllt, oder wenn sich die Konfliktparteien eines Bürgerkriegs von Maximen leiten lassen, die verfasste Rechtsverhältnisse überhaupt ausschließen.“ (74f).

gelten, denn die Gefahr ist andernfalls groß, dass sich im Falle des Missbrauchs die Ordnung selbst diskreditiert.

Das Grundprinzip jedes Rechtsstaates ist das Gewaltmonopol, das nur die Ausnahme berechtigter Notwehr kennt. Das muss auch das Grundprinzip einer internationalen Ordnung sein. Die UN ist die einzige Institution, die dieses Gewaltmonopol für sich beanspruchen kann. In der heutigen Form hat sie gewiss ihre Grenzen und Schwächen. Aber sie ist alternativlos¹². Der Rechtsrahmen mag unbefriedigend sein, die Prozeduren schwerfällig und oft ungenügend. Aber ein rechtsfreier Raum, oder die nur fallweise Anwendung bzw. Negierung des bestehenden Rechts, ist noch schwerwiegender. Es wäre die Untergrabung der Rechtsordnung an sich und die faktische Anerkennung, dass in der internationalen Politik nur die Macht des Stärkeren gilt.

4. Kriterienkataloge

Wenn man diese zwei Gedankenschritte akzeptiert – nämlich die Möglichkeit eines gewaltsamen Eingreifens im äußersten Notfall und die Notwendigkeit eines Rechtsrahmens dafür –, dann muss man Kriterien dafür entwickeln. An dieser Stelle wird in einschlägigen Publikationen, auch in der EKD-Denkschrift, die alte Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ wieder befragt. Man vermeidet zwar den Begriff, da Krieg an sich nie als ‚gerecht‘ bezeichnet werden kann, aber man anerkennt, dass diese alte Lehre nicht bellizistisch war, sondern gerade der Eindämmung von Gewalt diene¹³. Darum werden die damals entwickelten Kriterien auf ihre Übertragbarkeit auf den heutigen völkerrechtlichen Kontext befragt – und sie erweisen sich darin als erstaunlich brauchbar.

¹² Bedenkenswerte Ausführungen dazu finden sich bei Sabine von Schorlemer (The Responsibility to Protect. Kriterien für militärische Zwangsmassnahmen im Völkerrecht, in: „What we're fighting for...“ [s. Anm. 6], 81–112). Sie beschreibt die Arbeit der ICISS (International Commission on State Sovereignty and Intervention) mit deren Abschlussbericht aus 2001.

¹³ So auch Hugo Schmidt: „Die reflektierte Neuinterpretation der Kriterien, ein sorgfältig abwägender Umgang mit denselben, die im Gefolge der jüngsten Höhererschätzung der Menschenrechte gewachsene Sensibilität für das mit jedem Militäreinsatz verbundene Unrecht und Leiden legen es nahe, Kriege, auch die der internationalen Gemeinschaft, nicht mehr als - intrinsisch, ontologisch - gerecht zu qualifizieren, wohl aber ihren Einsatz als (un)gerechtfertigt, (il)legitim, als erlaubt oder geboten zu beurteilen. Diese Entwicklung lässt den an die Adresse der LGK [Lehre vom gerechten Krieg, ST] gerichteten Vorwurf des Bellizismus noch weniger sachhaltig erscheinen als in früheren Zeiten: bellizistisch, den Krieg als Krieg bejahend, fördernd, hypostasierend, ist die LGK von ihrer Grundanlage her gerade nicht!“ (Schmidt, Lehre vom gerechten Krieg [s. Anm. 10], 44).

Ich folge in der Darstellung zu diesem Punkt einer Monographie von Michael Haspel aus 2002, der diese Kriterien aktualisiert und auf den Kosovo-Krieg angewandt hatte. Ähnliche oder identische Kriterienreihen finden sich auch in manchen anderen Texten zum Thema¹⁴. Haspel behandelt außer dem *ius ad bellum*, das heißt der Rechtsgrundlage, um einen Krieg zu führen, auch noch die Frage des *ius in bello*, der Grundsätze, an die sich die kriegführenden Parteien halten sollen. Dabei benennt er die folgenden Punkte¹⁵:

Kriterien für das *ius ad bellum*:

1. Gerechter Grund (*causa iusta*)
2. Legitime bzw. kompetente Autorität (*legitima potestas*)
3. Äußerstes Mittel (*ultima ratio*)
4. Verhältnismäßigkeit der Güter
5. Richtige Absicht (*recta intentio*)
6. Vernünftige Aussicht auf Erfolg

Kriterien für das *ius in bello*:

1. Verhältnismäßigkeit der Mittel
2. Diskriminierungsgebot (Zivilpersonen und zivile Infrastruktur schützen)
3. Verbotene Waffen.

Es ist eine beeindruckende Liste von Kriterien. Wenn sie rigoros angewendet werden, dann kann man mit guten Gründen sagen, dass die Anwendung von Gewalt legitimiert ist. Es ist allerdings die Frage, wieviele der bekannten Beispiele von humanitären Interventionen noch Zustimmung finden könnten – Haspel selbst kommt aufgrund einer eingehenden Untersuchung des Kosovo-Krieges zur Überzeugung, dass mehrere Kriterien nicht erfüllt waren. Doch genau diese restriktive Anwendung der Gewaltanwendung ist das Ziel der ethischen Reflexion. Sie helfen, die Gefahr von schwerwiegenden Fehleinschätzungen zu verringern und damit unter Umständen großes zusätzliches Leid, die unnötige Destabilisierung ganzer Länder oder auch schwerwiegenden politischen Schaden zu vermeiden.

¹⁴ Traditionelle Prüfkriterien für einen ‚gerechten Krieg‘ waren hinreichender Grund, ausreichende Legitimation der Akteure, Verantwortbares Ziel, Aussicht auf Erfolg, Verhältnismäßigkeit der Mittel, Verschonung von Unschuldigen (EKD-Denkschrift 66). Die evangelische Denkschrift macht daraus sieben Kriterien (68f): 1. Erlaubnisgrund (schwerste, Leben bedrohende Gewalt); 2. Autorisierung (Legitimierung unter der Herrschaft des Rechts); 3. Richtige Absicht (klar und begrenzt definiert); 4. Äußerstes Mittel (alle andere Mittel ausloten); 5. Verhältnismäßigkeit der Folgen; 6. Verhältnismäßigkeit der Mittel 7. Unterscheidungsprinzip (Unbeteiligte schonen). – Leicht abweichend, aber inhaltlich gleich, finden sie sich im Bericht der internationalen Kommission ICISS (vgl. dazu Sabine von Schorlemer [s. Anm. 12]. – Oliver Ramsbotham [s. Anm. 6] benennt die gleichen sechs Punkte wie Haspel).

¹⁵ Haspel, Friedensethik 93ff.

Natürlich hängt die Anwendung dieser Kriterien davon ab, wie man sie genauer fasst. Im genannten Buch von Haspel wird das weiter ausgeführt. Besonders eingehend geht er auf den ersten Punkt ein, den gerechten Grund. Er fächert die Frage noch einmal auf und nennt sechs Prinzipien, nach denen die Frage nach der *causa iusta* im Falle von humanitären Interventionen geprüft werden sollte¹⁶.

- a) Komprehensionsprinzip. Als möglicher Grund der Intervention müssen alle massiven Menschenrechtsverletzungen gelten können, nicht nur z.B. die Verletzung des Rechtes auf Leben und Freiheit.¹⁷
- b) Konsensprinzip. In der Staatengemeinschaft muss ein weitgehender Konsens vorhanden sein, dass ein solcher Grund eingetreten ist. Dieses Prinzip vermeidet es, dass unter dem Vorwand der Humanitären Intervention eine Staatengruppe ihre Interessen betreibt – was im schlimmsten Fall zur Eskalation führen könnte.
- c) Konsistenzprinzip. Wer mit den Menschenrechten argumentiert und eingreifen will, darf nicht zugleich Partei und mitschuldig sein.
- d) Kohärenzprinzip. Man muss in ähnlichen Fällen ähnlich urteilen.
- e) Kontinuitätsprinzip. Die beteiligten Staaten müssen durch ihr früheres Handeln Gewähr bieten, selber das humanitäre Völkerrecht zu achten.
- f) Kollaborationsprinzip. Möglichst viele Staaten müssen zusammen arbeiten.

Diese detaillierte Liste der Kriterien überschneidet sich teilweise mit den anderen Kriterien für das *ius ad bellum*, so etwa das Konsistenzprinzip mit der *recta intentio* und das Kollaborationsprinzip mit der *legitima potestas*. Im Ganzen geben sie jedoch eine gute Handhabe dafür, die allgemeine Frage nach dem berechtigten Grund präziser zu fassen und auf einen konkreten Fall anzuwenden. Sie helfen mit, die Komplexität ethischer Argumentation im Blick zu behalten und so zu vermeiden, dass eine massive, mediengesteuerte

¹⁶ Haspel, Friedensethik, 149-170. Auf jenen Seiten wendet der Autor die Prinzipien im Besonderen auf den Fall der Intervention im Kosovo an.

¹⁷ Es gibt massive Menschenrechtsverletzungen, die nicht unter den Begriff des Genozids fallen. Wenn eine diktatorische und korrupte Regierung die Menschen in solche materielle Not treibt, dass die Schwere des Leidens und die Anzahl der Opfer mit denen eines Völkermords vergleichbar ist, dann wäre diese Situation (im Sinne des Komprehensionsprinzips) im Hinblick auf die *iusta causa* mit dem Genozid vergleichbar. In den meisten Fällen sind es dann jedoch andere Kriterien, die eine Intervention verbieten – ein Beispiel wäre Nordkorea. In dieser Frage, ob nur die Verletzung der grundlegenden Abwehrrechte oder auch die Verletzung der anderen Gruppen von Menschenrechten (Teilnahme- bzw. Teilhaberechte) ein gerechter Grund für eine Intervention sein kann, zeichnet sich allerdings noch keineswegs ein politischer Konsens ab – vgl. dazu die Einleitung zu „What we're fighting for...“ [s. Anm. 6] und der dort abgedruckte Beitrag von Jean Bethke Elshtain (International Justice as Equal Regard and the Use of Force, 22-37).

moralische Entrüstung zu kurzichtigen und folgenreichen Entscheidungen führt. Deutlich wird, dass die Messlatte zur Beurteilung, ob von einem berechtigten Grund für eine militärische Intervention mit humanitärem Ziel die Rede sein kann, hoch gelegt werden muss.

In der Frage der *legitimen Autorität* habe ich weiter oben schon den Standpunkt vertreten, dass allein die Vereinten Nationen eine solche sein können. Der Einwand liegt vor der Hand: Der Sicherheitsrat mit seinen permanenten Mitgliedern und deren Vetorecht verhindere eine objektive Beurteilung der Lage: China beschützt den Sudan, Russland beschützt Serbien, die USA beschützen Israel. Manchmal – so wird argumentiert – müsse darum eine Staatengruppe auch ohne Legitimierung durch die UN eingreifen können, wenn sie sich auf die oben genannten Kriterien berufen kann.

Aber gerade die Berücksichtigung aller sechs Kriterien rät zur Vorsicht. Sobald eine der großen Mächte gegen einen Einsatz ist, ist die Güterabwägung eine andere. Die Gefahr der Eskalation ist dann deutlich größer, und das muss – trotz Erfüllung aller anderen Kriterien – von einem Einsatz abraten. Eine nur partielle Legitimierung durch die Staatengemeinschaft führt zudem leicht dazu, dass auch in anderen Fällen analog argumentiert und das ganze Normensystem in Frage gestellt wird. Denn wenn die NATO in Serbien eingreifen darf – warum soll es Russland in Georgien nicht auch tun dürfen? Jede Aufweichung des Prinzips, dass ein weitgehender internationaler Konsens erforderlich ist, führt tendenziell zu schwererem Schaden. Mithin ist also der Sicherheitsrat auch in der heutigen, ziemlich undemokratischen Funktionsweise ein wichtiger Indikator und mangels besserer Institutionen der einzig legitimierte Ort der Beschlussfassung.¹⁸

Das *Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Güter* ist wohl das Schwierigste. Wie kann man Leid gegen Leid aufrechnen, einkalkulierte Opfer eines Angriffs gegen Opfer von Menschenrechtsverletzungen? Wie kann man ungleiche ethische Werte gegeneinander abwägen – Friede versus Menschenrechte etwa? Und wie ist es möglich, einigermaßen verlässlich die langfristigen Schäden eines Krieges einzuschätzen, auf allen Gebieten: wirtschaftlich,

¹⁸ Michael Haspel, der diese Position ebenfalls vertritt, nennt nur einen Fall, der als „extreme Ausnahme“ eine humanitäre Intervention ohne Mandat des Sicherheitsrates denkbar erscheinen lässt; zwar rechtswidrig, aber „entschuldbar“. Und zwar wenn es sich um einen lokalen Konflikt handelt, bei dem keine regionale oder gar weltweite Eskalationsgefahr besteht, und der unterhalb der Schwelle liegt, die den Sicherheitsrat zum Handeln bewegt. Beispiele seien das Eingreifen Tansanias in Uganda 1979 und der ECOWAS in Liberia 1990, wo jeweils alle Kriterien erfüllt waren, aber kein Sicherheitsratsbeschluss vorlag. In diesem Fall könne man Tansania bzw. die ECOWAS als ‚legitime Autorität‘ bezeichnen (Haspel, Friedensethik, 122-124).

politisch, gesellschaftlich? Dennoch bleibt es den Entscheidungsträgern nicht erspart, genau dies zu versuchen. Dabei kommt erschwerend dazu, dass die einzuberechnenden Opfer eines Krieges gewiss sind, die positiven Folgen bzw. das Ausbleiben weiterer, negativer Folgen aber vorerst nur eine Hoffnung darstellen. Die Gewissheit, dass es Opfer geben wird, gegenüber der unsicheren Hoffnung auf positive Entwicklungen – damit sich die Waagschale der Entscheidung doch in Richtung Intervention senkt, braucht es schon starke Gründe. Mit dieser Bemerkung ist auch bereits das sechste Kriterium, die *vernünftige Aussicht auf Erfolg*, angesprochen. Deren Beurteilung ist eine Frage möglichst nüchterner (macht-)politischer und militärischer Einschätzung. Die Kriege im Irak und in Afghanistan zeigen jedoch, wie schwer es ist, vorgängig wirklich nüchtern abzuwägen, während der innenpolitische Druck der öffentlichen Meinung und der parteipolitischen Konstellationen oft alles andere als rational ist.

Dass Krieg immer nur das *äußerste Mittel* sein darf, ist politisch wohl unumstritten. Aber im konkreten Fall ist das Kriterium nicht immer leicht anzuwenden. Gerade humanitäre Krisensituationen haben zwar eine lange Anlaufzeit, aber in ihrer Phase der akuten Entwicklung überstürzen sich oft die Ereignisse. Im jüngsten Beispiel der Intervention in Libyen wurde deutlich, dass die Staatengemeinschaft unter hohem Zeitdruck entscheiden musste. Man hatte schlicht keine Möglichkeit mehr, andere Maßnahmen zu versuchen, wenn man denn – die Anwendung aller anderen Kriterien vorausgesetzt – für eine militärische Intervention plädiert. An diesem Punkt zeigt sich nochmals die Bedeutung des Einsatzes für einen gerechten Frieden, wie ihn die kirchlichen Stellungnahmen so nachdrücklich fordern. Dort ist nämlich ein langfristiger Einsatz für eine gerechte Gesellschaftsordnung im Blick, die so viel wie möglich verhindern will, dass es zu akuten Krisensituationen kommt, die nur noch militärisch zu lösen sind.

5. Erschwerende Faktoren

Drei Gedankenschritte habe ich bisher gemacht: die grundsätzliche Bejahung der Möglichkeit eines Einsatzes, die Notwendigkeit des Rechtsrahmens und die Kriterien, die erfüllt sein müssten. In der Realität der Weltpolitik kommen aber noch weitere Faktoren bzw. Argumente dazu, die ein Ja zu einer Intervention zusätzlich erschweren. Ich nenne vier.

1. Das erste Argument, das oft gehört wird, kann leicht entkräftet werden. Es ist das Argument der unvermeidlichen Ungleichbehandlung. Warum fällt man Serbien in die Arme, aber denkt nicht ernsthaft an eine Intervention im Sudan?

Die obenstehenden Kriterien haben gezeigt, dass auch sehr ernsthafte Gründe für eine Intervention allein nicht ausreichen, um zu einer solchen Entscheidung zu kommen. Das Faktum, dass aus machtpolitischen Gründen nicht jede massive Menschenrechtsverletzung unterbunden werden kann, ist kein Argument dagegen, es dort zu tun, wo man es doch kann. Auch im Fall des internationalen Kriegsverbrechertribunals in Den Haag gilt ja, dass viele der gesuchten Kriegsverbrecher frei herumlaufen. Aber dass man überhaupt angefangen hat, einige zu fassen, und dass diese reale Option (und damit eine Warnung an alle Kriegsverbrecher) innerhalb der heutigen internationalen Ordnung überhaupt da ist, ist aus ethischer Sicht ein eindeutiger Fortschritt. – Schwerer wiegen die nächsten drei Punkte.

2. An sich legitime Einsätze können sich mit den partikularen Interessen der intervenierenden Staaten decken. Wenn die Öffentlichkeit die Überzeugung gewinnt (zu Recht oder zu Unrecht), dass die Eigeninteressen der agierenden Staaten den eigentlichen Grund darstellten, und wenn es zudem Hinweise auf tatsächliche wirtschaftliche und strategische Vorteilmahme einzelner Länder gibt, dann bringt das nicht nur politischen Schaden für die entsprechenden Länder mit sich, sondern es werden humanitäre Interventionen an sich desavouiert. Jede eventuelle doppelte Agenda der kriegsführenden Staaten ist die Aussaat zu neuem Krieg und zu neuer Ungerechtigkeit, jedenfalls in wirtschaftlicher Hinsicht und – fast notwendigerweise – auch verbunden mit neuen Menschenrechtsverletzungen, und sie bildet immer den willkommenen Aufhänger für terroristische Anschläge. Wie kann diese Gefahr der politischen Diskreditierung und der damit verbundenen Eskalation der Gewalt zumindest weitgehend ausgeschlossen werden?

3. Die soeben genannte Gefahr kann nur dann einigermaßen zuverlässig vermieden werden, wenn die Entscheidung zur Durchführung einer bewaffneten Intervention nicht in der Kompetenz einzelner Nationalstaaten oder Staatengruppen liegt, sondern in der Kompetenz einer legitimen überstaatlichen Institution, begleitet durch einen kontrollierten Meinungsbildungsprozess und gebunden an klare, vorher festgelegte Regeln. Nur drängt sich hier die Frage auf, wie realistisch das ist. Eine solche Entscheidung ist nämlich daran geknüpft, dass solche geplanten Interventionen in demokratischen Ländern politisch durchsetzbar sind. Welches Land aber ist bereit, eigene Soldaten zu opfern – mit aller damit verbundenen medienwirksamen öffentlichen Erregung –, wenn nicht doch auch handfeste eigene Interessen im Spiel sind? Welcher Politiker könnte sich das innenpolitisch auf die Dauer erlauben? Könnte, ja müsste man fast im Umkehrschluss nicht sagen: Weil

es sich kein Politiker erlauben kann, ausschließlich im Namen einer globalen Rechtsordnung (und also altruistisch) Soldaten in den Krieg zu schicken, darum ist faktisch jeder Auslandseinsatz einer im Eigeninteresse der handelnden Mächte? Um dieses Argument zu entkräften, müsste gezeigt werden, dass die Teilnahme an einer Intervention für ein Land Vorteile bringen kann, ohne dass anderen Nachteile daraus erwachsen. Solche Vorteile könnten höchstens ideelle Werte sein, wie etwa die Glaubwürdigkeit des politischen Redens und Handelns, die mit dem Einsatz zugunsten einer internationalen Ordnung verbunden ist, und dem daraus erwachsenden moralischen Gewicht im Kontext der Staatengemeinschaft.

4. Das Informationsproblem. Einigermaßen gesicherte Entscheidungen aufgrund der genannten Kriterien sind nur möglich, wenn man der Menge und Qualität der zur Verfügung stehenden Informationen vertrauen kann. Aber gerade hier tut sich ein großes Problem auf. Der Irakkrieg ist das frappanteste Beispiel dafür, wie viele der Interventionsgründe sich nach dem Einmarsch als falsch herausgestellt hatten. Wer wurde getäuscht: nur die Öffentlichkeit, oder auch die Politiker, die die Entscheidung fällten, oder vielleicht sogar die Geheimdienste selber? Ich maße mir kein Urteil an. Aber für jede zukünftige Entscheidung über die Legitimität einer humanitären Intervention ist die Frage der Vertrauenswürdigkeit der zur Verfügung stehenden Informationen ein entscheidender Punkt.

Mein kurzes Fazit lautet: Ich kann und muss die Möglichkeit offen lassen, dass die Staatengemeinschaft legitimerweise die Entscheidung fällt, mit Gewalt ein Genozid zu stoppen oder andere sehr schwer wiegende Verletzungen der Menschenrechte zu unterbinden. Aber angesichts der rigorosen Kriterien, die angewandt werden müssen, und unter Berücksichtigung der erschwerenden Faktoren ist zu vermuten, dass ein ethisch ausreichend legitimer Auslandseinsatz nur in seltenen Fällen zustande kommt.

Leopold Neuhold

Friedenspolitik, Auslandseinsätze und humanitäre Interventionen im Namen der Menschenrechte – Wann soll welches Eingreifen erlaubt sein?

Gedankensplitter zur Diskussion der Frage „Humanitäre Intervention und allgemeine Menschenrechte“ in kommentierten Thesen

These 1: In der Definition des Friedens wird traditionellerweise die Unterscheidung von negativ und positiv definiertem Frieden vorgenommen. In der Kombination der beiden Zugänge könnte Friede in Anschluss an Valentin Zsifkovits als Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender Verwirklichung der Menschenrechte gefasst werden.

Dass Friede nicht bloße Abwesenheit von Krieg ist, dass also Friede nicht nur negativ definiert werden kann, zeigt sich an der sogenannten Friedhofsruhe. Wiewohl Abwesenheit von Krieg, organisierter Gewaltanwendung und Gewalt überhaupt ein Moment ist, das nicht gering geschätzt werden darf – gerade angesichts der schlimmen Erfahrungen, die Menschen im Krieg machen –, so bedeutet diese Abwesenheit allein nicht schon Verwirklichung der Menschenrechte, ein Idealzustand, der in der Realität so nie endgültig erreicht werden wird, schließlich ist ja Friede immer ein *Prozess*, nicht ein gänzlich erreichter Zustand. Das heißt nun nicht, dass dieses Ziel nicht mehr oder weniger erreicht werden kann.

