

Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Christian Wagnsonner,
Petrus Bsteh (Hg.)

Der gefallene Gott?

Religion und Atheismus im Gefolge
bewaffneter Konflikte

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 7, 1130 Wien, Tel.: +43/1/512 32 57, Email: irf@mildioz.at

ERSCHEINUNGSJAHR:

2., überarb. Aufl., 2014

DRUCK:

BMLVS, Heeresdruckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12, Kelsenstraße 4, 1030 Wien

ISBN: 978-3-902761-23-1

Ethica Themen

Institut für Religion und Frieden

Christian Wagnsonner,
Petrus Bsteh (Hg.)

Der gefallene Gott?

Religion und Atheismus im Gefolge
bewaffneter Konflikte

Beiträge zum Studententag des Instituts für Religion und Frieden
und des Forums für Weltreligionen am 5. Dezember 2012 in Wien

2., überarbeitete Auflage

Institut für Religion und Frieden

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

Inhalt

<i>Christian Wagnsonner</i>	
Einleitung	7
<i>Petrus Bsteh</i>	
Der gefallene Gott und der auferstehende Atheismus	15
<i>Hermann Hold</i>	
Der in die Macht des Todes gefallene Gott	29
<i>Heinrich Schneider</i>	
Europas Neuzeit: Rechtfertigung und Infragestellung religiös begründeter Gewaltpolitik – Europas Gegenwart: Wiederkehr der Vergangenheit?	47
<i>Christian Wlaschütz</i>	
Die Rolle der Katholischen Kirche im bewaffneten Konflikt Kolumbiens	79
<i>Karin Kneissl</i>	
Syrien – tragisches Schlachtfeld um den politischen Konfessionalismus im Nahen Osten	99
<i>Alexander Lapin</i>	
Militär – Feindbild der Religionen oder letzte Bastion religiöser Werte? Eine orthodoxe Perspektive	115

Christian Wagnsonner

Einleitung

Diese Publikation versammelt Beiträge im Anschluss an den Studententag „Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte“, den das Institut für Religion und Frieden in Kooperation mit dem Forum für Weltreligionen am 5. Dezember 2012 in der Landesverteidigungsakademie in Wien veranstaltete.

In seinem Eröffnungsvortrag stellte *Msgr. Petrus Bsteh* vom Forum für Weltreligionen die Frage, ob aktive Gewalt Ausdruck des Glaubens sein könne, oder ob sich der Glaube bei den ersten Ballungen der Gewalt zurückziehe? Bringt Krieg nicht eine gewaltige Krise auch für Religion und Politik mit sich? Hat Friede mit der Abwesenheit von Religionen zu tun? Und braucht es den Zwang, die zwingende Notwendigkeit, um Friede und Sicherheit zu gewährleisten?

Ao. Univ.Prof. DDr. Hermann Hold vom Institut für Historische Theologie der Universität Wien zeichnete die Entstehung einer profanen Todesgläubigkeit seit dem Ausgang des Mittelalters nach. Der Glaube an Gott als den, der über den Tod verfügt, wird zunehmend vor allem vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Pestepidemie von einer Todesgläubigkeit ersetzt, die den Tod als allumfassende Macht sieht, der auch Gott nichts entgegensetzen hat. Dem Tod werden göttliche Attribute zugeschrieben, er wird personifiziert, mit ihm könne verhandelt werden, um einen Aufschub zu erwirken, aber niemand kann ihm entkommen. Diese profane Todesgläubigkeit ist bis heute weit

verbreitet, und lässt sich auch in vielen Formen heutiger Verkündigung und in manchen liturgischen Formulierungen nachweisen. Mit dem christlichen Verständnis von Tod, der durch Christus besiegt ist, hat sie wenig zu tun. Eine christliche Sterbekultur, die vor allem bei den Sterbesakramenten ansetzen könnte, bei denen alle Körperöffnungen gesalbt wurden, macht es möglich, im Sterben nicht nur das Vergehen und Loslassen, sondern auch den möglichen Gewinn zu sehen, der aus der Zukunft, aus einem tatsächlich allmächtigen Gott erwachsen kann.

Nach der Entschärfung der religiösen Konflikte in Europa sieht *em. Univ. Prof. Dr. Heinrich Schneider* die Notwendigkeit, auch die immer noch sehr starke Orientierung an Nationalstaaten zu überwinden in Richtung auf eine supranationale Gemeinwohlorientierung, die seit Vitoria und dann wieder seit *Gaudium et spes* zur kirchlichen Lehrtradition gehört. Vitoria zähle nicht – wie vielfach behauptet wird – zu den Vätern des modernen Völkerrechts, das ja auf dem Westfälischen Frieden und dem Prinzip der nationalstaatlichen Souveränität beruht. Vitoria fasst vielmehr einen supranationalen Zusammenschluss der europäischen Völker ins Auge, ein für damalige Verhältnisse ungeheurer Gedanke. Das Konstrukt staatlicher Souveränität sei im Grunde ein pseudoreligiöses Konstrukt. In modernen Gesellschaften ist nach wie vor eine Neigung zu konstatieren, beim Versuch der Durchsetzung von Machtansprüchen bzw. Interessen das eigene Projekt im Extremfall zu „heiligen“. Christen sollen sich solchen Formen religiös oder pseudoreligiös begründeter Gewaltpolitik widersetzen. Die Frage der Toleranz und der Religionsfreiheit war nach Böckenförde der große Leidensweg der europäischen Geschichte. Nach den Gewalterfahrungen der Konfessionskriege und dem Wegfall der Religion als verbindendem Moment stellte die Aufklärung die Frage, wie man unabhängig von Religion Kriterien, Normen für ein gemeinsames Leben entwickeln könne: Dabei rekurrierte man

entweder auf die konfessionsneutrale Erfahrung (englische Aufklärung) oder auf die konfessionsneutrale Vernunft (französischer Rationalismus). Von dieser historischen Einbettung her gesehen erscheint es ziemlich naiv, von der muslimischen Welt zu fordern, sie müsse die europäische Aufklärung „nachholen“.

Ao. Univ.Prof. DDr. Johann Schelkshorn vom Institut für christliche Philosophie der Universität Wien sieht die Entstehung des Christentums im Kontext der achsenzeitlichen Aufbrüche (wie auch Konfuzianismus und Buddhismus), die sich gegen Religionen mit mythischen Weltbildern und Vorstellungen eines sakralen Königtums richteten. Später wurden sie allerdings selbst zur Grundlage von Großreichen, was mit Resakralisierungsprozessen verbunden war, die bis heute nachwirken. Die Gewalteskalation am Beginn der Neuzeit (Konquista Amerikas, Expansionsbewegungen) sind zum Teil im Kontext dieser Resakralisierung zu sehen, später wird die Idee eines christlichen Weltreichs von Theologen wie Vitoria einer radikalen Kritik unterzogen, die Barba-
rendiskurse zurückgewiesen: Kein Mensch ist von Natur aus Sklave. Zum ersten Mal wird von ihm die Menschheit als moralische Einheit gesehen, was eine Interventionspflicht bei massiver Eskalation der Gewalt zur Folge hätte. Die neuzeitliche Aufklärung ist als zweite Achsenzeit zu verstehen, in der Resakralisierungen aufgebrochen wurden. Allerdings bleibt das Verhältnis zur Gewalt ambivalent, die Aufklärung ist keine Einbahnstraße in Richtung Menschenrechte und Demokratie: Materialistische Formen der Aufklärung beerben entweder das moralische Denken des Christentums oder negieren radikal jede moralische Norm – eine Premiere in der Philosophiegeschichte. Der Durchbruch zur Vernunft bei Kant vermag zwar eine universalistische Ethik im Prinzip zu begründen, lässt aber zu, dass bestimmten Rassen die volle Vernunftfähigkeit abgesprochen wird, öffnet damit der Rechtfertigung kolonialer Gewalt im 18. Jahrhundert Tür und Tor.

Im 19. Jahrhundert wird Moralphilosophie bzw. Ethik philosophisch verabschiedet: v.a. durch die Geschichtsphilosophie und den Positivismus, der damals etwa in den meisten lateinamerikanischen Staaten zur Staatsdoktrin wurde. Die Resakralisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts, deren Hohlheit zunehmend offenkundig wurde, provozierten das Aufkommen der Religionskritik sowie den völligen Zusammenbruch der Strukturen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1. Weltkrieg). Nach dem 2. Weltkrieg musste man erst wieder tragfähige ethische Konzepte entwickeln. Philosophen wie Heidegger, Horkheimer und Adorno machten die neuzeitliche (instrumentelle) Vernunft als Ursache der Gewalteskalationen der Neuzeit ausfindig. Ein Ausweg, den schon Camus vorwegnahm, besteht darin, im Bewusstsein der Endlichkeit der Vernunft nach neuen Normen zu suchen.

Der Konflikt in Syrien spiele sich auf drei Ebenen ab, wie *Mag. Waseem Haddad* vom Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft der Universität Wien erläuterte: zwischen Teilen der syrischen Bevölkerung und dem Regime, als Einflussgebiet von Staaten wie dem Iran oder Saudi-Arabien und auf der Ebene der Auseinandersetzung westlicher Staaten und regionaler Akteure. Begonnen haben die Auseinandersetzungen mit friedlichen Protesten nach der Gefangennahme von Schülern, die Parolen des arabischen Frühlings auf eine Mauer geschrieben haben. Das Regime ist von Anfang an hart gegen die Demonstranten vorgegangen und war durch die Friedlichkeit der Proteste verunsichert. Erst ab einem bestimmten Punkt wurde aus den friedlichen Protesten aus verschiedenen Gründen z. T. ein bewaffneter Kampf. Dieser Übergang lag sowohl im Interesse des Regimes (dessen Vorgehen sich dadurch leichter legitimieren ließ) als auch einiger arabischer Monarchien, die nach einem friedlichen Machtwechsel in Syrien ein Übergreifen auf ihre Staaten befürchteten, während ein bewaffneter

Kampf eher abschreckende Wirkung hat. Präsident Assad gehört der religiösen Minderheit der Alawiten an, und seit seiner Machtübernahme können die Alawiten in Syrien in Sicherheit leben. Es ist aber nicht richtig, von einer Herrschaft der Alawiten über die Sunniten (die mit 70% die Bevölkerungsmehrheit stellen) zu sprechen, wie oft behauptet wird. In Assads Baath-Partei sind Menschen verschiedener religiöser Bekenntnisse. Das gilt auch für die Demonstranten, wo neben Sunniten auch Alawiten, Christen, Drusen etc. vertreten sind. Die christlichen, aber auch sunnitische Religionsführer unterstützen noch Assad, während der Großteil der Jugendlichen auf Seiten der Demonstranten zu finden sind. Die meisten Christen haben sich nicht entschieden, sind an der Beteiligung an einem bewaffneten Kampf nicht interessiert. Die Krise in Syrien ist keine religiöse, sondern hat politische Gründe. Es gab zwar Kämpfe zwischen den Angehörigen religiöser Gruppen in Homs, das hat sich aber nicht ausgebreitet. Allerdings ist eine zunehmende Islamisierung des Widerstands zu beobachten. Konflikte zwischen den Rebellengruppen sind jedenfalls vorprogrammiert, falls die bewaffneten Rebellen die Überhand gewinnen sollten, ein Religionskrieg aber (noch) nicht in Sicht. Eine zu enge Anlehnung der religiösen Minderheiten an das Regime hält Haddad vor allem im Blick auf die Zukunft für problematisch. Es ist auch die Frage zu stellen, was der Wert der Religionsfreiheit war, den die religiösen Minderheiten unter Assad und seinem Vater genossen haben, wenn es dafür große Probleme mit der Achtung der Meinungsfreiheit gab. Wichtig wäre ein Dialog mit allen anderen (religiösen) Gruppen, um langfristig ein Modell zu finden, das für alle Syrer Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit sichert.

Mag. Christian Wlaschütz hat in den letzten Jahren in Kolumbien gelebt und gearbeitet und dort ein Versöhnungsprojekt geleitet. Kolumbien, das 13x so groß ist wie Österreich, hat eine lange

demokratische Tradition seit der Unabhängigkeit 1819, die demokratischen Institutionen sind allerdings noch nicht sehr weit entwickelt, weil die feudalen Strukturen nach der Unabhängigkeit kaum verändert wurden, die Ungerechtigkeit in der Verteilung des Landes besteht weiter. Leider ist auch die aktuelle Regierung nicht bereit, die Landfrage strukturell anzugehen. Zudem erschweren geographische und klimatische Bedingungen den Zugriff des Staates auf das gesamte Territorium. Auch viele staatliche Serviceleistungen (Bildung, Gesundheitsversorgung etc.) werden in weiten Teilen Kolumbiens nicht angeboten. Dem Staat gelingt es seit Jahrzehnten nicht, mit den beiden großen Rebellengruppen fertig zu werden, die Strategie, kaum kontrollierbare paramilitärische Einheiten mit staatlicher Unterstützung operieren zu lassen, hat sich eher als kontraproduktiv (für die Interessen der Bevölkerung) erwiesen. Der jahrzehntelange Bürgerkrieg, die (Drogen-)Kriminalität, der Kampf um die Ressourcen, an denen Kolumbien eigentlich sehr reich ist, hat hunderttausende Todesopfer gefordert und zu einer „Kultur der Gewalt“ geführt. Millionen mussten ihre Häuser verlassen. Die katholische Kirche, die bei weitem größte religiöse Gruppe in Kolumbien, engagiert sich stark in der Friedensarbeit. Die Rolle der Kirche liegt in der Förderung des Dialogs (als Garant bei Verhandlungen, „pastorale“ Dialoge), in der Arbeit mit Opfern, in der spirituellen Begleitung, in der Versöhnungsarbeit und vor allem in einer bewussten Option für die Armen. Ein Problem liegt in der Spaltung der Kirche in eine „Kirche der Hierarchie“ und eine „Kirche des Volkes“: Letztere ist vor allem in den Pfarren verankert und versucht, das Evangelium auf die konkreten Realitäten in Kolumbien anzuwenden, sich für Gerechtigkeit und Befreiung einzusetzen, zivil und unbewaffnet.

Die abschließende Podiumsdiskussion stellte die Frage, ob Militär Feindbild der Religionen oder im Gegenteil letzter Garant

religiöser Werte sei. Zumindest für ihre eigene Religion konnten der Wiener Militärpfarrer *MilSup Dr. Harald Tripp*, der ehemalige Generaltruppeninspektor *Gen i.R. Karl Majcen* und der orthodoxe Militärseelsorger *Univ.Do. DDDr. Alexander Lapin* ausschließen, dass Militär Feindbild der Religion sei. Majcen verwies in diesem Zusammenhang auf das 2. Vatikanische Konzil, das in *Gaudium et spes* festhielt: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“ Tripp sieht die Bedeutung der Religion in der Hilfe bei der ethischen Orientierung, insbesondere in kritischen Lebensphasen und in Einsätzen. Glaubende Soldaten seien besonders gefordert, ihren Kameraden gleich welchen religiösen Bekenntnissen Ansprechpartner auch in religiösen Fragen zu sein, sie zu ermutigen und für sie zu beten, wenn sie das selbst nicht mehr können. Lapin stellte die Frage, welche Werte es denn sind, die es heute wert sind verteidigt zu werden. Sind es eher materielle oder ideelle? Es ist auch die Frage zu stellen, ob wir Religion überhaupt noch als ein schützenswertes Gut einschätzen. Der Leiter des Instituts für Religion und Frieden, *Bischofsvikar Dr. Werner Freistetter* wies auf die traditionelle Verwobenheit von Religion und Militär in Europa hin; allerdings ist auch eine enge Verbindung von Militär und Atheismus möglich, etwa unter kommunistischer Herrschaft in Osteuropa. Bei uns sei die Zeit allerdings vorbei, in der sich Institutionen wie das Militär und die Kirche aufeinander stützen konnten oder mussten, auch wenn die Gefahr einer Verzweckung von Religion durch das Militär oder umgekehrt nicht ganz gebannt ist. Die Legitimation der Militärseelsorge besteht heute aber ausschließlich im Recht jedes Einzelnen auf freie Religionsausübung.

Petrus Bsteh

Der gefallene Gott und der auferstehende Atheismus

Das Forum für Weltreligionen – FWR (vormals Kontaktstelle für Weltreligionen – KWR) hat im Laufe der Jahre eine Reihe von Themen zur gemeinsamen Erörterung mit dem Institut für Religion und Frieden angeboten, die für Militärangehörige eine besondere Relevanz haben sollten. Zumal für jene Einsatzbeteiligten, die sich im Dienst des Friedens an religiös besonders exponierter Stelle befinden. Die heuer zur Debatte stehende Thematik greift – aus dem gegebenen Anlass der Verleihung des Friedensnobelpreises an die EU – eine neuerdings brisante Frage auf, die sie wenigstens fragmentarisch zu behandeln sucht: Haben Kriege mit Religion bzw. mit Glauben doch mehr bzw. anders zu tun, als bisher vielfach zugegeben, Friede aber heutzutage unter dem Vorzeichen der Religionsfreiheit möglicherweise mehr mit humanistischer Abstinenz von Religionszugehörigkeit, als vermutet? Sind der persönliche Glaube und die ethische Gewissensentscheidung des Menschen immer unter Gewalteinwirkung gefährdet, wird er geschädigt oder fällt er ihr gar oft genug zum Opfer? Es geht zunächst um grundsätzliche Fragestellungen, deren längerfristige Lösung aber weit reichende Folgen haben kann.

„Das Gottesreich leidet Gewalt, Gewalttätige werden es an sich reißen!“ Mt 11,12 f

Obige Matthäusstelle ist nicht leicht zu deuten (U. Lutz, P. Fiedler, K. Wengst), wahrscheinlich tut man gut, dies im Geiste des

gesamten Evangeliums Jesu zu versuchen. Das Gottesreich ist dort nämlich keine äußere Größe, sondern zunächst eine innerliche Macht: Und dies zu hören von einem, der nicht herum schreit, sondern persönlich beruft, ist eine gewaltige Leistung, denn es gibt lauernde Gefährdungen von innen und von außen. Das Gottesreich bleibt dennoch im Kern eine Angelegenheit des Gewissens und der Gesinnung – insoweit ist die Haltung K. Barths über die Unterscheidung von Religion und Glaube wichtig und wurde auch in glaubhafter Weise von Dietrich Bonhoeffer bezeugt. Die Religionssoziologin stellt auch fest, dass das Phänomen „believing without belonging, belonging without believing“ (G. Davie) eine verbreitete Tatsache ist, erstere bedingt vermutlich durch letztere. Es ist eine andauernde Anstrengung, ein Wachen, Beten, Ringen gegen alle menschlichen Neigungen bis zum Ende.

Gewalt scheint zunächst ein unabänderliches Naturgesetz zu sein, in Art und Weise unberechenbar, im Endeffekt jedenfalls nicht ohne weiteres transparent auf einen allweisen, allgütigen, allmächtigen Gott. Dafür sorgt das Leid der Welt, besonders aber der Schmerz, dieser „unerschütterliche Fels des Atheismus“ (Georg Büchner). Auch der Glaube der Monotheisten trägt gewisse Züge der Gewalt, wenn er Gott für sich alleine in Beschlag nimmt, den Gott aller sich selber und zwar ganz anmaßt („si comprehendis non est Deus“ S. Augustinus), gewisse Züge jedoch eines eigenen krisenhaften Fanatismus, wenn er Ungläubige mit dem ewigen Tod bedroht, Abfallenden aber noch den zeitlichen verpasst.

Verträgt ein Glaubender Gewalt, und wenn, wieweit reicht die äußere Schmerzgrenze bzw. die innere Erträglichkeit der Toleranz? Beginnt er als Bedrohter, Versehrter, Beschädigter selbst Gewalt gegen den/das Nächste auszuüben, wenn ihm nur mehr diese Abwehr übrig bleibt? Ist Abwehr aber dann auch eine, die

letztlich den „Lieben Gott“ betrifft? Ein Umsichschlagen, ein Packen und Würgen, wen immer man erreichen mag, ein Haschen nach dem Nächstbesten und sei es der Strohalm.

Kann das tätige Gewaltgeschehen Ausdruck des Glaubens an einen göttlichen Auftrag, an ein Gebot wenigstens zuvorkommender Verhinderung, der Abwehr des Bösen um jeden Preis (Islam), gar einer „Achse des Bösen“ (G.W. Bush) sein? Oder zieht sich der Glaube bei Ballungen und Ausbrüchen der Gewalt entsetzt zurück, wird er dann das erste Opfer des erlittenen oder verübten Unrechts? Ist Gewalt ein so geartetes eisernes Grundgesetz des Menschseins, dass der Glaube des Gerechten als freie Öffnung zur göttlichen Gegenwart diesen erzenen Koloss zu Falle bringen kann (Dan 2, 36ff) oder muss der Glaube der Einzelnen an der Undurchdringlichkeit der Lex talionis zerschellen? Blindwütig, ‚wehe, wenn sie losgelassen‘, führt sie zum Flächenbrand!

Es geht hier nicht mehr primär um Naturgewalten rings um uns, sondern um das, was in jedem Menschen steckt und lauert, der potentiell ein plötzlicher Angreifer, Hasser, Todfeind ist? Ist der aber nicht jedenfalls Ebenbild Gottes? Stimmt nicht der johanneische Satz, dass, „wer seinen Nächsten hasst, ein Mörder ist“ (1. Jo. 3,15) auch und gerade deshalb, weil er an anderen – auch an Kindern, Ehefrau, Geschwistern, Eltern und Freunden – jenes Ärgernis gibt, um dessentwillen er mit einem Mühlstein versenkt gehörte, eben, weil er deren Glauben das traumatische oder letale Ärgernis gibt? (Mt. 18,6) Kann man aber verhindern, dass dort, wo die Sozialkontrolle ausbleibt und fällt („fern der Heimat“ im offenen Feld), den Plünderungs- oder Vergewaltigungsorgien Einhalt zu gebieten ist? Schon gar, wo deren Zulassung als Lockmittel und Preis ausgesetzt wird? Und dies findet in fast allen Kriegen statt. (Manchmal entsteht der Verdacht, das Paradies der Glaubensterroristen sei eine derartige Siegesverheißung)

Ist das Anrücken solcher Feinde in unübersehbarer Schar nicht Grund genug, von vorne herein und jedenfalls zu kapitulieren? (Lk. 14, 28ff)

Ist die saubere ‚actio in distans‘, der Bombenabwurf eines ‚little boy‘, der gezielte Einschlag einer Rakete, Granate oder eines Marschflugkörpers, selbst das berauschte Selbstmordattentat weniger grausam, als der Mann-zu-Mann-Nahkampf auf Leben und Tod? Ist hier nicht doch die einzige starke Waffe der Hass (Lenin?) – und wo bleibt Gott, der hier noch in die Speichen greifen lässt und dem mörderischen Treiben ein Ende zu setzen erlaubt?

Selig die Friedensstifter, sie werden das Land erben.

Was heißt das, wie soll das gehen? Die Weigerung, sich selbst dranzugeben, bedeutet, laut Jesus, den Verlust des Gott geschenkten Lebens (Mt 10,39). Sich selbst verleugnen, um sich zu retten und gar noch Gewinn durch andere zu finden? Das bedeutet Gewalt gegen alle Selbstverständlichkeiten, Selbstverwirklichungen aufzubringen im Gegenzug für die Offenbarung eines neuen Lebens durch andere? Wer sich für den a(A)nderen öffnet, der findet, der stiftet Frieden? Das aber bedeutet das Aufbrechen jener monadischen Existenzen, die in „fensterloser“ Arena (W. Benjamin) keineswegs eine „praestablierte Harmonie“ (G. E. Leibnitz) abgeben, sondern auf hochexplosivem Kollisionskurs stehen.