Gerade in der *Unschärfe des Mehr oder Weniger* liegt jetzt die Herausforderung der Frage, ab wann und ab welchem Grad der Einschränkung der Verwirklichung der Menschenrechte, also der Behinderung des positiv definierten Friedens, es erlaubt ist, Gewalt zur Durchsetzung dieser an der Verwirklichung gehinderten Menschenrechte anzuwenden. Was hier dann oft als Kriterium zur Entscheidung herangezogen wird, ist eine Unterscheidung zwischen wichtigen und weniger wichtigen oder elementaren und darauf aufbauenden Menschenrechten mit der Betonung des Rechtes auf Leben als Basis-Menschenrecht. So schreibt Kerstin *Fischer*: „Einzelne Menschenrechte werden von den Vereinten Nationen als so fundamental angesehen, dass von ihnen nicht abgewichen werden darf. Sie gehören somit zum »ius cogens« im völkerrechtlichen Sinne. Das »ius cogens«

bezeichnet eine Norm des Völkerrechts, die von der Staatengemeinschaft in ihrer Gesamtheit angenommen wurde, von der nicht abgewichen werden darf und die nur durch eine Norm derselben Rechtsnatur geändert werden kann. Man spricht vom zwingenden Völkerrecht. Dies beinhaltet Normen wie das Gewaltverbot und fundamentale Menschenrechte (vgl. Kokott 1999: 176ff.). Zu diesen grundlegenden Menschenrechten zählen Rechte des Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, deren Verletzung mit einem besonders großen Leid verbunden ist, also Mord, Vergewaltigung, Versklavung etc. Außerdem gelten Rechte als grundlegend, wenn ihre »soziale Gewährleistung eine Voraussetzung dafür ist, dass Personen überhaupt irgendwelche Rechte haben« (Hinsch/Janssen 2006:79). Überdies werden als grundlegende Menschenrechte jene Rechte erachtet, die die Basis für eine politische Ordnung, die auf sozialer Kooperation beruht, darstellen.¹ Diese *Gewichtung* ist notwendig, aber auch problematisch, weil dadurch die *Unteilbarkeit der Menschenrechte* wenigstens zum Teil negiert und aus einer Einteilung, die historisch und inhaltlich bedingt ist (etwa in Freiheitsrechte, politische Rechte, soziale und kulturelle Menschenrechte und solche kollektiver Art), nur zu leicht ein Über- und Unterordnungsverhältnis werden kann. Natürlich kann man argumentieren, dass das Menschenrecht auf Leben Grundlage für die Ausgestaltung des Lebens durch andere Menschenrechte ist, das physische Überleben die Basis für das bessere oder gute Leben bedeutet, aber man muss sich davor hüten, mit dem Schutz des Rechtes auf Leben eine Rechtfertigung dafür zu finden, die Förderung der übrigen Menschenrechte, die zudem auch oft Momente der Gewährleistung des Rechtes auf Leben darstellen, zu vernachlässigen, also den Bedingungsraum für das Überleben in den Menschenrechten, die eben Momente der Ausgestaltung dieses Rechtes auf Leben sind, zu ignorieren oder ihn zu verengen.

Ein weiterer Punkt, der in diesem Zusammenhang Erwähnung finden sollte: Die UNO entwickelt sich verstärkt in eine Richtung, dass *Einzelne*, nicht nur Staaten, *Völkerrechtssubjekte* werden. Das Individuum findet zunehmend Eingang ins Völkerrecht. Dies zeigt sich gerade darin, dass die UNO den Schutz der Menschenrechte als eine ihrer Aufgaben definiert. Um Menschenrechte zu schützen, bedarf es aber unter den Umständen, dass ein Staat die Menschenrechte seiner Bürger oder von Menschen, die sich im Staatsgebiet aufhalten, bricht, der teilweisen Missachtung der Souveränität von Staaten, die in erster Linie Völkerrechtssubjekte sind. Zu diesem Brechen bzw. zu dieser Einschränkung der Souveränität muss es nun die Zustimmung einer

¹ Fischer, Kerstin, *Darf man Menschenrechte militärisch schützen? Zur Problematik ‚humanitärer Interventionen‘*, München: GRIN Verlag 2008 (Hausarbeit), 5f.

qualifizierten Auswahl von souveränen Staaten etwa im Sicherheitsrat geben. Was, wenn diese Zustimmung nicht erreicht werden kann? Und im Gegenteil: Was, wenn die Zustimmung gerade in einer Welle von Betroffenheit angesichts berichteter Grausamkeiten oder Übergriffe der Staatsgewalt zu einem Druck für zum Teil vorschnelles Eingreifen in die Souveränität eines Staates wird, für ein Eingreifen, das etwa zu einer gewissen Solidarisierung der an und für sich verfeindeten Bürgerkriegsparteien mit der Stärkung eines Diktators führen kann?

Dabei ist es wichtig, auf die Funktion von *Interessen* in der Politik hinzuweisen. Politik kann man ja im Anschluss an Valentin *Zsifkovits*² als interessen geleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht umschreiben. Dies führt nun dazu, dass meist mit den Interessenlagen gegebene *gemischte Motivationen* hinter dem Einsatz für Menschenrechte stehen.

Die Motivationen sind nun auch eng mitbestimmt von den Berichten über diese Menschenrechtsverletzungen. Wenn etwa Christian *Rainer* im Profil sich irritiert darüber zeigt, dass der Westen dem schrillen Diktator *Gaddafi* hofierte, nur weil es um Öl ging, so hat er Recht. Wenn Rainer schreibt: „Wie ist es möglich, dass sich die Schweiz nicht nur von Libyen erpressen lässt, nachdem Schweizer als Geiseln genommen worden waren, sondern hernach auch noch auf Freundschaft spielte?“³, so ist genau dem auch die anklagende Feststellung des Leserbriefschreibers Mag. Christoph *Trattinig* in der nächsten Nummer des „Profil“ gegenüberstellen: „Ich dachte, wenn ich Profil lese, wäre ich unterrichtet. Das war nicht der Fall. Daher, sehr geehrter Herr Rainer: Weiter mit der kritischen Berichterstattung im Profil. Gerieren Sie sich weiter als Gott der Kritik. Selbstkritik – nämlich das üble Spiel selbst mitgespielt zu haben, indem man nicht berichtete –, Selbstkritik ist keine Stärke des Profil.“⁴ Das Interesse steht also immer auch im Zusammenhang mit dem, was berichtet wird, und richtet sich nicht nur auf das, was wirklich geschieht. Es ist nämlich auch entscheidend, ob und wie Menschenrechtsverletzungen wahrgenommen werden, damit es zum Einsatz gegen den kommt, der Menschenrechte bricht. Zum eigenen wirtschaftlichen oder politischen Vorteil werden Menschenrechtsverletzungen oft auch ignoriert oder nur verschlüsselt und halbherzig so nach dem Motto „Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass!“ angesprochen.

² Vgl. nur: Zsifkovits, Valentin, *Politik ohne Moral?*, Linz 1989, 12.

³ Rainer, Christian, *Freundschaft mit dem Feind. Der Westen und die Diktatoren – erhellen- de Momente im Angesicht islamischer Revolutionen*, in: *Profil*, Nr. 9, 42. Jg., 28. Februar 2011, 13.

⁴ Leserbrief von Mag. Christoph Trattinig, Engerwitzdorf/Mühlviertel, in: *Profil*, Nr. 10, 42. Jahrgang, 7. März 2011, 6f.

These 2: Frieden kann nur in einer umfassenden Strategie und nicht auf einen Schlag erreicht werden. Es bedarf also der Entwicklung einer umfassenden Strategie, in deren Rahmen eingebettet Gewaltanwendung wie im Falle einer humanitären Intervention ihre Berechtigung erhalten kann.

Gerade angesichts wahrgenommener und durch Medienaufmerksamkeit präsender Menschenrechtsverletzungen wird in gewissen Fällen Druck zur humanitären Intervention aufgebaut. Dies geschieht umso leichter, wenn dieser Einsatz gegen einen als Unmenschen darstellbaren Diktator geführt werden soll, obwohl dieser zum Teil in früheren Phasen als schillernder Medienstar gefeiert wurde. Und es ist erstaunlich, wie Menschen, die prinzipiell gegen Gewalt sind, nun nach Gewalt rufen, vor allem wenn eine Meinungswave über die Grausamkeiten ins Rollen gebracht worden ist. Diese Beschreibung der Gewalt kann durchaus auch stimmen, aber in einer undifferenzierten und parteiischen Darstellung kann sie auch als Übertreibung eingeschätzt werden, die dann nicht ernst genommen wird. Es ist ja tatsächlich ein Angriff auf die Menschlichkeit, die durch diese Grausamkeiten mit Füßen getreten wird und so zum Einsatz für die in ihren Menschenrechten Verletzten rufen lässt. Dazu kommt noch der Druck der größeren Erfolgsaussicht bei schnellem und vermeintlich rechtzeitigem Eingreifen, eine Meinung, die zu Recht auch von der negativen Seite her aus den humanitären Desastern in der Geschichte bei Nicht-Eingreifen resultiert. So nach dem Motto „Hätte man nur damals bei Hitler früh genug eingegriffen!“ Und dieses Argument hat sicher vieles für sich. Aber es birgt auch die Gefahr in sich, das Element des militärischen Eingreifens zu verabsolutieren und Druck zu einem schnellen Einsatz auszuüben, aber dabei andere notwendige Strategiestritte auszuklammern. So droht dann *humanitäres Eingreifen zum Ersatz für eine umfassende politische Strategie* und in der Weiterführung dann wieder der Krieg zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu werden, ohne die Analyse und den Aufbau von umfassenden Strategiestritten vorzunehmen. „*Der gute Krieg*“, der Titel eines Buches des in den USA populären Journalisten Studs Terkel, in dem er auf die Sicht des II. Weltkriegs als guten Kriegs durch viele Amerikaner verweist und auf das Karl Otto Hondrich in seinem Essay „Wieder Krieg“ Bezug nimmt, scheint hier ein wichtiger Aspekt zu sein. Hondrich meint im Versuch der Beantwortung der Frage, warum ein Krieg als gut wahrgenommen wird: „Wir berühren damit ein Verständnis vom Krieg, das uns besonders befremdlich und unzeitgemäß erscheint: die kämpferisch organisierte und ritualisierte Gewalt als identitätsstiftende Kraft eigener Art – kann man sagen: als

Selbstwert?“⁵. Und wenn dazu noch der missionarische Drang – der durchaus auch richtig sein kann – kommt, diese Identität weiterzugeben und vielleicht auch anderen aufzuzwingen, und daraus ein Motiv für einen „guten Krieg“ konstruiert wird, ergibt sich ein Problem. Auch wenn das Ziel durch Verhandlungen, auch durch die Hinnahme von Demütigungen zu erreichen versucht wird wie etwa im Kosovo-Konflikt, wird es doch kaum von der Weltmeinung honoriert, wie *Hondrich* meint und dann die Frage stellt: „Warum nicht? Einerseits verlangen wir direkten und vollen Frieden als Erfolgsausweis, getreu unserer Ideologie, dass Frieden machbar, Krieg vermeidbar sei. Andererseits grollen wir den UN, weil sie uns um unseren Krieg bringen. Unsere kollektiven Gefühle, vom zivilisatorischen Normensystem überdeckt und in Schach gehalten, verlangen nicht nur nach Frieden, sondern auch nach Gerechtigkeit, nach Vergeltung von Gewalt durch Gewalt, ja nach Bestrafung des Aggressors. Dass die Serben statt dessen für ihre Aggression mit Gebietsgewinn »noch belohnt« werden sollen, erfüllt uns mit Erbitterung. Sie ist Ausdruck verletzter kollektiver Gefühle. Sind es *hehre* Gefühle: für Humanität, Menschenrechte, Selbstbestimmungsrecht der Völker? Vielleicht auch das. Mehr aber scheinen sie von der Angst durchdrungen, einer Gewalt freien Lauf zu lassen, die wir in der friedlichen Bundesrepublik erfolgreich verdrängen konnten, die aber gleichwohl da ist und ständig nach Beherrschung verlangt. Von Kuwait über Sarajevo bis Rostock und Solingen: Die Gewalt, die uns immer näher gerückt ist, hat unsere eigene Gewaltbereitschaft, als Schutzreaktion, ein Stück weit aus der Latenz geholt.“⁶ *Hondrich* folgert daraus, dass die bei Abwesenheit von Gefahr und Anwesenheit von Schutzkräften eingedämmte Gewalt nur zu leicht wieder aufflammt, wenn *Gefahr* und *reale Bedrohung* gegeben sind und keine Schutzkräfte die Aufgabe der Eindämmung von Gewalt übernehmen. Dann fährt er fort: „Wo Gewaltmonopole in Frage gestellt werden und zerbrechen, tritt Gewalt in ihrer ursprünglichen, anarchischen Form wieder in Erscheinung. Um ihrer Grausamkeit, Unberechenbarkeit, Unordnung und Unsicherheit zu wehren, rufen wir nach einer neuen Ordnungsmacht: den Vereinten Nationen.“⁷ Die Vereinten Nationen können aber nur unter drei Bedingungen wirksam werden, wie *Hondrich* aus den Ereignissen im Golfkrieg folgert: Es muss also vorhanden sein

- „- eine Gewalt androhende und gewaltbereite Führungsmacht,
- die aus den jeweiligen streitenden Parteien eine zum Sündenbock macht, gegen den sich die Gewaltandrohung richtet (bei zwei »Schuldigen« weiß man nicht, gegen wen man kämpfen soll),

⁵ Hondrich, Karl Otto, *Wieder Krieg*, Frankfurt/M. 2002, 59.

⁶ Hondrich, *Wieder Krieg* 67f.

⁷ Hondrich, *Wieder Krieg* 68.

- und die drittens ein großes Bündnis gegen den Störenfried zustande bringt.⁸

Diese Bedingungen sind aber meist nicht gegeben, besonders bei sogenannten *Bürgerkriegen* oder *innerstaatlichen Aggressionen*, wo noch dazu eine Einteilung des Gebiets in Kriegsgebiet, zu befreiendes Gebiet oder Friedenszone nicht möglich ist. Aber gerade hier können die Konzepte eines guten Krieges wirksam werden.

Damit ist auch eine gewisse Beliebigkeit und Zufälligkeit in Bezug auf die Durchführung einer humanitären Intervention gegeben, weil *Opportunität* das wichtigste Kriterium zu werden droht. Wenn die veröffentlichte Weltmeinung auf einen Konflikt fokussiert ist, dann wird eingegriffen, in Fällen, die etwa nicht diese Überschreitung der Aufmerksamkeitsschwelle der Weltmeinung für sich verbuchen können, lehnt man sich zurück bzw. bemüht man sich nicht darum, dass diese Fälle als Weltmeinung wahrgenommen werden. Das heißt nun durchaus, dass die Weltmeinung aktiviert werden muss, aber diese Aktivierung muss in allen gleichgelagerten Fällen erfolgen, auch wenn etwa nicht die Interessen der Weltmeinungsführer betroffen sind. Es kann schließlich auch der Fall eintreten, dass durch den Ruf nach einer militärischen Intervention andere Strategiestritte „übersehen“ werden und damit aber gerade auch der „Erfolg“ der militärischen Aktion gefährdet wird, weil etwa keine Exit-Strategie entwickelt oder überhaupt kein politischer Rahmen geschaffen wird, innerhalb dessen ein militärischer Erfolg erst als solcher gelten kann. Wenn Norbert Rief etwa in einem Leitartikel in „Die Presse“ unter der Überschrift: „Ein gerechtfertigter Krieg: Das Zusehen muss ein Ende haben“⁹ mit guten Gründen ein militärisches Eingreifen gegen *Gaddafi* forderte, so ist dennoch die Frage zu stellen, inwieweit nicht noch viele Strategiestritte fehlten, innerhalb derer erst der militärischen Einsatz zur Verhinderung der Gewalt und des Tötens führen kann.

Militärischer Einsatz darf etwa *keine Abkürzung* zu neuer Gewaltherrschaft sein, wenn man beispielsweise nicht weiß, auf wen man setzen soll oder wenn man mit dem militärischen Einsatz gewissen revolutionären Kräften einen Freibrief für Revanche oder für nun umgekehrte Unterdrückung ausstellt. Revolution kann gerechtfertigt sein, wie es Papst *Paul VI.* in seiner viel beachteten – diese Beachtung fand die Enzyklika gerade auch wegen dieses Passus! – Enzyklika *Populorum Progressio* zum Ausdruck gebracht hat, wenn er dort schrieb: „Trotzdem: Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte

⁸ Hondrich, *Wieder Krieg* 69.

⁹ Rief, Norbert, Ein gerechtfertigter Krieg: Das Zusehen muss ein Ende haben, in: *Die Presse*, 3. März 2011, 2.

der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.“ (Nr. 31) Die *Ausnahmekriterien* für eine Revolution waren meines Erachtens in Libyen erfüllt, es stellte sich nur die Frage, ob ein internationaler Eingriff, wie er ja damals stattfand, in einer Art und Weise ausgestaltet werden konnte, dass er nicht neues Unrecht oder neue Zerrüttung hervorrief. Es stellt sich nämlich die Frage der *komparativen Gerechtigkeit*, die Frage also, ob die Gerechtigkeit nur auf einer Seite verortet werden kann. Auf diese Frage wird später noch eingegangen werden. Das heißt nun nicht, dass nicht humanitäre Hilfe notwendig ist, ob aber die Intervention zur Unterstützung einer ganz konkreten „Kriegspartei“ ausgestaltet werden darf, das ist die Frage. Es bedarf also einer über die Situation des Eingriffes hinausgehenden Strategie und der Beachtung der verschiedenen Perspektiven. Und diese Elemente einer umfassenden Strategie können durch den Glauben an den Erfolg einer militärischen Intervention vernachlässigt werden, so nach dem Motto: „Schauen wir einmal, was daraus wird, dann schauen wir weiter!“ Dann kann man aber oft nicht mehr weiterschauen, weil schon ganz konkrete Schritte gesetzt sind, die die Vorgehensweise bestimmen. Denn die Geschichte der Taliban zeigt ja, dass konkrete Unterstützungsschritte durch die USA für diese Gruppe im Kampf gegen die Sowjetunion sich dann auch als ein Bumerang für die Amerikaner erwiesen haben. Das alles darf uns keineswegs davon abhalten, die durchaus richtigen Argumente von Norbert Rief für einen militärischen Einsatz zu würdigen, das heißt aber, nach den noch ausstehenden Strategieschritten zu fragen: „Was soll geschehen, wenn Gaddafi nicht mehr an der Macht ist?“ Es ist nämlich wichtig, sich wie Norbert Rief vor Augen zu führen, dass *Zusehen bei Gewalttaten* wie dem Einsatz von Bomben gegen das eigene Volk ethisch nicht vertretbar ist. „Wer Kampfflugzeuge gegen sein Volk einsetzt, hat jegliche Legitimation, diesen Konflikt am Konferenztisch zu lösen, verspielt.“¹⁰ Das stimmt! Aber es muss auch die Frage gestellt werden, ob der Konflikt nur durch den Gewalteininsatz gelöst werden kann und ob nicht die durch den Gewalteininsatz erreichte Teillösung verspielt werden kann, wenn weitere Strategieschritte nicht schon vorher gesetzt werden. Es ist richtig, dass man die brutalen Konsequenzen der unmenschlichen militärischen Zurückhaltung etwa in Ruanda als abschreckendes Beispiel von geforderter, aber verweigerter Solidarität sehen muss, aber ebenso muss man sich auch fragen, ob militärischer Einsatz alleine schon eine Verbesserung der Situation erbracht hätte.

¹⁰ Rief, Ein gerechtfertigter Krieg 2.

Eine Konsequenz dieser Fragen könnte darin bestehen, dass man schon vor einer Eskalation von Gewalt international und regional alles in die Wege leitet, um diese *Eskalation*, die dann jedes Eingreifen problematisch macht, *zu verhindern*. Das ist natürlich jetzt keine Hilfe bei der Frage einer humanitären Intervention in einem akuten Fall, aber doch eine Herausforderung, verschiedene Strategieschritte zu setzen, die als Rahmen einer militärischen Aktion für einen Erfolg dieser Intervention ausschlaggebend sind. Natürlich ist dabei auch der *Zeitfaktor* zu berücksichtigen, der den Ruf nach einer umfassenden Strategie wegen der damit gegebenen Bruchstückhaftigkeit als Illusion erscheinen lässt. Dazu kommt natürlich noch die *Einschätzungsfrage*, die als Frage in die Zukunft in ihrer Beantwortung immer von Risiken geprägt ist. Dabei ist es aus der geschichtlichen Erfahrung heraus auch wichtig zu bedenken, dass humanitäre Interventionen im Durchschnitt nicht auf einen Schlag zum Erfolg führen, sondern relativ lange dauern. Diese lange Dauer führt vor allem dann leicht zu einem *Abbröckeln der Solidarität*, wenn sie nicht durch eine definierte langfristige Strategie getragen ist, vor allem dann, wenn Krisengewinnler sich einen Vorteil vom Aufkündigen der Solidarität erwarten können. Zudem ist hier auch noch ein Kriterium für die sittlich gerechtfertigte Verteidigung, wie es in der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg, besser gesagt der Lehre von der sittlich gerechtfertigten Verteidigung, angeführt wird, zu beachten, nämlich das Kriterium „*Aussicht auf Erfolg*“. Was als sehr pragmatisches Kriterium erscheint, das zudem noch einen weiten Interpretationsraum bieten kann, der als Legitimierung der Wahl des eigenen Handelns erscheint, erweist sich in letzter Konsequenz aber auch als Aufforderung, die gesamte Strategie zu entwickeln, was nicht nur Teilerfolge, sondern das, was als Gesamtes herauskommen soll, zu bedenken bedeutet. Dazu bedarf es auch des Bedenkens der Gründe für den Konflikt in der Ungerechtigkeit, die nach Valentin *Zsifkovits* einen wesentlichen „*Nährboden*“¹¹ für Krieg und Gewalt darstellt. Erst auf der Analyse der vielfachen Gründe für den Konflikt lassen sich nämlich umfassende Strategien zur Erreichung eines nachhaltigen Friedens entwickeln, was über den Strategieschritt der humanitären Intervention hinausführt, diesen aber auch zu einem wesentlichen Bestandteil haben kann.

These 3: Die Unterscheidung zwischen positiv und negativ definiertem Frieden kann Anlass zu einem Krieg sein, der nicht als jeweils individuell staatlicher Verteidigungskrieg zu sehen ist, sondern als ein aktives Eingreifen gegen einen Angriff, der nicht gegen sich selbst gerichtet ist.

¹¹ Vgl. *Zsifkovits, Valentin, Ethik des Friedens, Linz 1987, 44.*

„Der Frieden besteht nicht darin, dass kein Krieg ist“, so wird der erste Satz der Nummer 78 der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* üblicher Weise übersetzt. Damit wird man dem lateinischen Text: „*Pax non est mera absentia belli*“ aber nicht ganz gerecht. Friede ist nicht die bloße Abwesenheit von Krieg, diese ist aber wesentlicher Bestandteil des Friedens. Oft wird aber gerade aus christlicher Sicht das Wesentliche des Friedens in den in der positiven Definition von Frieden zum Ausdruck kommenden Partialwerten des Friedens wie Liebe, Gerechtigkeit, gewaltloser Konfliktregelung, Harmonie oder umfassendem Heil gesehen. Vielleicht zeigt sich die *Höherbewertung* dieser Elemente des Friedens in der manchmal verkürzten Bezeichnung „positiver Frieden“ für „positiv definierter Frieden“. Hier schwingt mitunter eine Höherbewertung des positiv definierten Friedens mit, die die fundamentale Bedeutung der Abwesenheit von Krieg in der Bezeichnung von Frieden verblassen lässt. Das zeigt sich auch an der mitunter mit Geringschätzung bedachten Rede von einer „*Pax Romana*“ oder „*Pax Americana*“ als eines „Gewaltfriedens“ – und das kommt in vielem auch der Wirklichkeit nahe. Aber noch einmal: Krieg und Gewalt sind *zu fundamental gegen die Existenz und Würde* der Person gerichtet, als dass man negativ definierten Frieden gegenüber positiv definiertem Frieden geringer werten sollte und dürfte. Vielmehr ist negativ definierter Friede auch Voraussetzung der Verwirklichung positiver Partialwerte des Friedens, wie diese übrigens auch Voraussetzung dafür sind, dass auf Dauer Nicht-Krieg herrschen kann.