Sich das Leben nehmen und damit geben? Anderes Leben empfangen? Ist dies das selbsterworbene – verstandene und – verwirklichte, so ist jeder Störfall tödlich, wird also von sich entfernt, ferngehalten, letztlich als Feind bekämpft. Die Psychoanalyse und jede Yogapraxis versucht den (das) andere(n) als Fremdkörper, als Todfeind von innen her zu überwinden. Dazu braucht es schon gar keinen Rekurs zu dem schlechthin fremden Gott. Wird Leben aber

als das von Gott geschenkte einmal erkannt, so wird der Vollzug solchen Lebens als absolute Gabe meist zunächst verdrängt und dann verschoben auf ein Ende, für das letztlich wiederum Gott alleine zuständig ist: die Hingabe des eigenen Lebens geschieht auf ein Paradies hin, die Auslöschung des Lebens anderer jedoch zunächst bevorzugt. Der Weg mag mit Leichen gepflastert sein. Das Leben kann schnell als erworbener, berechtigter Besitz betrachtet werden, der Nachbar als Ruhestörer, als Eindringling – und wäre es Gott selbst – behandelt werden. Der einzige, flüchtige Besitz, der allerdings die Tendenz hat, sich rastlos auszubreiten und andere in die Todessehnsucht mit einzubeziehen und mit fort zu reißen, weil er sich eben nie selber genügen kann. Wenn ‚der Mensch sich seinem Wesen nach unendlich übersteigt‘ (Bl. Pascal), so kann jede beliebige Situation als Gegenwart nur ‚vorläufig‘ (D. Bonhoeffer) und unbefriedigend sein. Dann aber bedeutet der Glaube an die jeweilige Gegenwart eine Heilserfahrung, die gewaltsam einbricht (Mt 6,19). Die Erwartung des Kommenden kann die eines Feindes sein, der uns alles entwendet (Mt. 24, 43ff) oder die eines Bräutigams, der uns die überfließende Fülle der Hochzeit beschert (Mt. 25, 1ff) Für beides muss der Mensch wach und bereit sein. Die Erwartung und Bereitung des Liebenden macht aus der Langeweile der ‚unerträglichen Leichtigkeit des Seins‘ (Milan Kundera) eine kurzweilige Frist (F. Rosenzweig), deren unberechenbare Gnadenhaftigkeit jene Spannung der Erwartung erzeugt, die Entäußerung erfordert, die erst bräutlich erfüllt werden kann (Röm. 8,18; Phil. 2,6ff). Treu bis zum Tod – der Erwartung und der Erfüllung zugleich.

Diese Erfahrung, die dem Leben erst den wahren Sinn gibt, wenn man ‚bereit ist, es hinzugeben‘, kann auch provoziert werden, indem man Mord riskiert. Der wird dann als Kriegsoffer deklariert. Hier sind wir wahrscheinlich am Ursprung des Krieges. Das Leben für Kaiser und Vaterland, für die Fahne auszusetzen und

zuzufügen hat eine Urbefriedigung zur Folge, die man Ehre, Stolz, Blut bezeichnen mag, jedenfalls die Kenntnis vermittelt, dass das eigene Leben, das Leben wenigstens eines Feindes wert gewesen ist. In schrecklicher Weise kann dies noch einmal zur furchtbaren Folge führen, ‚dass man nicht weiß und ertragen kann, warum man übrig geblieben ist‘ (P. Celan). Diese aber mag zur Selbstverwerfung und zum Selbstmord stoßen.

Bringt der Abschied von „Vater Krieg“ (polemos pater panton) und von „Mutter der Schlachten“ nicht eine fundamentale Krise von Religion und Politik? Schlendern wir damit nicht dem Relativismus (gar einer „Diktatur des Relativismus“) zu, wenn wir Feindbilder abbauen? Braucht man jene klaren Aussagen, die auch falsifizierbar sein müssen, homologe Dogmen, deren Inhalt erst durch Anathemen definiert ist? Wahrheit oder Irrtum bzw. Lüge dulden kein Drittes (tertium non datur)! Die Disjunktion des Entweder – Oder, aber nicht den Kompromiss: sowohl – als auch! Ohne Wenn und Aber. Klare Haltungen, feste Überzeugungen, Keine Fragen, keine Zweifel! (Carl Schmitt den Kronjuristen des Nationalsozialismus oder doch Leo Strauß, Jacob Taubes ua.?). Sicherheit ohne Bedrohung und Störung? Ohne Nachbesserung? Die Abschaffung des Opfers eines Sündenbockes, wie bei R. Girard, G. Baudler, R. Schwager und deren Schule vorgeschlagen, eine Lösung? A. Angenendt, J.H. Tück insistieren auf dem Opfercharakter der Versöhnung, des Bundes. Hier geht es nicht um eine (gnostische) Spaltung zwischen dem zürnenden, allgerechten (Vater-) Gott und dem Sühne leistenden und Erbarmen spendenden Sohn, sondern um die Aussetzung jenes Sohnes, der in Freiheit der Selbsthingabe den Bund eröffnete und den ungläubigen, Beweise fordernden Menschen ein Zeichen seiner Liebe stiften und hinterlassen wollte. Die Brücke über den garstigen Graben zwischen asymptotischen oder kataklastischen Ufern, die wieder gut machen kann, was verbrochen, abgebrochen wurde,

ist nicht von sich aus zu schlagen, sondern vermag nur der gewagte Sprung sein („balzo avanti“), der dem Tod deshalb entkommen kann, weil er aus den eigenen Händen gerät und sich opfernd in die Hände Gottes begibt. Liegt hier das Wesen jenes „Dia“, die durch die neue Diatheke gegründet worden ist und sich nur in den Gegebenheiten des Alltags erlernen lässt, wo „Geduld gefragt ist, die alleine alles erreicht“ (Theresa von Avila), weil sie alleine alles hinzunehmen bereit ist und damit den wahren Abstieg in die Entleerung und Entäußerung wagt: Hier ist Diakonie, Diatopie, Diachronie der Lebenswelten am Spiel, kein selbstbezogener Syllogismus am Werk, kein System nach Subjekt-Objekt-Schema.

Dialog, „das Gespräch der Feinde“ (Fr. Heer)

Dialoge aber mit sich wandelnden Mehrheiten und Minderheiten, mit Kompromissen scheinen Standpunkte aufzuweichen oder ins Schwanken zu bringen. Machen denn „Kurz und Schluss“ wirklich nur Kurzschlüsse und liegt die Wahrheit jeweils in der Mitte? Ist sie wandelbar, teilbar? (Menschenrechte sind es nicht!). Gibt es Wahrheiten nur diatopisch (mit anderen kultisch-kulturellen Voraussetzungen und sprachlichen Verständnishorizonten) und diachronisch (mit unterschiedlichen Verständnisphasen: Müssen Prometheus und Epimetheus, Kain und Abel, Esau und Jakob Todfeinde sein oder gibt es eine schadlose Brüderfolge, ja beiderseits fruchtbare Paradosis im Sinn der Diatheke (Rom 9,13). Geht es ohne zwingende Verengungen und notwendige Folgerungen und Schlüsse? Syllogismen, Synthesen, Systeme, Synchronismen? Braucht es die Ananke der Ableitung oder genügt die Freiheit des verantworteten Urteils? Ist nicht die Folterabschaffung einer der ersten Schritte auf dem Weg zu Menschenrechten? (H. Joas). Eben: Warten auf das Geständnis. Gehört hierher auch das Fallen des

Kolonialismus als ein drastisches Beispiel, der Fall der Mauern als nicht ableitbare Erlösung?

Die Aufklärung kennt als System, das Handel (Besitz) und Eroberung (Macht) längst vorher empirisch entdeckte und praktizierte. Die Schaffung von publicity, des Raumes der einsichtigen Selbstverständlichkeiten auf der Achse des Guten (oder auch Bösen).

Die Technik schafft die Bedingungen der Möglichkeiten einer Automation des Optimismus. Diese Oberflächenschale kann jedoch einbrechen und ermöglicht eben auch die alternative Hälfte: Nicht ohne den Einsatz der Freiheit, nicht ohne die Spannung des Anderen. Bewegung auf Grund des Abstoßes des Neuen, Anderen, Ergänzenden, Gegenteiligen. Und das gerade im Bereiche der Religionen, denn vor dem Absoluten gibt es keine Homogenität. Die Religionen müssen die Relation zum Absoluten immer mit einem Fragment dieses Absoluten in eigener Individualität schaffen. Die Aufklärung schafft das Feindbild, der Glaube jedoch die sich ergänzende Vielfalt von Alternativen und Varianten.

Glaubensvermittlung hat demnach immer den Preis der Evokation von Reformen, Schismen, Häresien zu erlegen. Automatisch kann im Bereich der Liebe, personaler Kommunikation nichts gehen. So hat denn die dialogale Spannung zwischen Tradition und Innovation immer die antwortende Entgegnung der Gegenseitigkeit bereit. Die gilt es persönlich im Ertragen von Ergänzungen zu bewältigen – Judentum und Christentum gehören in diesem Sinn ebenso zusammen, wie wahrscheinlich beide mit dem Islam, Hinduismus und Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus. Pole, Poden müssen sich, einander nicht zwangsläufig abstoßen, sie können sich, einander auch anziehen. Gewalttätige reißen dies an sich – die Beziehungen nicht abreißen lassen wollen. „Lernt von mir, denn ich bin geduldig und demütig von Herzen – so werdet ihr Frieden finden...“ (Mt. 11,29)

Solchartige Gegenwart ist also der einzige Schauplatz der Ewigkeit. Keine Auf- und Abschiebung. Jede Vorwelt, Unterwelt, Nachwelt, Außenwelt leidet an einer träumerischen Illusion, deren Störung Todfeindschaft bringt. Die einzige Lebenswelt des ‚Gottes mit uns‘ versöhnt durch die entlarvende Wirklichkeit scheinbarer Gegensätze.

Lösung der Dilemmata, Antagonismen? Die Macht statt der Gewalt? Menschliche Werte und deren berechtigter Schutz in den personifizierten Beispielen, Beiläufigkeiten einzelner stellvertretender, den alltäglich weltlichen Pflichten enthobener adeliger Exempter – sei es weltlichen oder geistlichen Standes mit einer Schar von Untertanen, die Teilhaber am Glück der Symbolgestalten sind, ist eine urmenschliche Notwendigkeit zur integralen Herstellung von Gesellschaft. Autorität ist dabei die Fracht, ein Vermächtnis, das frei angenommen werden muss – bei aller Unterordnung, die damit verbunden ist und belastet. Höfisches Benehmen als Schutz gegen proletarische Begehrlichkeiten, die in Schranken zu weisen sind. Huld und Gnade herrschen. Nicht ein gleiches Recht für alle. Einklagbar, gewerkschaftlich erzwingbar der Zutritt zu Palästen, Museen...

Im Kerne aber gibt es nur einen Ausweg aus unserer Sinnenbefangenheit und Gewaltbereitschaft: Das Opfer – nach innen zur Reinigung der Gesinnungen, nach außen durch liebende Hingabe als Angebot, Ausbruch, Durchbruch und doch Aufbruch zur Rückkehr.

Gibt es die Legitimität eines Pazifismus oder ist er nur Illusion (Utopie). Ist Gewalt als Notwendigkeit oder Vereitelung bzw. Verteidigung (Wehr) oder Durchsetzung (Aufrichtung) menschlicher Würde unerlässlich? Gibt es auch „Frieden mit friedlichen Mitteln?“ oder nur das „Si vis pacem, para bellum?“

Braucht der gute Mensch Feinde? (Dalai Lama?) „Viel Feind, viel Ehr!“ Besteht die menschliche Würde in Bekämpfung oder

Gefangennahme und Anprangerung von Gegnern? Vom Werte eines absolutistischen Sieges über die Diktatur des imaginären Relativismus ist ebenfalls nichts zu halten, zumal man gar nicht weiß, was das sein soll.

Gilt es weiter: Selig die Frieden stiften, sie werden das Land erben? Versöhnung gibt es nur am Wege zweier.

Die Diktatur des Absolutismus zeugt ihr Feindbild, den Relativismus. Will man künstliche Größe auf Grund angeblicher Unvermeidlichkeit?

Es scheint als ob gerade das Dahinleben mit dem Glücks- und Spaßfaktor ausgestattet sich genügen konnte. Es kann aber auch sein, dass die unerträgliche Leichtigkeit des Seins, die Langeweile, der Ausfall an Action und Event zu extremistischen Radikalismen führen kann. Zumal dort, wo Identitätsschwäche sich mit Ehrgeiz paart. Der singuläre Extremsport wie der politische Extremismus will an Grenzerfahrungen, deren Adrenalinkick erst Lebensqualität verleiht.

Zusammenfassender Ausblick

Das Göttliche am Sieger scheint im Zeugen eines unterlegenen Gottlosen zu bestehen (G. Büchner, Cioran, J. Amery). Es geht uns aber um menschliche Emanzipation zu Gunsten eines mühsamen und bescheidenen Friedens in Konkordanz, nicht in Konkurrenz göttlicher Souveränität (Prometheus). Glaube an die erstere, nachfolgende und letzte Liebe Gottes als Bedingung der Möglichkeit einer rettenden Dankbarkeit.

- 1) Überwindung des Axioms *Polemos pater panton*: Struggle for Life, survival of the fittest, „der eine lebt vom andern“.
- 2) Omnipotenz aus Impotenz, Geschlechterkampf, Generationenkonflikte, Ausschaltung des neidenden Gegners (Hahn, Bär, Löwe, Bison, Elefant, Biene), Bitterkeit, Hass und Schärfe, sobald

Chance auf Retaliation besteht, ansonsten bittere Zerstörung seiner selbst. „Ehre“ als Mordgrund, Anerkennung des anderen, vornehmer Vortritt,

3) Dogma und Anathema, Monoides Schema: These Antithese, Augenhöhe und Transparenz? Transzendenz durch Durchbohrung oder Umgehung des Gegenübers – wenn nicht Übergehung bzw. Unterschreitung, „Dia“ Bekenntnis zum Prometheischen (Akzele-ration) und Epimetheischen (Retardation), als Weigerung, ein schematisches System anzuerkennen, kein Autismus des Syllo-gismus, der Synthesen und Systeme

4) Aufruf zum Dialog, gegenseitigen Bedarf, Ergänzungsnotwen-digkeit: z.U.: Autonomie, Automatik APO (Selbstständigkeit und Selbstverständnis) Absatz und Gegensatz, statt ANA Ansatz, An-grenzung. Analogie, Apologie, Parallelität, Metabolismus, Um-setzung, Übersetzung, Zusammensetzung.

5) Keine Absolutsetzung des Gegenstandes/Satzes eines Wider-sachers, sondern als reines Medium gegenseitigen Verstehens, als Mittel des Lernprozesses, der Vorher, Nachher, Einerseits und Andererseits kennt. Alternative Varianten (F. Ebner).

6) Glaube ist Öffnung zum Offenbarenden und seiner Botschaft. Das heißt: Ohne Schutz und Abwehranlage gegen andere, son-der in Einladung und Öffnung zu anderen. Dabei kommt das Schöpferische und persönlich Wagende weitgehend ins Spiel.

7) Umgang mit dem Tod, als ob das Leben erst nachher begänne. Das gegenwärtige Leben ist unfortsetzbar und unersetzbar, des-halb auch nicht durch einen Kurzschluss zu ergänzen. Das Leben ist also hier und nur dann hinzugeben (1 Kor 13, 1ff), wenn eine qualitative Veränderung (Einsatz für den anderen) mitgegeben ist.

8) Wir haben (k)eine feste Stadt mit Bürgern und deren Rechten. Wenn sie in ihrer endzeitlichen Situation bedacht wird, dann wird

es eine irdische Heimstatt geben, die den Namen Jerusalem verdient.

Kardinal König hat früh weit reichende Überlegungen über den Frieden angestellt (vielleicht im Kontrast zu G. Gundlachs Thesen über den Atomkrieg): Es werde künftig nicht leicht mehr herkömmliche Kriege geben. Ein totaler Krieg aber bedeute heute die Auslöschung der gesamten Menschheit. Unter dem Totstellreflex eines Gleichgewichts des Schreckens könne Frieden nicht keimen und gedeihen. Also das Postulat des „Dialogs der Feinde“ (F. Heer)! Unter dem Schiedsgericht der übrigen Völker.

Europa hat nun 70 Jahre Frieden – mit Ausnahme der Balkankriege. Erstaunlich, so erstaunlich, dass es den Friedensnobelpreis verdiente. Einen „exceptional Continent“ nennt die Religionssoziologin Grace Davie Europa aber nicht deswegen, sondern weil es sich im Prozess naiver „Wiederkehr der Religionen“ seinen kritischen Skeptizismus und Agnostizismus bewahrt und der theoretische oder praktische Atheismus in ihm am Vormarsch ist. (Dagegen wirken auch die Dementis der Religionen in ihm nicht. Inzwischen gilt dies übrigens auch – aus anderen klimatischen Veränderungen – im Westen der USA und Kanadas).

Hat also Krieg doch mit Religionen zu tun bzw. Friede mit deren Abwesenheit? Mit demokratischer Mitverantwortung hat er anscheinend sicher zu tun: Mit Menschenrechten, so sie auch von Religionen mit unterzeichnet sind. An sich sollte man ja sagen: Wenn es den Religionen nicht nur mit entweltlichten Friedenswünschen unter ihren eigenen Mitgliedern zu tun ist, sondern mit Friedensstiftung in der Welt aller Menschen samt ihren Religionen und Weltanschauungen, so müssten sie einmal unter sich und untereinander die Proben aufs Exempel machen. Dann wird die Welt uns eher glauben.

„Homo abyssus“ nannte F. Ulrich eines seiner Bücher. Das Zugleich von „Engel und Dämon“ (Bl. Pascal), der Bruch und Absturz, aber auch Aufstieg ist im Menschen gleicher Weise gegenwärtig. Wenn er umkehren soll, so darf, kann er es auch – nach jeder Richtung. Das gewährt ihm eine eigene Kategorie: Gott gibt ihm die Achse im Heute, der Seligpreisung (Lk 23, 43) und Verfluchung (Lk 12,20), hier und da revoltiert, rotiert der Mensch, zu allem fähig. Gerade die Unberechenbarkeit gewährt ihm ein ungeahntes Identitätsbewusstsein. Die Erfahrbarkeit dieser Revolutionsfähigkeit ist ihm überaus wichtig – sie heißt Opfer. Der Sprung, der Selbstentwurf in die Transzendenz, die unwiederbringliche Umkehr auf den Weg des Glaubens als des gegebenen Wortes als Bedingung eines Eintritts ins Gottesreich gelingt nicht ohne den Selbstverlust bzw. die Vernichtung lebenswichtiger Ebenbilder bzw. unverzichtbarer Lebensmittel im Eintausch mit dem Segen, der Huld oder Macht Gottes bzw. der Abwendung von Rache, Zorn und Fluch.

Hermann Hold

Der in die Macht des Todes gefallene Gott

Die Aufgabe des Historikers

Wenn das Gesamtthema dieser Tagung: „Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte“ lautet und damit das Spannungsfeld von Religion und Gewalt angesprochen ist, kann sich – hinsichtlich der je spezifischen Aufgabe – der (Kirchen-)Historiker verwiesen sehen an die Beobachtung des sog. „Faktischen“ („Faktisches“ – d. h. das von Menschen Gemachte).

Diese Beobachtungs-Aufgabe soll in unserem Fall zugeschnitten sein durch die Frage auf das von Menschen, die sich in einer Konflikt-Situation befinden, Gemachte – sie lautet demnach: „Wenn Menschen sich in bewaffneter Konflikt-Situation befinden – welche Implikationen hat dies für ihr Gottesverständnis?“

Wissenschaftlich wird dieses Beobachten, wenn man aus diesem ‚Faktischen‘ Erfahrungen ziehen möchte: „Erfahrungen“ – die, so Bollnow, aus dem Vergleich ähnlicher Vorgänge abzuleiten sind (damit bloß Zufälliges von Wesentlichem getrennt wird): so wird das Gemeinsame erkennbar. Wichtig ist es, beim Beobachten des Faktischen auch die Warnung vor Voreiligem zu bedenken: „Es ist noch nicht aller Tage Abend!“ – Womit wir angehalten sind, Geschehen erst dann zu charakterisieren, wenn wir im Perfektum sprechen können; so zeigt sich die Sinnhaftigkeit historischen Vorgehens auch für theologische Thematiken: sie lässt den Ursache-Wirkungs-Zusammenhang überblicken.

Fragestellungen

Eine bekannte Behauptung lautet: „Im Schützengraben hat noch jeder zum Beten angefangen!“ Lässt sich dieser Satz wissenschaftlich belegen? Dazu werden in dieser Studie zwei Sub-Fragen zu beantworten gesucht, nämlich: Zu welchem Gott wird gebetet, wenn sich der Mensch in Lebensgefahr befindet: Also in Situationen total umfassender Bedrohung, wie sie im Krieg, aber auch etwa bei Pandemien auftreten? Und: Wie kommt es dazu, dass nicht Gott, sondern der Tod Herr des Lebens wird?

Hypothese 1

Zur ersten Frage bzw. der diesbezüglichen Hypothese; sie lautet: Bei umfassender Lebensgefahr werden, wenn das Vertrauen in Gott keine Beseitigung der Bedrohung bringt, Momente eines theistischen Gottesglaubens auf den „Tod“ übertragen.

Entwicklung von Todes-Dominanz

Welche Entwicklungs-Schritte sind es nun bis hin zu einem dominanten Todes-Verständnis? Also: Wie ist es nun dazu gekommen, dass dem Tod grundsätzliche Bedeutsamkeit eingeräumt wurde bzw. wird?¹

Ansätze dafür zeigen sich im Spätmittelalter – um 1400 wird eine Begrifflichkeit des Todes als eines Gegners des Menschen, dem er einen geliebten Menschen entreißt, im „Ackermann“ erkennbar. Dieser Gegner ist übermächtig – wie selbst Gott am Ende des

¹ Diese Frage nach den Ursachen für die Dominanz auch unseres gegenwärtigen Todes-Verständnisses (der wir dann mit Tabuisierung bzw. mit Naturalisierung des Todes zu begegnen suchen) ist theologisch ungemein brisant: Es scheinen – so meine Hypothese – wesentliche Gottes-Attribute in säkularisierter Form im modernen Todesverständnis vorhanden zu sein (deshalb ist wohl auch eine „Theologie“ des Todes möglich).

Verfahrens feststellt: „Tod, habe Sieg! Jeder Mensch ist pflichtig, dem Tod das Leben ... zu geben“.² Gott ‚resigniert‘ – nicht mehr er ist Herr des Lebens, sondern der Tod, dem auf diese Weise Gottesattribute wie Allmächtigkeit und Allgegenwärtigkeit (auch das Neugeborene kann – wie die spätmittelalterlichen ‚Totentänze‘ zeigen – geholt werden) übertragen werden.³

Bereits ein halbes Jahrhundert vor dem „Ackermann“ wird die Machtlosigkeit des Menschen im – nach langer Pause erfolgenden – Auftauchen der Pest in Europa erkennbar. Nach Bulst ist sie „noch immer die größte Katastrophe, die die in Europa lebenden Menschen je getroffen hat“⁴; raffte sie doch im Durchschnitt ein Drittel der Bevölkerung hinweg, in den Städten noch weit mehr, bis zu vier Fünfteln. Die Kognition der sich hier zeigenden Todes-Macht ist nach der Ohler’schen Charakteristik der Zeugnisse zu den Jahren 1348 bis 1350 zu erfassen als Erlebnis von „unerhört Neuem“; dann – als die Pest „in immer neuen

² Tepl 1984, 65.

³ Im Unterschied dazu steht das Verständnis der „mors“, wie es die vierte Strophe der mittelalterlichen Sequenz „Dies irae, dies illa“ zeigt: „Mors stupebit et natura, Cum resurget creatura, ludicanti responsura.“ Beim Jüngsten Gericht wird die „mors“ „verblüfft“, „betäubt“ sein – demnach hat die „mors“ nicht das letzte Wort.