Diese Höherbewertung des positiv definierten Friedens, die sich dann auch in Formulierungen wie „*gerechter*“ oder übertrieben „*vollkommener*“ Frieden widerspiegelt, kann auch zur Legitimierung eines Krieges um dieses „besseren“ Friedens willen gebraucht werden und damit eine einerseits leichtfertige, aber andererseits auch eine „ethisch“ aufgefasste – wobei sie auch ethisch sein kann – Billigung des Krieges zur Erreichung dieses als „positiver“ gedeuteten Friedens bedeuten. Damit droht dann der Krieg wieder zu einem Mittel für die Politik des Friedens zu werden. Diese Wirklichkeit kann ja aus dem bekannten *Augustinus*-Wort abgeleitet werden: „So wenig es jemand gibt, der nicht das Verlangen hätte, sich zu freuen, ebenso wenig gibt es jemanden, der nicht das Verlangen hätte, den Frieden zu besitzen. Will doch selbst eine Kriegspartei nichts anderes als siegen; zu einem ruhmreichen Frieden also will sie durch den Krieg gelangen ... In der Absicht auf den Frieden also führt man selbst die Kriege ...“¹² Und in der Ausrichtung auf einen positiv definierten Frieden ist mitunter auch die Möglichkeit gegeben, den durch den Erfolg

¹² Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 12 (BKV III, 223).

für sich ruhmreichen Sieg auf eine Erreichung eines inhaltlich positiv gedeuteten Friedens zu verschieben, um dadurch auch von „der positiven Sache“ her seine Berechtigung zu beziehen. In einer missbräuchlichen Anwendung kann das dann auch etwa zu einer Provokation der Bevölkerung zu einem Aufstand gegen den als umfassend ungerecht bezeichneten Herrscher führen, um „positiven Frieden“ zu erreichen. Hier liegt ja auch eine Gefahr einer sogenannten *Facebook-Revolution* – so positiv Internet und Social Web gerade auch in Bezug auf Frieden sein können –, weil darin sich oft auch Motive für einen Aufstand finden, die von einer sich als moralisch definierenden Gruppe von außen an die Bevölkerung herangetragen werden, wobei dann die Bevölkerung die Lasten des Aufstandes zu tragen hat und dabei noch von denen, die diesen Aufstand provozierten, allein gelassen zu werden droht. Denn hinter Elementen des positiv definierten Friedens können nur zu leicht die *eigenen Interessen* versteckt werden.

Dabei ist weiters zu bedenken, dass die *Partialwerte* des Friedens auch nur kontingent sind. Das soll in Bezug auf den Wert Gerechtigkeit ein wenig angedeutet werden.¹³ Gerechtigkeit stellt ja einen *Beziehungsbegriff* dar, der über eine Bezugsgröße den Abgleich von Interessen von Menschen und Menschengruppen zu erreichen versucht. Diese Bezugsgrößen sind im Allgemeinen aber immer nur begrenzt, und alle Bezugsgrößen sind in den meisten Fällen nicht auszumachen, sodass auch Gerechtigkeit immer nur als begrenzter Bezugswert zu sehen ist. Ich habe das schon mit dem Begriff der *komparativen Gerechtigkeit* angedeutet. Als ein Kriterium der gerechtfertigten Verteidigung wird im Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden: „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort“ aus dem Jahre 1983 nämlich die komparative Gerechtigkeit angeführt. Dort heißt es: „Fragen zu den Mitteln der heutigen Kriegführung haben besonders angesichts des Zerstörungspotentials der Waffen häufig dazu geführt, sich über Fragen nach der komparativen Gerechtigkeit der Position der jeweiligen Gegner oder Feinde hinwegzusetzen. Kurz gesagt: Welche Seite hat in einer Auseinandersetzung hinreichend »recht«, und: sind die Werte, um die es geht, entscheidend genug, um den Vorbehalt gegen den Krieg aufzuheben? Die Grundfrage lautet: Rechtfertigen die Rechte und Werte, die auf dem Spiel stehen, das Töten?“¹⁴ Die Kategorie der komparativen Gerechtigkeit soll nun diesen

¹³ Folgende Passage folgt in wesentlichen Punkten meinem Artikel (Soziale) Gerechtigkeit in christlicher Perspektive, in: Danich, Peter/Moser, Bernhard/Moser, Christian (Hg.), *Soziale Gerechtigkeit als Auftrag der Christdemokratie*, Wien 2007, 33-48, 35ff.

¹⁴ Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, in: *Bischöfe zum Frieden*, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn ²1983, 5-129, 46.

Vorbehalt gegen den Krieg und gegen gewaltsame Auseinandersetzung verstärken. Die amerikanischen Bischöfe meinen dazu: „In einer Welt souveräner Staaten, die weder eine gemeinsame moralische noch eine zentrale politische Autorität anerkennt, betont der Grundsatz der komparativen Gerechtigkeit, dass kein Staat davon ausgehen darf, dass er die »absolute Gerechtigkeit« auf seiner Seite hat. In einem Konflikt sollte jede Seite die Grenzen des eigenen »gerechten Grundes« anerkennen und die sich daraus ergebende Forderung, nur begrenzte Mittel zur Verfolgung ihrer Ziele einzusetzen. Weit davon entfernt, eine Kreuzzugsmentalität zu legitimieren, soll komparative Gerechtigkeit absolute Ansprüche relativieren und die Anwendung von Gewalt selbst in einer »gerechten« Auseinandersetzung eindämmen.“¹⁵ Der Blick auf solche komparative Gerechtigkeit wird aber nur frei, wenn man sich selbst *nicht als absolut sieht*, etwas, was mit dem Abhandenkommen einer höheren Bezugsinstanz immer weniger geschieht. War früher der Bezug auf eine höhere Instanz und die Beanspruchung dieser für sich ein Faktor, der manchmal zur Steigerung der Grausamkeit, weil von einer höheren Instanz abgeleitet, beitrug, so ist es heute oft die eigene Unbegrenztheit aufgrund des Fehlens von ethischen Bindungen, die zu einer solchen Entgrenzung des Konfliktgeschehens beiträgt.

„To take the part of the other“, die Position des Anderen einzunehmen, ist in diesem Zusammenhang zu fordern. Um der *Perspektivität der Gerechtigkeit* gerecht zu werden und doch zu einem Mehr an Gerechtigkeit zu kommen, ist es wichtig, verschiedene Perspektiven einzunehmen, sich also in die Lage des jeweils anderen zu versetzen. Denn wenn „viele Völker gezwungen sind, unerträgliche Ungerechtigkeiten und Missverständnisse zu erleiden, wie kann man dann auf die Verwirklichung jenes Gutes hoffen, das der Friede ist?“, fragt ja Papst *Benedikt XVI.* in der Nr. 5 seiner Weltfriedensbotschaft „In der Wahrheit liegt der Friede“ von 2006 zu Recht. Um hier etwas zu verändern, ist es notwendig, die Ungerechtigkeiten überhaupt sehen zu wollen und die Situation des Anderen wahrzunehmen.

Denn gerade in der Auffassung, dass *absolute Gerechtigkeit* erreicht werden kann und muss, steckt ja auch eine Konfliktursache. Nach der absoluten Gerechtigkeit zu streben und zu glauben, diese zu kennen, darin liegt ja eine Wurzel für gewaltsam ausgetragene Konflikte. Noch einmal: Damit soll nicht die Bedeutung von Gerechtigkeit für den Frieden geschmälert werden, wie sie ja im Jesaiawort „Frieden als Werk der Gerechtigkeit“ (Jes 32,17), das in der Tradition besonders auch bei *Thomas von Aquin* tragend geworden ist, zum Ausdruck kommt. Da aber unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit

¹⁵ Ebenda 46.

die menschlichen Verhältnisse immer nur unvollkommen gestaltet werden können, bedarf es einer Ausweitung bzw. *Weitung der Gerechtigkeit*. Zudem ist auch Gerechtigkeit mit der starken Betonung von Gegenseitigkeit und Reziprozität nur ein Teilaspekt der menschlichen Beziehungen und bedarf deswegen einer Einbeziehung in Wertevielecke. Als isolierte kann Gerechtigkeit ihr Ziel in vielen Fällen gerade nicht erreichen, weil durch eine Versteifung auf einzelne Perspektiven, die sie öffnen sollte, diese mitunter verschlossen werden.

a. Dies zeigt sich schon in der Tradition der Reflexion über Gerechtigkeit, wenn etwa *Aristoteles* der Gerechtigkeit die *Epikie* an die Seite stellt, die dort, wo Gerechtigkeit in der Regelung der Beziehungen versagt, als Korrektur der Gerechtigkeitsergebnisse auf den Plan tritt.

b. In der christlichen Tradition, die diese Beziehung von recht und billig im Sinne der Epikie weiterführt, erfährt die „profane“ Gerechtigkeit zudem eine Weitung durch die „*höhere Gerechtigkeit*“, wie sie etwa in der Bergpredigt von Jesus angesprochen wird. Aus einem zweipoligen Verhältnis von sozialen Interakteuren wird in dieser Bezugnahme auf Gottes höhere Gerechtigkeit ein dreipoliges Verhältnis, das als Bezugsgröße für die konkrete, von Beschränktheiten etwa durch die gegenseitige Aufrechnung geprägte Situation gelten kann. Solches kommt etwa in der positiven Formulierung der *Goldenen Regel* in Mt 7, 12: „Was ihr von anderen erwartet, das tut ihnen“ zum Ausdruck. Aus dem reaktiven „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ wird hier die Aufforderung zur Setzung des ersten Schrittes zur Überwindung der in der Gegenseitigkeit durch das Schauen auf das, was der andere tut, ausgesparten Wirkmöglichkeiten. Der Blick auf Gott soll den Zusammenhang weiten.

Diesem Zug zur Initiative auch auf die *Gefahr des Scheiterns* hin tritt eine Relativierung dergestalt an die Seite, dass ich nicht alles von mir erwarten muss, sondern dass durch das Wirken Gottes mein Handeln in eben diesen *größeren Zusammenhang* gebracht wird. Zugleich verbietet sich dadurch auch eine letztgültige *Erzwingung von Gerechtigkeit*, die meist wieder von Ungerechtigkeiten begleitet ist. Weltgestaltung tritt so in den freisetzenden Bezug zu Gott, der allein der Gerechte ist und auf den hin Gerechtigkeit bezogen werden muss. Fatal wird es dagegen, wenn in Berufung auf Gott der Mensch sich ermächtigt sieht, absolute Gerechtigkeit zu schaffen.

Diese christliche Weitung soll durch zwei Bezugnahmen illustriert werden: durch die Betonung der Notwendigkeit der Ergänzung der Gerechtigkeit durch Versöhnung und durch die Betrachtung des Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit.

1. Die Gerechtigkeit bedarf in vielen Fällen ja fundamental in zwischenmenschlichen wie auch interinstitutionellen Prozessen der Ergänzung durch *Versöhnung*, wenn ein gebrochenes Verhältnis wiederhergestellt werden soll. Es gibt mehrere Schritte zur Wiederherstellung eines gebrochenen Verhältnisses, dabei auch solche, die über die Gerechtigkeit hinausführen, wenn sie auch die Gerechtigkeit als notwendige Voraussetzung haben:

- Einmal ist es die Bereitschaft zur *Restitution*, zur Wiedergutmachung des Schadens, der durch den Schuldigen verursacht worden ist. Dies kann etwa durch Zahlungen geschehen, durch ein Eingeständnis, durch öffentliches Bekenntnis, falsch und schlecht gehandelt zu haben. Von der Seite des Geschädigten bedarf es der Bereitschaft zur Annahme dieser Wiedergutmachung in Höhe und Form.

- Weil aber nicht alles in den ursprünglichen Zustand gebracht werden kann – so kann etwa der gute Ruf, der durch Verleumdung gelitten hat, oft nicht vollständig wiederhergestellt werden, noch weniger ist es möglich, wenn jemand getötet worden ist –, bedarf es vom Geschädigten her auch der Bereitschaft zum *Verzeihen*. Die Schuld des anderen wird nicht mehr als Schuld angerechnet, es wird aber nicht vergessen, was einem der andere angetan hat. Das ist oft auch ein Schutzmechanismus gegen neuerliche Schädigung. In der Erinnerung bleibt die Tat, die vergeben ist, präsent.

- Wahre *Versöhnung* bedarf der *Vergebung*. Die Reue des Täters und die Vergebungsbereitschaft des Betroffenen ermöglichen in der Bereitschaft zur *Versöhnung* in vielem eine Wiederherstellung des alten Verhältnisses. „Diese Normalisierung stellt den Anfang einer über die Aufarbeitung des Geschehenen hinausgehenden, neu zu gewinnenden Beziehung dar, welche von gegenseitigem Respekt und Wohlwollen eröffnet wird. So wird Täter(n) und Opfer(n) eine Chance eröffnet, verbleibende Schuld- und Rachegefühle aufzuarbeiten. Solche *Versöhnung* kann die Grenzen dessen überschreiten, was der Mensch vermag.“¹⁶, schreibt dazu Andreas Michael Weiss.

Versöhnung ist somit ein *vielschichtiger Prozess*. Dabei muss betont werden, dass *Versöhnung* nicht einfach herzustellen ist, sondern dass es immer eines *Hinausgehens des Geschädigten, aber auch des Täters, über sich selbst* bedarf. Dieses Hinausgehen versuchte man in der Geschichte immer wieder symbolisch einzuholen, wenn etwa am *Versöhnungstag* von den Juden ein *Sündenbock*, auf den man die Schuld aufgeladen hatte, in die Wüste gejagt wurde oder im *Opferitus* über den konkreten Verschuldens- und Erleidenszusammenhang hinaus weitere Sphären miteinbezogen wurden. *Versöhnung* ist so nicht einfach herstellbar, sondern bedarf auch der

¹⁶ Weiss, Andreas Michael, *Versöhnung*, in: Biser, Eugen/Hahn, Ferdinand/Langer, Michael (Hrsg.), *Der Glaube der Christen*. Bd. 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, München 1999, 502.

Annahme dessen, was von einem Höheren bewirkt wird. Wie der oder die Betroffene in der in Jesus vorgelebten Feindesliebe seinen Bezugspunkt finden kann, so besteht für den Täter die Möglichkeit, einen Ausgang aus seiner Schuldverstrickung im Satz aus dem 1. Johannesbrief: „Denn wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles.“ (1 Joh 3,20) zu finden. Der von seinem Gewissen verurteilte Christ kann wissen, dass er auf das *göttliche Erbarmen* hoffen kann und in diesem Wissen ihm Versöhnung möglich wird.

So sieht denn auch Odilo *Kaiser* Versöhnung auf dem Hintergrund eines verletzbaren und störbaren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Eine vom Menschen gewirkte Verletzung dieses Verhältnisses kann nur von Gott her wiederhergestellt werden. „Unter Versöhnung wird man daher am ehesten den den Prozeß der Wiederherstellung des (ursprünglichen) Verhältnisses zwischen Gott und Mensch beendigenden und besiegelnden Akt verstehen können, der heilsgeschichtlich offenbar wird in den im Gotteswort gegebenen Zusicherungen, so etwa jener, daß Jahwe (dann) wieder (uneingeschränkt) Israels Gott, und Israel wieder ganz sein Volk sein werde. Versöhnung ist also das Ergebnis des Wiederherstellungsprozesses.“¹⁷ Wenn es auch *Mittler* in diesem Wiederherstellungsprozess gibt, so ist doch immer Jahwe der, der die Versöhnung ermöglicht, er ist der, der in seiner Liebe die Initiative ergreift. Ritualisierungen dieses Prozesses sind auch ein Hinweis darauf, dass das Hineingezogensein in einen größeren Schuldzusammenhang eines über die unmittelbare Versöhnungssituation hinausgehenden Rahmens bedarf. Dieser Rahmen erreicht im Versöhnungstod Christi eine *ins Kosmische gehende Dimension*, wie im Blick auf Röm 8, 18ff sichtbar wird. Widersprüche und Konflikte sind nicht das Letzte, sondern finden ihre Versöhnung in dem liebenden Gott, der den Menschen aus den trennenden Verstrickungen löst.

2. Es gibt ein „spannendes“ *Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Liebe*. Während manchmal geradezu von einem Gegensatz zwischen diesen beiden Tugenden ausgegangen wird, insofern als ein Mehr an Gerechtigkeit ein Weniger an Liebe bedeutete und die Liebe die Gerechtigkeit zurückdrängte, gilt es klar festzustellen, dass Gerechtigkeit und Liebe sich bedingen. Auf der einen Seite ist nämlich Liebe die „Sehbedingung der Gerechtigkeit“¹⁸, während andererseits die Gerechtigkeit als Mindestmaß der Liebe bezeichnet werden kann. Zum Anderen gewandt zu sagen, es ist gut, dass du bist –

¹⁷ Kaiser, Odilo, Versöhnung. A) Altes Testament, in: Bauer, Johannes B. (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch. Bd. 2: Kampf – Zucht, Graz ³1967, 1405-1412, 1405.

¹⁸ Monzel, Nikolaus, Solidarität und Selbstverantwortung, München 1959, 53.

das ist ja Liebe im wesentlichen –, ist eine grundsätzliche *Richtungsangabe*, die notwendig ist, um gerecht sein zu können; und diese Zuwendung zu einem gegenseitigen, die Bedürfnisse beider Seiten ausgleichenden, weil in einen gegenseitigen Zusammenhang bringenden Austausch an Mitteln und Möglichkeiten zu gestalten, die jedem die Lebensmöglichkeiten sichern und erweitern, das gehört unmittelbar zusammen.

Damit dieses Verhältnis ausgestaltet und auf die gesellschaftliche Basis gehoben werden kann, bedarf es auch der Politik. Politik als *interessengeleiteter Kampf* um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht ist auf Orientierungen angewiesen, die diesen Kampf zu einem Ringen um das gemeinsame Ziel von Gerechtigkeit gestalten und nicht zu einem Kampf gegeneinander. Die Liebe ist diese Orientierung, die *Offenheit für das Ganze eines gegliederten menschlichen Lebens* – und zwar für alle, auch für die, die in Gegenseitigkeit wenigstens vordergründig wenig einzubringen haben – bedeutet. Kirche als Teil der Gesellschaft kann und muss diese Orientierung im Dialog in das politische Ringen einbringen. Mit den besten Strukturen und Einrichtungen kann aber nicht die gerechte Gesellschaft geschaffen werden, weil Menschen einfach aus „krummem Holz“ geschnitzt sind, in sich Widersprüchlichkeiten aufweisen und diese sich dann zum Teil in Strukturen verfestigen.

Natürlich gibt es ein Mehr oder Weniger an dieser Ungerechtigkeit, aber ganz weg werden wir sie nie bringen. Denn die gerechtesten Strukturen lassen Verwerfungen erkennen und lassen Verletzungen zurück, die nur durch die liebende Begegnung in den Horizont des Heils einbezogen werden können. Hier muss nun die Liebe als Wunden heilend eintreten. Aber eine Liebe, die in der Politik an die Stelle der Gerechtigkeit treten wollte, würde infolge der *Gebrochenheit der Menschen* zu Strukturen und Handlungen, die der Liebe widersprechen, führen. Es bedarf der Sorge um die Gerechtigkeit in den Strukturen, die jedem ein Mindestmaß an Gerechtigkeit garantiert und dieses im Ringen um die rechte Ordnung umsetzt, damit freie Lebenserhaltung und Lebensgestaltung möglich wird. Dann erst kann die Liebe vollenden.

These 4: Menschenrechte sind subjektive, universelle fundamentale und unveräußerliche Rechte, die sich aus der absoluten Idee der Menschenwürde ableiten und die den Menschen vor jeder staatlichen oder gesellschaftlichen Gewährleistung zukommen. Deswegen bedürfen sie der besonderen, umfassenden Sorge.

Die Menschenrechte sind in ihrer Entwicklung sehr *heterogen*. Waren die ersten Menschenrechte Abwehrrechte gegen einen absolutistischen Staat

und Freiheitsrechte, folgten darauf Mitwirkungsrechte und in späterer Folge soziale und kulturelle Rechte und schließlich kollektive Rechte. Diese Menschenrechte sind als unteilbar konzipiert, das heißt, dass nicht ein Recht auf Kosten eines anderen verwirklicht werden darf, sondern jedes für sich realisiert werden muss. Jeder Mensch hat gegenüber jedem anderen Menschen wie auch gegenüber der Gesellschaft und dem Staat den *Anspruch* auf Unterlassen oder Handeln zur Gewährleistung dieser Rechte. Dies gilt auch der internationalen Gemeinschaft gegenüber, wie sie sich etwa in der UNO konstituiert hat. Allerdings ist die Frage der *Realisierung* eine schwierige: Wer soll was tun, um welches Recht ganz konkret zu verwirklichen? Das ist eine Frage, bei deren Beantwortung es immer wieder zu *Konflikten*, zu *Unterlassungen* oder *Verletzungshandlungen* kommt. Dies gilt vor allem bei kollektiven Rechten wie etwa dem Recht auf intakte Umwelt oder beim Recht auf Frieden. Einmal sind die Verwirklichungskontexte so komplex, dass die Rolle der einzelnen Akteure auf den verschiedenen Ebenen nicht ausreichend beschrieben werden kann. Wenn Valentin *Zsifkovits*¹⁹ von einer umfassenden Strategie spricht und diese in der Beachtung von vier Ebenen, der individuellen, der gesellschaftlichen, der staatlichen und der internationalen, präzisiert, so ist damit ein wichtiger Ausgangspunkt gewonnen. Dann gilt es aber weiter nach der *Beziehung der vier Ebenen zueinander* zu fragen, denn ein wesentlicher Aspekt des Friedens liegt ja in den Beziehungsebenen zwischen den verschiedenen Bereichen.

Dazu kommt heute noch eine Tendenz zur *Partialisierung der Menschenrechte*. War die Allgemeinheit der Menschenrechte nach dem II. Weltkrieg noch relativ plausibel angesichts der Gräueltaten dieses II. Weltkrieges und der Verbrechen gegen die Humanität in dessen Zusammenhang und Fortführung, so dass auf eine philosophische Begründung über die verschiedenen Ansätze hinweg verzichtet werden konnte, so ist das Fehlen dieser *Begründungsebene* heute zum Teil ein Hindernis bei der Verwirklichung. Denn immer wieder kann geltend gemacht werden, dass es sich etwa um vom westlich-christlichen Menschenbild geprägte individualistische Menschenrechte handelt, die etwa keine ausgebildete Grundlage in den asiatischen Werten haben. Aber noch keiner, der sich in seinen Menschenrechten fundamental verletzt gefunden hat, hat sich bei der Berufung auf diese Menschenrechte darüber beschwert, dass sie etwa einem anderen kulturellen Kontext entspringen. Vielmehr ist ja die *Allgemeinheit der Menschenrechte* auch deswegen als Ausgangspunkt wichtig, weil beispielsweise menschenrechtswidrige kulturelle oder religiöse Kontexte auf das Menschsein hin zu verändern sind.

¹⁹ Vgl. Zsifkovits, Ethik des Friedens bes. 94-127.

Mag es auch angebracht sein, etwa von *feministischen* Menschenrechten zu sprechen, um, dem Aspekt der Einschränkung der Menschenrechte besonders in Bezug auf Frauen gerecht werdend, die Verwirklichung besonders der Rechte dieser Gruppe zu forcieren, so muss der Bezugspunkt doch das allgemeine Menschsein bleiben. Die Annahme einer *kulturellen Variabilität der Menschenrechte* würde ja in manchen Fällen eine Berechtigung zu einem Krieg bedeuten, weil damit Menschenrechtsgründe vorgeschoben werden können, auf der anderen Seite aber jeden Einsatz für die Durchsetzung von Menschenrechten relativieren, damit eine kriegerische Auseinandersetzung vielleicht verhindern, aber eben um den Preis der Akzeptanz der *fundamentalen Verletzung von Menschenrechten* und damit der Akzeptanz von Opfern. Wie auf dem Hintergrund der Verletzung von Menschenrechten die Gefahr, dass automatisch interveniert wird, entstehen kann, weil jede auch vermeintliche Menschenrechtsverletzung als Anlass für ein Eingreifen konstruiert wird, aber im Letzten damit eigene Interessen verfolgt werden, so besteht bei Ausklammerung der Menschenrechte die Gefahr, dass Gewaltherrscher sich berechtigt fühlen, mit allen Mitteln ihre Macht durchzusetzen, weil ja sowieso „keiner reagiert“. So schreibt Laura *Jakobeit* im Vorwort ihrer Arbeit „Menschenrechte und humanitäre Intervention. Die Gefahr des prinzipiellen Interventionismus aufgrund von Menschenrechtsverletzungen“ Folgendes: „Es geht in der Pro und Kontra Diskussion um das Gleichgewicht zwischen Respekt und Anerkennung der Souveränität, die jede Nation besitzt, und sozialer Verantwortung in einer Welt, die durch die Globalisierung immer enger verbunden ist und sich auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft befindet.“²⁰ Auf diesem Weg zur Weltgesellschaft sind noch viele Hürden auch im Sinne der Frage, wie Menschenrechte durchgesetzt werden können, zu nehmen, bis mit Macht ausgestattete internationale Institutionen diese Fähigkeit zur Umsetzung ausbilden, wobei zu bedenken ist, dass diese Macht die der die Weltgesellschaft bildenden Nationen ist. Das mitunter konstruierte Ideal, dass Internationalität Abschaffung der Nationen in ihrer Auflösung im *Weltstaat* bedeutet, kann aber infolge der Konkurrenzlosigkeit eines solchen Weltstaates zum *Weltkerker* und zur *Weltdiktatur* pervertieren, wenn sie nicht subsidiär aufgebaut ist. Der Preis für einen so erreichten negativ definierten Frieden wäre zu hoch, und Weltfrieden kann nicht erreicht werden durch Unterdrückung von Konflikten durch eine übergreifende Macht. Es bedarf vielmehr auch der kompromisshaften Aushandlung auf der Basis der Menschenrechte.

²⁰ Jakobeit, Laura, Menschenrechte und humanitäre Interventionen. Die Gefahr des prinzipiellen Interventionismus aufgrund von Menschenrechtsverletzungen, München: GRIN Verlag 2007, 3.

These 5: Die Strategie der Umsetzung der Menschenrechte muss in einer Art erfolgen, die es bewirkt, dass die verschiedenen Menschenrechte sich gegeneinander in ihrer Verwirklichung unterstützen.

Besonders auch im christlichen Kontext kann in der *Menschenwürde* der Hintergrund für die Ableitung der Menschenrechte gesehen werden. Die im christlichen Menschenbild in der Ebenbildlichkeit Gottes verankerte Menschenwürde ist die Grundlage für die *Unantastbarkeit der Menschenrechte*. Allerdings ist das *bonum* der Menschenwürde nur in den *kontingenten bona* der Menschenrechte einzuholen. Diese Kontingenz bedeutet nun in Überschneidungsfällen manche *Uneindeutigkeit* und *Kollisionsmöglichkeit* verschiedener Menschenrechte. So kann etwa das Recht auf Freiheit der Kunst mit dem Menschenrecht auf Leben in ganz konkreten Gestaltungswünschen kollidieren. Die Einheit der Menschenrechte erfordert es daher, eine Art und Weise der Realisierung von Menschenrechten anzustreben, in der sie sich gegenseitig stützen. So sind etwa das Recht auf Arbeit und das Recht auf eine intakte Umwelt nicht in einem Ausspielen von Arbeit und Umwelt mit einem Vorrecht der Arbeit in einer Weise, dass etwa auch dann ein Recht auf sie besteht, wenn dabei die Umwelt geschädigt wird, auszugestalten, sondern vielmehr in einer positiven Beziehung zueinander, also so, dass mit der Arbeit Umwelt gefördert wird. Ebenso solches gilt etwa auch in Bezug auf politische Mitsprache und Sicherheit. Der Bezug auf die gemeinsame Menschenwürde aller stellt die *Rahmenbedingung* für die Verwirklichung der Menschenrechte dar. Damit werden mögliche Kollisionen in den Hintergrund gerückt zugunsten einer Form der Verwirklichung in *Ausrichtung auf gegenseitige Synergien*.

Was ist nun aber im strengen Kollisionsfall, wenn etwa Menschenrechte einer Gruppe nur durch Einschränkung der Menschenrechte einer anderen Gruppe verwirklicht werden können, wie im Fall der humanitären Intervention, wenn das Lebensrecht einer Gruppe nur durch die in Kauf genommene Tötung der Angreifer und auch unter Inkaufnahme von Kollateralschäden, die auch Nicht-Kombattanten treffen können, durchgesetzt werden kann?

Zuerst ist einmal die Frage zu stellen, ob es wirklich eine *strenge Kollision* ist oder ob es nicht auch andere Möglichkeiten gibt, um diese Kollision zu vermeiden oder in ihrem Schädigungspotenzial zu verringern. Das Handeln gegen Menschenrechte, die auch Schuldigen zustehen, darf nur *letztes Mittel*, ultima ratio, nach Ausschöpfung aller milderer Mittel sein und in der *Absicht der Förderung der Menschenrechte* bzw. der Rettung der gefährdeten Menschenrechte der angegriffenen Gruppe, erfolgen. Bei der Schuldfrage ist Eindeutigkeit über die *Aggressoreigenschaft* zu erreichen zu versuchen und die humanitäre Intervention auf die Aufhebung der Aggression zu

beschränken. Damit soll gewährleistet werden, dass ein *Ausnahmestand*, wie er sich in einer humanitären Intervention zeigt, wirklich auf den Zeitraum zur Beseitigung des Grundes zur Intervention beschränkt und damit der Tendenz von Ausnahmeständen, sich zu verstetigen, entgegengewirkt wird. Dabei ist es auch wichtig, darauf zu achten, dass dann auch Entscheidungen der internationalen Gremien, die zu dieser Intervention ermächtigt, akzeptiert werden, wenn es um die Beendigung geht. Nur so können die Kontingenzen positiv aufgelöst werden.

Eine Konsequenz dessen, dass das Gute nur in kontingenten Gütern erreicht werden kann, ist auch darin zu sehen, dass es nicht die *ein für alle Mal richtige Realisierung* dieses Guten gibt, sondern dass verschiedene Realisierungen gleichberechtigt nebeneinander stehen können. Diese Einsicht soll davor bewahren, ein bestimmtes Modell der Realisierung von Menschenrechten anderen *aufzuzwingen*. Humanitäre Interventionen müssen deswegen auf die Abwehr eines Übels zur Vermeidung noch größerer Übel beschränkt bleiben, dürfen aber nicht zur Durchsetzung einer Form der Realisierung missbraucht werden, außer die Abwehr des Übels ist nur mit dieser Form der Realisierung zu erreichen.

Schlussbemerkung

„Justice has been done“. So hörten wir nach der Tötung von *Osama Bin Laden* aus dem Mund des amerikanischen Präsidenten *Barack Obama*. Mit *Rudolf Taschner* in der Kolumne „Quergeschrieben“ lässt sich jedoch die Frage stellen: „Doch welche Gerechtigkeit ist gemeint?“ Und er weist zu Recht darauf hin, dass die Gerechtigkeit eines internationalen Strafgerichtshofes, der übrigens von den USA nicht anerkannt wird, eine andere ist als die des Politikers *Obama*. „So als ob es »Gerechtigkeit« schlechthin gäbe. Was eine Illusion ist. Denn die Gerechtigkeit, die Präsident Obama vor Augen hatte, ist nicht die Gerechtigkeit der Menschenrechte, nicht die Gerechtigkeit der Gerichte. Obama spricht nicht als Jurist, sondern als Politiker von Gerechtigkeit.“ Um den Unterschied zu markieren, fährt dann *Taschner* fort: „Und es wäre politisch zumindest bedenklich, wenn nicht sogar riskant, einen gefangen genommenen *Bin Laden* vor Gericht anzuklagen: Wie würde man sich verhalten, wenn dessen Anhänger ihn mit der Androhung von Terrorakten freizupressen trachten?“ Weitere gewichtige Argumente gegen eine Gerichtsverhandlung wie die Möglichkeit des Gewinnens von Sympathie bei weiten Bevölkerungskreisen bei der Verteidigung vor Gericht oder das In-die-Länge-Ziehen des Prozesses werden von *Taschner* angeführt. Dann kommt *Taschner* darauf zu sprechen, dass es den jubelnden Bürgern

egal sein wird, ob die Tötung von *Osama Bin Laden* oder die Gefangennahme das Ziel der Aktion war. „Der Erfolg zählt.“²¹, meint er lapidar.

Ist das wirklich so? Sollte nicht zumindest eine *Konvergenzargumentation*²², eine Zusammenschau aus verschiedenen Wissensgebieten und Perspektiven, versucht werden, um der Gerechtigkeit näher zu kommen? Eine solche Konvergenzargumentation, die von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Perspektiven die Frage der Gerechtigkeit anspricht, ist gerade bei einer humanitären Intervention notwendig, geht es doch um eine in jeder Hinsicht folgenreiche Entscheidung, gleich viel wie die Entscheidung ausfällt. Denn die Menschenrechte sind zu wichtig, um sie *mit politischen Argumenten auf die Seite wischen* zu können, auch zu wichtig, um von vornherein jede Gewaltanwendung zu ihrer Durchsetzung abzuweisen. Und ist nicht zu bedenken, was Lukas *Labhardt* in der „Neuen Zürcher Zeitung“ unter der Überschrift: „Keine Sicherheit ohne Menschenrechte“ formuliert: „Die Menschenrechte werden zunehmend als Hindernis auf dem Weg zu Sicherheit und Wohlstand wahrgenommen, nicht mehr als Schlüssel, um diese Ziele zu erreichen. Dabei schafft nur die strikte Achtung der Menschenrechte Sicherheit“ und dann als Resümee zu bedenken gibt: „Im permanenten Ausnahmezustand droht jeder Respekt vor den Menschenrechten verloren zu gehen“²³?

Auch gilt es zu bedenken, was Thomas *Hoppe* am Schluss eines Artikels über einen *gerechten Frieden* in Afghanistan in Bezug auf einen humanitären Einsatz für diesen Frieden schreibt: „So schärft die heutige Situation in Afghanistan nicht zuletzt den Blick dafür, welches Aufgabenprofil aus einer Orientierung an der Leitperspektive des Gerechten Friedens, in der sich die christlichen Kirchen einander verbunden sehen, im Konkreten erwächst. Diese sollten nicht müde werden, aktuelle Politik auch künftig daran zu messen, und zugleich bereit sein, ihren eigenen Beitrag dort einzubringen, wo er ein Stück mehr von diesem Frieden zu stiften vermag.“²⁴ Nur das ist nicht immer leicht zu erkennen. Gerade deswegen bedarf es der dauernden Anstrengung, um die Durchsetzung von Menschenrechten möglichst allgemein zu machen.

²¹ Taschner, Rudolf, „Justice has been done.“ Doch welche Art von Gerechtigkeit ist gemeint?, in: Die Presse, 5. Mai 2011, 33.

²² Vgl. dazu: Gründel, Johannes, Normen im Wandel, München 1980, 153ff.

²³ Labhardt, Lukas, Keine Sicherheit ohne Menschenrechte, in: Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe, Nr. 27, 3. Februar 2010, 17.

²⁴ Hoppe, Thomas, Gerechter Friede für Afghanistan? Das internationale Engagement unter friedensethischer Perspektive, in: Herder Korrespondenz, 64(2010)181- 185, 185.

Gunther Hauser

Migration – ein Sicherheitsproblem?¹

Einleitung

Durch die verstärkte Migration aus Krisengebieten und wirtschaftlich benachteiligten Regionen Afrikas und Asiens ist bereits heute absehbar, dass sich bis weit nach dem Jahr 2015 höchste Belastungen für die Grenzsicherheit ergeben werden. Derzeit kommt es wie in den vergangenen zehn Jahren insbesondere an den südlichen Außengrenzen der EU wiederholt zu Massenanstürmen zehntausender einwanderungswilliger Migranten aus u.a. Afrika, Afghanistan und dem Irak. In Lampedusa, einer Insel mit ca. 20 Quadratkilometern Fläche und 5.000 Einwohnern, verglichen die Behörden Anfang 2011 die Lage mit einem Pulverfass. Bürgermeister Bernardino De Rubeis verordnete sogleich ein Alkoholverbot für Flüchtlinge, um die „*öffentliche Sicherheit zu garantieren*“. Nach dem Sturz des tunesischen Präsidenten Ben Ali im Januar 2011 kamen über 5.000 Tunesier in Lampedusa an, meist junge Männer zwischen 20 und 30 Jahre. Sie waren bestrebt, Arbeit zu bekommen und etwas Geld nach Hause zu schicken.² Das Auffanglager auf Lampedusa ist aber nur für 800 Flüchtlinge vorgesehen.³ Um dem gewaltigen Flüchtlingsstrom an der griechisch-türkischen Grenze wirksamer entgegenzutreten zu können, hat sich die griechische Regierung entschlossen, am Fluss Evros einen meterhohen Zaun zu bauen. Durch dieses Nadelöhr kommt derzeit der Großteil der Migranten in die EU. Ein Abebben der Flüchtlingsströme ist nach wie vor nicht in Sicht.

Migration erweist sich insbesondere in der heutigen Zeit als enorme Herausforderung für die westliche Welt. Wohlstand, relative politische und ökonomische Stabilität besitzen vor allem für Menschen in weniger entwickelten, wirtschaftlich benachteiligten und konfliktreichen Regionen gewaltige Anziehungskraft. Dieser Beitrag hat einerseits zum Ziel, jene Fragen zu erörtern, in denen ganz bestimmte Arten der Migration Herausforderungen für die äußere Sicherheit darstellen. Andererseits soll der Frage nachgegangen

¹ Dieser Beitrag wurde mit Stand März 2011 verfasst.

² Aus: Kordula Doerfler, Auf Lampedusa strandeten in nur fünf Tagen mehr als 5.000 Flüchtlinge aus Tunesien, in: Die Presse, 15.2.2011, S. 5.

³ Aus: EU will Mission vor Lampedusa starten, in: Die Presse, 16.2.2011, S. 3.

werden, welche Probleme Migration als Massenphänomen mit sich bringen kann, falls Migranten sowohl intern (aus der eigenen Diaspora heraus) als auch extern (von der *Gastgesellschaft* heraus) nicht die Möglichkeit eingeräumt wird, sich gesellschaftlich zu integrieren.

Der Massenansturm von Flüchtlingen und die Frontex

Viele Flüchtlinge versuchen trotz massiver Absperrungen, die hohen Grenzzäune der spanischen Exklaven in Nordafrika, Ceuta und Melilla zu überwinden oder mit kleinen Booten und veralteten Schiffen via Italien, Malta oder auf dem Fußweg über Griechenland nach Europa zu kommen. Die Flüchtlingslager in Lampedusa, Malta, Ceuta, Melilla und in Fuerteventura waren bereits im Jahr 2005 überfüllt.⁴ Der Druck von illegalen Zuwanderern an den EU-Außengrenzen wächst enorm an. Italien musste, verglichen mit 2007, ein Jahr später mit der Verdoppelung der Anzahl der über das Meer kommenden Flüchtlinge zurechtkommen. Insbesondere vor Lampedusa wurden Ende 2008 mehr als 32.000 afrikanische Flüchtlinge aufgegriffen.⁵ Die libysche Küstenwache nahm von den Italienern aufgegriffene Flüchtlinge zurück. Nachdem Italien 2009 Verträge mit Libyen und Tunesien geschlossen hatte, kamen weniger Afrikaner über das Meer:⁶ Um 98 Prozent sank die Zahl der Flüchtlinge, die auf Lampedusa landeten, innerhalb eines Jahres, von 37.000 im Jahr 2009 auf 400 im Jahr 2010.⁷ In Tripolis schloss noch am 5. Oktober 2010 EU-Innenkommissarin Cecilia Malmström eine Vereinbarung mit der libyschen Regierung, in deren Rahmen die EU bis 2013 rund € 50 Millionen für „*technische Hilfe und Ausrüstung*“ zum Schutz der EU-Grenzen zu zahlen beabsichtigte. Die Autokratie unter Muammar al-Gaddafi hatte schon zu diesem Zeitpunkt kein funktionierendes Asylwesen. Libyen ist nach wie vor das einzige nordafrikanische Land, das die Genfer UN-Flüchtlingskonvention nicht unterzeichnet hat. Das UN-Flüchtlingshochkommissariat UNHCR wurde am 8. Juni 2010 seitens der libyschen Regierung aufgefordert, das Land zu verlassen, da Libyen nicht Vertragspartner der

⁴ So warteten nach einem großen Ansturm von Flüchtlingen auf Ceuta und Melilla im Oktober 2005 noch 20.000 Menschen in Algerien und Marokko, um in die spanischen Exklaven zu gelangen. Die EU reagierte mit der Freigabe von Finanzmitteln für den Ausbau der Grenzzäune. Quelle: ZIB 2-Bericht, 12.10.2005, ca. 22.15 Uhr, ORF Zeit im Bild.

⁵ Aus: Ralph Schulze, „Bruder Fluchtboot“ – der Patron der Illegalen, in: Die Presse, 29.12.2008, S. 6.

⁶ Aus: Stanley Pignal/Giulia Segreti, Italians fear African migration surge, in: Financial Times, 22.2.2011, S. 4.

⁷ Ebenda.

Flüchtlingskonvention sei. Bis dahin hatte das UNHCR rund 12.000 Flüchtlinge in Libyen betreut.⁸

Die Szenen an den Grenzen zu Spanien, Italien und Griechenland sind Ausdruck der ökonomischen Ungleichheit zwischen Nord und Süd, der gescheiterten Entwicklungspolitik der EU-Mitgliedstaaten und der Bevölkerungsentwicklung. Migranten fliehen vor Konflikten, Hunger, Umweltkatastrophen und insbesondere vor schlechtesten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Werden Flüchtlingslager überfull, sind zudem Unruhen nicht ausgeschlossen: Ende März 2009 gingen rund 500 afrikanische Immigranten im maltesischen Abschiebelager Safi auf die Barrikaden, um gegen die Lebensbedingungen im überfüllten Haftzentrum und gegen ihre Abschiebung zu protestieren. Steine, Flaschen und Dosen flogen, Zelte und Matratzen brannten. Wochen zuvor hatte es im Lager Lyster Unruhen gegeben.⁹

Um in die Zielländer in Europa zu gelangen, sind illegale Migranten von Menschenhändlern abhängig. Der jährliche Gewinn, der durch Menschenhandel im Jahr 2008 laut Angaben der ILO (*International Labour Organization*) erreicht wurde, betrug 31,7 Millionen US-Dollar. Die Opfer des Menschenhandels belaufen sich weltweit pro Jahr auf 2,4 Millionen Kinder und Erwachsene. Menschen werden in diesem Kontext zu Prostitution¹⁰, Diebstahl und Bettelei, in Spanien werden z.B. tausende afrikanische Einwanderinnen zur Prostitution mittels Prügel, Vergewaltigungen, Morddrohungen und Erpressungen gezwungen.¹¹ Zudem werden Kinder aus der Armut in die Kriminalität geschleppt mit der Aussicht auf besseres Leben; als Gegenleistung wird z.B. Einbruch verlangt, Kinder werden folglich darin „geschult“.¹²

Ab 2004 hatten sich die EU-Staaten zwar zur koordinierten Grenzsicherung über die ins Leben gerufene Agentur Frontex in Warschau verpflichtet. Statt jedoch in der Anfangsphase von Frontex ihre Anstrengungen zu verstärken,

⁸ Aus: EU schließt Pakt mit Libyen über Zuwanderer, in: Die Presse, 6.10.2010, S. 4.

⁹ Aus: Ralph Schulze, Rebellion in Europas schlimmsten Flüchtlingslagern, in: Die Presse, 26.3.2009, S. 6.

¹⁰ So holen z.B. Menschenhändlerbanden Afrikanerinnen auf die Kanaren und Balearen und hielten sie wie Sexsklavinnen. Vorher wurden sie geschwängert, um ihre Abschiebung zu verhindern. Aus: Ralph Schulze, Mit Prügel zur Prostitution gezwungen, in: Die Presse, 5.3.2011, S. 10.

¹¹ Insgesamt gab es in Spanien Anfang 2011 mehr als 300.000 Prostituierte, der Großteil stammte aus dem Ausland – insbesondere aus Lateinamerika (Brasilien, Karibikstaaten), aus Afrika oder aus Moldawien und Rumänien. Aus: Ralph Schulze, Mit Prügel zur Prostitution gezwungen, in: Die Presse, 5.3.2011, S. 10.

¹² Aus: „Die Sklaverei des 21. Jahrhunderts“, in: Salzburger Nachrichten, 17.10.2009, S. 7.

hatte Frontex nach nur wenigen Wochen ihre Einsätze „Nautilus II“ (vor Malta) und „Hera 07“ (vor den Kanarischen Inseln) Ende Juli 2007 eingestellt. Die EU-Staaten blieben für die Durchführung der Einsätze ihre Beiträge schuldig. 90 Prozent der versprochenen Ressourcen wurden damals nicht bereitgestellt.¹³ Die Frontex – die Europäische Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen – existiert auf operativer Ebene seit 2005 und ist eine EU-Gemeinschaftsagentur mit Sitz in Warschau (220 Mitarbeiter Anfang 2010).¹⁴ Aufgaben der Frontex sind u.a die Koordination der operativen Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedstaaten in der Überwachung der EU-Außengrenzen, die Unterstützung von Mitgliedstaaten bei der Ausbildung von Grenzschutzbeamten an den nationalen Grenzen, die Einführung einheitlicher Ausbildungsstandards und die Risikoanalyse. Der Haushalt der Frontex setzt sich zusammen aus Zuschüssen der EU, Beiträgen der Schengen-Staaten, aus Gebühren für Dienstleistungen und aus freiwilligen Beiträgen. Das Budget belief sich 2007 auf 22,2 Millionen Euro plus ein Reservebudget von € 13 Millionen, 2010 standen für die Frontex 80 Millionen Euro zusammen.¹⁵ Beiträge für die Frontex kommen auch aus Großbritannien, Irland, Island, Norwegen und der Schweiz. Beispiele für Frontex-Operationen waren u.a. *Poseidon* im östlichen Mittelmeer (v.a. in Griechenland), *Hera* (Kanarische Inseln, Westafrika), *Nautilus* (Mittelmeer zwischen Nordafrika und Malta bzw. Süditalien) und *Amazon* (internationale Flughäfen, Kontrolle von Einwanderern aus Lateinamerika). Alle gemeinsamen Frontex-Operationen werden auf der Grundlage von Risikoanalysen eingeleitet. 2009 wurde ein Koordinationszentrum für die Rückkehr von Flüchtlingen (*Return Coordination Center*) im Rahmen des Rückführungsprojektes *Attica* eingerichtet, Ziel ist dabei auch eine verbesserte Koordination mit Georgien und Nigeria. Frontex schloss Abkommen mit Mauretanien und dem Senegal ab, die es der Frontex erlauben, im Hoheitsgebiet dieser Länder zu patrouillieren und Flüchtlingsschiffe abzufangen. Frontex organisierte und finanzierte eine europäische Sammelabschiebung am 3. Juni 2009 von Wien nach Nigeria sowie eine deutsch-polnische Massenabschiebung am 8. Juli 2009 von Berlin nach Hanoi.

¹³ Aus: Regina Pöll, Sterben vor den Küsten: Chaos um Grenzschutz, in: Die Presse, 5.9.2007, S. 5.