Wie wird dies geschehen? Einen ersten Hinweis mag der Hinweis geben, dass nicht nur die mors, sondern auch die natura „stupebit“: auch sie, der Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens, wird „verblüfft“. Was aber zählt? Der Text verweist in der nächsten Zeile auf das „resurgere“ der „creatura“: der Geschaffene, das nach Gottes Bild geschaffene Wesen, wird sich erheben / wird auferstehen, und nicht die natura. Verständlich: Die natura zu judizieren erscheint eben nicht als besonders sinnvoll, sondern der Mensch als von Gott geschaffenes Wesen hat dem Richter gegenüber zu antworten, also – jetzt zusammenfassend formuliert: das Geschöpf Gottes hat auf die Fragen, wie sehr es als Geschöpf gelebt hat, zu antworten. Von dieser Strophe der Dies irae-Sequenz her kann man also die Formel, nach der es im Gericht darum ginge, sein Leben zu verantworten, kritisch präzisieren: es handelt sich um eine theo-logische Verantwortung, nämlich in dem Sinn, dass der Mensch von Christus, dem Richter, befragt, als creatura zur Verantwortung gerufen wird. Gefragt wird also, wie sehr der Mensch zu einem von Gott Geschaffenen geworden ist.

⁴ Bulst 1979, 45.

‚Wellen‘ auftrat und Millionen hinwegraffte“ – als nachhaltige Prägung des Denkens der Menschen.⁵

Eine Prägung, die Angenendt mit Bezug auf Giovanni Boccaccio (gest. 1375) als Wehrlosigkeit/ Aussichtslosigkeit/ Hoffnungslosigkeit charakterisiert: „Gegen dieses Übel half keine Klugheit oder Vorkehrung, obgleich man es daran nicht fehlen und die Stadt [Florenz] durch eigens dazu ernannte Beamte von allem Unrat reinigen ließ, auch jedem Kranken den Eintritt verwehrte und manchen Ratschlag über die Bewahrung der Gesundheit erteilte. Ebensovienig nützten die demütigen Gebete, die von den Frommen nicht ein-, sondern viele Male in feierlichen Bittgängen und auf andere Weise Gott vorgetragen wurden.“⁶ Also: Nichts, auch nicht Gottes-Anrufung, hilft, nichts vermag das Todes-Wüten zu begrenzen. Diese Beobachtungen mentalitätshistorisch zusammenfassend ergibt sich: Das überraschend-plötzliche Auftreten umfassender Lebensgefahr korreliert mit Erlebnissen, in denen sich zeigt, dass die bisher geübten Problembewältigungs-Szenarien nicht mehr ausreichen.

Diese „-losigkeit“ korreliert mit Entsetzen (wie sie etwa von Konrad von Megenberg dokumentiert wird), einem „Entsetzen vor dem Tod“ (siehe dazu die „Totentänze“), also mit jener Betroffenheit, die – wie Gerl-Falkovitz aus anthropologischer Perspektive feststellte⁷ – zentrales Element der Macht des Todes ist.

Dieses „Entsetzen vor dem Tod“ ist verbunden mit der Meidung von Erkrankten bzw. Toten und einer möglichst raschen ‚Entsorgung‘. Dazu Boccaccio: „Was das Erschrecklichste ist und kaum glaublich scheint: Väter und Mütter weigerten sich, ihre Kinder zu besuchen und zu pflegen, als wären es nicht die ihri- gen.“ Selbst das Sterberitual zerbrach: „Die Totengräber eilten

⁵ Elias 1982, 8.

⁶ Boccaccio 1955, 14; die folgenden Zitate: 18, 19.

⁷ Gerl-Falkovitz 2005.

mit dem Sarg und vier oder sechs Geistlichen nicht in die vom Verstorbenen vorher bestimmte, sondern in die nächste beste Kirche ... Hier ließen die Geistlichen mit Hilfe der Pestknechte den Toten in die erste beste Gruft legen, die sie offen fanden ohne sich zu langen Feierlichkeiten Zeit zu nehmen.“ Alles andere also als ein Sterben in Würde, ein Sterben in Gemeinschaft – vielmehr Angst-Flucht der Noch-Lebenden vor den Tod-Kranken bzw. den Toten sowie ein Zerbrechen früherer Glaubens-Geborgenheit.

Daneben zeigen sich Verdrängungsprozesse: „Andere aber waren der entgegengesetzten Meinung zugetan und versicherten: viel zu trinken, gut zu leben, mit Gesang und Scherz umherzugehen, in allen Dingen, soweit es sich tun ließe, seine Lust zu befriedigen und über jedes Ereignis zu lachen und zu spaßen, sei das sicherste Heilmittel für ein solches Übel.“ Bei „Heilmittel“ denkt man hier also weder an kirchliches Handeln noch glaubt man theistisch an Gott; vielmehr ist die Begrenztheit des menschlichen Lebens das, was dazu einlädt „das Jetzt“ zu genießen: Denn, wenn jegliches Leben mit dem Tod begrenzt ist, der Tod das Sicher-Gewisse des Lebens wird, ‚muss‘ man sich innerhalb der Begrenztheit ein möglichst großes Maß an Vergnügen holen.⁸ So zeigt sich hier hedonistisches Überspielen von deistisch möglich gewordener Todes-Angst.

Allerdings: Es gab auch solche, die sich Buße (manchmal in der Extremform der Geißler) auferlegten – also den Tod als Folge/Strafe von/für Sünde verstanden und auch solche, die zu Bittgebeten griffen, die also Gott zu Gnade zu bewegen suchten.⁹

⁸ Denn: „Einem Leben, das die Lebensfülle des unendlichen Gottes nicht mehr als Richtung gebend wahrnimmt, bleibt nur noch die Sicht des gegenwärtigen Daseins als der buchstäblich ‚letzten Gelegenheit‘. Doch diese radikale Engführung seiner maßlosen Lebenssehnsucht führt den naturhaft unendlichen Menschen in die *existentielle Fundamentalarporie*. Er muss nun versuchen, so viel Leben als möglich in seine begrenzte Zeit zu packen, um sie dem Tod abzutrotzen.“ (Stinglhammer 2012, 332).

⁹ Dabei ist freilich zu differenzieren zwischen büßend-bessernder bzw. gnadenhaft

So lassen sich also grundsätzlich drei Konsequenzen der Todes-Umfangenheit erkennen: Einerseits ein Zerfall des Soziallebens, dann ein am Vergnügen orientiertes Verdrängen und schließlich der Versuch, durch Abtötung und Bittgebet Gott gnädig zu stimmen.

All diese Varianten mit dem Tod umzugehen setzen diesen als Ende des Lebens an. Das hat Auswirkungen auf das Gottes-Verständnis. Daher sei gefragt: In welcher Relation¹⁰ stehen Gott und Tod? Im Spätmittelalter gibt es ein „Gott um den Tod bitten“ – also a.) Gott um den Tod des Feindes bitten, das sog. „mortbeten“ (also das an Gott gerichtete Gebet, er möge einem Feind, der einem nach dem Leben trachtet, bevor dieser seine Absicht realisiert, das Leben nehmen) und b.) auch – wenn Leid als unerträglich erscheint – Gott um den eigenen Tod zu bitten. Gott ist hier der Todes-Gewährer, der, der auf den Menschen (dessen Todes-Bitten) reagiert (so wird verständlich, dass von einem „guten Tod“ gesprochen werden kann; sowohl für Gott als auch für den Tod wird dabei die gleiche Qualifikation verwendet¹¹). Auch im Fall, dass der Tod als Strafe angesetzt wird, reagiert Gott nur – ihm kommt nicht die Initiative zu. Dann – im Falle, dass der Tod über den Menschen hereinbricht (siehe oben die Pest-Katastrophe): Hier erscheint Gott deistisch schwach. Und dieses zeigt sich auch,

beschenkt werdender Religiosität und jenen Formen von Religion, die „negative Auswirkungen“ zeigen („Sie kann auch magisches Denken fördern, zum Beispiel, indem Leute um Heilung beten und diese dann erwarten, als sei Gott ein gigantischer Geist, der tut, was immer man gerade von ihm verlangt. Oder aber man ist enttäuscht und entmutigt, wenn diese Heilung nicht sofort eintritt, und behauptet, das Gebet sei nicht erhört worden und man sei Gott egal, oder noch schlimmer, die Krankheit sei die Strafe eines zornigen, rachsüchtigen Gottes. Ein solcher Gebrauch von Religion ... verursacht Leiden ...“ [Koenig 2012, 107-108]).

¹⁰ Die Verständnisse von „Gott“ und „Tod“ hängen im/seit dem Spätmittelalter zusammen – sie befinden sich in einem System, das nur ein begrenztes Ausmaß aufweist. Daher: Verändert sich der eine Begriff, so impliziert dies die Änderung des anderen.

¹¹ Siehe dazu z.B. die Charakteristik von „Ideal und Realität“ des „Sterben[s] im Mittelalter“, die überschrieben wurde mit: „du guoter tôt“ (Wenninger [Hg.], 1998).

wenn – wie im ‚Ackermann‘ – Gott dem Tod das Leben der Menschen überlässt. Der Tod/ und nicht: Gott erscheint als Herr des Lebens¹². In all diesen Varianten gibt es Gott zwar noch – aber man bekommt den Eindruck, dass Gott letal infiziert und – umgekehrt – der Tod zunehmend göttlich wird.

So ergibt sich die Frage: Zu welchem Gott also wird in extremer Lebens-Gefahr gebetet? Hypothetisch sei formuliert, dass ein „Schutz-Schirm-Gott“ angerufen wird, der allerdings die Macht des Todes nicht zu brechen vermag, sondern Todes-Gefahr umlenkt bzw. vergessen/überspielen lässt; also ein „Gott“, der leider nur – um es in ein Bild zu bringen – als löchriger Schutz-Schirm wirkt, wobei man hofft, dass man nicht gerade durch ein Loch des kaputt gewordenen Schirms vom Tod erwischt wird.

Wenn nun aber – besonders sei dies mit Blick auf Entwicklungen des 19. Jhdts. angesprochen – Gott zu Tode kommt, ‚Gott tot ist‘, dann übernimmt der Tod Gottes-Qualitäten. Das heißt: Es scheint in der menschlichen Seele so etwas wie eine Leer-Stelle zu geben, die in Situationen, in denen es ‚gut läuft‘, mit Gott als Gutem, Lebenspendendem identifiziert und die in Phasen umfassender Lebens-Gefahr als ‚Tod‘ bestimmt wird.

Und: Wenn der Tod das Sichere, das Leben aber das Unsichere (geworden) ist¹³ – dann kann man bestenfalls nur versuchen, medizinisch unheilbare und deshalb in unserer Kultur mit dem Todes-Signet versehene Krankheit im Sinne einer Leid-Akzeptanz¹⁴ bzw. hinter-/ tief-gründiger Sinnhaftigkeit¹⁵ zu „bewältigen“.

¹² „Geht man etwa ein halbes Jahrtausend zurück, so entdeckt man ... einen zunehmend gesprächiger werdenden Tod: zunehmend hört man auf ihn – und zwar auch hinsichtlich des Sexuallebens. Die Beziehung zwischen den Geschlechtern wird in der Neuzeit zunehmend durch den Tod konditioniert. Der Tod wird schließlich zur das Bewußtsein dominierenden Größe ...“ (Hold [1993], 714).

¹³ So („Life is uncertain, death is certain“) der Titel eines Aufsatzes von Eva K. Masel, S. Schur, H. Watzke in: *J Pain Symptom Manage.* 44(2), 2012, 307-312.

¹⁴ Der Untertitel des eben zitierten Aufsatzes lautet: *Buddhism and palliative care.* Im Abstract heißt es dazu: „It is part of a palliative care assessment to identify patients‘

Hypothese 2

Wenn nun der Tod zur das Leben bestimmenden Größe geworden ist, und wenn man darin gerade als Theologe ein Problem erblickt, legt sich die Frage nahe, wie kommt es zu dieser Gläubigkeit? Der entscheidende Schritt zum Gott-Tod ereignet sich, wenn der Tod zur Person wird. In den spätmittelalterlichen Totentänzen ist es der „Knochenmann“, dessen Tat es ist, den Menschen, egal welchen Standes bzw. Alters, das Lebens zu nehmen. „Diesen ‚Tod‘ hat bekanntlich Jan Huizinga im ‚Herbst des Mittelalters‘ gemeint, wenn er sein Todeskapitel mit dem Satz beginnt: ‚Keine Zeit hat mit solcher Eindringlichkeit ... den Todesgedanken eingepägt, wie das fünfzehnte Jahrhundert.‘¹⁶ Der Tod nahm die Gestalt des apokalyptischen Reiters oder Sensenmannes an, entfachte eine makabre Phantasie und produzierte ‚ein neues, erregend phantastisches Element ..., einen Schauer, der aus den Bewusstseinschichten von grausiger Gespensterfurcht und feuchtkaltem Schrecken emporstieg‘.¹⁷

Vorformen dieses profanen, auf Erziehung abzielenden Todesbegriffs finden sich im „Ruf der Toten an die Lebenden: Quod fuimus, estis; quod sumus, vos eritis.“ Dieser uns vom 11. Jahrhundert an begegnende Ruf¹⁸ besetzt die Zukunftsdimension der

spiritual needs. According to Buddhism, suffering is inherent to all human beings. Advice on how suffering can be reduced in the course of serious illness might be helpful to patients with incurable and progressive diseases. Palliative care could benefit from Buddhist insights in the form of compassionate care and relating death to life. Buddhist teachings may lead to a more profound understanding of incurable diseases and offer patients the means by which to focus their minds while dealing with physical symptoms and ailments. This might not only be beneficial to followers of Buddhism but to all patients.“

¹⁵ Siehe dazu die Analyse von Hubertus Lutterbach, Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart, Darmstadt 2008.

¹⁶ Huizinga 1975, 190.

¹⁷ Angenendt 1997, 661 – 662.

¹⁸ Künstle 1908, 28.

Lebenden mit Leichen. Zu beachten ist dabei, dass die Toten als initiativ erlebt werden: So auch bei Erlebnissen der Wiederkehr von Verstorbenen, beim Auftreten strafender oder helfender Toter

Verständlich, dass dieser Tod als im Leben „anwesend“ empfunden wird. So auch die Kennung, die Ratzinger in seinem systemischen Bedenken von „drei Gestalten von Tod“¹⁹ für die ersten beiden bringt: „1. Tod ist anwesend als Nichtigkeit einer leeren Existenz, die auf ein Scheinleben hinausläuft. 2. Tod ist anwesend als der physische Prozess der Auflösung, der das Leben durchzieht, in der Krankheit spürbar wird und im physischen Sterben zum Abschluss kommt.“ Dieses „Anwesen“ im Leben²⁰ ist ein allgegenwärtiges – dem „Tod“ kommen demnach Gottesattribute zu. So ‚füllt‘ ein göttlicher „Tod“ ein deistisch schwaches Gottesbild ‚auf‘.

Freilich – wer glaubt an diesen „Tod“ bzw. wieso wird an diesen „Tod“ geglaubt? Hier ist nun zwar zu unterscheiden, ob dieses Anwesen des Todes interpretativ (etwa in pädagogisierender Absicht) gesetzt wird oder ob, wie oben angesprochen, „Tod“ als Todes-Gefahr (wie bei der Pest-Pandemie des Spätmittelalters) oder im „Tod“ des Anderen /im „Tod“ eines geliebten Menschen (wie beim „Ackermann“) erlebt wird: Aber – wenn an den Tod geglaubt wird – ist in all diesen Fällen Angst der eigentliche Charakter der fides qua.

So können wir zusammenfassen: Die auch in der Gegenwart un-
gemein verbreitete profane Todesgläubigkeit besteht im Glauben an eine allmächtige und allgegenwärtige Größe, die jedem das Leben nimmt, wobei die Beobachtung der tatsächlichen, totalen

¹⁹ Ratzinger 2007, 84.

²⁰ Ein Eindringen des Todes ins gesamte Leben zeigt Ariès für die Zeit ab dem Spätmittelalter auf: Der ehemals vertraute Tod wird nun zu einer Größe, die im Bereich des Lebens ‚wildert‘, er ist nicht mehr nur in bestimmten Situationen, sondern lebenslang nahe (Ariès 1980, 379 ff.).

Lebensvernichtung eben nicht am eigenen Leib, sondern am Anderen, der Leiche des Anderen erfolgt. Das heißt, behauptet wird, dass unser Todes-Bewusstsein eine Glaubenssache ist – anders herum formuliert: Auch wenn jemand sagt/meint an nichts zu glauben, so glaubt er dennoch – nämlich an den Tod.

Auf dieser Basis können wir zu einer spezialisierenden Fragestellung weitergehen: Die nach der – wie wir jetzt formulieren können – Gott-/Todes-Gläubigkeit in bewaffneten Konflikten, näherhin in solchen, in denen man sich bedroht fühlt. Die Hypothese dazu: Gott, der bislang umfassende, für alle Zuständige, wird zu „meinem“ Gott. Und: – auf der Basis der vorherigen Hypothese – der Todes-Gott wird zu dem Gott, der mich schützen und dem Feind den Tod bringen soll. Also: Aus dem einen umfassenden Gott wird der ‚meinige‘ Gott.

Zunächst meint man nur äußerlich zu handeln, wenn man anderen – auch in bloßer Verteidigungs-Absicht – den Tod bereitet; allerdings: Der, der zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen! Das bedeutet m.E. nach nicht (unbedingt), dass man selbst gewaltsam zu Tode kommt, sondern: Es passiert mit dieser Haltung/Handlung auch im Inneren des Menschen etwas – Aggression, Gewalt wird in ihm zum Prinzip.²¹ Der, der andere²²

²¹ Zur Konkretisierung dieser These sei auf das unterschiedliche Verhalten der Kirchen des Ostens und des Westens hingewiesen: „Die Kirche des Ostens verneinte die Frage [ob die Bürger des christlichen Kaiserreichs verpflichtet seien, zu seinem Wohl die Waffen zu ergreifen]. Ihr großer Rechtslehrer, der Heilige Basilios, gestand zwar zu, dass der Soldat den Befehlen gehorchen müsse, hielt aber dennoch dafür, dass jeder, der sich im Krieg der Tötung schuldig mache, als Zeichen der Buße drei Jahre lang auf den Empfang des Abendmahls verzichten müsse. ... In der Tat ist die byzantinische Geschichte bemerkenswert frei von Angriffskriegen. Die Feldzüge Justinians waren unternommen worden, um die Römer von irrgläubigen barbarischen Statthaltern zu befreien Man gab friedlichen Methoden den Vorzug, selbst wenn sie gewundene Diplomatie oder Geldzahlungen erforderten. Dem westlichen Geschichtsschreiber ... erscheinen die Maßnahmen vieler byzantinischer Staatsmänner feige oder hinterhältig aber ihr Beweggrund war zumeist der aufrechte Wunsch, Blutvergießen zu vermeiden.“ (Runciman 1995, 81-82.).

tötet oder bereit dazu ist, gibt auch sich selbst in die Macht des Todes. Der Tod wird zum Ego-Verteidigungsprinzip.

Allerdings – mit einer Einschränkung: solange man auf der Sieger-Seite ist bzw. sich stark wähnt- schreckt er nicht. Dieses Nicht-

In diesen Beobachtungen werden die verschiedenen Formen des Zusammenhangs von Religion und Gewalt gut erkennbar. Blutvergießen gilt insofern als tabu, als Blut Sache Gottes ist; und daher der Mensch mit Blut-Vergießen das von Gott geschenkte Leben in seine Hand nimmt, „ausschüttet“. Dementsprechend besteht religiöse Distanz, eigentlich ein religiös begründetes Tabu, etwas, das Gottes ist, zu manipulieren. Trotz dieses Grundsatzes kommt es aber zu Ausnahmen: So beim Vorgehen gegen Irrgläubige. Hier scheint eine Rolle zu spielen, dass man der Meinung war, diese hätten selbst ihr Leben verwirkt.

„Der Standpunkt des Westens Der Heilige Augustinus selbst hatte eingeräumt, dass auf Befehl Gottes Kriege geführt werden dürften Papst Leo IV. erklärte um die Mitte des 9. Jhdts., jeder zur Verteidigung der Kirche in der Schlacht Gefallene werde eine himmlische Belohnung erhalten. Papst Johannes VIII. setzte einige Jahre später die Opfer eines Heiligen Krieges der Märtyrern gleich; wenn sie bewaffnet in der Schlacht ihr Leben ließen, wurden ihnen ihre Sünden vergeben.“ (Runciman 1995, 82). Dass der Westen auf zum Osten unterschiedlichen Prämissen aufbaut, wird schon im Augustinus-Zitat erkennbar: Hier ist es Gott, in dessen Namen Kriege geführt werden; wenn man im Namen dessen, der das Leben schenkt – jemandem im Krieg, der im Namen Gottes geführt wird, das Leben nimmt – so erscheint dies ‚logisch‘ konsequent.

Die Hinweise auf Entwicklungen im Westen zeigen, dass erlaubte Verteidigung bzw. belohnter Krieg im Dienst einer guten Sache mit Änderungen des Gottes-Verständnisses einhergehen. Näherhin: es scheint die Betonung einer Christologie, die – implizit – zugunsten der Bedeutung Christi den Schöpfer-Gott zurücktreten lässt, ein höheres Aggressions-Potential zuzulassen (siehe dazu die christlichen Kreuzzugs-Argumentationen).

²² „Der Aufbau einer Tötungshemmung geschah und geschieht gesellschaftlich, und zwar in der eigenen Familie, im Clan und Stamm, immer innerhalb der Blutsverwandtschaft. Diese Binnensozialität wird heute oft biologisch gedeutet, daß nämlich unsere Gene ‚selbstsüchtig‘ seien... . Ein Universalismus verstanden als Ausgerichtetheit auf das größere Ganze von Welt und Mensch, sei gerade nicht angeboren, müsse vielmehr der Menschennatur abgerungen werden.“ (Angenendt 2007, 24). „Traditionelle Gesellschaften sehen sich – so ... Klaus E. Müller –, eingebunden in ein System konzentrischer, sie ringförmig umschließender Kreise: Im Zentrum steht die Familie, um sie herum dann die Verwandtschaft, das Dorf, das Territorium, zuletzt noch der Stamm. Die jeweils eigene Gruppe, das eigene Dorf bildet das Zentrum der Welt, ... hält die eigenen Leute für die tüchtigsten, klügsten und schönsten der Menschen. ... Der Clan garantiert Leben und Ansehen; der Nichtzugehörige ist verloren. ... Nach außen herrscht Feindschaft ... “ (Angenendt 2007, 24-25).

Sich-Selbst-Schrecken kann deutlicher gemacht werden anhand der Beiträge zum Thema „Abschreckung“ des jüngst abgehaltenen diesbezüglichen Seminars:²³ Hierbei zeigte sich – so etwa anhand von Beobachtungen zur Kubakrise – dass ein Bedrohter halbwegs ‚ruhig Blut‘ dann bewahrt (Kennedy setzte auf Sicherungsmaßnahmen und Diplomatie, die zur Rücknahme der russischen Abschreckungsraketen führten), wenn er sich eben nicht ohnmächtig ausgeliefert sieht. Für unsere Fragestellung ergibt sich daraus: Eine Vernichtungsdrohung führt nicht unbedingt zu Panikreaktionen, sondern kann – wenn der Bedrohte hinlänglich stark ist – auch zur Rücknahme des Bedrohungsszenarios führen. Und dann kann man durchaus glauben, Gott auf seiner Seite gehabt zu haben – und damit nicht dem Tod ausgeliefert gewesen zu sein.²⁴ Anders ist die Situation, wenn es sich um das Verhältnis zwischen einem Starken und einem eindeutig Schwächeren handelt. Das kann etwa der Hinweis auf das „das Blutbad von Verden“ deutlich machen: „Historisch zugrunde liegt eine in den karolingischen ‚Reichsannalen‘ zum Jahre 782 mitgeteilte Nachricht: ‚Alle Sachsen unterwarfen ... sich der Gewalt des obengenannten Königs [Karl] und lieferten alle ... Übeltäter aus ... zur Bestrafung mit dem Tode, 4500, und dies ist auch so geschehen‘²⁵. Hinzu zu nehmen ist wohl die 782 aufdiktierte ‚Sachsenkapitulation‘, die für die Verweigerung der Taufe und andere, oft nur geringfügige

²³ Das Seminar fand vom 13.-15. November 2012 in der Towarek-Schulkaserne in Enns statt (siehe www.irf.ac.at/index.php?option=com_content&task=view).