¹⁴ Aus: Gunther Hauser, Frontex und die Festung Europa, in: Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (Hrsg.), Krieg im Abseits. „Vergessene Kriege“ zwischen Schatten und Licht oder das Duell im Morgengrauen um Ökonomie, Medien und Politik, Konferenzband der 27. Internationalen Sommerakademie des ÖSFK, Dialog 60 – Beiträge zur Friedensforschung, LIT Verlag, Münster-Hamburg-London-Berlin-Wien 2011, S. 212-230.

¹⁵ Ebenda.

War Griechenland bereits in den letzten Jahren mit einer Flut von Zuwanderern konfrontiert, die auf dem Seeweg kamen, so versuchen nun immer mehr Menschen, über den Grenzfluss Evros ins Land zu gelangen. Die Menschen kommen aus Afghanistan, aus dem Irak und Iran, aber auch aus Afrika. Nachdem die Grenzen des Schengen-Raumes zu Nordafrika durch verschärfte Kontrollen sowohl auf europäischer als auch auf afrikanischer Seite des Mittelmeers dichtgemacht wurden, haben sich Schlepperorganisationen ein neues Schlupfloch über die Türkei gesucht. Viele der Zuwanderer wollen über Griechenland nach Mitteleuropa weiterziehen. Ein Teil stellt bereits im Ankunftsland einen Asylantrag.¹⁶ 90 Prozent der illegalen Migranten kommen über die türkisch-griechische Grenze in die EU. Seit im Herbst 2010 ca. 180 Polizisten aus den EU-Staaten angerückt sind, verringert sich die Zahl der Migranten, die ihr Glück versuchen: Iraner, Iraker, Afghanen, Pakistani, Palästinenser, Afrikaner. Die Flüchtlinge, die aufgegriffen werden, kommen in die Aufnahmelager um Orestiada. Ein Zehntel der Bevölkerung in Griechenland sind Immigranten – 890.000 registrierte und schätzungsweise eine halbe Million illegale: „*Es ist wie eine Bombe in der griechischen Gesellschaft*“, sagte Christos Papoutsis, der Minister für Bürgerschutz. Nichts an den horrenden Zuständen in den Lagern zu ändern, ist folglich politisches Kalkül: Flüchtlinge sollen nicht noch ermutigt werden, den Übertritt nach Griechenland zu versuchen. Die Visafreiheit, die die Türkei den nordafrikanischen Ländern und auch Jemen gegeben hat, ist einer der Anreize (*pull factors*) für die Massenmigration. Dafür sollte ein Zaun errichtet werden, zwölfteinhalb Kilometer, auf der einzigen Landgrenze mit der Türkei bei Edirne. Der große Rest der Grenze verläuft in der Mitte des Evros. Von den 36.000 Flüchtlingen, die 2010 im Evros-Gebiet aufgegriffen wurden, kamen 26.000 über den Landabschnitt. Den Evros hatten sie zuvor problemlos auf der türkischen Seite über eine Brücke passiert.¹⁷

Der Import und Export von Konflikten

Die Massenmigration bringt auch die Gefahr des Imports und des Exports von Konflikten in die / aus den Heimatländer(n) der Einwanderer mit sich: Viele Tausende Exil-Tschetschenen leben in Deutschland, ca. 7.000 bis 10.000, genau weiß es keiner, weil die Flüchtlinge mit russischem Pass einreisen. Die meisten Tschetschenen sind nach Deutschland geflohen vor

¹⁶ Aus: Wolfgang Böhm, Österreichische Polizisten sichern Grenze zwischen Griechenland und Türkei, in: Die Presse, 3.11.2010, S. 5.

¹⁷ Aus: Markus Bernath, Pflicht und Kür am Evros, in: Der Standard, 22.1.2011, Album A3.

den negativen Folgen zweier Kriege. Viele Tschetschenen haben Schreckliches erlebt, viele sind gequält und gefoltert worden. Andere geben genau dies vor, um in Deutschland Asyl zu bekommen. Viele Tschetschenen haben auch als Separatisten und als Islamisten gekämpft, gegen Russen und jene Tschetschenen, die mit der Führung im Kreml verbündet waren. Anfang 2009 galten 300 Tschetschenen, die in Deutschland lebten, als Islamisten. Der Verfassungsschutz beobachtet sie, und der Bundesnachrichtendienst interessiert sich für manche von ihnen als Informationsquelle. Tschetschenische Islamisten machen in Deutschland Propaganda für ihre Sache und sammeln Geld. Eine terroristische Gefahr gehe derzeit von ihnen, so die Sicherheitsbehörden, nicht aus. Die Szene gilt insgesamt als unauffällig, es gibt jedoch Ausnahmen: im Januar 2009 wurde z.B. in Wien der Exil-Tschetschene Umar Israilov erschossen. Israilov hatte dem tschetschenischen Präsidenten Ramsan Kadyrow vorgeworfen, ihn persönlich gefoltert zu haben. Folglich hatte er Klagen vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EuGHfMR) gegen Kadyrow angestrengt. Doch als er im Januar 2009 aus seiner Wohnung auf die Straße ging, warteten Auftragskiller auf ihn. Seither breiteten sich Gerüchte aus, Kadyrow wolle seine Gegner im Ausland ausschalten. Doch einen Beweis, dass Kadyrow bei diesem Mord in Wien involviert war, gibt es bisher nicht. Eine Ähnlichkeit wie im Fall des Magomed Balajew könnte jedoch gegeben sein. Balajew war Feldkommandant im ersten Tschetschenienkrieg, an brutalen Geiselnahmen beteiligt und Anhänger des radikalen Islams, bevor er 2000 nach Berlin kam. Er wurde Anfang 2006 tot in einem Waldstück bei Ferch in Brandenburg gefunden. Ein politisches Motiv wurde vermutet, doch Balajew war Opfer einer kriminellen Bande aus Russland geworden. Für deren Chef hatte er in einer Auseinandersetzung Personenschutz organisiert, aber das vereinbarte Honorar von 100.000 Euro hatte Balajew nicht erhalten. Als er dies einforderte und drohte, wurde Balajew in einem Auto erdrosselt.¹⁸ Im April 2007 kam es zu einem Schusswechsel zwischen Asylwerbern der Russischen Föderation (Tschetschenien) in Baden bei Wien, ein Tschetschene wurde dabei getötet. Seitens des Bundesamtes für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung (BVT) in Wien konnte im Juli 2007 ein verstärktes Anwerben von Kämpfern für den Widerstand gegen die von Russland unterstützte Regierung in Tschetschenien beobachtet werden.

Die kurdische PKK wiederum versucht unter den in Österreich lebenden 40.000 Kurden Sympathisanten für ihren bewaffneten Kampf gegen die

¹⁸ Aus: Oliver Hoischen/Markus Wehner, Glockengeläut und Todeslisten, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 15.3.2009, S. 6.

türkische Regierung zu gewinnen. Seitens des BVT wird der Anteil der PKK-Sympathisanten bei den in Österreich lebenden Kurden auf 10% geschätzt. PKK-Aktivitäten außerhalb ihres bewaffneten Kampfgebietes inkludieren Propaganda und Öffentlichkeitsarbeit: 46 Personen der kurdischen Volksgruppe drangen z.B. am 5. März 2007 in Wien gewaltsam in das Gebäude der UNO-City vor und veranstalteten eine Kundgebung für Abdullah Öcalan, der seit 1999 in der Türkei inhaftiert ist.

Dramatische Szenen, die an einen Terrorangriff erinnerten, spielten sich am 24. Mai 2009 in einem indischen Tempel in Wien-Fünfhaus ab – ausgelöst vermutlich durch einen Glaubenskrieg. Während des Gottesdienstes um 13.40 Uhr betraten sechs radikale Sikhs den Tempel und mischten sich unter die Gläubigen. Plötzlich zog einer der Männer eine Waffe und feuerte auf einen Prediger der Glaubensrichtung Shri Guru Ravidas Sabha, der für diesen Gottesdienst in der Pelzgasse nahe dem Westbahnhof extra aus Indien angereist war. Es waren zu diesem Zeitpunkt zwischen 150 und 350 Besucher im Tempel. Zurück blieben mindestens 16 Verletzte, davon sechs Schwerverletzte. Auslöser des Angriffs dürfte ein Glaubenskrieg unter Sikhs in Wien gewesen sein. Der für die Predigt eingeflogene Guru sollte für eine größere Unabhängigkeit von den traditionellen Werten der Sikhs eintreten, womit er sich die Feindschaft radikaler Sikhs zugezogen hatte. In Fünfhaus treffen zudem Angehörige niedriger Kasten zusammen, unter ihnen sind kaum Männer, die Turban und Bärte tragen. In den Gotteshäusern in Donaustadt und Meidling halten sich Angehörige höherer Kasten auf.¹⁹

Aus dem sicheren Asyl in Baden-Württemberg soll ein Hutu-Führer seinen Kämpfern im Osten der Demokratischen Republik Kongo (DRK) Gräueltaten befohlen haben. Er fühlte sich in Deutschland sicher. Im November 2009 gelang den Behörden mit der Verhaftung von Ignace Murwanashyaka ein ziemlich großer Fang. Der gebürtige Ruander führte seit 2001 die brutale Hutu-Miliz FDLR, bis heute einer der wichtigsten Akteure des Bürgerkrieges im Osten der DRK. Menschenrechtsorganisationen und die UNO warfen ihr vor, zwischen Januar und November 2009 mindestens 630 Zivilisten getötet zu haben – zur Bestrafung für eine Offensive der Armee. Der Befehl soll direkt von Murwanashyaka aus Mannheim gekommen sein. Er und sein ebenfalls festgenommener Stellvertreter, der unbehelligt in Stuttgart lebte, seien „*dringend verdächtig*“, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit begangen zu haben, hieß es in einer

¹⁹ Aus: Martin Stuhlpfarrer, Sikhs-Attacke auf indischen Tempel, in: Die Presse, 25.5.2009, S. 10.

Mitteilung der Bundesanwaltschaft. 2000 hatte der Milizenführer problemlos politisches Asyl erhalten, die Bearbeitung seines Asylantrages dauerte nur sechs Wochen.²⁰

Krawalle und Ideologisierung

Für Europa stellt sich vor allem die Herausforderung, die Integration von Einwanderern und deren Nachkommen mit geringer Bildung zu bewältigen sowie die Bildung von Parallelgesellschaften zu vermeiden und einzudämmen. In diesem Kontext geht es um den friedlichen Zusammenhalt der Gesellschaft: In den ärmeren Bezirken europäischer Großstädte kam es wiederholt zu ethnischen Unruhen, wie z.B. 2005 in Birmingham zwischen afrikanischen und asiatischen Einwanderern. Im Oktober und November 2005 ereigneten sich Krawalle mit arbeitslosen Jugendlichen und Minderjährigen aus Einwanderervierteln, die von Pariser Vororten – wie Mantes-la-Jolie, Villiers-le-Bel, Clichy-sous-Bois, Aulnay-sous-Bois, Chelles und Bondy – ihren Ausgangspunkt nahmen. Dabei gab es einen Toten und zahlreiche Verletzte, zehntausende Autos brannten. Zerstört wurden zahlreiche Geschäfte, Restaurants, Kindergärten und Schulen.²¹ In 38 französischen Städten erfolgte daraufhin das nicht unumstrittene Inkraftsetzen des Notstandsgesetzes aus 1955, das während des Algerienkrieges verabschiedet war. Es sieht Ausgangsverbote, Reisebeschränkungen sowie die Aufhebung der Bürgerrechte für zwölf Tage vor. Die Präfekten und die Vertreter des Staates in den *Départements* entschieden über Zonen und Uhrzeiten der Ausgangssperren, die Befugnisse der Sicherheitskräfte wurden dadurch erweitert. Heftigste Krawalle gab es Anfang November 2005 auch in Lyon, die Explosion einer Bombe legte sogar das U-Bahnssystem lahm. Autos brannten jede Nacht. Nachahmungstäter gab es auch in Deutschland, als in Berlin, Bremen und Hamburg Anfang November 2005 einige Fahrzeuge und Gebäude angezündet wurden. Einige wenige Autos brannten auch in Athen und Brüssel.

Falls in Deutschland die falschen politischen Signale gesendet werden, könnte es auch in der Bundesrepublik zu schweren Eskalationen kommen, warnten Soziologen. Die niederländischen Behörden warnten ebenfalls,

²⁰ Aus: Helmar Dumbs, Der Milizenchef aus Mannheim, in: Die Presse, 21.11.2009, S. 8.

²¹ Auslöser der Gewaltwelle war der Tod zweier Jugendlicher, die am 27.10.2005 auf der Flucht vor der Polizei in ein Trafohäuschen eingedrungen waren und dabei durch Stromschläge getötet wurden.

dass bereits ein kleiner Zwischenfall das brisante Gemisch aus sozialen, ethnischen und religiösen Differenzen zur Explosion bringen könnte. Angesichts der schweren Krawalle in Frankreich hatte die iranische Regierung die Beachtung der Menschenrechte verlangt: „*Wir hoffen, dass die Regierung friedlich auf die Anliegen ihres Volkes reagiert*“, sagte der Sprecher des iranischen Außenministeriums, Hamid Reza Asefi. Regierung und Polizei müssten die moslemische Minderheit mit Respekt behandeln.²² Jugendliche meinten in Paris: „*Wir bringen Bagdad nach Paris*“, in Anlehnung an jene terroristische Zellen, die in kleinen Organisationseinheiten die Besatzungsmächte und die irakischen Sicherheitskräfte bekämpften. Die islamischen Gemeinden in Frankreich riefen dagegen zum Frieden auf.²³

„*Wenn die Politik das Thema Integration so emotionalisiert wie jetzt, kann es in Österreich zu Gewaltausbrüchen wie in Paris oder Berlin kommen*“, warnte der Jugendarbeiter Bülent Öztöplü vom Wiener Integrationsverein „Echo“. Öztöplü meinte, dass sich junge Menschen der zweiten Generation verstärkt in einer Trotzreaktion wieder „*traditioneller, islamistischer Werte*“ besinnen, wenn sie öffentlich „*in eine Schublade*“ gesteckt werden: „*In so einem Fall kommt der Religion die Rolle der kulturellen Schirmherrschaft zu*“. Wird muslimischen Jugendlichen die von ihnen angestrebte Identität als integrierte Österreicher abgesprochen, bedeutet die Flucht in den ursprünglichen Kulturkreis der Eltern die einzige Möglichkeit zur Manifestierung einer sozialen Identität. Vor diesem Hintergrund wird der Nachwuchs empfänglich für radikale Ideen: „*Moscheen sind Orte, wo inzwischen auch nationalistische Vereine Jugendarbeit machen*.“ Gewalt- und Konfliktforscherin Rotraud Perner meinte dazu, es sei nicht zu tolerieren, dass Migranten nach Österreich kommen und sich zugleich gegen die österreichische Kultur richten. „*Für einen fundamentalistischen Islamisten sind wir Schlampen und Feiglinge*.“ In der Integrationsdebatte kommt es in erster Linie jedoch darauf an, Integrationswillige nicht zu verletzen und Einheimische nicht zu frustrieren.²⁴

Bassam Tibi, Islamwissenschaftler aus Deutschland, stellte fest: „*Der europäische Kontinent ist zur Hauptattraktion der globalen islamischen Migration*

²² Aus: Iran fordert Frankreich zur Beachtung der Menschenrechte auf, Der Standard Online, 6.11.2005, 20:59 Uhr, <http://derstandard.at/?url=/?id=2232716>).

²³ Ebenda.

²⁴ Aus: Andreas Wetz/Martin Stuhlpfarrer, Integration: Experte warnt vor Gewalt, in: Die Presse, 18.5.2006, S. 1.

geworden.“²⁵ Im westlichen Europa leben schätzungsweise 23 Millionen Muslime (vier bis fünf Prozent der Bevölkerung), noch 800.000 Muslime gab es in Westeuropa im Jahr 1950; bei derzeitigen Zuwachsraten könnte sich die Zahl der Muslime in Europa bis 2025 verdoppeln. Genaue Zahlen über Muslime sind schwer zu ermitteln, da nicht alle Volkszählungen Konfessionen abfragen; die absolut und relativ größte islamische Gemeinde befindet sich in Frankreich (ca. 5 Millionen / 8 Prozent der Gesamtbevölkerung).²⁶ In Frankreich lebten Ende 2009 ca. 3.554.000 Moslems (5,9 Prozent der Gesamtbevölkerung), in Deutschland 4.026.000 (4,9 Prozent der Gesamtbevölkerung), in den Niederlanden 946.000 (5,7 Prozent der Gesamtbevölkerung), in Großbritannien 1.647.000 (2,7 Prozent der Gesamtbevölkerung) und in der Schweiz 323.000 (4,3 Prozent der Gesamtbevölkerung).²⁷ Laut der Berechnung von 2009 sind in Österreich Muslime fast zur Hälfte (49 Prozent) österreichische Staatsbürger. 21,2 Prozent von Österreichs Muslimen sind türkische Staatsangehörige, 10,1 Prozent Bosnier. Der Zuwachs der Muslime in Österreich machte im Zeitraum von 2001 bis 2009 rund 53 Prozent des gesamten Bevölkerungswachstums aus. Auffällig dabei ist, dass der Anteil am Zuwachs durch Geburten deutlich höher ist als jener, der durch Zuwanderung zustande kommt. Das liegt vor allem daran, dass es sich bei der muslimischen Bevölkerung um junge Menschen handelt – ihr Durchschnittsalter liegt etwa bei 25 Jahren; im Gegensatz zum österreichischen Durchschnitt, der bei 39,9 Jahren liegt. Laut einer Studie des Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) leben 515.914 Menschen muslimischen Glaubens in Österreich (Stand 1. Januar 2009), das entspricht 6,2 Prozent der Bevölkerung. Zum Vergleich: 2001 machten 345.906 Muslime rund 4,3 Prozent der Bevölkerung aus.²⁸

Bei mehreren Kulturen ergeben sich zwangsläufig oft Werte- und Ordnungskonflikte. Durch die globale Migration kommen aber nicht nur einfache Muslime, sondern auch Radikale nach Europa. Netzwerke des politischen Islam haben sich inzwischen in Europa angesiedelt, doch „viele Europäer schließen die Augen vor dieser Tatsache“.²⁹ In Europa ist derzeit ein wachsender Einfluss des politischen Islams (= Islamismus als politische

²⁵ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 8.

²⁶ Aus: Eva Male, Geboren und aufgewachsen in Europa, in: Die Presse, 23.7.2005, S. 3.

²⁷ Zahlen aus: Pew Forum, veröffentlicht in: Anteil der Muslime in Europa, in: Die Presse, 1.12.2009, S. 3.

²⁸ Aus: Erich Kocina, Mehr als 500.000 Muslime im Land, in: Die Presse, 26.2.2010, S. 15.

²⁹ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 9.

Strategie) festzustellen.³⁰ Die Gefahr dabei ist auch, dass Islamisierung ohne Gewalt erfolgen kann, d.h. schleichend und institutionell. Die Dschihad-Gewalt kann auch nachfolgen mit der Gefahr, dass der Islamismus die muslimische Diaspora *„für sich als Hinterland erfolgreich instrumentalisiert.“*³¹ Es gilt in der Folge, *„Muslime vor der Verführung des Islamismus in Europa zu schützen.“*³² Alice Schwarzer meinte dazu: Die *„Islamisten haben nie einen Hehl aus ihren Absichten gemacht. So wenig wie einst die Nationalsozialisten. Auch in ‚Mein Kampf‘ stand ja schon alles drin.“* Weiters haben aufgeklärte Muslime (zu) lange geschwiegen, aus Angst, des Verrats an der eigenen islamischen Gemeinschaft bezichtigt zu werden. *„Die Ersten, die redeten, waren nicht zufällig die Töchter, die sich nicht länger wegsperren und zwangsverheiratet lassen wollten“,* erklärte Alice Schwarzer.³³ Islamisten, so Schwarzer, werden im Ausland ausgebildet. *„Sie haben es verstanden, ihre wahren Motive zu verschleiern und Gutgläubige im Namen einer falschen ‚Toleranz‘ und ‚Religionsfreiheit‘ in die Irre zu führen. Doch ihr wahres Motiv ist nicht der Glaube, es ist die Macht.“*³⁴ Das *„wahre Problem ist die systematische Unterwanderung unseres Bildungswesens und Rechtssystems mit dem Ziel der ‚Islamisierung‘ des Westens, im Klartext: die Einführung der Scharia mitten in Europa.“* Schwarzer folgert daraus: *„Die Taktik der Alt- und Neu-Islamisten ist seit dem 11. September 2001 mehr denn je die Verschleierung: die Verschleierung ihrer Absichten wie die Verschleierung der Frauen.“*³⁵

Österreichs Bundespräsident Heinz Fischer gab zum Thema Radikalismus zu verstehen: *„Ich möchte andere Religionen nicht als Feindbild betrachten. Gewaltanwendung, Gesetzesbruch, Intoleranz: Das sind unsere Gegner, nicht ein Glaube oder eine bestimmte Religion.“* Fischer lehnt *„jede Form von Radikalismus ab. Natürlich ist mir eine Gesellschaft, in der bestimmte Grundwerte hochgehalten werden, sympathischer als eine, in der Beliebigkeit herrscht.“* Zudem meinte Fischer *„Ich will keine Vorschriften machen. Ich bekenne mich zu den Menschenrechten und den Prinzipien des Humanismus. Ich achte die*

³⁰ Aus: Alice Schwarzer (Hrsg.), Die große Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus, 4. Auflage, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 2010, Vorwort.

³¹ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 8f.

³² Ebenda, S. 9.

³³ Aus: Alice Schwarzer (Hrsg.), Die große Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus, 4. Auflage, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 2010, S. 13.

³⁴ Ebenda, S. 14.

³⁵ Ebenda, S. 14.

³⁵ Ebenda, S. 15.

*christlichen Wurzeln der europäischen Gesellschaft und glaube, dass eine Gesellschaft, die sich daran hält, anderen überlegen ist.*³⁶

Scharia und Dschihad und die Gefahr des Islamismus

In Deutschland reagieren türkische Islamisten auf Vorbehalte – z.B. vor dem Kopftuch – mit Erhebung der Vorwürfe „*Feindbild Islam*“ und „*Rechtsradikalismus*“. Dies erschwert nicht nur eine sachliche Debatte, sondern ist darüber hinaus kein Zeichen einer demokratischen Debattierkultur.³⁷ Kopftuch ist eine Vorschrift des islamischen Rechts (Scharia).³⁸ Die türkische Regierungspartei AKP vertritt die Scharia – die Frau des türkischen Ministerpräsidenten tritt auch bewusst öffentlich mit dem Kopftuch auf³⁹ – und folglich keine säkulare Werteorientierung. Im Urteil des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EuGHfMR) in Straßburg vom Mai 2004 hatte der Gerichtshof die Klage einer „Kopftuch-Muslime“ abgewiesen. Ein Grundrecht auf Tragen eines Kopftuches existiere somit nicht. Ein Kopftuchverbot sei sogar zulässig und stelle keine Verletzung der Menschenrechte dar.⁴⁰ 200 ähnlich gelagerte Klagen wurden vom EuGHfMR abgewiesen. Bis kurz vor der Urteilsverkündung war unter den Klägerinnen auch die Gattin des damaligen Außenministers und jetzigen Staatspräsidenten der Türkei, Abdullah Gül. Diese zog jedoch ihre Klage zurück, um die Partei ihres Mannes nicht in Verlegenheit zu bringen – gerade im Hinblick auf den Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen Anfang Oktober 2005.⁴¹

Der seit den 1980er Jahren in der Türkei emporsteigende politische Islam hat die bereits seit der Entstehung des Landes bestehende strukturelle Fragmentierung anhand des Kopftuches polarisiert. Die sich durch Landflucht in die großen Städte vertiefende weltanschauliche Polarisierung wird durch die Migration auch nach Europa exportiert. So kann in Berlin-Kreuzberg das Kopftuch als äußeres Merkmal der Fragmentierung, die sich in der Diaspora-Kultur der Parallelgesellschaften widerspiegelt, vorgefunden

³⁶ Aus: Claudia Dannhauser, Martina Salomon, „Grundwerte“ statt „Beliebigkeit“, Interview mit Bundespräsident Heinz Fischer, in: Die Presse, 18.9.2007, S. 2.