²⁴ Freistetter 2010, 19, weist in: Friede aus christlicher Sicht. Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 (2001) auf das AT hin: „Damit die Gewalt nicht eskaliert und menschliches Leben vernichtet, schützt Gott den Mörder Kain, indem er ihn mit dem Kainsmal bezeichnet: Wer den Kreislauf der Gewalt fortsetzt, verfällt der Blutrache. Aus dieser ersten Regulierung der Gewalt durch Androhung von Gegengewalt entsteht die menschliche Kultur: Kain und seine Nachkommen gründen die erste Stadt, treiben Viehzucht, erfinden die Musik und die Metallverarbeitung.“

²⁵ Annales regni Francorum a.782. In: Rau (Hg.), Teil 1, Darmstadt 1962, 447.

Vergehen wiederholte: ‚mit dem Tode zu bestrafen‘²⁶ „Dieses exemplarische Strafgericht, das sich seither mit dem Ort Verden verbindet, blieb eine Ausnahme und diente ausschließlich zur Abschreckung. Der Erfolg ließ auch insofern nicht auf sich warten, als Widukind, der sächsische Kontrahent schlechthin, sich 785 dem König unterwarf.“²⁷ Angst vor der Todesstrafe, die ‚als Exempel‘ auch tatsächlich vollzogen wurde, wirkt nachhaltig: Aber eben nur für den Unterlegenen.

So ergibt sich: Bedrohung löst Furcht, nicht aber Angst bei jenem Adressaten aus, der auf „eigenen Füßen steht“ (also auch militärisch gleichwertig gegenüber dem Aggressor ist, der also Person sein kann); Angst hingegen tritt bei Drohung gegenüber „Subjekten“, also bei Unterworfenen auf. Demnach kann Abschreckung – je nach äußerer und innerer Stärke des Gegners – unterschiedliche Reaktionen hervorrufen: Einerseits Aktivierung im Sinne von Kampfbereitschaft und andererseits im Sinne von Unterwerfung. Korreliert damit eine Entwicklung unseres Gottesverständnisses? Ist es etwa so, dass der tatsächlich und mental Starke weiterhin den oben angesprochenen Schutzschirm-Gott auf seiner Seite weiß, hingegen das von Angst durchsetzte Subjekt an den Tod zu glauben beginnt?

Wenn man die Ereignisse vom 27. November 1095 beim Konzil zu Clermont, näherhin die Worte Papst Urbans sowie die Reaktionen der Angesprochenen in den Blick nimmt so zeigt sich eine Differenzierung obiger Frage als erforderlich: „[Urban] begann seine Rede offenbar damit, dass er seinen Hörern von der Notwendigkeit sprach, ihren Brüdern im Osten zu Hilfe zu kommen.“ Das impliziert für das Selbstbewusstsein der westlichen Christenheit, dass man sich als der Nicht-Bedrohte verstehen und dem berühmten Osten Hilfe geben, sich also als Starker fühlen konnte. Daneben

²⁶ Verordnungen aus dem Kapitulare von Paderborn. In: Mokrosch, Walz (Hgg.) 1980, 35.

²⁷ Angenendt 2007, 384, 386.

trat eine zweite Argumentationsstruktur: „Sie sollten davon ablassen, einander zu erschlagen, und stattdessen einen gerechten Krieg führen.“ Die aggressive Potenz, die sich zu Hause gegeneinander richtete, sollte nach außen gewendet werden.²⁸ Auch hier ist wieder implizit eine Anerkennung des Aggressionspotentials der westlichen Christenheit vorhanden. Dieses wird nur umgeleitet – und zwar mit folgender theologischen Qualifikation: „... damit täten sie Gottes Werk; und Gott werde sie anführen. Der Widerhall erfolgte unverzüglich und war überwältigend. Der Ruf ‚Deus le volt!‘ – ‚Gott will es!‘ – unterbrach immer wieder seine Rede.“²⁹ Die Zuhörer wussten also Gott auf ihrer Seite.

Ganz anders die Situation und Argumentation bei den letzten Kreuzzügen: „Mit dem Fall von Akkon und der Austreibung der Franken aus Syrien begann die Kreuzzugsbewegung dem Bereich der praktischen Politik zu entgleiten. ... Der glühende Eifer, welcher seine Machthaber in den Tagen des Dritten Kreuzzuges nach

²⁸ „Der Tötungsrausch war noch im Mittelalter, wie der von Freud inspirierte Norbert Elias (†1990) aufgezeigt hat, eine gesellschaftlich erlaubte Freude. Zur mittelalterlichen Kriegergesellschaft gehörte das Rauben, Plündern und Morden; zwar herrschte unter Standesgenossen Ritterlichkeit, aber Untergebene, Hörige, Bauern, Bettler konnte man verstümmeln, ihnen die Augen ausdrücken, sie sogar erschlagen, ‚Die Freude am Quälen und Töten anderer war groß, und es war eine gesellschaftlich erlaubte Freude‘. (Elias, I, 1976, 268) Solche Ausbrüche von Gewalt gibt es bis heute; man denke nur an Ruanda, wo im Verlaufe des Sommers 1994 fast eine Million Menschen getötet wurde. Gegen diese regellose Rausch-Gewalt sind kulturelle Regeln aufzubauen: Zurückdrängung des eigenen Leidenschaftsausbruchs, Niederdrückung der gegen andere gerichteten Angriffslust, Regulierung des eigenen Affekthaushalts, Absicherung gegen die schockartigen Einbrüche des Gewaltrausches, Verzicht des Siegers auf Freilauf seiner Triebe.“ (Angenendt 2007, 22-23) Eine Ethik, die regulierend wirken soll, sei also aufzubauen. In der Argumentation zum Kreuzzugsaufruf wird aber nicht nur das Friedensgebot errichtet, sondern Frieden als „Gottesfriede“ verstanden. – Man argumentiert also im Bewusstsein, dass der Friede eigentlich von Gott ausgeht – ein theistisches Gottesverständnis zeigt sich. Was aber geschieht, wenn sich dieser Gott nur innerhalb der eigenen Reihen als Friedensstifter erweist und vielmehr nach außen hin zur Aggression gegenüber Andersgläubigen aufruft? Verliert er damit seine Qualität als der eine umfassende Gott, dem genau deswegen Wirksamkeit zukommt?

²⁹ Runciman 1995, 105-106.

Osten getrieben hatte, war erloschen. Noch viel weniger ließ sich ein großer Kriegszug des Volkes, wie es der Erste Kreuzzug gewesen war, ins Werk setzen. Die Völker des Abendlandes erfreuten sich neuen Wohlstandes und neuer Annehmlichkeiten. Sie hätten jetzt auf die apokalyptischen Predigten eines Peters des Einsiedlers niemals mehr mit der einfältigen, unwissenden Frömmigkeit ihrer Vorfahren vor zwei Jahrhunderten reagiert. Das Versprechen des Ablasses überzeugte sie nicht mehr, und die Verwendung des Heiligen Krieges für politische Zwecke entsetzte und empörte sie.³⁰ Man hatte also Erfahrungen gemacht mit dem Versprechen, dass Gott auf der Seite der christlichen Krieger stehen würde: Die Fakten des schrittweisen Verlusts des Heiligen Landes drangen – trotz Empörung darüber – immer mehr ins Bewusstsein, ließen sich nicht verdrängen. Damit war klar: Auch, wenn man geglaubt hatte, mit Gott zu siegen – Gott und seine Krieger hatten sich nicht dauerhaft durchgesetzt.

„Aber wenn auch die Krieger für einen Kreuzzug fehlten, brachte das Bewusstsein der Schande in der Christenheit doch eine neue Welle der Propaganda hervor. Die Propagandisten waren nicht mehr wie einst Wanderprediger, sondern Gelehrte und Schriftsteller, die Bücher und Streitschriften verfassten, um die Notwendigkeit eines Heiligen Kriegszuges aufzuzeigen, für dessen Führung ein jeder Verfasser seinen eigenen und besonderen Plan entwarf.“³¹ Fragt man nach dem diese Propaganda begleitenden Gottesbild, so wird man in diesem Vorformen eines Deismus erkennen können. Näherhin die von Taylor für die Neuzeit herausgestellten Charakteristika eines providenziellen Deismus, der mit „anthropozentrischem Wandel“, dann „einer Veränderung hin zum Primat der unpersönlichen Ordnung“ einherging und drittens „im Gedanken einer wahren, ursprünglichen und natürlichen

³⁰ Runciman 1995, 1205-1206.

³¹ Runciman 1995, 1208.

Religion³² bestand. Als Schritt hin zu diesem Deismus wird man die Misserfolge der Kreuzzugsbewegung, die mit Gott in den Kampf gezogen ist, ansetzen können. In der oben genannten, erfolglos gebliebenen Propaganda zeigt sich nur noch die Behauptung einer von Gott geschaffenen Ordnung – aber diese ist, was die Herrschaft Gottes in diesem seinen Heiligen Land anlangt – nicht mehr realisierbar. So könnte man zusammenfassen: Der siegverheißende Gott, in dessen Namen das Schwert in die Hand genommen und anderen der Tod gebracht wurde, ist selbst in die Macht des Todes gefallen!³³

Literaturverzeichnis

Angenendt, A.: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007

Angenendt, A.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997

Ariès, Ph.: Geschichte des Todes, München-Wien 1980

Boccaccio, G.: Das Dekameron (übertr. Witte K.), Wien 1955

³² Taylor 2009, 379.

³³ Wie kann's dennoch weitergehen? Wo kann Hoffnung (nicht: Illusion) ansetzen? Die Hoffnung auf Auferstehung? Wobei klar ist: „Christlicher Glaube an die Auferstehung bedeutet nicht, dass man irgend etwas für wahr hält, was man leider nicht wissenschaftlich belegen kann (z. B. dass ein Jesus von Nazareth vor fast 2000 Jahren gestorben ist und dann doch wieder gelebt hat), sondern christlicher Glaube ist Festigkeit in der Hoffnung darauf, dass ich/wir selbst heil und ganz sein werden und uns jenes Leben in Fülle geschenkt wird, das Jesus angekündigt („das Reich Gottes ist nahe“ Mk 1,15) und vorgelebt hat (Heilungen, Wunder).“ Wo also kann die Hoffnung auf Heil- und Ganz-Werdung ansetzen? „Der Glaube ist ... nicht willkürlich in dem Sinn, dass man lieber das Erfreulichere erwarten will, sondern er ist begründet: in der Schönheit und Gutheit der Schöpfung Gottes, die trotz Schuldverstrickung, Leid und Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis wahrnehmbar geblieben ist, in der durch nichts auszurottenden Hoffnung aller Menschen auf Heilung, in der Zusage Jesu von der Nähe Gottes und in der Bestätigung Jesu als des Sohns Gottes in der Auferstehung.“ (Wagnsonner 2010, 74).

- Bulst, N.: Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kultur- geschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-52. Bilanz der neueren Forschung. In: Saeculum 30(1979), 45-67
- Elias, N.: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Frankfurt/Main 1982
- Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psy- chogenetische Untersuchungen, Bd. 1, Frankfurt/Main 1976
- Freistetter, W.: Friede aus christlicher Sicht. Das Hirtenwort der deut- schen Bischöfe „Gerechter Friede“ vom 27. September 2000 (2001). In: Freistetter, W./ Wagnsonner, Ch.: Friede und Militär aus christlicher Sicht I, Wien 2010 (http://www.irf.ac.at/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=140; Abfr. 5.2.2013), 17-23
- Gerl-Falkovitz, H.-B.: Die Bedeutung des Todes in der Gesellschaft heute. Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Workshop Wien 17.-18.6. 2005: http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&i- d=375&Itemid=308; eingesehen am 29.1.2008
- Hold, H.: Todesverständnisse und die Beziehung zwischen den Ge- schlechtern in der Neuzeit. In: Revue d'Histoire Ecclésiastique 88 (1993), 711-764
- Huizinga, J.: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistes- formen des 14. und 15. Jhdts. in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart ¹¹1975
- Koenig, H. G.: Spiritualität in den Gesundheitsberufen. Ein praxisorien- tierter Leitfaden (Hefti, R.: Bearbeiter). Stuttgart 2012, 107-108
- Künstle, K.: Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz. Nebst einem Exkurs über die Jakobslegende, Freiburg/Breis- gau 1908
- Lutterbach, H.: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ in Mittelalter und Gegenwart. Darmstadt 2008
- Mokrosch, R., Walz, H. (Hgg.): Mittelalter. Neukirchen-Vluyn 1980
- Ratzinger, J.: Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007

- Rau, R. (Hg.): Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, Teil 1, Darmstadt 1962
- Runciman, S.: Geschichte der Kreuzzüge, München 1995
- Stinglhammer, H.: Eschatologie als Lebensstil. In: Geist und Leben 2012, 331-340
- Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2009
- Tepl, J. v.: Der Ackermann und der Tod. Genzmer, F. (Hg., Text und Übertragung), Stuttgart 1984
- Wagnsonner, Ch.: Tod aus christlicher Sicht, In: Freistetter, W., Wagnsonner, Ch.: Friede und Militär aus christlicher Sicht I, Wien 2010, 71-77 (http://www.irf.ac.at/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=140; Abfr. 5.2.2013)
- Wenninger, M. J. (Hg.): du guoter tót. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität. Akten der Akademie Friesach: „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten), 19.-23. September 1994. Klagenfurt 1998

Heinrich Schneider

**Europas Neuzeit:
Rechtfertigung und Infragestellung religiös
begründeter Gewaltpolitik –
Europas Gegenwart:
Wiederkehr der Vergangenheit?**

1. Worum es geht

Mit dem Dank für die Einladung muss sich leider die Bitte um Nachsicht verbinden, nämlich für die Unzulänglichkeit dieses Beitrags. Krankheit verhinderte eine ordentliche Vorbereitung; nun wird ein schwacher Ersatz für das eigentlich beabsichtigte seriöse Referat zugemutet.

Was war beabsichtigt?

Das nun im Programm aufscheindende Thema war ein Vorschlag zur Abwandlung der Formulierung, die die Veranstalter unterbreitet hatten; sie lautete:

„Dauerhaft beschädigtes Image? – Die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts und die aktuellen Debatten über das Gewaltpotential der Religion, bzw. Religionen“

Tatsächlich geht es wohl nicht nur um „Image-Probleme“, sondern um eine todernste Angelegenheit, oder eigentlich um deren mehrere – was hoffentlich deutlich werden wird.

Eine ganze Reihe von Fragen drängt sich auf:

- Welche Bewandnis hat es mit dem Verhältnis der Religion und der Religionen
 - zur Gewaltanwendung überhaupt?
 - zur kriegerischen Gewaltanwendung, und zwar sowohl im Umgang von Staaten miteinander, wie auch in Formen des Bürgerkriegs, womöglich auch noch unter Einschluss ganz neuer Arten des Gewaltkampfes, von der „asymmetrischen Kriegführung“ bis zum sogenannten „Cyber War“...?
- Wann und wie entfachen Religionen die Neigung zur Gewalt, wann und wie motivieren sie zur Gewaltablehnung und zur Gewaltüberwindung?
- Gibt es ein spezifisch religiöses Repertoire der Gewaltrechtfertigung, das den Religionen eigen ist, allen Religionen?
- Sind hingegen, wie Autoren unterschiedlicher Couleurs behaupten, die abrahamitischen monotheistischen Offenbarungsreligionen besonders gewaltgeneigt?
- Oder fallen gerade im Blick auf diese Religionen deutliche Unterschiede ins Auge?

(Da mag man sich schon ganz vordergründig daran erinnern, dass der Prophet Mohammed auch ein Heerführer war, während nach dem Glauben der Christen Gott Sohn die Gewaltlosen und die Friedensstifter selig gepriesen und die Menschen zum Aufnehmen des Kreuzes aufgerufen hat – immerhin so eindeutig, dass für die frühen Christen Waffendienst schwer sündhaft war...)

- Wie werden in den jeweiligen Glaubenslehren diese Einstellungen begründet? Sind diese Begründungen für Andersgläubige „nachvollziehbar“?
- Wie hat sich in den Lehren und in den Lebensleitbildern der Religionen die Einstellung zur Gewaltpolitik im Lauf der Geschichte verändert, und was mag zu diesen Veränderungen geführt haben?

Schon diese Fragen umfassen einen semesterfüllenden Themenkomplex. Weil dieser hier nicht angemessen zur Sprache kommen kann, soll wenigstens ein Literaturhinweis gegeben werden: den auf Arnold Angenendts fulminantes 800 Seiten starkes Buch „Toleranz und Gewalt“.¹ Auch wer vielleicht den einen oder anderen Akzent etwas anders setzen würde, wird aus der Lektüre reichen Gewinn ziehen.

Das heute zu behandelnde Thema hat die eben gestellten Fragen im Hintergrund, aber es enthält – explizit oder implizit – einige Zuspitzungen; vier davon drängen sich markant auf:

[1] Gibt es einen spezifisch europäischen Lernprozess in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Gewalt, namentlich also was die christliche Religion betrifft?

[2] Was ist zumal von den frühneuzeitlichen Erfahrungen Europas mit den Religionskriegen übrig geblieben, und vor allem auch von den Erfahrungen mit den konfessionellen Bürgerkriegen?

[3] Gab und gibt es da Lernprozesse, die sozusagen einen Fortschritt bewirkt haben

- nämlich *erstens* im Bewusstsein der Menschenpflicht zum Gewaltabbau (weil jede nicht unbedingt nötige Gewaltanwendung die Menschenwürde missachtet);

- und *zweitens* im Bewusstsein der Pflicht, Verhältnisse zu schaffen, die die den Griff zur Gewalt überflüssig machen, also gerechtere Verhältnisse? (Das Wort „opus iustitiae pax“ nennt die Gerechtigkeit als Bedingung dafür, dass Friede herrscht, also Gewaltanwendung unterbleiben kann...) Noch das II. Vatikanische Konzil hat an diesen Fortschrittsprozess geglaubt, im Vertrauen

¹ Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt – Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 3. Aufl., Münster 2007.

auf Gottes Führung, und unter dem Einfluss des Denkens von Teilhard de Chardin. Mittlerweile drängt sich jedoch der Eindruck auf, dass es in der Geschichte nicht nur „learning“ gibt, sondern auch „unlearning“: Lehrreiche Erfahrungen können verloren gehen, und man kann einer Engführung von Welt- und Heilsgeschichte zum Opfer fallen. Der Gang der Dinge führt nicht geradewegs aus der Dunkelheit ins Licht. Die Welt mag sich wieder verdunkeln. (Auch die Johannesapokalypse gehört zum Neuen Testament!)

[4] Gibt es nicht nur gemeinsame, sondern auch sehr unterschiedliche europäische Erfahrungen, was das Verhältnis von Religion und Gewalt betrifft: Ist so ohne weiteres klar, was man in der Überschrift des Referats unter „Europa“ zu verstehen hat?

- Ist nur das christliche Abendland gemeint, das eben die besagten Erfahrungen gemacht hat, im Zeitalter der Religionskriege? Gehört Osteuropa nicht auch dazu? (Gehören nicht auch Kyrill und Method zu den Patronen Europas?) Wenn das aber so ist – was ist dann der „gesamteuropäische“ Stellenwert der abendländischen Erfahrungen für Europa?
- Was bedeuten für Europa (als Ganzes) jene durchaus anderen Erfahrungen in Bezug auf den Zusammenhang von Religion und kriegerischer Gewalt, die die in den iberischen Ländern lebenden Europäer zu verarbeiten hatten, zuerst anlässlich der arabischen Eroberungen von „El Andaluz“, und dann anlässlich der Befreiung von der muslimischen Herrschaft?
- Zu schweigen von den Türkenkriegen und, zum Beispiel, von den in Österreich zum prägenden Geschichtsbild gehörenden Geschehnissen im Jahr 1683.
- Wie steht es schließlich, wenn es um das Selbstverständnis Europas geht, um die Christlichkeit z. B. Nordamerikas, aber auch Südamerikas?

Immerhin meinte noch Leopold von Ranke, der berühmteste Historiker deutscher Zunge im 19. Jahrhundert): „New York und Lima gehen uns näher an als Kiew und Smolensk.“²

Heute gibt es auch ganz andere Stimmen: Die Europäer sollten die Kreuzzugsparen von Politikern der USA wie George W Bush und ihre Zuspitzung durch Prophetinnen und Propheten der „Tea Party“ nutzen, um ihre eigene Identität zu profilieren, nämlich durch Abgrenzung zu diesem pseudo-christlichen Vulgäraugustinismus, der die eigene Politik als Dienst an der „Civitas Dei“ ausgibt, den Gegner als irdische Repräsentanz der „Civitas Diaboli“.³

So weit war der Referent bei seinen Vorüberlegungen gekommen. Klarerweise hat das Thema Tiefendimensionen und Untiefen. Es eher beiläufig abzuhandeln wäre verfehlt. Ihm gerecht werden zu wollen wäre allemal vermessen.

So können nur einige Mosaiksteinchen aufgegriffen und in den Blick genommen werden. Dass das nicht so gründlich wie gewollt geschehen konnte, wurde schon vermerkt.

Auch deshalb sind die folgenden Hinweise nicht in sich schlüssig argumentierende Mini-Abhandlungen, sondern bieten allenfalls Schlaglichter.

Vielleicht können sie immerhin eine produktive Diskussion auslösen.⁴

² Leopold von Ranke. Geschichte der germanischen und romanischen Völker (1824), zit. nach Heinz Gollwitzer, Europabild und Europagedanke, München 1951, S. 279.

³ Zu Frühformen dessen, was hier „Vulgäraugustinismus“ genannt wurde, vgl. das seinerzeit grundlegende Werk von Ernst Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, Tübingen 1918.

Die Parole der europäischen Identitätsprofilierung durch Abgrenzung von den USA hat u.a. bekanntlich Jürgen Habermas (zusammen mit Jaques Derrida) ausgegeben; siehe etwa Jürgen Habermas, Der gesplittene Westen, Frankfurt/M. 2004, S. 41ff.

⁴ Der Vortragende muss einbekennen, dass er an einigen Stellen auf eigene Veröffentlichungen zurückgegriffen hat. Sie werden weiter unten in Fußnoten genannt. Da der vorliegende Beitrag nicht dem Erwerb eines akademischen Grades dient, dürfte das Verfahren akzeptabel sein. Im Übrigen wurden die hier unterbreiteten Ausführungen aus

2. Die neuzeitliche Kirche und die Gewalt im Dienste des Glaubens

Die Theoretiker und Praktiker der neuzeitlichen Politik gingen darauf aus, die klassische christliche Lehre vom „bellum iustum“ zu verabschieden. Das wurde daraufhin jahrhundertlang als Fortschritt ausgegeben. Ob das stimmt, ist eine Frage für sich.

Hier und heute wird man nicht ausführlich darlegen müssen, dass diese Lehre oft missverstanden wurde. Sie besagt nicht etwa: Krieg wäre eine gerechte Sache. Ganz im Gegenteil. Krieg ist ein Übel, und nur unter besonderen einengenden Bedingungen erlaubt, sozusagen ausnahmsweise.⁵

Diese Lehre wurde mit dem Westfälischen Frieden von 1648 beiseitegeschoben.

Zwar proklamierten die Verträge von Münster und Osnabrück „im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“ die „pax christiana universalis perpetua“. Aber zugleich machte das sogenannte „Westfälische System“ die Souveränität der Staaten (zumeist: ihrer Herrscher) zum Grundbegriff der völkerübergreifenden Ordnung. Die Folge war, dass die Rechtmäßigkeit eines Krieges nur noch von der „iustus hostis“-Qualität abhing. Ein „Souverän“ hatte diese zum Krieg ermächtigende Akteursqualität. Er durfte Krieg erklären und führen, wenn ihm das richtig schien – wenn er es für

Zeitgründen beim mündlichen Vortrag an einigen Stellen merklich gekürzt.