³⁷ Aus: Bassam Tibi, Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 9.

³⁸ Ebenda, S. 12.

³⁹ Ebenso die Frau des türkischen Staatspräsidenten Abdullah Gül.

⁴⁰ Aus: Bassam Tibi, Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 12.

⁴¹ Ebenda, S. 12.

werden. Die Journalistin Annette Ramelsberger meinte dazu: In Kreuzberg reden zudem Türken und Araber von „den Deutschen“ wie von Gegnern. Kleinkinder gehen bereits in Koranschulen, Mädchen tragen in der ersten Klasse Kopftuch. Der Islamismus breitet sich aus, es geht unglaublich schnell.⁴² In Nordrhein-Westfalen gilt gemäß dem neuen Schulgesetz vom 1. August 2006 schon ein Verschleierungs- und Kopftuchverbot für Lehrerinnen.⁴³

Der türkische Außenminister Ahmet Davutoglu meinte, Europa würde durch einen EU-Beitritt der Türkei nicht nur vielseitiger, sondern auch religiöser werden. Aufgrund der Migration von Osteuropäern, Portugiesen und Brasilianern in die Türkei werden „wir ... unser monokulturelles, nationalstaatliches Verständnis vom Islam stärken müssen“.⁴⁴ Es sei somit ein Problem, so Österreichs damalige Innenministerin Maria Fekter, dass in diesem Zusammenhang Imame vom türkischen Staat eingesetzt würden. Dieser politische Eingriff in die Religion sei zu verurteilen. Es sei auch nicht zu dulden, dass türkische Staatsdiener ihre Religion in Österreich lehrten: „Ich lehne nicht den Islam als Religion, sondern den politischen Islam ab“, so Fekter. Religionsfreiheit sei ein wichtiges Recht, dabei sei es aber wichtig, die Freiheit des Einzelnen zu bewahren. Die Durchsetzung dieser Freiheit ist durch Bevormundungen und dem politischen Druck, dem die Gläubigen oft ausgesetzt sind, nicht möglich. „Toleranz ist ein absolutes No-go im Islam“, so Fekter. Es sei wichtig, gemäßigte Gruppen zu stärken.⁴⁵

In Frankreich empfand die Regierung die Kopftuchangelegenheiten als dermaßen brennend, dass 2003 eine Kommission einberufen wurde, die die Problematik des Kopftuches aus der Perspektive der Erhaltung der Errungenschaften der Französischen Revolution untersuchen sollte. Diese von Bernard Stasi geleitete 20-köpfige Experten-Kommission legte dem damaligen französischen Präsidenten Jacques Chirac ihren Bericht vor, in dem das Verbot des Kopftuches an staatlichen Schulen empfohlen wurde. In diesem Konflikt geht es darum, ob die *Laïcité* oder die Scharia als Werteorientierung geachtet wird,⁴⁶ also um den Erhalt laizistischer Ideale der Französischen

⁴² Aus: Bassam Tibi, Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 27.

⁴³ Aus: Carola Schneider, Vier Gründe für das Minarettverbot, in: Die Presse, 1.12.2009, S. 3.

⁴⁴ Aus: Angst vor Christentum, in: Die Presse, 5.11.2010, S. 8.

⁴⁵ Aus: Julia Neuhauser, Fekter: „Toleranz ist absolutes No-go im Islam“, in: Die Presse, 28.8.2010, S. 3.

⁴⁶ Aus: Bassam Tibi, Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 112.

Revolution im Gegensatz zur zunehmend aggressiven Infragestellung der *Laïcité* durch radikale Islamisten, die das Kopftuch für ihre ideologischen Absichten instrumentalisieren. Chirac hatte angekündigt, die Empfehlung der Stasi-Kommission zu übernehmen und diese im Dezember 2003 im Gesetz als *Code de la laïcité* für 2004 zu berücksichtigen. Das Tragen von Kopftüchern ist folglich in den öffentlich-staatlichen Schulen – ebenso auch das Tragen von christlichen und jüdischen Symbolen – als Ausdruck der Gleichbehandlung verboten. Das französische Parlament verabschiedete dieses Gesetz – ohne Beachtung islamischer Proteste. Im August 2004 entführten Djiihadisten im Irak zwei französische Journalisten und drohten mit deren Enthauptung, sollte die französische Regierung das demokratisch verabschiedete *Laïcité*-Gesetz nicht zurücknehmen. Das Gesetz blieb, die Djiihadisten mussten die Niederlage einstecken, die Journalisten kamen frei.⁴⁷

Kernbereiche der versuchten Islamisierung in Europa sind Scharia und Dschihad.⁴⁸ Somit müssen Muslime für eine Integration als europäische Bürger gewonnen werden, gerade in Zeiten zunehmender Polarisierungen, wie auch in jenem Fall.⁴⁹ Immer öfter fordern muslimische Männer in den Niederlanden, dass ihre Frauen nur von Ärztinnen und Krankenschwestern betreut werden. Die niederländische Ärztekammer wehrt sich nach wie vor dagegen: In einem Krankenhaus wurde eine hochschwängere Muslimin eingeliefert. Als der Vater sah, dass die Geburt von einem Gynäkologen vorgenommen werden sollte, rastete er aus und forderte, dass eine Gynäkologin seine Frau betreut. Fast kam es zu Handgreiflichkeiten. Daraufhin ließ der Arzt die Muslimin, deren Wehen begonnen haben, in ein anderes Krankenhaus bringen. Mutter und Kind gerieten dadurch in Lebensgefahr. Es hätte nicht viel gefehlt, und sie hätte nicht überlebt. Diesen Fall beschrieb die niederländische Ärzte-Fachzeitschrift „Medisch Contact“ im August 2007. Viele öffentliche Schwimmbäder passen sich inzwischen den Wünschen dogmatischer Muslime an. Sie bieten spezielle Öffnungszeiten und Schwimmkurse nur für muslimische Frauen an, durchgeführt von weiblichen Schwimmlehrern. Für Männer ist in dieser Zeit das Schwimmbad eine verbotene Zone. Viele niederländische Notare beugen sich auch dem Wunsch muslimischer Männer, wenn es um das Erbrecht geht. Sie wenden auf Wunsch ihrer Kunden de facto das Recht der Scharia an, indem sie die männlichen Erben bevorzugen und den Erbanteil von weiblichen Erben auf ein Mindestmaß reduzieren. Damit verstoßen die

⁴⁷ Ebenda, S. 113.

⁴⁸ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 11.

⁴⁹ Ebenda, S. 12.

Juristern klar gegen niederländisches Recht. Bisher wird dies von der Regierung toleriert. Ferner sind einige Banken dabei, so genannte *Halal-Hypothesen* und Darlehen anzubieten, ebenfalls nach islamischem Recht und de iure frei von Zinsen. Im Geburtenregister der Stadt Den Haag war 2007 der häufigste eingetragene männliche Vorname Mohammed.⁵⁰

Eine Weltanschauung, die an Scharia und Dihad festhält, ist somit eine Bedrohung für die Zivilgesellschaft und für die säkulare Demokratie in Europa. Staaten wie Saudi-Arabien und Iran unterstützen die Islamisierung Europas, die Träger sind jedoch nicht-staatliche Akteure (Moslembruderschaft, Mili Görüs und ihre Moscheevereine).⁵¹ Derartige Moslems verstehen Migration als ein Instrument der Islamisierung und befinden sich damit in einem Zivilisationskonflikt: *„Die heutigen Parallelgesellschaften entstehen friedlich, ohne Eroberung. Bestimmte islamische Migranten und einige Imame sehen Europa als einen Teil des Dar al-Islam/Haus des Islam. Das ist nichts anderes als eine Islamisierung des europäischen Territoriums, und eben darin besteht die Herausforderung an die zivilisatorische Identität Europas.“*⁵²

Dass in Moscheen und Gebetshäusern auch islamistische Imame predigen, wurde in Österreich im Jahr 2005 deutlich. Der Prediger einer Moschee in Wien-Neubau hatte in einem Interview erklärt, dass echte Moslems in Österreich *„nie Teil der Gesellschaft sein könnten“* und die Attentäter von London vom 7. Juli 2005 grundsätzlich etwas *„Gutes im Sinne“* geführt hätten. Statt die Anschläge von London von *Rucksackbomben* in seiner Predigt zu thematisieren, wie das die Islamische Glaubensgemeinschaft gefordert hatte, sprach er über die wirtschaftliche Benachteiligung von Moslems. Ein wegen der radikalen Aussagen von der Staatsanwaltschaft eingeleitetes Strafverfahren wurde eingestellt. Gegen ihn und den stellvertretenden Obmann des Vereins, der seine Moschee betreibt, war wegen Paragraf 281 Strafgesetzbuch (Aufruf zu Ungehorsam gegen Gesetze) und Paragraf 282 (Gutheißung mit Strafe bedrohter Handlungen) ermittelt worden.⁵³ 2005 gehörte diese Moschee zu insgesamt vier, die vom Verfassungsschutz als *radikal* eingestuft wurde und die vom BVT unter besonderer Beobachtung standen.

⁵⁰ Aus: Helmut Hetzel, Wenn der Arzt kein Mann sein darf, in: Die Presse, 13.8.2007, S. 6.

⁵¹ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 26.

⁵² Ebenda, S. 32.

⁵³ Aus: Klaus Stöger, Hassprediger in Österreich weiter aktiv, in: Die Presse, 30.5.2006, S. 1.

Gemäß einer vom deutschen Islam-Experten Mathias Rohe verfassten Studie seien 45 Prozent der Muslime in Österreich integrationsunwillig.⁵⁴ Die Perspektive der Europäisierung des Islam gilt es aber mehr denn je für Migranten jener Diaspora, die in gettoisierten Parallelgesellschaften als Enklave leben, also sich in Europa befinden, aber nicht zu Europa gehören, anzubieten und zu stärken.⁵⁵ Zu den sozialen Fakten gehört die Tatsache der „No-Future-Kids“ der *Islamgemeinde* (Schulabbruch, Arbeitslosigkeit, kulturelle Entwurzelung). Diese muslimischen Jugendlichen fühlen sich angefeindet, was wiederum ihre mangelnde Bereitschaft zu einer Europäisierung des Islam bedingt. Dies beeinträchtigt die islamische Akzeptanz von Demokratie, Pluralismus und individuellen Menschenrechten.⁵⁶ Die Anhänger der islamistischen Weltanschauung profitieren davon und fischen im trüben Wasser. Islamisten machen aus Ghettos bzw. aus existierenden Parallelgesellschaften „*islamische Enklaven*“.⁵⁷ Für Islamisten ist die Religion des Islam keine Ethik, sondern eine politische Ordnung der Scharia als Gottesherrschaft. Diese Vorstellung drückt das islamistische Verständnis von *din wa daula*, d.h. der Einheit von Staat und Religion, aus.⁵⁸ Religionsfreiheit besitzt jedoch Grenzen: Dazu gehört, dass Muslime Andersgläubige nicht als *Ungläubige* diskriminieren, wie sie dies in ihren Ursprungsländern tun.

Radikalismus versus Radikalismus

Radikalisierungen der einen Seite gehen oft Hand in Hand mit Radikalisierungen anderer Seiten. Der Startschuss für den politischen Anti-Islamismus in Europa fiel in den Niederlanden, am Anfang stand ein Märtyrer: der Holländer und bekennende Homosexuelle Pim Fortuyn, der während des Wahlkampfes 2002 erschossen wurde. Diese Tat wurde nicht von einem Moslem, sondern von einem Tierrechts-Aktivisten verübt. Zu diesem Zeitpunkt hatte die aggressive Polemik des Rotterdamer Politikers, der für einen „*Kalten Krieg gegen die feindliche Religion Islam*“ eintrat, die traditionell konsensfreudigen Niederländer tief gespalten.⁵⁹ Sein Tod bescherte seiner Partei den Wahlsieg. 2004 ermordete ein islamischer Fundamentalist den

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 35.

⁵⁶ Ebenda, S. 39.

⁵⁷ Ebenda, S. 40.

⁵⁸ Ebenda, S. 47.

⁵⁹ Aus: Karl Gaulhofer, Christian Ultsch, Das neue Gespenst der Islamophobie, in: Die Presse, 15.1.2008, S. 2.

Regisseur und Kolumnisten Theo van Gogh, der Moslems wiederholt als *Ziegenficker* bezeichnet hatte. Wieder stand das Land unter Schock. Als darauf in einer TV-Show der bedeutendste Niederländer gekürt wurde, landete Pim Fortuyn gleich nach Wilhelm von Oranien auf Platz zwei.⁶⁰ Innerhalb der EU wurde mit der Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh⁶¹ durch einen extremistischen Moslem und die daraus entstandene anti-islamische Stimmung, bei der auch eine Koranschule in den Niederlanden angezündet wurde, die europaweite Diskussion um die gesellschaftliche Toleranz in einer Multikultur ausgelöst. Der Islamist Mohammed Bouyeri, der van Gogh im November 2004 ermordet hatte, hatte nach dem Lynchen (rituell wurde die Kehle wie bei einem Hammel durchgeschnitten) einen Brief am blutenden Körper mit dem Satz befestigt: „*Europa, jetzt bist Du dran.*“ Dies verstand sich als Drohung an alle, die es wagen, den Islam zu kritisieren.⁶²

Radikale Gruppen in ganz Europa intensivieren ihren Kampf gegen Dialog und Toleranz in ihren Ländern. In der ironischen Situation des Streits um die Minarette in der Schweiz und in Österreich unterscheiden sich muslimische und westliche Radikale nicht so sehr voneinander, jedoch wesentlich zumindest in einem Punkt: Westliche Radikale sehen das Minarett als Symbol der Islamisierung der westlichen Welt, Islamisten interpretieren das Minarett als Beitrag zur Verweltlichung des Glaubens. Der Wiener Islamwissenschaftler Ednan Aslan meinte dazu: „*Der radikale Islam braucht nämlich weder Moscheen noch Minarette, sondern nur entmündigte Gläubige, die sich ohne gesellschaftliche Handlungskompetenzen auf die religiösen Autoritäten verlassen und ihre Sicherheit im dogmatischen Mief unter Glaubensgenossen suchen. ... Paradoxerweise sind die radikalen Gruppen auf beiden Seiten sehr daran interessiert, die Muslime am Rand für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. In der Abgeschiedenheit einer Parallelgesellschaft kann man sich den Feind schmieden, wie man ihn braucht.*“⁶³

In der Schweiz dürfen künftig keine Minarette mehr gebaut werden. Für eine entsprechende Initiative von zwei rechtspopulistischen Parteien stimmten am 29. November 2009 57,5 Prozent der rund fünf Millionen stimmberechtigten

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Seine heftige Religionskritik wie z.B. im Film „Submission“ bezahlte der holländische Filmemacher Theo van Gogh mit dem Leben.

⁶² Aus: Bassam Tibi, Euroislam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Primus Verlag, Darmstadt 2009, S. 28.

⁶³ Ebenda.

Bürger. Auch die zweite Hürde, eine Mehrheit unter den 26 Kantonen, wurde mit 22 deutlich übersprungen. Nur in vier Kantonen an der Grenze zu Frankreich votierte eine Mehrheit gegen ein Minarettverbot. Die Abstimmungsbeteiligung lag bei 53,5 Prozent.⁶⁴ Das Schweizer Stimmvolk hat mehrheitlich nicht nur aus Angst vor Fundamentalismus für ein Minarettverbot gestimmt. Es setzte auch ein Signal gegen Überfremdung. Allgemein besteht auch in der Schweiz ein großes Unbehagen vor islamistischen Tendenzen. Von Minarettgegnern wurde stets thematisiert, dass es auch in der Schweiz Zwangsehen und Mädchenbeschneidungen gibt. Zwar werden solche Tatbestände in der Schweiz bereits heute strafrechtlich verfolgt, doch viele Stimmbürger wollten durch ein Minarettverbot ein zusätzliches Zeichen setzen, dass für Islamismus kein Platz ist. Hinter dieser Minarett-Abstimmung steckt *„nämlich das ganze Unbehagen! Das Unbehagen an den Gottesstaaten und ihren Steingängen und Selbstmordattentaten. Das Unbehagen an der (Zwangs-)Verschleierung von Frauen selbst mitten in Europa. Das Unbehagen an der Zwangsverheiratung von hierzulande aufgewachsenen Töchtern und Söhnen. Das Unbehagen an der statistisch nachweisbaren höheren Gewalt in traditionellen muslimischen Familien. Das Unbehagen an der Relativierung von Emanzipation und Rechtsstaat, ja der ganzen Demokratie, und das im Namen anderer Sitten und eines, wahren Glaubens“*. Kurzum: die Sorge um die in den letzten 200 Jahren so mühsam und blutig erkämpften Menschenrechte im Westen. Es besteht die Sorge vor politisch instrumentalisiertem Islam.⁶⁵ In der islamischen Welt mehrten sich nach dieser Volksabstimmung Boykottaufrufe gegen die Schweiz. Die Schweiz wird jährlich von rund 250.000 muslimischen Touristen besucht, rund sieben Prozent der Schweizer Exporte gehen in muslimische Länder. Die Schweizer Wirtschaft hatte schon vor dem Referendum vor einem Boykottszenario gewarnt.⁶⁶ Kräftig fiel die Reaktion in der Türkei aus: Europaminister Egemen Bagis forderte Muslime auf, ihr Geld von Schweizer Konten abzuziehen. Staatspräsident Abdullah Gül nannte die Entscheidung der Schweiz eine „Schande“, Premier Recep Tayyip Erdogan nutzte die Gelegenheit einmal mehr für markige Worte und kritisierte das Minarettverbot als Zeichen einer *„zunehmenden rassistischen und faschistischen Haltung in Europa“*.⁶⁷

⁶⁴ Aus: Minarettverbot spaltet die Schweiz, in: Die Presse, 30.11.2009, S. 1.

⁶⁵ Aus: Alice Schwarzer (Hrsg.), Die große Verschleierung. Für Integration. Gegen Islamismus, 4. Auflage, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 2010, S. 13.

⁶⁶ Ebenda, S. 31.

⁶⁷ Aus: Jan Keetman, Karim El-Gawhary, in: Islamische Länder rufen zu Schweiz-Boycott auf, in: Die Presse, 3.12.2009, S. 5.

⁶⁸ Aus: Ebenda.

Schlussfolgerungen

Migrationen vor allem von Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen außerhalb der EU können insgesamt zwar Bereicherungen für das EU-Gesellschaftssystem darstellen, bergen jedoch insofern folgende Sicherheitsrisiken, wenn u.a.

- Migration im großen Stil unkontrolliert und somit illegal erfolgt;
- dadurch die gesellschaftliche Stabilität in manchen Regionen nicht mehr gewährleistet ist;
- sich Migranten weigern, die pluralistisch-demokratischen Traditionen ihres neuen Gastlandes auch in religiöser Hinsicht anzunehmen;
- und wenige Chancen haben, sich im neuen Gastland wirtschaftlich und sozial zu entwickeln und folglich sich in ihre neuen Gesellschaften zu integrieren.

Maria Vassilakou, Vizebürgermeisterin der Stadt Wien (*Die Grünen*), meinte im Jahr 2008: „*Es geht in der Integrationspolitik darum, Zuwanderer zu einem Teil der österreichischen Gesellschaft zu machen. Ihnen in Österreich ein Zuhause zu geben, zu erreichen, dass sie sich im Herzen zu Österreich bekennen. Es bedeutet, dass es Rechte, aber auch Pflichten gibt. Es geht auch und sehr wohl um ein Bekenntnis zu einigen wesentlichen Werten. ... Es war ein wesentlicher Fehler der modernen linken Bewegung in Österreich, dass sie diesen Wertediskurs nicht geführt hat. Als Beispiel nenne ich jetzt die Selbstbestimmung des Menschen, soziale Solidarität, Feminismus und etwa das Bekenntnis zum liberalen Rechtsstaat, inklusive der Menschenrechtskonvention.*“⁶⁸ Vassiliakou hielt auch fest, „*dass die meisten Religionen nicht unbedingt Garant für Gleichberechtigung der Frauen sind. Der Islam ist da alles andere als eine Ausnahme ... Der Islam wird in der Öffentlichkeit leider nur durch die konservative Linie vertreten.*“⁶⁹

Der Islamwissenschaftler Bassam Tibi (Universität Göttingen) kritisierte in diesem Zusammenhang, dass es in Europa ein falsches Verständnis für Toleranz gebe: Toleranz soll gegenüber dem Islam, aber strenge Sicherheitspolitik gegenüber dem Islamismus ausgeübt werden.⁷⁰ Der Islam sei Religion, der Islamismus eine politische Ideologie, folglich hat der Islam nur einen Platz in Europa, wenn seitens seiner Anhänger Demokratie und Menschenrechte

⁶⁸ Aus: Rainer Nowak, Grüne: Pflichtkurse für Migranten, Interview mit Maria Vassiliakou, Chefin der Grünen in Wien, in: Die Presse, 18.10.2008, S. 14.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ Aus: Hans Kronspies, „Die Europäer sind naiv und blauäugig“, Interview mit Bassam Tibi, abgedruckt in: Die Presse, 13.11.2004, S. 4.

akzeptiert werden. Somit darf es in Europa weder Dschihad noch Scharia geben. Die europäische Vorstellung der multikulturellen Gesellschaft dürfe aber nicht in eine völlige Beliebigkeit der Werte und somit in eine offensichtliche Gleichgültigkeit gegenüber der Entwicklung des gesellschaftspolitischen Systems in Europa hinauslaufen nach dem Motto: Beliebigkeit der Werte – alles ist erlaubt. Europäische Werte wie Menschenrechte und pluralistische Demokratie sind so wertvoll und kostbar, dass sie verteidigt werden müssen. *„Europa muss einen Dialog mit dem Islam führen, aber dabei immer zu den europäischen Werten stehen.“*⁷¹ Der Islamwissenschaftler Adnan Eslan (Universität Wien) betonte in diesem Kontext: *„Es ist an der Zeit, dass der innerislamische Diskurs sich intensiver mit den Grundwerten Europas auseinandersetzt und die Ängste der Menschen ernst nimmt und an gemeinsamen Lösungen arbeitet. Sich dieser Herausforderung zu stellen, ist ohne Alternative.“*⁷² Eslan verdeutlichte folglich: *„Uns bleibt nichts anderes übrig, die Muslime in Europa zu integrieren und sie auf ihrem Weg in die Mitte der Gesellschaft zu ermutigen sowie ihre Bildungschancen zu erhöhen ... Die Muslime haben in diesem Prozess mehr denn je die herausfordernde Aufgabe, ihre Religion mit einer europäischen Prägung darzustellen, sodass der Islam nicht als fremdes und bedrohliches Phänomen wahrgenommen wird.“*⁷³

Wolfgang Thierse, der damalige Bundestags-Vizepräsident (SPD), fasste seine Meinung zum Thema „Integration“ wie folgt zusammen: *„Wir haben Millionen Zugewanderte. Mit dem größeren Teil gibt es keine Probleme, mit einem beträchtlichen Teil allerdings schon. Und zwar, weil die Integrationsangebote zu gering waren und die Integrationspflichten ebenfalls. Daraus müssen die richtigen Konsequenzen gezogen werden, ohne in Rechtspopulismus zu verfallen.“*⁷⁴ Thierse weiter: *„Wir leben in einem Land positiver wie negativer Religionsfreiheit. Es müssen auch Bürger islamischen Glaubens die Religionsfreiheit der anderen respektieren. Das ist gelegentlich nicht selbstverständlich.“*⁷⁵ Zudem betonte Thierse: *„Ich glaube, dass es keine Integration ohne Assimilation gibt. Man muss sich auf die Lebensverhältnisse in einem Land, in dem man leben will, einlassen. Man wird ja schließlich nicht zum Herkommen gezwungen.“*⁷⁶

⁷¹ Ebenda.