⁵ Man mag sich daran erinnern, dass auch die Satzung der Vereinten Nationen den Krieg nur ganz ausnahmsweise zulässt, nämlich als Verteidigungskrieg, und dies auch nur dann, wenn der Sicherheitsrat außerstande ist, seiner Verantwortung für den Frieden und die internationale Sicherheit gerecht zu werden, also Aggressionen hintanzuhalten oder mit einer Art von internationaler Polizeiaktion zu sanktionieren. (Der Ost-West-Konflikt führte dann dazu, dass der Ausnahmefall zum Normalfall wurde, weil im Ernstfall mindestens eines der ständigen Sicherheitsratsmitglieder die Wahrnehmung der Verantwortung des Sicherheitsrates durch sein Veto verhinderte...).

seinen Staat oder für sein eigenes Prestige nützlich fand. Eine rechtliche Überprüfung seines Gutdünkens gab es nicht. Man könnte fast sagen: Entgegen der zitierten Proklamation der Westfälischen Friedensverträge wurde der europäische Friede zum Ausnahmefall, eine Welt, in der Krieg geführt wurde, zum Normalzustand.⁶

Der Papst verurteilte bekanntlich den diese neuzeitlicher Ordnung begründenden Frieden von Münster und Osnabrück.

Allerdings nicht einfach deswegen, weil daraufhin der Friede größeren Anfechtungen ausgesetzt war. In Rom sah man die Dinge anders.

Der Papst hatte seinem Abgesandten bei den Friedensverhandlungen, dem Fürsten Fabio Chigi, die Instruktion mitgegeben:

- Er möge mit allen Mitteln dafür sorgen, dass die Ketzer wieder in den Schoß der Mutter Kirche zurückgebracht würden.
- Wenn sich das aber als unmöglich erweise, dann solle er mit allen Mitteln ihre Liquidierung betreiben. (Der sowjetische Terminus „liquidázíe“ stand noch nicht im Wörterbuch, aber die in den päpstlichen Instruktionen verwendeten Ausdrücke „destruzione“ und „estirpazione“ waren hinreichend eindeutig....)

War das ein später Nachklang von Augustins Deutung der Formel „Compelle intrare“, derzufolge die Kirche das Recht hat, Menschen (um deren Seelenheils willen) in ihren Machtbereich hinein-zuzwingen?⁷ Handelt es sich um eine späte Erneuerung der von einem der Vorredner zitierten Formel „Deus lo vult“?

⁶ Die Zahl der Jahre, in denen im „Westfälischen Zeitalter“ von 1648 bis weit ins Zeitalter der Weltkriege in Europa kein Krieg geführt wurde, ist erstaunlich niedrig.

⁷ Zur ersten Orientierung s. den Artikel „Compelle intrare“ von Max Seckler, in: Walter Kasper u.a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl. Sonderausg. Freiburg/Br. 2006, Bd. 2, Sp. 1285f.

Also ein Ja zur massiven Gewaltanwendung im Dienst der „Bekehrung“?

Bedenkt man dies, dann wird man eher verstehen, dass die Friedensstifter von 1648 über die Vorstellungen und Forderungen des Papstes ohne viel Federlesen hinweggingen.

Die hier in Erinnerung gebrachte Episode hat den Referenten – man verzeihe den sehr persönlichen Einschub – zeitweise ausgiebig umgetrieben, nämlich damals, als er selbst an Verhandlungen über eine europäische Friedensordnung mitwirken durfte, im Rahmen der KSZE und dann der OSZE. Zeitweise saß er da faktisch als Ein-Mann-Delegation in der Hofburg. Die vatikanischen Instruktionen waren ganz einfach:

Erstens: Verhindere nie einen Konsens, leg uns nicht quer (etwas ironisierend könnte man sagen: *Benimm dich um Himmels willen nicht so wie damals der Fürst Chigi...!*). Zweitens: Melde Dich dann zum Wort, wenn Du meinst, man muss die Leute daran erinnern, dass wir mit von der Partie sind, dass sie uns zum Konsens brauchen. Da Du die Position des Heiligen Stuhls kennst, wirst Du selbst wissen, was Du sagst.⁸

Was für ein Unterschied der Richtlinien! Und vor allem: Was für ein Unterschied zwischen dem damaligen und dem heutigen Umgang der christlichen Konfessionen miteinander. Nicht mehr todfeindlich, sondern geschwisterlich...⁹

⁸ In der ersten Zeit habe ich die Texte der beabsichtigten Wortmeldungen zuvor sicherheitshalber nach Rom gefaxt; später legte ich sie erst danach den Berichten bei.

⁹ Noch eine sehr persönliche Randbemerkung sei gestattet: Ich bin glücklich und dankbar, in Österreich an einem ganz kleinen ökumenischen Fortschrittsprojekt mitwirken zu dürfen; es ging um die von katholischer und evangelischer Seite unterstützte staatliche Anerkennung christlicher Freikirchen, die bislang durch die österreichische Rechtsordnung schwer erträglichen Diskriminierungen ausgesetzt waren; doch das ist heute nicht das Thema.

3. Eine Erneuerung der Erfahrung des siebzehnten Jahrhunderts im zwanzigsten?

Noch eine andere sehr persönliche Erinnerung möchte ich, mit Verlaub, einblenden.

Ich bin wohl der letzte noch halbwegs aktive Überlebende jener Gruppe von jungen Leuten, die im Sommer 1950 den deutsch-französischen Sturm auf den Grenzschraken bei St. Germanshof/Weißenburg (Wissembourg) vorbereiteten, den dann im August 300 junge Franzosen und Deutsche unternahmen.

Das war unsere Version von „europäischer Friedensbewegung“. Sie ging damals in beiden Ländern durch die Zeitungen: Der Abbau der Grenzschraken als symbolische Abschaffung der „Erbfeindschaft“.

Wie kam der zwanzigjährige Student dazu?

Er hatte als Achtzehnjähriger ein Buch gelesen, das ihm in einigen Teilen etwas absonderlich vorkam – wobei er jedoch einen Gedankengang faszinierend fand; ich gebe ihn im Folgenden so wieder, wie ich ihn damals bei der Lektüre des Buchs „Paneuropa“ von Richard Coudenhove-Kalergi (aus dem Jahre 1923) verstanden habe:

- Dieses Europa hat so viel angestellt und erlitten, dass es höchste Zeit ist, daraus Lehren zu ziehen. Immer wieder hat es sich selbst zerfleischt, etwa in der Epoche der Konfessionskämpfe, die Bürgerkriege und Staatenkriege auslösten, bis man schließlich begriff, dass es Gott nicht freut, sondern beleidigt, wenn man sich um unterschiedlicher Schriftwortdeutungen und Liturgieformen willen gegenseitig umbringt.
- Die Europäer sahen ein: Es ist ein Missbrauch der Rechtshoheit und der Machtmittel des Staates, wenn man sie in den blutigen Kampf der einen christlichen Konfession gegen die andere einsetzt. Staatshoheit und Rechtsordnung müssen vielmehr gegen-

über gewaltlüsternen Konfessionsparteien die Rolle einer überparteilichen Friedensinstanz einnehmen.

- In der Umsetzung dieses Gedankens kamen die Europäer dann auch noch auf die Idee der grundrechtlich gesicherten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Und das erwies sich – entgegen den Sorgen mancher Theologen und Philosophen – am Ende als segensreich für den Glauben, für die Kirchen, und namentlich für ihre Freiheit. So Coudenhove-Kalergi – so weit so gut.

(Unsere Kirche hat das erst mit „Dignitatis humanae“ voll bejaht, dem bahnbrechenden Dokument des II. Vatikanischen Konzils.)

Die mich so faszinierende Argumentation Coudenhove-Kalergis ging indessen weiter:

- Wehe uns Europäern, wenn wir diese Erfindung nicht noch ein zweites Mal machen – wenn wir nicht auch gegenüber den Volkstumskämpfen die Staatshoheit, die Ordnung des Rechts und die bewaffnete Macht in einen Status der Überparteilichkeit erheben!!

Nur ein kurzes Originalzitat:

„Wie einst für ihre Religion, so leben und sterben, morden und lügen heute die Menschen für ihre Nation. Zur Überwindung der nationalen Kämpfe muß derselbe Weg beschritten werden, der zur Ausrottung der religiösen Kämpfe geführt hat...“

Sonst nämlich würden nationale und nationalistische Souveränitätsphantasmagorien weiterschwelgen (vor allem dort, wo das multinationale Miteinanderleben in einem Raum eine homogene Nationalstaatlichkeit nicht zulässt, sodass der Staat lügt und ganze Gruppen seiner Bürger beleidigt, wenn er sich als Nationalstaat bezeichnet...).

Coudenhoves Argument war für den 18-Jährigen damals die überzeugende Antwort auf die Frage, die Karl Jaspers schon

1946 gestellt hatte: Balkanisierung oder Helvetisierung Europas?

Das Leitbild war die europäische Eidgenossenschaft als Alternative zu Erbfeindschaften und Rivalitäten. Dies war das stärkste Argument gegen den Nationalismus, zugunsten der Supranationalität.

Die katholische Kirche musste sich übrigens diesem zweiten Argument Coudenhove-Kalergis – im Gegensatz zum ersten – nicht erst im Rahmen des letzten Konzils erschließen; ganz im Gegenteil.

Es ist eine längst formulierte, wenn auch oft vergessene kirchliche Lehraussage, dass es ein die Staaten übergreifendes Gemeinwohl gibt, und dass dessen Vorrang vor den Partikularinteressen (auch den Kollektivegoismen der einzelnen Nationen) durch eine entsprechend ermächtigte Instanz gesichert werden muss.

Vor gerade einem Monat (am 6. November 2012) hat der deutsche Militärbischof Franz-Josef Overbeck an dieses Konzept der supranationalen Gemeinwohlautorität erinnert und dazu auf „Pacem in Terris“ (1963, Nr. 139) und auf „Gaudium et Spes“ (1965, Nr. 82) verwiesen.¹⁰

Die Grundgedanken sind aber viel älter. Der Bahnbrecher war Francisco de Vitoria OP (geboren zwischen 1483 und 1493, gestorben 1546), der Erneuerer der Lehre Thomas von Aquins im 16. Jahrhundert.

Für naturrechtlich geboten hielt er eine weltweite „civitas civitatum“. Er begriff diese als „aliquo modo res publica“ – die bloße Zusammenarbeit souveräner Gemeinwesen reicht in seinen Augen nicht aus, um das Gemeinwohl zu sichern.

¹⁰ In einem Vortrag, zu dem ihn die Katholische Akademie in Bayern nach München eingeladen hatte; Text im Periodicum der Akademie „zur debatte“, Jg. 2012 Nr. 7, S. 1-6, hier S. 4.

Überdies hielt er – innerhalb der Menschheitsrepublik – eine engere Staatengemeinschaft der Völker Europas für legitim, auch wieder um deren Gemeinwohls willen.¹¹

Beide übernationalen Gemeinwesen seien zur Gesetzgebung und zur Einsetzung regierender Amtsträger befugt; beide könnten oder sollten eine Verfassung erhalten. Dazu bedürfe eines Entschlusses der Bürger, nicht einfach nur eines Gesamtakts der Regierenden der Einzelstaaten.

In heutiger Sprache: Nötig sei eine „Politische Union“, nicht nur ein Verbund souveräner Einzelstaaten. Das musste damals überaus kühn klingen – noch heute betrachten es katholische Sozialethiker keineswegs als selbstverständlich. Aber in der Logik der Soziallehre war es bereits damals schlüssig.

Erst im Zeitalter der Weltkriege wurden diese Ideen wieder in Erinnerung gebracht.

Generationenlang war Vitoria in den Lehrbüchen als ein Begründer des modernen Völkerrechts ausgegeben worden – ein fatales Missverständnis, denn das moderne Völkerrecht beruhte ja auf dem „Westfälischen System“, und dieses ist eigentlich ein Recht der Staaten, nicht der Völker (und der sie bildenden Menschen); gerade um diese ging es Vitoria.¹²

Erst heute wird dieser Rückbezug auf die Menschen und ihre dem Staat vorgegebenen Rechte wieder ernst genommen; Bischof

¹¹ Als die Glieder dieses engeren übernationalen Gemeinwesens bezeichnete er die Völker der Christenheit; aber die Christenheit – das war damals Europa, nicht mehr und nicht weniger. Zum Folgenden vgl. Heinrich Schneider, „Eine Verfassung für Europa: Das gescheiterte Projekt – mit oder ohne Zukunft?“, in: Wolfgang Mantl / Franz Lackner (Hrsg.), Identität und offener Horizont, Festschrift für Egon Kapellari, Graz 2006, S. 1143-1168, hier S. 1154ff. (dort auch Belegstellen und Literaturangaben).

¹² Zutreffend vermerkt Ernst Reibstein, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts, Bern 1949, S. 195, über Vitorias Sicht des „ius gentium“: „eine Konzentration des Begriffs auf die gegenseitigen Rechtsbeziehungen von souveränen Personen oder Staaten liegt nicht in seinem Gesichtskreis.“

Overbeck hat das in dem erwähnten Vortrag betont (freilich ohne auf Francisco de Vitoria Bezug zu nehmen...).

In unserer Zeit ist also die Aufgabe, das überstaatliche Gemeinwohl ernst zu nehmen – als Inbegriff des Wohls der Menschen, die in einer Staatsgrenzen übergreifenden Schicksalsgemeinschaft leben und einander Solidarität schulden – wieder erkannt worden. Nach dem Ersten Weltkrieg zum Beispiel von Coudenhove-Kalergi, nach dem Zweiten Weltkrieg zum Beispiel von Pius XII, aber auch von Politikern wie Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schuman und vielen anderen.

Warum hat das so lange gedauert?

4. Pseudo-theologische Irrlehren und ihre notwendige Kritik

Warum blieb die Sache – das Nationalstaaten und Nationalegoismen übergreifende Gemeinwohl – Jahrhunderte hindurch unverstanden (wie sich z.B. aus der Fehlinterpretation der Lehre Victorias ergibt)?

Vielleicht klingt die folgende Antwort etwas zugespitzt:

Inzwischen hatte sich das Dogma der nationalen Souveränität durchgesetzt, und damit implizit oder explizit die Negation der Idee des übernationalen Gemeinwohls.

Auch dafür lässt sich der Bahnbrecher identifizieren. Es war der Abbé Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), der Verfasser der erfolgreichsten Flugschrift der Neuzeit.¹³

Seine Thesen klingen ziemlich massiv und pointiert:

¹³ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* – Eberhard Schmidt, Sieyès, in: Hans Maier / Heinz Rausch / Horst Denzer (Hrsg.), *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. II, München 1968, S. 135ff., bezeichnet die Abhandlung als die „erfolgreichste Flugschrift aller Zeiten“. Zum folgenden Heinrich Schneider, *Patriotismus und Nationalismus*, in: *Concilium*, Jg. 1995, S. 499f. (dort auch Belegstellenhinweise).

- Nur die Nation darf politische Hoheitsgewalt in Anspruch nehmen, aber das darf sie ganz uneingeschränkt.
- Sie ist der souveräne Urgrund des Rechts und der Politik,
- Sie „existiert vor allem anderen“,
- Sie ist „schon durch ihre bloße Existenz.. alles was sie sein kann“,
- Ihr Wille ist „der Ursprung aller Gesetzlichkeit“, sie ist „alles für sich selbst“.

Das mutet uns Heutige an wie hoch aufgeladenes pathetisches Wortgeschwurbel.

Es ist aber in Wahrheit eine präzise Aussage: Der studierte Theologe spricht der Nation die Gottesprädikate zu:

- das Sein von Anfang an,
- die Identität von Essenz und Existenz,
- die Allmacht, die Allweisheit, die Allgüte.

Das kommt nicht aus dem hohlen Bauch des politisch engagierten Geistlichen.

Im Hintergrund steht Jean Jacques Rousseaus Doktrin der Volkssouveränität.

Dass Rousseaus Zentralformel die *volonté générale* ist, gehört zur Allgemeinbildung. Meist wird das als ein von Rousseau geprägter demokratietheoretischer Begriff betrachtet. Was Rousseau wirklich meint, bleibt ungesagt. Zum Beispiel: dass er dieser „*volonté générale*“ eine geradezu übermenschliche Souveränität zuspricht. Sie ist keine empirisch fassbare Größe, sondern fast so etwas wie eine übernatürliche Idee.

Rousseau bezeichnet ja auch die Demokratie als eine Regierungsform, die nicht für ein Volk von empirischen Menschen geeignet ist, sondern „für ein Volk von Göttern“.

Korrekt wäre es wohl zu sagen: für ein vergöttlichtes Volk. Soll nämlich ein empirisches Volk demokratiefähig werden, dann braucht es dazu einen „*législateur*“. Dessen Aufgabe ist es – so

Rousseau wörtlich –: die menschliche Natur in gewissem Sinn „umzuwandeln“.

Der „legislateur“ gibt keine Befehle, seine irdische Macht ist gleich Null. Da er dennoch etwas bewirkt, das über alles menschliche Vermögen hinausgeht, kann das nur heißen: seine Macht ist „nicht von dieser Welt“. Jener, der das Neue Gesetz gibt, verwandelt, altmodisch gesprochen, den Alten Adam in den Neuen. Er befreit den Menschen aus dem „*amour propre*“, der Eigensucht – in der Sprache Augustins: von der Herzens-„*incurvatio in se*“, der Verkrümmung in sich selbst.

Christlich hieße das: Er erlöst vom verderblichen „*amor sui*“ zum heiligen „*amor Dei*“.

Der wörtliche französische Ausdruck dafür findet sich bei Rousseau nicht (er spricht vom Gegensatz zwischen „*amour propre*“ und „*amour de soi*“). Immerhin, wir wissen, dass die Zentralformel in Rousseaus Politiktheorie der Begriff der „*volonté générale*“ ist. Was wir zumeist nicht wissen, ist, dass das damals eine in der französischen Theologie gängige Bezeichnung für den Willen Gottes war: Wohl eben deshalb vermeidet der theologisch gebildete Abbé Sieyès den Ausdruck „*volonté générale*“ und verwendet statt dessen die Formel „*volonté commune*“...

Das alles klingt aufs erste wie ein sehr akademisches begriffliches Glasperlenspiel. Aber tatsächlich führt es zu einer überaus konsequenzenreichen Einsicht: Das moderne Dogma der nationalen Souveränität erweist sich als eine ersatzreligiöse Konstruktion. Es ist ganz etwas anderes als Patriotismus.¹⁴

Was das mit unserem Thema zu tun hat, ist im Grunde unschwer zu verstehen: Die auf Rousseau und Sieyès zurückgehende moderne Idee der nationalen Souveränität beruht auf der im Grunde illegitimen Inanspruchnahme theologischer Ideen für die Politik.

¹⁴ Siehe den in der vorigen Anm. 10 erwähnten Beitrag.

Will man das wirklich verstehen, dann muss man noch einen Schritt weiter zurückgehen.

Bevor der Gedanke aufkommen konnte, der Nation als Inhaberin der Staatsmacht Göttlichkeit zuzusprechen, musste schon das Konzept der Souveränität als politischer Allmacht ersonnen worden sein.

Für eben dieses Konzept ist Thomas Hobbes der maßgebende Autor.¹⁵ Er begreift den souveränen Staat als den „sterblichen Gott“, nämlich eben als den Inhaber irdischer Allmacht. Der Souverän – sei er eine Einzelperson oder eine Körperschaft – wird „wie eine sichtbare Gottheit verehrt“.¹⁶ Wollten Untertanen die Gebote des Souveräns hinterfragen, dann wäre dies so, wie wenn Menschen, wie Adam im Paradies, sich anheischig machen würden, vom Baum der Erkenntnis zu essen, also selbst entscheiden zu können, was gut und böse ist.¹⁷

Das heißt: Nicht erst Rousseaus und Sieyès' Lehre von der Volkssouveränität, sondern schon die vorausgehende und sie ermöglichende moderne Idee der Staatssouveränität ist eine illegitime Inanspruchnahme christlicher Theologumena zur Rechtfertigung sehr weltlicher Anliegen.¹⁸

¹⁵ In gängigen Darstellungen wird oft Jean Bodin als der Begründer des neuzeitlichen Souveränitätsbegriffs dargestellt; dass jedoch erst Hobbes die Souveränität auf den hier ins Auge gefassten Begriff brachte, zeigt zum Beispiel Jürgen Dennert, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart 1964. Bei Bodin ist der „Souverän“ noch an die Gebote Gottes und die des Naturrechts sowie an die „Grundgesetze“ seines Gemeinwesens gebunden; bei Hobbes wäre schon eine Diskussion darüber unzulässig.

¹⁶ Thomas Hobbes, *De Cive* XII, 3.

¹⁷ Ebd. XIII, 1.

¹⁸ Die Interpretation der Lehren von Thomas Hobbes wäre, ähnlich wie die der Lehren Rousseaus, ein semesterfüllendes Thema. Zur hier vertretenen Deutung vgl. z. B. Klaus-Michael Kodalle, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972; dort auf S. 59 die prägnante Formulierung eines seiner Interpretationsergebnisse: „Ohne die theologische Komponente bräche Hobbes' Staatskonstruktion in sich zusammen.“

Dabei darf man Hobbes' Argumentation nicht als einen absonderlichen Einfall betrachten. Es ging ihm um eine Sache, von der bereits die Rede war: um die Überwindung der blutigen Konfessionskonflikte. Wenn die Bürgerkriegsparteien ihre Auflehnung gegen geltende Friedensordnungen mit dem Schriftwort rechtfertigen, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, dann muss ihnen diese Rechtfertigung entwunden werden. Eben deshalb spricht Hobbes der irdischen Befriedigungsgewalt unbeschränkte Autorität zu, den dawiderstehenden Glaubensüberzeugungen spricht er sie ab.¹⁹ Der weltliche Souverän wird im Titelbild des berühmten „Leviathan“-Buches nicht nur mit dem Schwert, sondern auch mit dem Krummstab ausgestattet; er allein legt fest, was geglaubt werden darf und muss.

Gewiss ist seither der Begriff der Souveränität sozusagen abgeschliffen und relativiert worden, angesichts der zunehmenden wechselseitigen Abhängigkeit der staatlich geordneten Gesellschaften voneinander, und aufgrund der Bindung an staatenübergreifende Rechtsstrukturen. Aber die auf Rousseau und Sieyès zurückgehende Konzeption der nationalen Souveränität steht noch immer im Horizont des von Hobbes bestimmten absolutistischen Souveränitätsbegriffs – fürstliche Allmacht soll durch nationale überwunden werden.

Die Literaturgeschichte des Nationalismus belegt, dass immer wieder Begriffe wie „Offenbarung“, „Wiedergeburt“, „Erlösung“, „Auferstehung“ verwendet wurden und werden.²⁰

¹⁹ Diese werden von Hobbes nicht nur als Privatmeinungen betrachtet, sondern, wenn sie einen Öffentlichkeitsanspruch erheben, geradezu als „Verrücktheiten“ (madnesses). Demgemäß muss er den Menschen als ein Wesen begreifen, das von naturhaften Trieben und Leidenschaften beherrscht wird; die unbedingte Maßgeblichkeit des persönlichen Gewissens ist Unsinn.

²⁰ Belege bzw. Literaturhinweise hierfür z. B. bei Heinrich Schneider, Heiligkeit und Entheiligung der Politik, in: Adel Theodor Khouri / Gottfried Vanoni (Hrsg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“ (Festschrift für Andreas Bsteh), Würzburg und Al-

Nationalisten (samt jenen, die, die man heute in Frankreich „Souveränisten“ heißen), proklamieren ihre Sache zum höchsten Gut, zum *summum bonum* wenigstens im Reich der Politik. Damit wird ein politisches Anliegen religiös (oder pseudo-religiös) aufgeladen.

Das ist in einer Gesellschaft, die die Freiheit bejaht, zutiefst fragwürdig.

5. Einige verallgemeinernde Schlussfolgerungen

Nimmt man von den beiden Autoren – Rousseau und Sieyès – ein wenig Abstand, dann wird klar: Es handelt sich dabei um den Fall eines generellen Problemzusammenhangs.

- Wann immer, gerade auch in modernen Gesellschaften, ein Anliegen, ein Interesse, ein Machtanspruch gegen Widerstreben durchgesetzt werden soll, dann ist es präkär, das Engagement dafür zu motivieren.

- Je schwieriger das ist, je mehr man sich damit gegen andere Anliegen und Interessen durchsetzen muss, desto eher fühlen sich die Verfechter versucht, ihre Sache aufzuwerten, damit man für die Loyalität zu dieser Sache Vorrang vor anderen Loyalitäten beanspruchen kann.

- Im Extremfall verführt das zur „Heiligung“ des eigenen Anliegens und zur Qualifizierung des Dawiderstehenden als „unheilsträchtig“.

- Die Idolisierung eines politischen Anliegens macht es also zu einem quasi-religiösen Heilsgut, zum *summum bonum*. Die Politik wird pseudo-religiös oder quasi-religiös.

° Das Engagement für die Sache lässt sich am ehesten mobilisieren, wenn es gilt, das „Dawiderstehende“ abzuwehren. Es muss dann als „*summum malum*“ präsentiert werden: Es gibt „teuflische

tenberge 1998, S. 460-490., hier S. 488, Anm. 85.

Mächte“, solche des „bösen Feindes“; ihnen muss das *summum bonum* abgerungen, gegen ihre Anfechtungen muss es verteidigt werden.

Das alles lässt sich in Gesellschaften, in denen es religiöse Traditionen oder Reste davon gibt, leicht dadurch bewerkstelligen, dass man sich diese Traditionen zunutze macht. Die Erfahrung mit totalitären Systemen und ihren Ideologien zeigt freilich, dass das auch ohne Rückgriff auf solche Traditionen geschehen kann, oder im Weg der Umformulierung und Umfunktionierung einzelner symbolisch aufladbarer Traditionselemente.

Die wenigsten hier Zusammengekommenen werden sich noch an die Abbildungen des am Kreuz hängenden Christus erinnern, wobei unter dem Kreuz nicht Maria und Johannes standen, sondern zwei SA-Männer im Braunhemd.

Das gab es freilich nur kurz nach der „Machtergreifung“. Später galt die Aussage des Parteiprogramms, die NSDAP bekenne sich zum „positiven Christentum“, als „gestrichen“.²¹

Andere Bekenntnisse waren gefordert: Einige von uns Älteren haben vielleicht noch das Tischgebet kennen gelernt: „Händchen falten, Köpfchen senken, und an Adolf Hitler denken“.

Nicht ganz so weit liegt die DDR-Jugendweihe als Surrogat von Firmung oder Konfirmation zurück.

Dem Auditorium ist mittlerweile wohl längst klar geworden, worauf der Referent mit dem in den letzten Abschnitten Gesagten hinauswollte; vielleicht lässt es sich in drei Sätze fassen:

²¹ Das erklärte ein mir vorgesetzter Hitlerjugend-Führer im Krieg, als ich ihn auf dieses „Bekenntnis zum positiven Christentum“ ansprach. (Selbstverständlich war ich auf Grund des „Reichsjugenddienstpflichtgesetzes“ unfreiwillig ebenso HJ-Mitglied wie der wenig ältere Joseph Ratzinger, dem das von Leuten vorgeworfen wurde, die vom genannten Gesetz nichts wussten.)

(1) Wer über die Gewaltrechtfertigung der herkömmlichen Religionen spricht, der darf über die vergleichbaren Funktionsdimensionen anderer, nämlich säkularer Heilslehren nicht schweigen.

(2) Wer heutige Gewaltaktionen oder terroristische Gruppierungen in den Blick nimmt, der muss die dabei real wirksamen und die dafür benötigten (und u. U. eigens zu ersinnenden) Motivationsanstöße und Motivpotentiale erkunden und bedenken.

(3) Wer religiös ausgeschilderte politische Bewegungen analysieren und beurteilen will, der muss danach fragen, inwieweit es sich um religiöse oder quasi-religiöse Idolisierungen oder Kostümierungen von Aktionen handelt, die ihre Antriebskraft von durchaus weltlichen Interessen oder Machtansprüchen erhalten.

(Auch in den sogenannten Religionskriegen des 17. Jahrhunderts waren durchaus handfeste weltliche Machtinteressen im Spiel, nicht nur fromme Regungen. Auch an den Kreuzzügen waren keineswegs nur religiös motivierte Akteure beteiligt...)

Heute ist es ein Gemeinplatz, daß in Konflikten, deren Austragung mit religiösen Argumenten gerechtfertigt wird, auch soziale Gegensätze mit höchst materiellen Dimensionen die Dynamik zumindest mitbestimmen.

6. Noch einmal: Zwei Erbschaften der Neuzeit als Herausforderungen der Gegenwart

Das bisher Vorgetragene war ein Versuch, den Kontext zu vergegenwärtigen, in dem das eigentliche Thema des Referats zur Sprache gebracht werden müsste. Dazu reicht nun wohl die Zeit nicht mehr aus.

Nur noch zwei Hinweise möchte ich dazu ins Gespräch bringen. Sie wiederholen entweder schon Gesagtes, oder führen es allenfalls ein wenig weiter.

[1] Die Überwindung religiös gerechtfertigter Gewalt und die Aufklärung

Die europäische Erfahrung der Neuzeit, was Religion und Gewalt betrifft, hat Ernst-Wolfgang Böckenförde lapidar wie folgt charakterisiert: „Die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit“.²²

Dieser Leidensweg führte zur Erschöpfung (nicht nur der politischen Mächte, sondern auch der Seelen!), und dies war die Basis für die Einsichten, die in diesem Beitrag bereits mit Worten Richard Coudenhove-Kalergis umschrieben wurden. Die Überzeugungskraft dieser Einsichten beruhte nicht auf akademischen Disputationen und intellektuellen Raisonsnements. Sie waren die bittere Frucht eines – sit venia verbo – Kreuzwegs.²³

²² Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Auftrag der Christen, in: Stimmen der Zeit, 176. Bd. (1964/65), S. 199ff. (die Erstveröffentlichung fand statt, als im Konzil um die Sache gerungen wurde!); später auch in: Ders., Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg/Br. 1973, S. 172ff., hier S. 173. Böckenförde setzt fort: „Seit... die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, haben sich die Christen... jahrhundertlang das Recht auf freie Religionsausübung aberkannt und versucht, den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts dafür in Dienst zu nehmen... man glaubte sich verpflichtet, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und zu bekämpfen...; die wahre Religion bildete ja selbst ein wesentliches Fundament der politischen Ordnung.“ So war „angesichts des Ausschließlichkeitsanspruchs der widerstreitenden Religionsparteien“ die Religionsfreiheit „nur über den Staat und seine politische Entscheidungsgewalt zu erreichen.“ Böckenförde bekräftigte also die These, die mehr als 40 Jahre zuvor Coudenhove-Kalergi auf eine den Vortragenden zutiefst berührende Weise in Worte gefasst hatte.

²³ Die damalige Zeit liegt uns fern: So ist es vielleicht lehrreich, die von Wilhelm Dilthey stammende Vergegenwärtigung ausführlich zu zitieren: Der „immer anwachsende Streit der Glaubens- und Denkformen“ hatte zu einem „kriegerischen Zustand Europas“ geführt. „Schon der Zusammenstoß des christlichen Abendlandes mit den Mohammedanern hatte den theologischen Gesichtskreis durch die Anschauung einer zweiten Weltreligion erweitert. Dann wurde durch den Humanismus die Gleichwertigkeit der antiken Kultur mit der christlichen zur Anschauung gebracht. Hierauf erschütterte die Reformation von innen die Autorität des katholischen Glaubens, indem nun aber nur die Kirche Luthers und die Zwingli-Calvins zu fester Gestalt gelangten, beide umspült gleichsam von den ruhelosen Wellen formloser religiöser Überzeugungen, ist damals ein Zustand

Er durfte nicht weitergehen. Man konnte und wollte die Staatshoheit und die Rechtsordnung nicht mehr auf eine von mehreren untereinander widerstreitenden Glaubenslehren gründen.

Und man konnte sie nicht mehr nach dem Maß eines allgemein anerkannten Ordnungsmodells gestalten, weil nun mehrere voneinander unterschiedene miteinander im Widerstreit waren. Traditionell war ja in der Christenheit das Kirchenbild das schlichtweg unüberbietbare Leitbild der Ordnung des Zusammenlebens. Das ging schon auf Augustinus zurück: Die „Civitas Dei“ ist das unerreichbare, aber auch vollkommene Inbild und Vorbild jeglicher menschlicher „Civitas“.²⁴ Hätte man auf Grund des Umstandes,

äußerster Zersplitterung der religiösen Ideen entstanden. Aus Deutschland ergoß sich die wiedertäuferische Bewegung in die Schweiz und die Niederlande. Die italienische Religionsverfolgung von den vierziger Jahren an trieb über die Grenzen humanistisch gebildete verstandesstarke Italiener; ‚quibus nulla religio placet, quando papistica iis inceptis displicere‘, wie von ihnen ein Zeitgenosse sagte: sie durchirrt Europa: in Graubünden und zuletzt in Polen fassten sie Fuß und bildeten die sozinianische Lehre aus. In England und Schottland entstand aus der Diskussion über Kirchenverfassung, Kultus und sittliche Zucht ebenfalls eine Zersplitterung der protestantischen Glaubensform in Sekten, die sich dann nach Amerika verbreitete. – Welche innere Zwietracht! Die Tradition der katholischen Kirche enthielt andere Glaubenssätze als die Bibel. Die Bibel bedurfte zu ihrer Interpretation des inneren Lichtes oder der Vernunft. Das Ergebnis der Auslegung nach diesen Maßstäben war ein anderes bei dem Reformierten als bei dem Lutheraner, bei dem Wiedertäufer oder dem Quäker, ein anderes als bei dem philologisch geschulten Arminianer. In den großen Zentren der religiösen Bewegung, in Nürnberg, Straßburg, Basel, Zürich, London saßen Haus an Haus die verschiedenen Glaubensweisen und Sekten nebeneinander. In manchem Rat einer freien Stadt hatten sie Sessel an Sessel nebeneinander Platz genommen. Es läßt sich nicht sagen, welche Unruhe infolge hiervon sich der Gemüter bemächtigt hat. Wandernde Flüchtlinge gingen von Stadt zu Stadt. Bald arme, einfältige Taufgesinnte, bald geistesstolze Italiener. Und hinter diesen religiösen Ruhestörern her die Dämonen der Zeit, Richtschwert und das brennende Holzschindeln in den Händen: die katholische Inquisition und das Glaubensgericht der zwei großen protestantischen Kirchen... Man begreift, welche Sehnsucht entstand, aus dem Irrsinn dieser ringenden Kirchen und Sekten zum Frieden zu gelangen...“: Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungen und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Ges. Schriften II. Bd., 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1923, S. 93ff.

²⁴ Das war eine in der Christenheit weit verbreitete Vorstellung – auch wenn man dazu kam, „natürliche“ und „übernatürliche“ Ebene voneinander zu unterscheiden und eine

dass die Kirche als das in der Welt eingerichtete repräsentative Abbild der Civitas Dei galt, auch nach der Kirchenspaltung ein politisches Verfassungsmodell aus dem Kirchenbild ableiten und durchsetzen wollen, dann wäre das nur zu leicht auf eine Vergewaltigung der jeweils Andersgläubigen hinausgelaufen.

Wo konnte man in dieser Lage Maßstäbe für eine akzeptable, den Frieden sichernde Ordnung des Miteinander-Auskommens finden, wenn nicht mehr in Glaubenslehren, Schrift- und Denktraditionen?

Zwei Möglichkeiten schienen sich anzubieten: Zum einen konnte man fragen, ob es eine nicht von der konfessionellen Sicht vereinbarte gemeinsame Erfahrung geben könnte. Zum anderen: ob es in der gemeinsamen Vernunft eine nicht von vornherein von konfessionsgeprägten Vorverständnissen vereinbarte Basis für das Ordnungsdenken geben könnte.

Demgemäß wird nun versucht, ein Leitbild der Ordnung des Zusammenlebens entweder auf die konfessionsneutrale Erfahrung, oder auf die konfessionsneutrale Vernunft zu gründen. So entwickeln sich der englische, erfahrungsgelitete, und der französische, vernunftgelitete Zweig der sogenannten „Aufklärung“ (mit diesem Hinweis soll auch, sozusagen, eine Brücke zum folgenden Referat von Johann Schelkshorn geschlagen werden...).

„Enlightenment“ – das bedeutet: Nach all den beklemmenden, die Lebenswirklichkeit verdunkelnden Erfahrungen des gegenseitigen Umbringens (und Verteufelns) gibt es gleichwohl die Aus-

christliche Naturrechtslehre zu entwickeln. Was sie der Welt an Normen vorgab, war dann spirituell besonders sensiblen Geistern nicht genug – sie begaben sich in eine der Ordnung der Civitas Dei nähere Lebensform, nämlich in die der monastischen Gemeinschaften, was die Absage an Waffendienst einschloss. Wie es dann zur Legitimierung eines im Dienst Gottes stehenden kriegerischen Ordenslebens (im Rahmen des Rittertums) kam, ist ein Thema für sich; ganz knappe Hinweise bei Heinrich Schneider, Die Ritter vom Heiligen Grab zu Jerusalem, Innsbruck-Wien 2010, S. 40ff.

sicht auf einen Ausweg aus dem Tunnel. „Aufklärung“ war also nicht ein Geschäft mehr oder weniger kluger Intellektueller, sondern eine Perspektive des Weiterleben-Könnens nach dem, was man erdulden musste.

Macht man sich das klar, dann erkennt man, wie naiv es ist, Andersgläubigen oder Andersdenkenden „Unaufgeklärtheit“ vorzuwerfen und ihnen zu raten, sie mögen doch gefälligst die Aufklärung zur Kenntnis nehmen.

Viele wohlmeinende aufgeklärte Christen und Nichtchristen legen das heute den Muslimen nahe. Aber wir Abendländer sind, weiß Gott, nicht im Zug von akademischen Semindiskussionen mit gescheiterten Professoren klüger geworden, sondern durch blutige Erfahrungen – „durch Schaden wird man klug“. Soll man den „un-aufgeklärten“ Zeitgenossen wünschen, dass sie die kreuzwegartigen Schrecknisse der europäischen Neuzeit noch einmal selbst auf sich nehmen?²⁵

Oder kann man von ihnen verlangen, dass sie sozusagen nur durch die Beschäftigung mit europäischer Geschichte und durch gutes Zureden die Umkehr zur Aufgeklärtheit nachvollziehen?

Besser ist es schon, wenn muslimische Gelehrte in ihrer eigenen Tradition Elemente einer toleranteren Sichtweise finden und aufgreifen.²⁶

Die Sache hat Konsequenzen für die aktuelle Religionspolitik, auch in Österreich.

Gewiss ist zum Beispiel die Ausbildung von Imamen durch aufgeklärte, „modern“ denkende Islamtheologen und -pädagogen hier

²⁵ Die gewaltsam ausgetragenen Konflikte zwischen Sunniten und Schiiten in Teilen der muslimischen Welt mögen an die innerchristlichen Konfessionskämpfe erinnern. Ob sie schließlich zu ähnlichen Konsequenzen führen, ist eine Frage für sich, auch auf Grund der unterschiedlichen Theologien des Friedens in den beiden großen Religionen.

²⁶ Hinweise dazu z. B. bei Heinrich Schneider, *Der christlich-muslimische Dialog: Voraussetzungen – Erfahrungen – Probleme*, Wien-Köln-Weimar 2007

bei uns im Lande eine gute Idee. Aber ist sie der Weisheit einziger und letzter Schluss? Wohl kaum; schon deshalb, weil man damit rechnen muss, dass der entsprechende Unterricht von strenggläubigen Muslimen als Irrlehre betrachtet wird, deren Verkünder vom wahren Islam abgefallen seien und sich von den Ungläubigen einkaufen ließen...

Jedenfalls gibt es durchaus Gründe, sich heute an die Erfahrungen der Neuzeit zu erinnern und dies zum Anlass für eine Ortsbestimmung und für die Ausrichtung des eigenen Handelns zu nehmen.

Christen sollten sich der Wiederkehr religiös oder pseudoreligiös begründeter Gewaltpolitik widersetzen und auch schon dem Versuch, für eine solche Politik zu werben, entschlossen entgegentreten. Sie sollten sich dabei auch nicht von der Vorhaltung irritieren lassen, das Christentum selbst habe für seine Sache oft und lang genug Gewalt eingesetzt. Sie sollten dankbar dafür sein (und den Heiligen Geist preisen), dass das inzwischen als Irrweg erkannt wurde.

Was die Rückerinnerung an die entsprechenden Erfahrungen beispielsweise für die dialogische und agonistische Begegnung mit dem Islam bedeutet, das wäre ein abendfüllendes Thema.²⁷

[2] Die Souveränität im „Westfälischen System und ihre Überwindung

Die zweite europäische Erbschaft der Neuzeit, von der die Rede war, ist das sogenannte „westfälische System“ der Staatenwelt, beruhend auf dem Prinzip der Souveränität nebeneinander existierender Staaten.

²⁷ Siehe ebd. (Anm. 24). Vielleicht sind, wenn der Vf. seine heutige Sicht zugrundelegt, in der damaligen Darstellung die politischen Untiefen des interreligiösen Dialogs etwas unterbelichtet geblieben.

Die Überordnungsansprüche von Papst und Kaiser waren liquidiert worden. Neuen Ansprüchen auf Vorherrschaft (etwa bourbonischen oder habsburgischen) traten jeweils wechselnde Koalitionen entgegen. Die Rede vom „Gleichgewicht der Mächte“ wurde üblich (oft wurde dieses Gleichgewicht von den Briten austariert).

Eine Zeitlang hätte man dennoch von einer tatsächlich auf den Frieden von Münster und Osnabrück beruhenden „Staatsgemeinschaft“ reden können. Noch im Anfangsjahr der Französischen Revolution, 1789, sprach Friedrich Schiller in seiner Antrittsvorlesung als Professor in Jena von der europäischen Staatengesellschaft als einer „Familie“, deren Mitglieder „miteinander verschlungen“ seien, und zwar „durch den wohltätigen Zwang der Not“.²⁸

Dann kam eine Zeitenwende. In der französischen Nationalversammlung wurde 1790 eine „Republik der Menschheit“ proklamiert – Paris sei als „Vatikan der Vernunft“ ihre Hauptstadt. Ein späterer Kommentator hielt das für die Auswirkung eines allgemeinen (oder verallgemeinerbaren) Prinzips; er meinte: Das Sendungsbewusstsein jedes großen Volkes würde seine Kraft „aus der unreflektierten Ineinssetzung nationaler Machtinteressen mit universalen Menschheitsinteressen“ gewinnen.²⁹ Die national-imperiale Politik Napoléons scheiterte, die „Heilige Allianz“ als „Konzert der Großmächte“ wollte die Restauration eines vorrevolutionären Europas, aber der erwachte und anwachsende Nationalismus ließ sich nicht dem Bann des Vorgestrigen unterwerfen. Er verstärkte die Rivalität der souveränen Staaten und untergrub die noch bestehenden übernationalen Reiche.

²⁸ Friedrich Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Akademische Antrittsrede, vorgetragen im Mai, veröffentlicht im November 1789.

²⁹ Hartwig Bülick, Föderalismus als internationales Ordnungsprinzip, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 21, Berlin 1964, S. 1ff., hier S. 7f. (dort auch die Belegstellen für die Proklamation von 1790).

Gleichwohl blieb die Idee der die Staaten verbindenden und überwölbenden Union nicht auf dem Müllplatz der Geschichte liegen. Im Revolutionsjahr 1848 taucht erstmals die Parole „Vereinigte Staaten von Europa“ auf.³⁰ Ohne die schlimmen Erfahrungen der beiden Weltkriege und der totalitären Herrschaft wäre das Konzept freilich für lange Zeit nur eine Intellektuellen-Idee geblieben, ohne viel Anziehungskraft für die „Realpolitiker“ der souveränen Staaten.

Das war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anders. Europa fand sich im Kraftfeld der neuen Weltmächte (wie das Tocqueville schon im 19. Jahrhundert vorhergesehen hatte), in eine neue Situation gebracht.³¹

Die um 1950 beginnende europäische Integrationspolitik unter Einschluss supranationaler Züge wurde zwar nicht nur von christlichen Politiken betrieben, wie Konrad Adenauer, Joseph Bech, Alcide de Gasperi und Robert Schuman; zu den Gründervätern gehörten z. B. auch Jean Monnet und der belgische Sozialist Paul Henri Spaak.³²

Aber nicht von ungefähr stellten sich gerade Staatsmänner, die in der christlichen (und namentlich der katholischen) Denktradition zuhause waren, in den Dienst der übernationalen Einigung Europas.

³⁰ Nach Hartwig Bülck ebd., S. 21 (dort auch die Quellenangaben).

³¹ Die Aussage von Paul Henri Spaak, 300 Millionen Europäer lebten in der Furcht vor 200 Millionen Russen und von der Wohltätigkeit von 50 Millionen Amerikanern, war ein geflügeltes Wort.

³² Außerdem hatten schon Vertreter von Widerstandsbewegungen ganz unterschiedlicher politischer Richtungen und aus vielen europäischen Ländern (nicht nur westeuropäischen) ihren Willen proklamiert, nach dem Sieg über Hitler für die Schaffung einer föderalen, supranationalen Züge einschließende europäischen Zukunftsordnung einzutreten; siehe grundlegend: Walter Lipgens, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940-1945, München 1968.

Es ist kaum anzunehmen, dass sie mit den Schriften Francisco de Vitorias vertraut waren, und „Pacem in terris“ oder „Gaudium et Spes“ wurden erst viel später erarbeitet und veröffentlicht. Aber die Grundidee lag sozusagen in der katholischen Luft.

Dafür, dass die Einigung Europas als Institutionalisierung des übernationalen Gemeinwohls damals in christlicher Perspektive als politisches Gebot verstanden wurde, nicht nur als ein Anliegen, zu dem man sich bekennen mochte oder auch nicht, gibt es jedoch recht prägnante Belege, sie stammen von Papst Pius XII.

Der Pacelli-Papst hatte schon vor Kriegsende eindeutig für eine „res publica orbis“ mit supranationalen Organen plädiert, was eine Einschränkung der einzelstaatlichen Souveränität bedeutete.³³ Bald nach dem Ende des Krieges trat er unmissverständlich auch für eine Einigung Europas ein.³⁴

Als in den frühen 1950er Jahren das Projekt einer politischen Gemeinschaft mit übernationalen Zügen auf der Tagesordnung stand, äußerte er seine Besorgnis darüber, dass jenes „neue Denken“ der Völker, das zum Gelingen der Sache nötig wäre, (noch) nicht wirksam geworden sei.³⁵

Nach dem Scheitern dieses Anlaufs beklagte Pius XII. die Wiederkehr des nationalstaatlichen Denkens.³⁶

Die sechs Gründerstaaten der ersten Europäischen Gemeinschaft (nämlich der für Kohle und Stahl) erholten sich von diesem Schock

³³ Nämlich in der Weihnachtsbotschaft 1944; siehe dazu und zum folgenden Heinrich Schneider, Die Europäische Einigung als Thema der Katholischen Kirche, in: Peter-Christian Müller-Graff / Heinrich Schneider (Hrsg.), Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, Baden-Baden 2003, S. 73f, hier S. 85f.

³⁴ So 1946; wobei er die Schweiz als Vorbild dafür bezeichnete. Damit gab er eine klare Antwort auf die schon erwähnte Frage von Karl Jaspers, ob Europa sich für die „Balkanisierung“ oder die „Helvetisierung“ entscheiden werde; siehe Heinrich Schneider aaO. 2003, s. o. Anm. 33, S. 86.