⁷² So der Religionspädagoge Ednan Aslan von der Universität Wien, in: Ednan Aslan, *Der radikale Islam braucht keine Moscheen*, in: Die Presse, 3.12.2009, S. 30.

⁷³ Ebenda.

⁷⁴ Aus: Claudia Dannhauser, *„Es kann keine Integration ohne Assimilation geben“*, Interview mit Bundestagsvizepräsident Wolfgang Thierse (SPD), in: Die Presse, 8.11.2010, S. 4.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Ebenda.

Zu den Fragen der gesellschaftlichen Integration stellen auch jene der wirtschaftlichen Integration – deren wirksame Beantwortung ist für die Realisierung einer umfassenden Sicherheit äußerst relevant – eine gewaltige Herausforderung dar. So genannte Parallelgesellschaften können den Nährboden für kriminelle Aktivitäten bilden. Max-Peter Ratzel, damaliger Direktor von Europol, warnte 2006 in diesem Zusammenhang: Internationale Verbrechenorganisationen nutzen neue Technologien, den Wegfall von Grenzkontrollen innerhalb des Schengenraumes und infiltrieren die EU über sich abgeschlossene Drittstaat-Gemeinschaften: *„Abgeschlossene Gemeinschaften von Drittstaatenangehörigen nehmen durch legale und illegale Zuwanderung stetig zu.“*⁷⁷

Um den Massenansturm an den EU-Außengrenzen bewältigen zu können, benötigt die Union dringend ein abgestimmtes und wohl koordiniertes einheitliches Asylwesen. Die Flüchtlingsproblematik gemäß Dublin II nur auf Ankunftsstaaten im Mittelmeerraum wie Griechenland, Italien oder Malta abzuschieben, ist für die Bewältigung dieser hochbrisanten Herausforderung sicherlich nicht zielführend. Aus dem festen Entschluss der EU-Staats- und Regierungschefs, bis Ende 2012 ein Gemeinsames Europäisches Asylsystem zu schaffen, ist die Luft jedoch vorerst wieder draußen: Die Wirtschaftskrise, der innenpolitische Druck rechtspopulistischer Parteien auf zahlreiche Regierungen und die Unfähigkeit einiger südosteuropäischer Staaten zur Schaffung eines funktionierenden Asylwesens legen zusätzlich die Axt an dieses politische Unterfangen. Pro Jahr suchen rund 260.000 Asylwerber um Zuflucht in die EU an. Zusätzlich zum Anstieg der Flüchtlingszahl an der griechisch-türkischen Grenze ist, seitdem die EU Ende 2009 die Visumpflicht für Serben und Mazedonier aufgehoben hat, ebenso die Zahl der Asylwerber aus den beiden Ländern sprunghaft gestiegen. Laut dem deutschen Bundesamt für Migration und Flüchtlinge suchten bis Ende November 2010 4.218 Serben und 2.319 Mazedonier in Deutschland um Asyl an. 2009 waren es nur 581 Serben und 109 Mazedonier. Die Europäische Kommission drohte wieder, die Visumpflicht einzuführen.⁷⁸

Die EU-Staats- und Regierungschefs riefen am 2. Dezember 2009 im Rahmen des Stockholmer Programms zur *„Entwicklung umfassender und*

⁷⁷ Diese Schlüsse stammen aus dem ersten Bericht über Organisierte Kriminalität in der EU, den Europol-Direktor Max-Peter Ratzel am 2.6.2006 in Luxemburg beim EU-Innenministertreffen präsentierte. Aus: Friederike Leibl, Internationale Mafia erobert Europas Unterwelt, in: Die Presse, 3.6.2006, S. 5.

⁷⁸ Aus: Oliver Grimm, Gemeinsames EU-Asylwesen rückt in weite Ferne, in: Die Presse, 8.2.2011, S. 7.

nachhaltiger europäischer Rahmenvorgaben“ auf, „mit denen im Geiste der Solidarität Schwankungen der Migrationsströme angemessen und proaktiv begegnet werden kann.“ Zwar sollte der Grundsatz gewahrt bleiben, dass jenes EU-Land, in dem ein Asylwerber erstmals Unionsterritorium betritt, für sein Asylverfahren zuständig sein soll (so sieht das die Dublin-II-Verordnung vor). Diese Bestimmung ist aber ausschließlich für jene EU-Staaten bequem, die nicht an den Außengrenzen der Union liegen. Sie können so gut wie jeden Asylwerber, der nicht per Flugzeug angekommen ist, des Landes verweisen. Umgekehrt kommen die Asylsysteme von EU-Grenzstaaten unter besonders starken Druck. Sie weisen im Extremfall Griechenlands so gut wie jeden Asylwerber ab.⁷⁹ Die EU-Kommissarin für Inneres, Cecilia Malmström, möchte diese Verordnung so ändern, dass Asylwerber bei starkem Anschwellen des Flüchtlingsstroms in einem Land oder dem Versagen der Behörden nicht mehr in ihr Erstaufnahmeland zurückgeschickt werden dürfen. Aber weder im Rat noch im Parlament gab es bei der Erstellung dieses Beitrages (Stand: 7. März 2011) diesbezüglich Fortschritte. Die Novelle der Richtlinie über Aufnahmebedingungen von Asylwerbern (mit Malmströms Vorschlag des Zugangs zum Arbeitsmarkt nach sechs Monaten) steckt ebenso fest wie jene über Grundsätze im Asylverfahren.

Zu viele (illegale) Einwanderer an einem Platz führen zu weiteren Konflikten: Anfang Januar 2010 kam es in der kalabrischen Kleinstadt Rosarno zu Straßenkämpfen zwischen illegalen Einwanderern aus Afrika, der örtlichen Bevölkerung und Sicherheitskräften. Ausgelöst wurden die Unruhen durch Schüsse auf eine Gruppe von Einwanderern. Hunderte von afrikanischen Wanderarbeitern zogen randalierend durch Rosarno, setzten Autos in Brand und lieferten sich Straßenschlachten mit der Polizei. Ein Teil der Bevölkerung blies zur Hatz auf die so genannten Clandestini. Die Behörden lösten das Problem auf folgende Weise: Sie ließen 2.000 Ausländer in Auffanglager in anderen Städten einweisen. Seitdem hat sich die Lage in Rosarno wieder beruhigt. Mehr als 4,5 Millionen Ausländer leben in Italien (7 Prozent der Bevölkerung). Sie arbeiten in den Fabriken des Nordens, auf den Feldern des Südens, putzen Wohnungen, bedienen in Restaurants und pflegen Alte und Kranke. und die Mehrzahl besitzt gültige Papiere. Doch daneben gibt es Parallelökonomien, die sich skrupelloser Methoden bedienen und vor allem Afrikaner zu Beschäftigungen zwingen, die moderne Formen der Sklaverei annehmen. Mehr als 50.000 Migranten sollen in

⁷⁹ Ebenda.

ganz Italien unter ähnlichen Verhältnissen wie in Rosarno leben und zu höchst bescheidenen Löhnen eine Existenz fristen, die sich kaum von der in den Slums von Luanda oder Lagos unterscheidet.⁸⁰

Die Megatrends – Bevölkerungswachstum, Urbanisierung, Klimawandel, Lebensmittelsicherheit, Wasserknappheit – vermischen sich einerseits zunehmend.⁸¹ Andererseits veranlassen Wasserknappheit, kriegerische Konflikte, Naturkatastrophen, schlechte soziale und wirtschaftliche Zustände sowie politische Unterdrückung immer mehr Menschen, ihre Heimat zu verlassen. Anfang 2010 waren weltweit mehr als 43 Millionen Menschen auf der Flucht, davon rund 26 Millionen unter „UNHCR-Mandat“. Der Irak, Afghanistan und Somalia waren 2009 die Länder, aus denen die meisten Menschen flohen. In Europa waren Russland (Kaukasus-Region) und die Türkei (Kurdern) die größten Herkunftsländer.⁸² Weltweit wird eine gemeinsame Strategie für den Aufbau von Krisengebieten dringend benötigt, um Massenmigrationen zu verhindern. Ziel sollte es in diesem Zusammenhang sein, die Entwicklungszusammenarbeit weltweit zu koordinieren und folglich zu verbessern, gemäß dem Prinzip: Hilfe zur Selbsthilfe. In jenen Fällen, in denen es keine Chance mehr auf Rückführung von Flüchtlingen gibt, müssen Migranten bestens in die EU sozial und wirtschaftlich integriert werden – dies stärkt vor allem den Dialog und die somit die Sicherheit innerhalb der Gesellschaft.

Europa ist gerade in diesem Kontext von einer ernsthaften Gefahr von innen konfrontiert: *„Manche Moslems sind nur auf dem Papier europäische Staatsbürger. Die Loyalität fehlt.“*⁸³ Der radikale Islam verbreitet sich unter nachkommenden muslimischen Einwanderern vor allem in zweiter und dritter Generation. Die Integration erscheint diesen als nicht geglückt, Immigranten sind desillusioniert, die Zunahme von folglich „hausgemachten“ Mudschaheddin bedroht Europa wie die USA. Der „Vorteil“, den europäische Djihadisten gegen den Westen haben, ist, dass sie EU-Pässe besitzen und zumeist ohne Visa in die USA reisen können. In der EU stellen Migranten aus Nordafrika eine der größten Einwanderergruppen, und auch die meisten der untersuchten Terroristen Europas – 59 Prozent – stammen aus dem Maghreb.⁸⁴ Zudem

⁸⁰ Aus: Kordula Dörfler, Die trügerische Ruhe nach Rosarno, in: Die Presse, 11.1.2010, S. 6.

⁸¹ Aus: Interview mit dem Leiter des UNHCR, António Guterres, „Unser Wunsch wäre es, den Betrieb einzustellen“, in: Der Standard, 22.1.2011, S. 2.

⁸² Aus: Das Zeitalter der Flüchtlinge, in: Der Standard, 22.1.2011, S. 6 und 7.

⁸³ Aus: Eva Male, Geboren und aufgewachsen in Europa, in: Die Presse, 23.7.2005, S. 3.

⁸⁴ Zu diesem Ergebnis kamen die beiden amerikanischen Wissenschaftler Robert S. Leiken und Steven Brooke vom Nixon-Center in Washington in ihrer Studie *„A Quantitative Analysis of Terrorism and Immigration“*, Aus: Eva Male, Geboren und aufgewachsen in Europa, in: Die

wirken fundamentalistische Strömungen von außerhalb Europas ein. Die Gefahr besteht nach wie vor, dass die Internationalisierungs- und Konsolidierungsbestrebungen der Al Kaida im Maghreb, Irak und Pakistan eine verstärkte Radikalisierung islamistischer Extremisten und Extremistinnen in der EU bewirkt.⁸⁵ Die Radikalisierung betrifft hauptsächlich die zweite muslimische Generation, sie wird von Kriegsentwicklungen in Afghanistan, Irak und Tschetschenien vorangetrieben. Ein wachsender Stellenwert islamistischer Internetforen ist ebenso zu verzeichnen. Prävention und Integration von Muslimen erhält somit oberste Priorität. Integration kann jedoch Radikalismus nur bedingt verhindern. Den Dialog von Kulturen und Religionen zu intensivieren, erscheint in diesem Kontext mehr als notwendig.⁸⁶

Österreichs Bundespräsident Heinz Fischer betonte: *„Es gibt keine Insel der Seligen mehr – aber Österreich ist nach wie vor eines der sichersten Länder. Wir müssen alles tun, damit das auch in Zukunft so bleibt.“*⁸⁷ In Bezug auf Radikalismen kann Dialog *„nicht falsch sein, ist aber für sich allein nicht genug. Man muss auch soziale Ursachen von Radikalisierung bekämpfen. Es ist unbestreitbar, dass Personen mit Migrationshintergrund vom Bildungssystem mehr gefördert werden müssen. Auch das ist ein Beitrag zu Stabilität und Sicherheit. Es ist eine Kombination aus polizeilichen, sozialen und gesellschaftlichen Maßnahmen nötig.“*⁸⁸

Presse, 23.7.2005, S. 3.

⁸⁵ Aus: BM.I, Verfassungsschutzbericht 2007, Wien 2008, S. 35.

⁸⁶ Ebenda, S. 103.

⁸⁷ Aus: Claudia Dannhauser, Martina Salomon, „Grundwerte“ statt „Beliebigkeit“, Interview mit Bundespräsident Heinz Fischer, in: Die Presse, 18.9.2007, S. 2.

⁸⁸ Ebenda.

Brigitte Proksch

Migrationsströme, Nationalismus, Rassismus... – Welche Antworten hat die europäische Zivilgesellschaft?

Vorbemerkung

Die wachsenden Migrationsströme nach Europa und innerhalb Europas rufen Abwehrreaktionen des Nationalismus oder Rassismus hervor. An der Position den Migrantinnen und Migranten gegenüber erhitzen sich die Gemüter, polarisieren sich Gesellschaft und Politik. Dem Bemühen einer am Gemeinwohl orientierten Migrationspolitik gegenüber stehen Einzelinteressen verschiedener Gruppen, die wirtschaftlich, politisch oder ideell motiviert, ihre eigene Lobbyarbeit betreiben oder als Akteure das Geschehen zu steuern versuchen.

Nicht selten sind es Ängste, die sich als Motor der Meinungsbildung herausstellen. Fremdsein und Ängste gehören zum Menschsein und werden von jedem mehr oder weniger ausdrücklich erfahren. Wie sehr solche Ängste in jedem vorhanden sind und zum Wesen des Menschen gehören, muss man sich bewusst machen. Deshalb genügt es nicht, moralische Appelle gegen Fremdenhass oder Fremdenangst zu richten. Der konstruktive Umgang mit Fremdem und Fremden muss regelrecht gelernt werden, und der Weg dazu geht auch über die Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit. Fremdes ist oft eine Projektionsfläche der eigenen Ängste und des Fremden im eigenen Ich. Ort der Auseinandersetzung mit dem Thema ist die Zivilgesellschaft, insofern sie den eigentlichen Schauplatz demokratischer Prozesse darstellt.

Die Religionen und näherhin die christlichen Kirchen spielen eine besondere Rolle in diesem gesellschaftlichen Diskurs. Die aus christlicher Überzeugung gespeiste Haltung gegenüber dem Phänomen der Migration steht oft im Gegensatz zu anderen wirtschaftlich oder politisch gesteuerten Interessen. Der Beitrag der Kirchen ist es in erster Linie, eine Haltung einzubringen, die von der Überzeugung der Würde jeder und jedes Einzelnen getragen ist.

Der spezifische Beitrag der christlichen Kirchen

Im Konzert der gesellschaftlichen Meinungen ist die christliche Position eine unter vielen. Gleichzeitig ist auch sie aus einem Bündel unterschiedlicher Zugänge und Akzentuierungen zusammengesetzt. Die christliche Stimme ist vielschichtig und – je nach kirchlicher Zugehörigkeit und persönlicher Überzeugung – hat sie einen anderen Klang, eine andere Färbung. Die grundsätzliche Haltung aber, die sie zum Ausdruck bringen will, ist eine allen Christinnen und Christen gemeinsame: Sie baut auf dem biblischen Fundament auf, ist lebensbejahend, menschenfreundlich und zuversichtlich hinsichtlich der Gestaltbarkeit gemeinsamen Lebens für Gegenwart und Zukunft. Sie nimmt die Gegebenheiten ernst wie sie jetzt und hier auf uns zukommen und ist sich bewusst, dass sie der Komplexität der Sachzusammenhänge nicht schon von vornherein eine Antwort aus christlicher Sicht geben kann. Sie leidet folglich keineswegs an Realitätsverlust, sondern respektiert die Autonomie von Welt und Gesellschaft und ist sich der Vorläufigkeit und Kontingenz jedes menschlichen Handelns, auch des eigenen, bewusst.

Im Folgenden geht es vor allem um diese Haltung, aus der heraus christliche Überlegungen und christliches Handeln im Bezug auf die aktuellen Fragen vollzogen werden. Die Haltung selbst versteht sich nicht schon als eine Antwort, vielmehr ist sie der Boden, der das Engagement nährt, die Inspirationsquelle, die alles Bemühen um das Gelingen menschlichen Miteinanders antreibt und ihm Richtung gibt. In diesem Sinne könnte der Titel dieses Beitrags modifiziert lauten „Die christliche Haltung gegenüber Migrationsströmen, Nationalismus und Rassismus“.

Die Einzigkeit jedes Menschen als Grundlage christlicher Anthropologie

Christlicher Gottesglaube führt zur Überzeugung der Einzigartigkeit jedes Menschen. Jedes Leben ist unverwechselbar, individuell und einzig, aufgrund seiner Beziehung zu Gott unendlich wertvoll und zu erhalten. Der Mensch ist Person und insofern auf einen zweifachen Lebensvollzug hin angelegt, das Leben in Beziehung und das Beisichsein. Beides geschieht in Wechselseitigkeit, bedingt und bewirkt sich gegenseitig. Freiheit und Selbstverwirklichung gehören genauso dazu wie die Erfahrung des bedingungslosen Angenommenseins. Nur wenn keiner dieser beiden Pole ausfällt, wird dauerhafte Sinn-erfahrung möglich. Es ist christlicher Glaube, dass menschliches Leben aus der Erfahrung seiner letzten Sinnhaftigkeit seine Lebensqualität schöpft. Die Frage nach dem Sinn des Lebens kann nicht vom Einzelnen beantwortet

werden, weil es immer zugleich und letztendlich um die Frage nach dem Sinn des Lebens an sich geht. Ausgelöst wird die Frage durch das Heraustreten aus dem Vertrauten und der Geborgenheit des Alltäglichen in der Begegnung mit dem Anderen und dem Fremden.

Migration führt für alle Beteiligten zu einer neuen Erfahrung, die Begegnung mit Fremden und Unbekannten kann zu einer Krise der Plausibilitäten und der Sinnfrage führen, vor allem aber zu einer Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Identität. Eine Fixierung von Identität wird nur in Situationen von Instabilität und Zerrüttung gesucht, in Konflikten und Wandel. Im derzeitigen Globalisierungsdruk zeigt sich das deutlich: Die Intensivierung von Interaktionen auf allen Ebenen stellt leicht eine Überforderung dar, auch im religiösen Bereich. Der „Zwang“ zur Begegnung (denn *Dialog* gelingt oft nicht) ist anstrengend und macht neue Identitätsbildung notwendig. Was für den Einzelnen gilt, hat auch im gesellschaftlichen Zusammenhang Relevanz: Wie das Ich-Bewusstsein mit der Erfahrung des Du wächst, so findet auch gemeinschaftlich eine Selbstvergewisserung im Gegenüber statt.

Der Fremde und der Andere

Fand in den vergangenen Jahrhunderten die Selbstvergewisserung häufig über den Nationalitätendiskurs statt, so wurde dieser mit der abnehmenden Eindeutigkeit der Inhalte und der Sensibilisierung des Begriffs durch die nationalsozialistische Pervertierung zunehmend durch einen Wertediskurs ersetzt. Auch dies ist eine Folge der Infragestellung von Selbstverständlichkeiten durch die wachsende Pluralisierung der Gesellschaft als Folge von Migration. Es ist wichtig geworden, ein neues Wir-Bewusstsein zu schaffen.

Blickt man auf die Bibel und ihre Haltungen dem Fremden gegenüber, so stößt man auf ambivalente Positionen. Die Bibel zeigt die Ängste des Gottesvolkes vor anderen Völkern und deren Göttern, in denen sie eine Bedrohung sieht, auf. Sie hat aber auch eine Art Fremdenrecht entwickelt und kennt eine überaus großzügige und bedingungslose Gastfreundschaft den Fremden gegenüber. Die Erfahrung, selbst einmal als Fremder in einem fremden Land gelebt zu haben, ist die Urfahrung des gläubigen Volkes, das einst in der Unterdrückung in Ägypten lebte.

Der bedingungslose ethische Anspruch Fremden gegenüber wurzelt in der eigenen Erfahrung fremd zu sein. „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst

Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.“ (Lev 19,33) „Ihr wisst doch, wie es Fremden ergeht, denn ihr seid selbst in Ägypten Fremde gewesen.“ (Ex 23,9) Unter den Geboten Gottes gibt es wenige, die dem Schutzgebot gegenüber Fremden und Flüchtlingen an Gewicht und Eindeutigkeit gleichkommen. Der Begründungszusammenhang liegt dabei in der eigenen Erfahrung. Diese Ursprungserfahrung der befreienden und rettenden Tat Jahwes gegenüber dem unterdrückten Volk in Ägypten gehört zum Attribut Gottes selbst. Sie geht in die Selbstoffenbarung Gottes ein. Gott stellt sich vor als jener, „Jahwe, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,2). Weil Befreiung aus Unrecht und Unterdrückung zum Kennzeichen Gottes gehören, haben Fremde, Unterdrückte, Missachtete und Diskriminierte zentrale Stellung in den Geboten Gottes. Es geht darum, sie zu schützen und zu respektieren.

Die Kindheitsgeschichten des Lebens Jesu stellen den Gottessohn in die Erfahrung des Fremdseins hinein, in einem Stall in der Fremde geboren (Lk 2,6f), auf der Flucht in Ägypten unterwegs (Mt 2,13 f). Jesus teilte die Grunderfahrung seines Volkes. Im Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10,25-27) wird deutlich, dass nicht nur dem, der familiär oder ethnisch verwandt ist, Hilfe gegeben werden muss, sondern bedingungslos allen. Auf dem Weg Jesu kennt das Neue Testament keine Grenzen mehr, weder räumliche noch ethnische. Gemeinschaft in Christus, Nachfolge Jesu bedeuten Grenzüberwindung. Der bedeutungsvolle Paulustext aus Gal 3,28 spricht eine unmissverständliche Sprache: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau. Ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

In der Begegnung mit dem fremden Menschen findet der Mensch zur Begegnung mit dem fremden Gott. Der Andere führt zum ganz Anderen seiner selbst. Sich auf Anderes und Fremdes einlassen bereitet vor für die Begegnung mit dem Einen, der ganz anders und ganz fremd ist. Diesen Anderen im Geringsten und Verachteten zu erkennen, die verborgene Gestalt der Gegenwart Christi im Menschen wahrzunehmen ist das, was es zu lernen gilt, das Kriterium des Weltgerichts: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan bzw. nicht getan habt, das habt ihr mir getan oder nicht getan.“ (Mt 25,40.45) Fremdsein ist nichts Objektives. Was dem Einen fremd ist, ist dem Anderen bekannt. Der Prozess vom Fremden zum Vertrauten zu werden oder sich Fremdes vertraut machen ist nur ein anderes Paradigma für die Pilgerschaft christlichen Lebens.

„...Menschen unterwegs“

Auch das Thema der Mobilität und Migration hat biblische Bezugspunkte. Abraham, an den Gottes Ruf ergeht, auszuziehen und sein Land zu verlassen, ist der Prototyp des Menschen als Wanderer, eine Pilgerschaft, die zur Identität des gläubigen Menschen gehört. Gottesbegegnung führt immer zu einem Ruf, Altes zurück zu lassen und in Neues, Ungewisses aufzubrechen. Die Kirche wird im Zweiten Vatikanischen Konzil in diesem Sinne als das pilgernde Gottesvolk bezeichnet, mit Gott und auf ihn hin unterwegs. Wanderschaft wird zum Kennzeichen christlichen Lebens.