³⁵ Siehe ebd. S. 87.

³⁶ Nämlich in der Weihnachtsbotschaft 1954. s. ebd. S. 88.

und unternahmen einen neuen Anlauf zur Integration, der zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft durch die Römischen Verträge von 1957 führte.

Daraufhin überraschte der Papst die Öffentlichkeit mit einer ungewöhnlich konkreten Kritik: Eine nationenübergreifende Gemeinschaft, die ihren Namen verdient, brauche supranationale, mit substanzieller Hoheitsgewalt ausgestattete Organe, die „in gewissem Maße von den nationalen Regierungen unabhängig“ für das europäische Gemeinwohl eintreten können. Diesbezüglich bedeuten die Konstruktion der EWG und die der Westeuropäischen Union im Vergleich zur Gemeinschaft für Kohle und Stahl einen Rückschritt. Wenn zum Beispiel eine europäische parlamentarische Versammlung nur unzulängliche Kontrollbefugnisse und Entscheidungsrechte habe, sei das verfehlt.³⁷

Wenige Monate später warnte Pius XII. davor, die Neuordnung Europas der Dynamik wirtschaftlicher Interessen und Kräfte zu überlassen. Unerlässlich seien eine anerkannte Rechtsordnung und eine politische Institution, die imstande ist, dieser Rechtsordnung Geltung zu verschaffen – heute würde man von einer europäischen Wirtschaftsregierung sprechen.³⁸

In unseren Tagen klingt das wie eine prophetische Warnung vor eben jenen verhängnisvollen Entwicklungen, an denen die Europäische Union heute leidet.

³⁷ So in der Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Europäischen Bewegung in Rom am 13. Juni 1957. Der Vortragende nahm als Delegierter an diesem Kongress teil. Vgl. Heinrich Schneider aaO. 2003, s. o. Anm. 30, S. 88.

³⁸ So Pius XII. in einer Ansprache an die Europa-Abgeordneten der Sechsergemeinschaft (nämlich die Mitglieder der „Gemeinsamen Versammlung“ der EGKS, der Vorgängerinstitution des „Europäischen Parlaments“) am 4. 11. 1957, siehe ebd. S. 89. Pius XII. nahm also die von Johannes Paul II. erhobene Kritik am „Ökonomismus“ vorweg. – Zur heutigen Problemlage siehe Heinrich Schneider, Die „Europäische Wirtschaftsregierung“: Ein altes Projekt – und was daraus werden mag, in: Zeitschrift für Öffentliches Recht, 67. Jg. 2012, Heft 2. S. 315ff.

Nicht erst in der Epoche des letzten Konzils hat sich also das kirchliche Lehramt zu der Frage der „nach-westfälischen“ europäischen Völkerordnung eindeutig geäußert.

Es ist an der Zeit, diese Lehrtradition der Vergessenheit zu entreißen.

Der Anstoß, den Bischof Overbeck dazu gegeben hat, wurde schon erwähnt. Aber was er in den Blick genommen hat, war – sozusagen – eher die Spitze eines Eisbergs.

Die dringende Notwendigkeit, die Europäische Union aus ihrer Krise zu führen, bringt die Politik vor eine Weichenstellung, weil das bloße „Weiterwursteln“ ins Verhängnis führt.

Die Politik ist vor eine schicksalhafte Wahl gestellt (auch wenn manche Politiker die Augen davor verschließen möchten):

- Entweder die Rückkehr zu einem etwas modernisierten „westfälischen System“
- oder die entschlossene Vorwärtsbewegung zu jener Staaten-, Völker- und Bürgerunion, die dem Gemeinwohl Vorrang gibt, so wie das die christliche Soziallehre seit langem fordert.³⁹

Am Tag vor der Veranstaltung, in der dieser Beitrag vorgetragen wurde, berichteten österreichische Zeitungen: Junge Politiker, die sich zur „christlich-sozialen“ Tradition bekennen, hätten der übernationalen Einigung Europas eine Absage erteilt.⁴⁰

³⁹ Selbstverständlich bedeutet dies nicht, irgendeine politische Instanz könnte verlässlich, eindeutig und objektiv erkennen, welche Kombination von Maßnahmen das Gemeinwohl in der jeweils konkreten Situation erfordern würde. In der Realität konkurrieren in aller Regel unterschiedliche Gemeinwohlkonzeptionen; ihnen liegen unterschiedliche Erfahrungen und Situationswahrnehmungen zugrunde. Aber das „wahre“ Gemeinwohl muss als verpflichtende Aufgabe ernst genommen und zur Sache eines institutionalisierten Ringens gemacht werden, das sich nicht im bloßen Tauziehen um Partikularinteressen erschöpft. Für die europäische Ebene bedeutet dies die Übertragung von Regierungsverantwortung an supranationale demokratische Institutionen.

⁴⁰ Es handelt sich um die von mehreren Tageszeitungen gebrachte Nachricht, Lukas Mandl u. a. hätten mit dieser Begründung ihren Austritt aus der Organisation „Nova Europa“ erklärt.

Das lässt auf eine bestürzende Geistesverwirrung schließen; Alarmglocken sollten läuten.

Es ist hoch an der Zeit, die Erbschaften der Vergangenheit im Dienst einer besseren Zukunft in den Blick zu nehmen und daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen.

Christian Wlaschütz

Die Rolle der Katholischen Kirche im bewaffneten Konflikt Kolumbiens

Einleitung

Der folgende Artikel hat die Rolle der Katholischen Kirche Kolumbiens zur Überwindung des bewaffneten Konflikts zum Gegenstand. Dabei werden in einem ersten Schritt grundlegende Informationen über Kolumbien sowie die Konfliktgeschichte vermittelt, um den Kontext des Themas zu erläutern. Danach folgen einige konzeptuelle Überlegungen über die Möglichkeiten der Kirche im Bereich „Peacebuilding“ im Allgemeinen, anhand derer die Aktivitäten der Kirche in Kolumbien dargestellt werden. Der Artikel wird durch eine kritische Bilanz der Geschichte und Gegenwart der Kirche in Kolumbien abgerundet.

Es ist nützlich, sich als Autor am Beginn eines Artikels, der von einem Konfliktgeschehen handelt, selbst zu verorten. Meine Perspektive ist die eines Mitteleuropäers, der lange Zeit Krieg und Gewalt nur aus den Erzählungen der Großeltern gekannt hat. Dies änderte sich durch meine mittlerweile jahrelange Tätigkeit in Südamerika.¹ Dort habe ich zumeist im kirchlichen Umfeld zu konfliktrelevanten Themen wie Versöhnung, Opferrechten und Demobilisierung gearbeitet. Ich habe daher einen grundsätzlich

¹ Der Autor studierte Politikwissenschaft in Wien und Internationale Beziehungen an der Syracuse University. Derzeit schreibt er an seiner Dissertation über das Verhältnis von „transitional justice“ und Versöhnung. Bisher lebte er fünf Jahre in Kolumbien, wo er in verschiedenen Friedensprogrammen der Jesuiten arbeitete.

positiven Zugang zur Rolle der Kirche in Konfliktgebieten, da ich viele kirchliche und kirchennahe Personen und Organisationen kennenlernte, die sich unter hohem Einsatz für ihre Mitmenschen einsetzen und an einer Veränderung der Unrechtsstrukturen arbeiten. Dennoch blieb es mir auch nicht verborgen, dass es Repräsentanten der Kirche gibt, die diesem Schwerpunkt keine Bedeutung beimessen und selbst Teil eines Systems sind, das Gewalt und Ausschluss hervorbringt. Dieser Artikel soll den vielen Schattierungen und Grautönen bei der Analyse kirchlichen Friedensengagements Rechnung tragen.

Kolumbien – ein Kurzüberblick

Kolumbien ist von Nordamerika kommend das Eintrittsportal nach Südamerika und aufgrund seiner geostrategischen Lage von jeher ein beliebter Handelsplatz. Der Zugang zu zwei Meeren, der Karibik sowie dem Pazifik, öffnet den Blick nicht nur in Richtung USA und Europa, sondern auch zunehmend nach Japan, China und den aufstrebenden asiatischen Märkten. Die Bevölkerung von etwa 45 Millionen ist in einem starken Maß urbanisiert, was weite Teile des mit etwa 1,2 Millionen Quadratkilometern im Vergleich zu Österreich rund 13 Mal so großen Landes brachliegend belässt. Kolumbien bietet mit seinen verschiedenen Vegetations- und Klimastufen sowie mit seiner reichhaltigen Fauna und Flora ein bedeutendes touristisches Potential, das wegen des bewaffneten Konflikts noch weitgehend unerschlossen ist.

Die verwinkelten Gebirgsketten und die undurchschaubaren, weitläufigen Regenwaldgebiete führen allerdings auch zu einer nur unvollständigen staatlichen Kontrolle über das Territorium, wodurch lokale Machtstrukturen illegaler Art bereits über Jahrzehnte auch kriminellen Geschäften nachgehen können. Kolumbien ist gemeinsam mit Bolivien und Peru Produzent des Koka-Blattes,

das nach zwei chemischen Prozessen letztlich zu Kokain verarbeitet werden kann. Europa und die USA sind die größten Märkte, die von Kolumbien bedient werden. Die Unersättlichkeit der KonsumentInnen sowie die Ausweitung dieser Märkte versorgen illegale Akteure mit unvorstellbaren Geldsummen, die wiederum den bewaffneten Konflikt mit neuen Ressourcen speisen. Die Verantwortung für die Drogenproblematik ist demnach eine geteilte, was durch den „War on Drugs“, der vor allem die Produktion im Visier hat, nicht hinreichend berücksichtigt wird. Mehrere lateinamerikanische Präsidenten sprechen sich daher für eine Veränderung der Drogenstrategie in Richtung Legalisierung aus. (Speck, 2012)

Kolumbien wetteifert derzeit auch mit Chile um die zweifelhafte Ehre, das Land Südamerikas und damit eines der Länder der Welt mit der ungleichsten Einkommensverteilung zu sein. Die Gleichzeitigkeit von wirtschaftlichem Wachstum und ungleicher Verteilung ist eine Konstante in der kolumbianischen Geschichte, die wiederholt zu Konflikten geführt hat.

Der bewaffnete Konflikt Kolumbiens seit 1948

Kolumbiens Geschichte seit der Unabhängigkeit im Jahr 1810 ist durch eine Abfolge interner bewaffneter Konflikte gekennzeichnet, die größtenteils auf den politischen und materiellen Ausschluss breiter Bevölkerungssegmente zurückzuführen sind.²

Der 9. April 1948 ist für das Verständnis der zeitgenössischen Konfliktodynamiken besonders wichtig. An diesem Tag wurde der Parteichef der Liberalen, Jorge Eliécer Gaitán, der mit seiner Reformagenda auch ein vielversprechender Kandidat für die Präsidentschaftswahl des Jahres 1950 gewesen wäre, in der Hauptstadt Bogotá ermordet. Daraufhin kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen in Bogotá, dem sogenannten „Bogotazo“, und in weiterer

² Vgl. Rafael Pardo: La Historia de las Guerras (Bogotá, 2004).

Folge zu einem mehrjährigen Bürgerkrieg zwischen Angehörigen der beiden Parteien, der Konservativen und der Liberalen. Aufgrund der hohen Opferzahl und der Intensität des Konflikts ist diese Phase von 1948 bis 1958 als „Gewalt“ (La Violencia) bekannt geworden. An deren Ende steht ein Pakt zwischen den beiden Parteien („Frente Nacional“), der die politische Aufteilung des Landes vorsieht. Andere politische Kräfte hatten in der Folge keinerlei Möglichkeit, am politischen Wettbewerb teilzunehmen, die Präsidenten wurden abwechselnd von den Liberalen und den Konservativen gestellt.

Dieses Fehlen eines Elitenwechsels, die Nichtexistenz von Kanälen zur Lösung von gesellschaftlichen Konflikten sowie die Verweigerung einer Landreform zur Verringerung der Landkonzentration führten zu Unmut in der Land- und bei Teilen der Stadtbevölkerung. Da sich dieser nicht politisch ausdrücken konnte, wurden schließlich 1964 mit der ELN (*Ejército de Liberación Nacional*, Nationale Befreiungsarmee) und der FARC (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*, Bewaffnete Revolutionsstreitkräfte Kolumbiens) zwei Guerrillabewegungen aus der Taufe gehoben, die bis heute aktiv sind. Erstere haben ihre traditionelle Basis in Gewerkschafts-, Studierenden- und sozial engagierten katholischen Kreisen, letztere in der organisierten Bauernschaft. Beide entstanden in einer Zeit, die von der kubanischen Revolution inspiriert war, und in einer geographischen Umgebung, in der zahlreiche Protestbewegungen eigenständigere Kurse ihrer Länder jenseits der Dynamiken des Kalten Kriegs forderten.

Die Schwäche des kolumbianischen Staates und seiner Streitkräfte, die Ausweitung des Wirkungsbereichs der Guerrilla, die Missbräuche durch einzelne ihrer Kommandanten sowie die Gefährdung der Drogenkartelle durch die Guerrilla führten zur Förderung paramilitärischer Einheiten. Diese traten in verschiedenen Formen

auf, entweder als lokale Selbstverteidigungsgruppen, als Todeschwadronen zur Eliminierung unliebsamer Oppositioneller, als regional agierende Armeen oder als Schutztruppen zur Sicherung der drogenrelevanten Anbaugelände und Transportkorridore der Kokapasta. Vielfach wurden sie durch die Armee unterstützt oder zumindest toleriert, womit der Staat seine Schutzfunktion gegenüber der Bevölkerung verletzte.

1997 schlossen sich diese Gruppen zu den AUC (*Autodefensas Unidas de Colombia*, Vereinte Selbstverteidigungskräfte Kolumbiens) zusammen. Während der Friedensverhandlungen der Regierung mit der FARC (1998-2002), im Gefolge derer die Guerrilla ein Gebiet von der Größe der Schweiz als Rückzugsterritorium zur Verfügung gestellt wurde, erfuhren die Paramilitärs eine geographische Ausweitung und große politische Unterstützung, da sie vor dem Verkauf des Staates an die Guerrilla warnen. Dieser anti-subversive Diskurs verschleierte einerseits die Involvierung der Paramilitärs in den Drogenhandel, andererseits die massiven und systematischen Massaker, Verstümmelungen, Exekutionen und anderen Menschenrechtsverletzungen.³

Der neugewählte Präsident Álvaro Uribe Vélez schließlich, dem vielfach vorgeworfen wurde, während seiner Zeit als Gouverneur des Bundesstaats Antioquia paramilitärische Gruppen gefördert zu haben, begann 2002 Friedensverhandlungen mit den Paramilitärs. Diese wurden wegen ihrer Intransparenz heftig kritisiert, führten letztlich aber zur Demobilisierung dieser Gruppen. Der Prozess war allerdings schlecht geplant und sah für die mittlere Führungsebene keinerlei Vergünstigungen vor, sodass viele Kommandanten sich neuen, kriminellen Gruppen anschlossen oder ihre eigenen gründeten. Nach einer kurzen Atempause im Jahr 2007 verschlechterte sich die Sicherheitssituation zuletzt erneut in einem

³ Zur Geschichte und Analyse der Paramilitärs vgl. etwa: Alfredo Rangel Suarez (Hrsg.): *El Poder paramilitar*. (Bogotá, 2005).

Maß, das einen Rückfall zur Situation der Jahrtausendwende befürchten lässt.⁴

2010 wurde Uribes Verteidigungsminister, Juan Manuel Santos, zum Präsidenten gewählt. Er verabschiedete das sogenannte „Opfergesetz“, mit dem die Rechte der Opfer auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Reparation anerkannt und mit speziellen Maßnahmen umgesetzt werden sollten. Dazu gehört auch die Rückgabe illegal erworbenen Landes an vertriebene Bauern, was wohl das ehrgeizigste Projekt des Gesetzes darstellt. Ende 2012 verkündete er auch, dass Friedensverhandlungen mit der FARC stattfinden, die momentan (Mai 2013) einen recht verheißungsvollen Fortgang nehmen. Neben der Landfrage stehen auch die Behandlung der Opfer, die politische Beteiligung ehemaliger Guerrilla-Angehöriger sowie das Thema der Drogen auf der Tagesordnung.

Jede friedensrelevante Aktivität muss sich an dieser Konflikt- und Gewaltgeschichte orientieren, um tatsächlich einen effizienten Beitrag zur Konflikttransformation leisten zu können. Die Länge des bewaffneten Konflikts legt nahe, dass es in Kolumbien kaum jemanden gibt, der persönliche Erfahrungen mit Frieden gemacht hat. Tatsächlich kommt man im persönlichen Gespräch immer wieder zu dem Punkt, wo es um konkrete Vorstellungen geht, wie Frieden ausschauen könnte, wie Menschen sich in einer friedlichen Umgebung bewegen oder verhalten könnten. Dieses Fehlen an Vorbildern erschwert die Erarbeitung von konkreten Visionen. Ein zusätzliches wesentliches Merkmal ist die Zahl an Opfern in Form von Ermordeten, Vertriebenen, Verstümmelten, Entführten, Verschwundenen, Verwaisten und Gefolterten. In der Überwindung der Gewalt spielt somit die Präventionsarbeit mit der Jugend

⁴ Die periodischen Berichte der Mission der Organisation Amerikanischer Staaten, die den Demobilisierungsprozess beobachtete, zeugen von der beschriebenen Entwicklung: http://www.mapp-oea.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=82.

eine große Rolle, damit sie nicht immer wieder die Reihen der Gewaltakteure anreichern, und so der Kreislauf von Tod und Rache unterbrochen werden kann. Es braucht aber auch eine Aufarbeitung dessen, was passiert ist. Damit ist vor allem eine Durchleuchtung der Gewaltstrukturen gemeint, aber auch die sehr konkrete Suche nach den Verschwundenen, die Erschließung von Massengräbern und das Ermöglichen von würdevollen Begräbnissen.

Die Existenz von Kriegsressourcen ist ein Faktor, der in jeder Analyse zu berücksichtigen ist. Das Drogengeld und die Fülle von leicht zu erwerbenden Waffen sind gewaltfördernde Aspekte, denen Veränderungen im ökonomischen, sozialen und kulturellen Bereich gegenüberzustellen sind. Wenn Generationen von Menschen das Kriegshandwerk gelernt haben, bedarf es einer tiefen Identitätsarbeit, um diese „Kultur der Gewalt“ zu durchbrechen.

Letztendlich ist Kolumbien eine sehr polarisierte Gesellschaft, wo Konflikte und Gewalt meistens Hand in Hand gehen. Misstrauen gegenüber dem Nächsten und eine Konzentration auf das eigene Überleben, auch auf Kosten des anderen, sind weit verbreitet und natürliche Folgen einer Gewaltumgebung. Eine tiefgreifende Versöhnungsarbeit ist hier vonnöten und für die Kirche eine in ihrem Mandat grundlegende Aufgabe.

“Strategic Peacebuilding”

Das *Catholic Peacebuilding Network*, ein Zusammenschluss von US-amerikanischen katholischen Organisationen (Catholic Relief Service, US Jesuit Refugee Service ...) und katholischen Universitäten (Notre Dame, Boston College ...), versteht unter „strategic peacebuilding“ folgendes:

“Peacebuilding becomes strategic when initiatives, whether from below, above, inside, or out, begin to link and

coordinate with differentiated spaces and processes to effect the wider desired change. In a word, constructive transformation unfolds in relational spaces. Strategic peacebuilding requires the capacity to envision and encourage the intentional confluence – the flowing together – of improbably related processes and people toward constructive change.” (Lederach/Appleby, 2010, 36)

Aus dieser Definition, in der die soziale Veränderung als Grundlage für den Frieden betont wird, filtern die Autoren fünf Prinzipien, die Friedensaktivitäten strategisch werden lassen:

Comprehensive: Überblick über das Ganze, jenseits der Tagesaktivitäten

Interdependent: Blick auf das System von Menschen, Beziehungen, Rollen und Aktivitäten mit dem Ziel, unterschiedliche Prozesse zu vernetzen

Architectonic: Aufbau der notwendigen Strukturen und Mechanismen, die die Veränderungsprozesse in Richtung eines „gerechten Friedens“ unterstützen

Sustainable: Fokus auf langfristige Ressourcen und Fähigkeiten, die zur Konflikttransformation nötig sind

Integrative: Verbindung von Reaktionen auf Krisen mit einer langfristiger Vision der Veränderung

Dieses Netzwerk⁵, das danach strebt, Theorie und Praxis von Friedensarbeit in Dialog zueinander zu bringen, um zur Erarbeitung einer Theologie des Friedens beizutragen, sieht in den koordinierten Veränderungsprozessen auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen viel Raum für einen Beitrag der Kirche. Diese Ansicht ist die Konsequenz aus der Positionierung der Kirche in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Bereichen. Dennoch entstand das

⁵ Siehe auch: <http://cpn.nd.edu/>.

Netzwerk auch aus der Wahrnehmung, dass es Mängel in der systematischen theologischen Reflexion zu den Bereichen Konflikt, Gewalt und Friede gibt. Wie Schreiter feststellt, „one does not construct a culture of life simply by denying a culture of death“. (Schreiter, 2010, 429). Dies führt auch dazu, dass das Potential kirchlichen Wirkens in Richtung eines gerechten Friedens nicht ausgeschöpft ist.

Die Katholische Kirche als Friedensakteur

Inwiefern trägt nun die Kirche Kolumbiens zu „strategic peace-building“ bei?

Die Katholische Kirche, die trotz der großen Verbreitung einiger Freikirchen – wie der Pfingstbewegungen oder der Mormonen – weiterhin die Mehrheitskirche im Land ist, weist einige Merkmale auf, die sie zu einer aktiven Friedensrolle befähigen. Sie verfügt, wie John-Paul Lederach schreibt, über eine vertikale und horizontale Verbindungsfähigkeit (Lederach, 2010, 29). Durch ihre Struktur Pfarre-Diözese-Bischofskonferenz ist sie die einzige Institution, die tatsächlich im gesamten Territorium (horizontal) vertreten ist und sowohl lokal als auch regional und national agieren kann (vertikal). Dies unterscheidet sie von anderen Einrichtungen, deren Wirkungsbereich beschränkter ist, aber auch vom Staat, der wie erwähnt nur eine territorial unvollständige Präsenz aufweist. Die Verquickung von Budget, Personal und inhaltlichen Schwerpunkten erlaubt der Katholischen Kirche, nicht nur präsent zu sein, sondern auch „ihre“ Themen in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Dies und ihre Mobilisierungsfähigkeit macht sie zu einem potentiell bedeutenden Faktor für die Vermittlung zwischen unterschiedlichen Akteuren.

Hinzu kommt, dass viele Mitglieder einander feindlich gesinnter Gruppen auch Mitglieder der Katholischen Kirche sind. Das führt

dazu, dass die Kirche in sämtlichen Bereichen über AnsprechpartnerInnen verfügt. In diesem Zusammenhang erwähnt Lederach auch die Fülle an Symbolen und Ritualen, etwa der Eucharistie, die zur Förderung von Versöhnung und Gemeinschaft eingesetzt werden können. (Lederach, 2010, 51). Robert J. Schreiter charakterisiert Rituale in der folgenden Weise:

„It is behavior that is patterned (that is, it has recognizable, recurring actions), is only partially rational and linear (that is, it is not always clear how it is linked to its stated intentions), has performative valence (that is, it purports to do something or change something, even if the links are not clear to the observer), and provides cohesion and reaffirmation for a group's social imaginery.“ (Schreiter, 2010, 224)

Das gemeinsame Schweigen, wenn Worte das Erlebte nicht auszudrücken vermögen, das Begraben der Toten, das Demonstrieren, das den Einzelnen mit einem höheren Sinn ausstattet, oder die rituelle Versöhnung durch verschiedene Gesten (Umarmung, Handschlag ...), wo das Ritual sogar die Zeitdimension in Richtung Zukunft durchbricht, sind Beispiele, die die Kraft des Rituals zeigen. In Konflikt- oder Postkonfliktsituationen können Rituale alternative Handlungsformen aufzeigen, etwa durch das gemeinsame Feiern mit dem Anderen oder das Errichten von Monumenten zum Gedenken an die Toten. Insofern weist das Ritual auf eine Möglichkeit hin, die Perspektive zu verändern, und schafft so die Grundlage für greifbaren Wandel. (Schreiter, 2010, 225ff.)