Die Erzählung der Genesis über Abraham hat eine Schlüsselbedeutung in der Deutung von menschlicher Wanderschaft. Abraham folgte dem Ruf Gottes, der ihn in die Fremde, in ein unbekanntes Land führte und begann damit die Kette der gläubigen Wanderer, die auf Gottes Wort hin das Eigene verlassen und sich in Neues, Anderes, Unbekanntes hinein begeben:

„Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte.“ (Gen 12,1-4a)

Migration ist ein Thema im Zentrum der christlichen Sicht vom Menschen. Es geht um den Aufbruch in die Fremde hinaus. Die Menschwerdung des Gottessohnes, der Schritt Gottes in seine Schöpfung hinein und in das Sklavesein mit und für Menschen (Phil 2) ist jener entscheidende maßgebliche Schritt für alle weiteren Aufbrüche jener, die ihm zu folgen berufen sind. Gott kommt in Jesus von Nazareth als Fremder in die Welt und wird abgelehnt. Das Geschick Jesu, der in der Vollmacht dieses fremden Gottes wirkt, wird so zum Geschick Gottes selbst, der sich mit dem Menschen bedingungslos identifiziert. So bedeutet Christsein Unterwegssein im pilgernden Gottesvolk und im Schicksal von Migranten und Migrantinnen das vor Augen gestellt zu bekommen, was den eigenen religiösen Weg ausmacht.

Der Fremde als Gast

Gastfreundschaft ist eine jener biblisch fundierten Haltungen, die im Umgang mit Migranten aus christlicher Sicht richtungweisend ist. Welche

Konkretisierung ein solcher Zugang angesichts der zu erwartenden finden kann, muss in meist mühsamer und endloser Auseinandersetzung je nach Mitteln und Möglichkeiten ausgearbeitet werden. Dennoch ist die Haltung als solche unersetzlich. Sie ist nicht in liebenswürdiger Großzügigkeit erschöpft, sondern eine der fundamentalen Appelle der Bibel: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.“ (Hebr 13,2). Der Text spielt an die Geschichte Abrahams und Saras an, die von 3 Männern besucht zu wurden ohne zu erkennen, dass es Boten Gottes waren (Gen 18,1-8).

Der Gläubige ist in gewisser Hinsicht immer ein Fremder, ein „paroikos“, ein Gast, wo immer er sich aufhält (1 Petr 2,11). Die Kirche entspricht nach diesem Bild dem Zelt auf der Wanderung durch die Wüste, das täglich an einem anderen Ort aufgeschlagen wird, die Vorläufigkeit auf dem Weg zur Vollendung. Deswegen ist der eigene geographische Aufenthaltsort in der Welt für Christen nicht so wichtig. Die Gesinnung der Gastfreundschaft und zugleich die der Pilgerschaft gehören zum Wesen des Christseins. Das gilt auch für die Gemeinden vor Ort, die Pfarren, die Klöster und Orden, die stabilitas einhalten. Die Pilgerschaft ist jene Haltung, die christlichem Leben immer zugrunde liegt. Wie das Pascha Vorübergang des Herrn ist, so ist die Eucharistiefeier kein Ort zum Verweilen, sondern der Aufbruch, der Beginn, der Durchzug und die Begegnung mit Gott, die für den nächsten Schritt stärkt, die Nahrung auf dem Weg.

Die Kirche hat in den Migranten immer das Bild Christi gesehen, der gesagt hat: „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25, 35). Ihre Lebensumstände sind für die Kirche also eine Herausforderung an den Glauben und an die Liebe der Gläubigen, die so angehalten werden, die von den Migrationen herrührenden Übel zu heilen. (vgl. Erga Migrantes 12).

Aufgaben für die Kirchen

Gesellschaften sind heute multikultureller als je zuvor. Das ist eine Gegebenheit, die als Folge der Globalisierung alle in stärkerem oder geringerem Maß betrifft. Die christlichen Kirchen stellen sich dieser Herausforderung. So hat die katholische Kirche in den vergangenen 25 Jahren eigene seelsorgliche Strukturen entwickelt, die in Ergänzung und Zusammenarbeit mit den Ortskirchen Gruppen und Gemeinden anderer Sprachen und Ethnien unterstützt. Die Spannung zwischen der Suche nach Einheit einerseits und der Förderung der Vielfalt als einem menschlichen Reichtum entspricht dem

christlichen Menschenbild. Einheit und Vielfalt sind Pole, die einander bedingen und aufbauen. Entsprechend der Vielzahl von Kulturen und Völkern entspricht eine vielfältige Kirche dem universalen Selbstverständnis des einen weltweiten Gottesvolkes. Um dem Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften gerecht zu werden bedarf es einer Veränderung der Kommunikationsstruktur im Sinn einer mondialen, universalen Ausrichtung, die schon in die Bildung und Ausbildung der Gesellschaft integriert werden muss: Die Blickrichtung muss auf eine Weltgemeinschaft ausgerichtet sein. Grenzübergreifendes Sprechen berücksichtigt die Differenz und bezieht die Identität vom Gemeinsamen, nicht vom Unterscheidenden her.

Während sich die katholische Kirche in früheren Jahrhunderten auf die Position ihrer Absolutheit und Einzigkeit zurückgezogen hat, fand in den vergangenen Jahrzehnten eine Öffnung zum Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen statt. Der Umgang mit vielfältigen Meinungen, der Respekt vor Pluralität sind Haltungen, die keineswegs ein „Laissez-Faire“ im Sinne von Gleichgültigkeit oder Relativismus bedeuten. In der christlichen Vorstellung sind Vielfalt und Einheit der Menschheit von der Schöpfung her gleichursprünglich. Das gilt auch für die Gemeinschaft innerhalb der Kirche. Beides bedingt einander, beides ist wertvoll und erstrebenswert. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht über die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (Lumen Gentium 4) und greift damit einen Gedanken des Kirchenvaters Cyprian von Karthago aus dem 3. Jahrhundert auf. Dieser betrachtet die Einheit der Trinität als eine Gabe, die Christus am Kreuz sterbend an die Kirche weiterreicht, was Cyprian symbolisch im ungeteilten Gewand Jesu ausgedrückt sieht. Gemeint ist damit, dass die Einheit der Christen, der Kirche und letztlich der ganzen Menschheit eine seinsmäßige Größe ist, die in Gott selbst gegründet ist. Sie wird nicht erst von Menschen mühevoll „gemacht“, sie ist jedem menschlichen Mühen um Einheit vorgeordnet. Einheit und Unterschiedenheit entspringen dem innertrinitarischen Eins- und Unterschiedensein von Vater, Sohn und Geist. Die Menschen müssen die Einheit nicht erst suchen und aufbauen, sondern einfach das leben, was ihnen in ihrem Sein bereits geschenkt ist: Sie sind immer schon eins in Gott wie sie immer auch verschieden sind. Aus dieser Einsicht folgt ein positiver Umgang mit Pluralität, mit Vielfältigkeiten aller Art. Pluralität ist eine Vielfalt, die im Unterschied zur Verabsolutierung der Vielfalt im Pluralismus einen Wert darstellt und darüber hinaus die Einheit stärkt und nicht gefährdet. Pluralität fordert zum Dialog heraus. „Pluralität bedeutet Reichtum, und der Dialog ist schon – wenn auch die unvollkommene und ständiger Entfaltung bedürftige – Verwirklichung

jener endgültigen Einheit, die die Menschheit anstrebt und zu der sie berufen ist.“ (Erga Migrantes 30).

Es gibt eine Praxis gesellschaftlichen Umgangs mit Migranten bzw. mit vielfältigen verschiedenen Mentalitäten und Weltanschauungen, die großzügig und offen wirkt und wohl auch ist: Zwischen Zulassen und Unterstützung geben, möglichst alles und alle integrieren solange dabei ein Minimum an eigenen Vorstellungen gewahrt werden kann. Es geht also um größtmögliche Toleranz bei Wahrung einer grundlegenden Basis von Werten. Ein solcher Weg ist zweifellos förderlich für friedliches Zusammenleben und deshalb in gewisser Hinsicht gut und fruchtbar. Auf Dauer kann er aber zu unreflektierter Ignoranz führen. Miteinander braucht Auseinandersetzung, denn es ist eine ständige Herausforderung. Integration ist nichts anderes als Dialog, es geht nicht um das einseitige Hineinwachsen in eine vorgegebene Ordnung. Jede Begegnung von unterschiedlichen Menschen verändert beide Seiten. Dies verhindern zu wollen bedeutet an sich schon Intoleranz und birgt das Potential zu Gewalt gegenüber Anderen.

Zweifellos gibt es in der westlichen Welt geschichtlich gewachsenen, erarbeitete oder auch erkämpfte Errungenschaften, die unwiderruflich sind. Dazu gehören die Menschenrechte, die Rechtsstaatlichkeit, Grundfreiheiten, gleiche Menschenwürde für alle, Gleichheit der Geschlechter und Demokratie. Dies kann weniger sprachlich als im Lebenszeugnis vermittelt werden, weil Menschen nicht so leicht durch Worte und Inhalte zu gewinnen sind. Es geht letztlich – so banal das klingen mag – um Beziehungsarbeit. Alles, was ein friedliches konstruktives Miteinander multikultureller Gesellschaften ermöglicht, basiert auf Beziehungen. So ist auch die Wahrheitsfrage, um die es letztlich bei der Suche nach gemeinsamen Werten geht, eine Größe in Relation. Relationalität ist das Gegenteil von Relativismus. Nur wenn im konkreten Arbeiten und Leben, in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen ein Austausch entsteht, kann das gegenseitige Verstehen wachsen. Gesetzliche Regelungen benötigen zur Rezeption zuerst diese Basis. Praktisch bedeutet das, dass alle Kommunikationsmöglichkeiten förderungswürdig sind und jede Abgrenzung und jeder Rückzug auf die eigene Gruppe dem gesellschaftlichen Miteinander entgegenstehen.

Die kontinuierliche Ökumene der christlichen Kirchen und der Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften sind nicht zuletzt ebenso Früchte wie bleibende Aufgaben des Umgangs mit der Globalisierung und den Migrationsströmen. Die Auseinandersetzung mit den anderen christlichen Kirchen in der Ökumene und der Dialog mit den Weltreligionen gehören zu den

Notwendigkeiten der Migrationsarbeit. Viele der christlichen Gemeinden, sowohl der evangelischen als auch der meisten altorientalischen und einzelner orthodoxer in Österreich, die aus Übersee hierher kamen, entstanden erst in den letzten Jahrzehnten. Einige Kirchen, wie beispielsweise die armenisch apostolische, die griechisch orthodoxe oder die russisch orthodoxe hingegen sind alte Kirchen aus der Zeit der Monarchie. Die große Vielzahl von Kirchen allerdings ist in Österreich noch etwas relativ Neues. Besonders jenen, die noch keine staatliche Anerkennung haben, weil sie zu klein oder in Österreich zu jung sind, werden durch die Migrantenseelsorge beim Aufbau einer gewissen Infrastruktur in Österreich unterstützt.

Herausforderung Integration

Noch gibt es keinen gesellschaftlichen Konsens darüber, was mit *Integration* gemeint sein kann. Die christlichen Kirchen verwenden ihn und formulieren dabei eine klare Absage an *Assimilation* einerseits und *Multikulturalismus* andererseits. Die Anpassung der Migranten beraubt die Einwanderungsgesellschaft einer wesentlichen Ressource, die in der mitgebrachten Kultur der Migranten enthalten wäre. Das andere Extrem ist der Rückzug von Migranten sowohl der ersten wie auch der zweiten Generation auf die – vielleicht auch nur vermeintliche – eigene traditionelle Identität, der oft damit verbundene Weg in Sondergruppen und folglich früher oder später in ein Ghetto. Dort wird Sicherheit und Rückhalt gesucht. Die Aufnahmegesellschaft gerät dann in Gefahr, durch Desinteresse und Gleichgültigkeit die Entwicklung von Parallelgesellschaften zu fördern, mit denen es wenig oder nur erschwerte Kommunikation gibt, ein Phänomen, das – ähnlich wie Assimilierungsabsichten – in Österreich durchaus Platz gegriffen hat.

Integration ist aus christlicher Sicht notwendig und möglich. Das Vehikel dazu ist der Dialog, weil Integration ein Geschehen ist, das alle Beteiligten bewegt und somit verändert. Keinesfalls darf Integration mit *Assimilierung* verwechselt werden, auch nicht mit dem derzeit in der Pädagogik gerne verwendeten Begriff der *Inklusion*, welche die Offenheit von Schulen für alle Kinder meint. Das Verständnis der römisch katholische Kirche von Integration ist noch dabei, sich weiter zu differenzieren. Erzbischof Marchetto, bis August 2010 Sekretär des Päpstlichen Rates für die Seelsorge der Migranten und Reisenden, verwies beim 6. internationalen Weltkongress der Pastoral für Migranten und Flüchtlinge im November 2009 in Rom in Richtung der *Interkulturalität*: Integration betrifft nicht nur die MigrantInnen, sondern beide

Seiten. Sie ist eine Interaktion, die vom Dialog getragen sein muss, eine reziproke Beziehung.

Der Innsbrucker Diözesanbischof Manfred Scheuer zeichnete bei einer internationalen Studientagung 2004 die Kirche als einen Lebensraum für Fremde und Gäste. Die Katholizität der Kirche, das heißt, ihre weltoffene allumfassende Weite, könne ein Garant für die Bereitschaft werden, ein Forum für alle Menschen guten Willens zu sein. „Katholizität als Lernprinzip“ bezeichnete er die damit verbundene Aufgabe. Weltkirchlichkeit der Kirche bedeutet in der Folge nicht in erster Linie die Universalität der Struktur, sondern die Solidarität mit allen Marginalisierten, Unterdrückten und Diskriminierten und das entsprechende Handeln. Der Friedensauftrag der Kirche könnte sich in Schritten, die aus solchen Haltungen folgen, verwirklichen.

Die klassischen Texte einer Vision eines Miteinanders der Menschen finden sich im Neuen Testament im Galaterbrief: (Gal 3,28): *Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.*

Einrichtungen der römisch katholischen Kirche

Ein Versuch, den weltweiten Bewegungen zu begegnen, wird in der Einrichtung verschiedener Institutionen erkennbar. Die Seelsorge für Migranten wurde von der katholischen Kirche im Lauf des 20. Jahrhunderts mehr und mehr als besondere Aufgabe erkannt. Schon 1951 errichtete der Heilige Stuhl die International Catholic Migration Commission (ICMC), deren Sekretariat seinen Sitz in Genf hat. Heute ist der Großteil der katholischen Bischofskonferenzen der Welt permanentes Mitglied. 1952 veröffentlichte der Vatikan unter Pius XII. erstmals ein Dokument zu diesem Thema, die Apostolische Konstitution „Exul Familia“. Sie galt lange als „Magna Charta“ der Kirche zum Thema Migration. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde Migration mehrmals thematisiert und auf die Notwendigkeit des Engagements aller Christen hingewiesen (GS 63, 65, 66, 87 u.a.). So stellt dieses Konzil ein entscheidendes Moment für Seelsorge in diesem Bereich dar, indem es besonderes Gewicht auf die Bedeutung der Mobilität und der Katholizität legt. Vom Recht auf Migration spricht auch die Enzyklika „Pacem in Terris“ in ihrem ersten Teil.

Paul VI. erließ 1969 das Motu proprio „Pastoralis migratorum cura“. 1970 wurde eine Päpstliche Kommission für die Seelsorge an Menschen unterwegs errichtet, die 1988 mit der Apostolischen Konstitution Pastor Bonus

zum *Päpstlichen Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs* wurde, ein Gremium in der Vatikanischen Kurie. Der *Codex iuris canonici* 1983 enthält eine Verpflichtung zur Sonderseelsorge in can 568 und spricht von der Schaffung von sogenannten „missiones“. Der *Codex* für die unierten Ostkirchen CCEO von 1991 stellt ebenfalls eine entscheidende Verbesserung für die Christen dieser Kirchen im Ausland dar.

Der Päpstliche Rat für die Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs publizierte 2004 die Instruktion „*Erga migrantes caritas Christi*“, die umfangreiche Hilfestellungen für die pastorale Arbeit der verschiedenen Ortskirchen anbietet. Es geht dabei sowohl um die katholischen Gemeinden anderer Sprachen, als auch um Gemeinden anderer Riten innerhalb der katholischen Kirche, den sogenannten „unierten Kirchen“ oder Kirchen „*sui iuris*“. Darüber hinaus betrifft Migrantenpastoral auch die Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen, beispielsweise orthodoxen und orientalischen Christen aus dem Nahen und Mittleren Osten, einer klassischen Emigrationsgegend oder zahlreiche Kirchen der evangelischen Kirchenfamilie aus Afrika oder Asien. Schließlich bedeutet sie auch eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog, besonders für die Zusammenarbeit mit Muslimen in Europa. Die Vollversammlung des Päpstlichen Rates im Mai 2006 widmete sich diesem Thema.

Auch das Engagement in den Herkunftsländern darf nicht zu kurz kommen. Dabei geht es nicht um grenzenloses Wachstum, sondern um die Gleichheit und Würde aller Menschen. Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert dazu: „Obschon zwischen den Menschen berechnete Unterschiede bestehen, fordert ferner die Gleichheit der Personwürde doch, dass wir zu humaneren und der Billigkeit entsprechenden Lebensbedingungen kommen. Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern in der einen Menschheitsfamilie erregen Ärger; sie widersprechen der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit, der menschlichen Personwürde und dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden.“ (*Gaudium et Spes* 29)

In den vielen sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Aspekten eines friedlichen Zusammenlebens innerhalb einer Gesellschaft oder zwischen verschiedenen Gesellschaften gibt es immer auch viele verschiedene Player, oft in verschiedener Komplementarität, darunter auch unterschiedliche Religionsgemeinschaften. Die christlichen Kirchen und die römisch-katholische Kirche gehören auch dazu. Wenn es um friedliches und zuträgliches

Zusammenleben geht, spielt der Umgang mit Migranten eine wichtige Rolle. Es geht darum, Unterschiede zwischen Migranten und lokalen Gemeinden, die auf den ersten Blick trennend aussehen, zu Brücken und Kommunikationsspunkten zu machen. Es gibt immer viele Wege, solche Differenzen für das Wohl und die Möglichkeiten der Betroffenen auf beiden und allen Seiten zu nützen.

Aus christlicher Sicht müssen Haltungen immer auch konkreten Niederschlag finden. Es geht darum, Rahmenbedingungen für Sicherheit und Freiheit zu schaffen, menschliche und gerechte Arbeitsbedingungen, Wohnmöglichkeit, Zugang zu Gesundheitsvorsorge und Medizin, angemessene Ausbildungsmöglichkeiten. Die Kirche hat aufgrund ihrer differenzierten und internationalen Struktur gute Möglichkeiten, im Bereich der Migration einen Beitrag zu leisten. Die Meinungsbildung unter Christinnen und Christen, aber auch darüber hinaus ist dabei eine der wichtigsten Aufgaben.

Johan Keteler, Generalsekretär der ICMC, der International Catholic Migration Commission, nennt fünf konkrete Beispiele, Bereiche, in denen die Kirche einen Beitrag zur Gemeinschaftsförderung und dem Zusammenleben in Frieden und sozialer Gerechtigkeit leisten kann:

1. Die ganzheitliche Sicht menschlichen Lebens und eine am Menschen orientierte Vorstellung von Entwicklung: Nach Paul VI. (*Populorum Progressio*) ist „Entwicklung der neue Name für Frieden“. Gemeint ist damit die Teilnahme des Menschen an Gottes Schöpfungshandeln durch seinen Einsatz für andere Menschen. Dabei spielen Bildung, Fortschritt und Entwicklung eine entscheidende Rolle. Sie sollen mittelfristig politische, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen ermöglichen. Benedikt XVI formulierte in seiner Rede zum Welttag der Migranten 2009, dass in einer globalisierten Welt von heute Frieden nur durch die Möglichkeit zu vernünftigem Wachstum für alle garantiert werden kann.
2. Die Mitarbeit an der Verbesserung von Lebensbedingungen nach dem Maß christlicher Anthropologie.
3. Ein breites Einsatzfeld ist der Schutz und die Förderung von Familien, beispielsweise durch das Engagement für die Familienzusammenführung aus der Überzeugung, dass Familien Halt geben und Integration erleichtern
4. Der Einsatz für rechtsgebundenes Handeln, auch im Umgang mit Irregularität. Auch wenn irreguläre Einwanderer keine Rechtsbasis haben, ist ihnen nach dem bestehenden Recht zu begegnen. Gleichzeitig ist an der Veränderung der rechtlichen Rahmenbedingungen zu arbeiten.
5. Die Begleitung einzelner Migrantinnen und Migranten, wobei es auch um das von ihnen zurückgelassene Umfeld geht.

Die Überzeugung von der gleichen Würde und den gleichen Rechten aller Menschen, die Haltung einer vorbehaltlosen Wertschätzung jedes einzelnen, muss sich immer wieder im Handeln – und sei es auch noch so bruchstückhaft und vorläufig – konkretisieren. „Es muss also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen. Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt.“ (Gaudium et Spes 29)

Schlussbemerkung

Die Auseinandersetzung mit dem Thema der Migration, der politische und gesellschaftliche Diskurs sind nie nur sachlich und pragmatisch motiviert. Denken wie Handeln spiegeln immer auch die grundsätzliche Haltung dem menschlichen Leben gegenüber. Deshalb ist es wichtig, dass eine Institution wie es die christlichen Kirchen sind, den Wertaufbau unterstützt und die christliche Sicht des Menschen in der Öffentlichkeit präsent macht.

Publikationen des Instituts für Religion und Frieden:

Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

- 2012: *Militärseelsorgliche Optionen in unterschiedlichen Wehrsystemen*
2011: *Seelsorger im Dienst des Friedens: 50 Jahre Militärseelsorge im Auslandseinsatz*
2010: *Nie allein gelassen. Verwundung – Trauma – Tod im Einsatz*
2009: *Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge*
2008: *Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?*
2007: *Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa*
2006: *50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesheer. Rückblick – Standort – Perspektiven*
2005: *Familie und Nation – Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?*
2004: *Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris“*
2003: *Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas*
2002: *Internationale Einsätze*
2000: *Solidargemeinschaft Menschheit und humanitäre Intervention – Sicherheits- und Verteidigungspolitik als friedensstiftendes Anliegen*

Ethica Themen

- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Krieg mit der Natur? Militärische Einsätze zwischen Beherrschung des Geländes und Bewahrung der Umwelt* (2012)
Gerhard MARCHL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts* (2012)
Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Vom „christlichen Abendland“ zum „Europa der vielen Religionen“* (2012)
Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Militärische Kulturen* (2011)
Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Star Trek für Auslandseinsätze? Konfliktstrategien und Lösungsansätze für reale Probleme in Science Fiction* (2011)
Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Bio-Tötung* (2011)
Gerhard MARCHL (Hg.): *Der Klimawandel als Gefahr für Frieden und Sicherheit* (2011)
Petrus BSTEH/ Werner FREISTETTER/ Astrid INGRUBER (Hg.): *Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen* (2010)
Gerhard MARCHL (Hg.): *Die EU auf dem Weg zur Militärmacht?* (2010)
Gerhard DABRINGER (Hg.): *Ethical and Legal Aspects of Unmanned Systems. Interviews* (2010)
Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER: *Friede und Militär aus christlicher Sicht I* (2010)
Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Astronomie und Gott?* (2010)
Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Raketen – Weltraum – Ethik* (2010)
Werner FREISTETTER/ Bastian Ringo PETROWSKI/ Christian WAGNSONNER: *Religionen und militärische Einsätze I* (2009)

ISBN: 978-3-902761-17-0