Hinzu treten die unterschiedlichen Formen der Spiritualität, also der gelebten Christus-Nachfolge, die Gewaltlosigkeit, Versöhnung, Solidarität mit den Armen und den Schutz der Schöpfung fördern. Ein Beispiel hierfür wäre etwa die franziskanische

Tradition, die mit den genannten Themen direkt in Verbindung gebracht werden kann. (Schreiter, 2010, 235f.)

In ihrer Mission erfüllt die Kirche zumindest zwei Rollen, die zur Friedensförderung herangezogen werden können. Einerseits die Pastoralfunktion, in deren Zentrum die Beziehung zu den Menschen in ihren verschiedenen Lebenssituationen steht; andererseits die prophetische Funktion, die die Kirche motiviert, „Wahrheiten“ auszusprechen, Ungerechtigkeiten anzuprangern und Veränderungen einzufordern. Diese beiden Funktionen können einander ergänzen, führen aber manchmal auch zu heftigen internen Diskussionen über die richtige Prioritätensetzung, etwa wenn im Rahmen der Demobilisierung von Bewaffneten die Pastoralrolle der Begleitung der Reintegration mit der prophetischen Rolle der Ablehnung von Amnestien kollidiert. (Lederach, 2010, 52)

Handlungsfelder der Katholischen Kirche Kolumbiens

Im Folgenden sollen einige Tätigkeitsbereiche der Kirche Kolumbiens zur Förderung eines gerechten Friedens genannt werden. Dabei sollen jene Aktivitäten im Vordergrund stehen, die nach der eben herausgearbeiteten Definition als strategisch bezeichnet werden können. Diese müssen mindestens die Folgen der Gewalt sowie die nötigen Veränderungsprozesse im Blick haben, also über das unmittelbar Notwendige hinausgehen.

Anhand einiger Beispiele aus der eigenen Erfahrung möchte ich zeigen, dass kirchliche Organisationen, einzelne Diözesen sowie kirchliche Einrichtungen Initiativen starteten, die einen umfassenden Beitrag zur Transformation des Konflikts, zur Veränderung von Strukturen und zur Versöhnung leisten. Dabei sei allerdings auch erwähnt, dass, wie Lederach oben festgestellt hat, die Kirche nicht als homogene Einheit zu sehen ist, sondern es intern auch starke Auseinandersetzungen über den Kurs und einzelne

Akzentsetzungen im Friedensbereich gibt. In mehreren Pfarren in gut situierten Umgebungen herrscht sogar die Ansicht vor, dass die Kirche sich aus der Politik heraushalten möge und sich dem „moralischen Verfall der Gesellschaft“ (Predigt, Bogotá, Mai 2012) widmen sollte.

Die *Comisión Nacional de Conciliación* (etwa Nationale Streitbeilegungskommission) ist eine Einrichtung der Bischofskonferenz, die seit Jahren erfolgreich versucht, eine Plattform anerkannter Persönlichkeiten aus sämtlichen Lagern zu bilden, die auch unter widrigen Umständen das Thema Frieden auf der öffentlichen Tagesordnung halten. Weitab medialer Berichterstattung interveniert sie auch in humanitären Angelegenheiten, die prominente Garanten benötigen. Dies wird durch den Umstand erleichtert, dass Geistliche im Rahmen von „pastoralen Dialogen“ autorisiert sind, mit illegalen Akteuren in Kontakt zu treten, was normalerweise unter Strafe steht.

Die Funktion des Garanten übernehmen wiederholt kirchliche und der Kirche nahestehende Persönlichkeiten. In den bisherigen Friedensverhandlungen sowohl mit den Paramilitärs als auch mit den verschiedenen Guerrillagruppen war die Kirche als Institution oder als einzelne Personen zwar nicht Teil der Verhandlungen, wohl aber als Beobachter mit der Feststellung der Erfüllung der Vereinbarungen betraut. Diese Rolle brachte die Kirche auch wiederholt in schwierige ethische Dilemmata, etwa als sich die Verhandlungen zwischen der Regierung Uribe und den Paramilitärs als äußerst intransparent erwiesen und sich immer deutlicher abzeichnete, dass von beiden Seiten alles unternommen wird, damit auch schwerste Menschenrechtsverletzungen ungesühnt bleiben. Dies verursachte schwere interne Turbulenzen angesichts der Tatsache, dass viele Diözesen und auch die *Pastoral Social* (Sozialpastoral, in etwa vergleichbar mit

der Caritas) ihren Arbeitsschwerpunkt auf die Begleitung der Opfer gelegt hatten.

Viele Pfarren unterstützen die Opfer in der Wiederherstellung ihrer Erinnerung an das, was geschehen ist (*memoria histórica*). Dabei steht die Trauerarbeit im Vordergrund, eventuell verbunden mit der Suche nach Angehörigen und Abschiedsritualen; so etwa in Buenaventura, einer stark afro-kolumbianisch geprägten Stadt, die aufgrund ihres großen Hafens zum Pazifik eine strategische Bedeutung für den Drogenhandel hat und daher auch Anziehungspunkt für verschiedene Gewaltakteure ist. Dort habe ich im Zuge der Ausarbeitung einer Versöhnungsstrategie für den Jesuitischen Flüchtlingsdienst mehrere Pfarren kennengelernt, in denen sogenannte *Capillas de la Memoria* (Kapellen der Erinnerung) eingerichtet wurden. Dort werden Opfer eingeladen, kurze Biographien sowie Fotos ihrer ermordeten Angehörigen anzubringen, einander wöchentlich zu treffen, das Geschehene aufzuarbeiten und so ein Unterstützungsnetz zu schaffen, dass die Einsamkeit der Opfer durchbrechen soll. Die Kirche dient dabei als Schutzinstitution, da der Austausch über die Vergangenheit weiterhin mit großen Gefahren verbunden ist, stellt aber auch das entsprechende seelsorgliche und psychosoziale Personal bereit, um diese Prozesse zu begleiten. Das Stichwort *acompañamiento*, Begleitung, ist in diesem Zusammenhang allgegenwärtig und wird meiner Einschätzung nach auch größtenteils befolgt. Es geht darum, die Erarbeitung neuer Lebensperspektiven unterstützend zu begleiten, aber nicht bestimmte Inhalte aufzuzwingen.

Hierbei sind etwa Organisationen wie der Jesuitische Flüchtlingsdienst zu nennen, dessen Motto „dienen-begleiten-verteidigen“ ist. In Kolumbien richtet sich die Arbeit weniger an Flüchtlinge als an intern Vertriebene, also Menschen, die im eigenen Land oft mehrmals gezwungen werden, ihren Wohnort zu verlassen. Ein

typisches Beispiel dafür wäre die Situation eines Bauern, der mit den Worten „Entweder Du verkaufst Dein Land, oder wir kaufen es von Deiner Witwe“ deutlich zur Übergabe des Landes aufgefordert wird und binnen 24 Stunden mit seiner Familie flüchten muss. Kolumbien ist mittlerweile mit etwa 5 Millionen (etwa 12% der Bevölkerung!!) das Land mit den meisten Binnenflüchtlingen. Der Flüchtlingsdienst leistet rechtliche und humanitäre Betreuung sowie Präventionsarbeit mit Jugendlichen, unterstützt die Menschen aber auch, sich in ihren neuen Umgebungen zurechtzufinden und zukunftsorientierte Visionen zu entwickeln und umzusetzen. Diese in 55 Ländern arbeitende Organisation hat sich auch dem Thema Versöhnung zugewandt und versucht in Kolumbien in einem Pilotprozess herauszufinden, was dieser Begriff für Binnenflüchtlinge bedeutet.

Dieses für die Kirche zentrale Ziel ist wohl kontextabhängig, das heißt es muss in jeder konkreten Umgebung neu mit Inhalt gefüllt werden. Konzeptuell bietet Daniel Philpott mit seinem Ansatz der „politischen Versöhnung“ einen guten Überblick über die Elemente, die Versöhnung fördern. Er charakterisiert Versöhnung als ein Konzept der Gerechtigkeit, was in Konfliktgebieten, wo Versöhnung oft mit Straflosigkeit gleichgesetzt wird, von großer Bedeutung ist. Im Zentrum des Denkens von Philpott steht die Wiederherstellung (*restoration*) von Personen und Beziehungen, die durch politische Ungerechtigkeiten beeinträchtigt wurden. Das Ziel des Prozesses sind gerechte Beziehungen (*just relationships*) auf sämtlichen Ebenen, wobei sechs Praktiken dabei helfen sollen: der Aufbau von sozial gerechten Institutionen, die Anerkennung geschehenen Unrechts, Entschädigung, Strafe, Entschuldigung, und Vergebung. Aus Platzgründen kann nicht auf jedes Element eingegangen werden⁶, es soll aber darauf hingewiesen

⁶ Vgl. Daniel Philpott: Reconciliation. A Catholic Ethic for Peacebuilding in the Politi-

werden, dass diese Elemente in Gesprächen mit Opfern in verschiedener Reihenfolge immer wieder als Voraussetzungen für Versöhnung genannt werden. Diese Mischung aus Elementen des sogenannten „liberalen Friedens“⁷ mit Überlegungen, wie das weitgehend beschädigte soziale Gefüge wieder instandgesetzt werden kann, anerkennt den holistischen Charakter von Versöhnung.

In Konfliktgebieten bieten kirchliche Organisationen oft auch die nötige Plattform, um Verletzungen der Menschenrechte sowie des Humanitären Völkerrechts anzuprangern und entsprechende Schutzmechanismen auszuarbeiten.

Unzählige Beobachtungsmissionen, Begleitkommissionen von gefährdeten Personen, internationale Vernetzungen und Lobby-Aktivitäten finden im Rahmen der Kirche statt, was nicht bedeutet, dass es nicht auch Repräsentanten gibt, die solche Aktivitäten für subversiv halten und sie boykottieren.

Ein wesentlicher Schwerpunkt lässt sich mit der „bevorzugten Option für die Armen“ beschreiben, die durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín 1968 deutlich für den Kontinent eingefordert wurde. Obwohl die Befreiungstheologie, deren Grundlage die Hinwendung zu den prekären sozialen Realitäten der Menschen darstellt, an Kraft verloren hat, ist in Kolumbien die Erkenntnis, dass Frieden mit Gerechtigkeit verbun-

cal Order. In: Schreiter, Robert J./Appleby, R. Scott/Powers, Gerard F. (Hrsg.): *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis* (Maryknoll, 2010), S. 92-124.; noch umfassender in: Daniel Philpott: *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation* (Oxford, 2012); angewendet auf Kolumbien in: Christian Wlaschütz: *Transitional Justice in Colombia: Does it Contribute to Reconciliation?* In: *Journal für Entwicklungspolitik* 27 (3, 2011), S. 88-108.

⁷ Diese Strategie hat unterschiedliche Spielarten, denen allerdings das Ziel des Aufbaus der Rechtsstaatlichkeit, der Marktwirtschaft und demokratischer Institutionen gemein ist. Vgl. etwa Roland Paris: *At War's End. Building Peace after Civil Conflict* (Cambridge, 2004).

den ist, weit verbreitet. Um ein Beispiel für die praktische Umsetzung dieses Prinzips zu nennen, sei das *Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio* (das Entwicklungs- und Friedensprogramm der Region Magdalena Medio) angeführt, in dem ich die Gelegenheit hatte, drei Jahre mitzuarbeiten. Dieses von der Diözese Barrancabermeja⁸, den Jesuiten, der staatlichen Ölfirma *Ecopetrol* und der dazugehörigen Gewerkschaft der Ölarbeiter, *USO*, ins Leben gerufene Programm hat das Ziel, im Sinn der obengenannten Prinzipien des „strategischen Peacebuilding“ umfassend zur Konflikttransformation in der Region beizutragen. Die Förderung von Dialog auf verschiedenen Ebenen, die Stärkung zivilgesellschaftlicher Strukturen, die Verteidigung von Rechten, aber auch die Unterstützung von einkommensschaffenden Projekten sind einige der Arbeitsschwerpunkte des Programms, das jahrelang unter anderem von der EU finanziert wurde.

Dabei steht es oft in ähnlichen Dilemmata wie andere kirchliche Einrichtungen. Durch sein Motto „*la paz se hace entre todos y todas*“ („den Frieden macht man mit allen“) sucht es den Dialog mit der Zivilgesellschaft, dem Staat, dem Privatsektor, und wenn nötig auch anderen Akteuren. Dabei kann es durchaus zu Auseinandersetzungen kommen, etwa wenn in einem solchen Dialog dem Militär Verletzungen des Humanitären Völkerrechts vorgehalten werden. Anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen, die einen solchen Dialog explizit nicht wünschen, bleiben solche Konfrontationen erspart.

⁸ Barrancabermeja ist eine Stadt im Nordosten Kolumbiens, weithin bekannt wegen der größten Raffinerie des Landes. Sie ist das Zentrum einer Region mit dem Namen Magdalena Medio, benannt nach dem längsten Fluss Kolumbiens, dem *Rio Magdalena*. Diese Region ist reich an Ressourcen und daher auch traditionell Schauplatz gewalttätiger Konflikte. Da sie aber auch eine gut organisierte Zivilgesellschaft aufweist, ist Barrancabermeja ein Symbol für Basisinitiativen, gewerkschaftlichen Kampf und friedensorientierten Aktivitäten.

Kritische Ergänzung

Es wäre schön, wenn man einen Artikel über die Rolle der Katholischen Kirche in den Bemühungen um Frieden in Kolumbien mit dieser sehr positiven Aufzählung von Aktivitäten abschließen könnte. Allerdings wäre dieser Eindruck unvollständig, wenn nicht sogar trügerisch. Die Katholische Kirche Kolumbiens hat als Mehrheitskirche sicherlich spezifische Voraussetzungen, um eine starke Rolle in Friedensprozessen des Landes einzunehmen. Das unterscheidet sie von anderen Ländern, wo sich die Kirche in der Minderheitenposition befindet und demnach auch andere Möglichkeiten und Herausforderungen vorfindet (bspw. Indonesien, Syrien). In diesem Artikel wurden einige grundsätzliche Überlegungen über die Ressourcen der Kirche für den Frieden der praktischen Arbeit in Kolumbien gegenübergestellt.

Obwohl dargestellt wurde, dass die Aktivitäten der Kirche durch ihre Kommunikationsrolle und die Vielfalt der miteinander vernetzten Initiativen durchaus das Prädikat „strategic peacebuilding“ verdienen, bleibt die Frage, warum ein so tief katholisches Land eine derart gewalttätige Geschichte aufzuweisen hat. Immer wieder hört man in selbstkritischen Reflexionen die Ansicht, dass die Kirche selbst viel zu lange ein Gewaltakteur war und vielleicht sogar mancherorts noch ist. Die Geschichte der Kolonialisierung durch Kreuz und Schwert – durchaus in dieser Reihenfolge –, durch die Andersgläubige nicht nur verfolgt und umgebracht, sondern auch zwangsweise konvertiert wurden, wirkt trotz der humanisierenden Bemühungen eines Bartolomé de las Casas noch nach. Die Auseinandersetzungen zwischen der liberalen und der konservativen Partei, bei der die Kirche auf der Seite der Konservativen gekämpft hat, wurden durch die kirchlichen Appelle des Antikommunismus legitimiert. Dieser Faktor spielte auch im Kampf gegen die Guerrilla und die zumindest tendenzielle Rechtfertigung der Unterstützung paramilitärischer Einheiten eine Rolle.

Hinzu kommt, dass die Kirche viel zu selten klar Partei für die Unterdrückten, aber auch gegen die Diskriminierung der Frau, ergriffen hat, sondern durch moralisierende Diskurse noch immer die herrschende Ordnung vielmehr rechtfertigt. Oftmals ist das humanitäre Engagement begleitet von einem spürbaren Unwillen, die „Strukturen der Sünde“ (Johannes Paul II., 1987, 36) selbst in Frage zu stellen. Der Eindruck, dass der Klerus, vor allem jener höherer Positionen lieber mit den Mächtigen verkehrt als sich der Realität der Unterdrückten auszusetzen, ist sicherlich ein Grund dafür, warum die pastoral sehr aktiven Freikirchen so viel Zulauf haben. Letztendlich muss man auch die Frage stellen, warum das Bildungssystem, das zu einem großen Teil auf kirchlichen Einrichtungen beruht, nicht mehr sozialkritisches Denken hervorbringt, sondern im Gegenteil neue Repräsentanten einer völlig abgehobenen Elite, deren Wahrnehmung des eigenen Landes vom Bestreben beeinflusst ist, ihre Sonderstellung zu wahren.

Schlusswort

Gerade die zuletzt geäußerten Überlegungen zeigen, dass es auch in Kolumbien mindestens zwei verschiedene Kirchen gibt: jene, die in unterschiedlicher Radikalität den Auftrag der Bergpredigt sowie der Lobpreisungen ernstnimmt und auf der Seite der Unterdrückten eine Transformation in die Richtung eines gerechten Friedens anstrebt; sowie jene, die sich mit der Macht arrangiert hat, oder diese durch eine übertriebene Konzentration auf sittliche Dinge, zu deren Aufrechterhaltung es ungebrochener Autorität bedürfe, rechtfertigt. Diese beiden Strömungen setzen politisch unterschiedliche Akzente und bekämpfen einander heftig. Letztendlich zeigen sich gerade auch beim Einsatz für Menschenrechte, Demokratie und gerechten Frieden interne, strukturelle Schwächen, die die Bedeutung der Kirche als Vorbild in

den genannten Themen schmälert. Der Autoritarismus mancher Geistlicher, die Abgehobenheit der kirchlichen Eliten, aber auch das von Schreiter festgestellte Fehlen analytischer Fähigkeiten im Umgang mit der Realität sind Aspekte, die dem Engagement in gesellschaftspolitischen Fragen oft Grenzen setzen.

Auf der anderen Seite wäre die humanitäre Situation in Kolumbien ohne kirchliche Einrichtungen und Organisationen ungleich katastrophaler als sie dies ohnedies bereits ist. Der selbstlose Einsatz vieler ChristInnen, der Mut vieler Pfarrer und einiger Bischöfe in der Verteidigung ihrer Gemeinden, der oft genug bis zum gewaltsamen Tod führt, aber auch der unermüdliche Versuch, durch immer neue Strategien den Wert der Menschenwürde hervorzuheben und praktisch zu schützen, sind für viele Menschen ein Halt in schlimmsten Situationen. Das prophetische Anprangern von Unrechtsstrukturen sowie politische Aktivitäten zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden halten diese Themen auch in Zeiten wach, in denen Regierungen auf die militärische Auslöschung des Feindes setzen.

Wie fast alle Themen in menschlichen Zusammenhängen und vor allem in Konfliktgebieten ist die Frage der Rolle der Katholischen Kirche nicht klar und eindeutig positiv oder negativ zu bewerten. Dieser Artikel stellt einen Versuch dar, die vorhandenen Aktivitäten konzeptuell zu positionieren und einige Initiativen näher zu beschreiben. Die Vielschichtigkeit der Geschichte der Kirche in Kolumbien, ihres Einflusses auf das Denken und Handeln der Menschen sowie ihrer Verquickung mit der Politik bietet allerdings Stoff für viele weitere Untersuchungen und Analysen.

Literatur

Johannes Paul II.: Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* (30. Dezember 1987): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html

John-Paul Lederach: The Long Journey Back to Humanity. Catholic Peacebuilding with Armed Actors. In: Robert J. Schreiter/ Scott Appleby/ Gerard F. Powers (Hrsg.): Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis (Maryknoll, 2010), S. 23-55

John-Paul Lederach/ R. Scott Appleby: Strategic Peacebuilding: An Overview. In: Daniel Philpott / Gerard F. Powers (Hrsg.): Strategies of Peace. Transforming Conflict in a Violent World (Oxford, 2010), S. 19-44; S. 36

Rafael Pardo: La Historia de las Guerras (Bogotá, 2004)

Daniel Philpott: Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation (Oxford, 2012)

Daniel Philpott: Reconciliation. A Catholic Ethic for Peacebuilding in the Political Order. In: Schreiter, Robert J./Appleby, R. Scott/Powers, Gerard F. (Hrsg.): Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis (Maryknoll, 2010), S. 92-124.

Alfredo Rangel Suarez (Hrsg.): El Poder paramilitar (Bogotá, 2005)

Robert J. Schreiter: The Catholic Social Imaginery and Peacebuilding. Ritual, Sacrament, and Spirituality. In: Robert J. Schreiter/ Scott Appleby/ Gerard F. Powers (Hrsg.): Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis (Maryknoll, 2010), S. 221-239

Mary Speck: Latin America's new strategy in the war on drugs. *The Washington Post*, 13. April 2012 – abgedruckt in: <http://www.crisisgroup.org/en/regions/latin-america-caribbean/op-eds/speck-latin-americas-new-strategy-in-the-war-on-drugs.aspx> (zuletzt betrachtet: 15. Mai 2013)

Christian Wlaschütz: Transitional Justice in Colombia: Does it Contribute to Reconciliation? In: *Journal für Entwicklungspolitik* 27 (3, 2011), S. 88-108

Karin Kneissl

Syrien – tragisches Schlachtfeld um den politischen Konfessionalismus im Nahen Osten

Wie viele große Dispute in der Menschheitsgeschichte begann auch dieser als Familienstreit. Als Prophet Mohammed im Jahre 632 n.Chr. verstarb, brach ein Kampf um seine Erbfolge aus, dessen Folgen bis heute die islamische Welt bewegen. Mohammed hatte es vom einfachen Kaufmann aus Mekka nicht nur zum Stifter einer neuen Religion gebracht, binnen weniger Jahre war er auch zum politischen und militärischen Führer aufgestiegen. Es ging gleichermaßen um die spirituelle Nachfolge, die „Khalifa“, wie auch die Weitergabe der weltlichen Autorität „Sulta“. Während sich ein Teil von Familie und Gefolgschaft um den Schwiegervater Abu Bakr scharte, zog eine andere Gruppe den Cousin und Schwiegersohn des Propheten als dessen Nachfolger vor. Diese bezeichnete sich als „Schia Ali“, die Fraktion um Ali. Letzterer war mit Fatima verheiratet. Die Anhänger um Abu Bakr setzten sich durch. Mit der Ermordung Alis durch seine Widersacher unter den Omajaden, die in der Folge von Damaskus aus das arabische Weltreich errichteten und in Andalusien ihre spätere Blüte noch entfalten sollten, begann auch ein innerislamischer Konflikt. Die erste sogenannte „Fitna“ war angebrochen, was als Glaubensspaltung übersetzt werden kann. Die Schiiten, die heute rund zehn Prozent der Muslime stellen, und die Sunniten stehen in einer blutigen Konfrontation einander gegenüber. In dieser Hefigkeit ist sie aber ein relativ neues Phänomen im Islam. Dieser innerislamische Glaubenskrieg zieht sich nicht zuletzt im Schatten

der Irakinvasion 2003 von Pakistan über den Libanon bis in den Golf, er ist nun in Syrien neuerlich explodiert.

Der östliche Mittelmeerraum, wohin das neu entstandene arabisches Weltreich vom Hedschas expandierte, war zudem im siebten Jahrhundert von diversen christlichen und jüdischen Strömungen dominiert. Die orientalischen Christen sollten sich in ihrer Vielfalt allen historischen Turbulenzen zum Trotz ebenso halten, wie auch das Judentum in der islamischen Welt bei der kulturellen und wirtschaftlichen Entfaltung einen festen Platz innehatte. Die Gründung des jüdischen Staates Israel 1948 veränderte dann einiges in der vormaligen Koexistenz, die gerade in den alten Handelsstädten, wie Damaskus und Aleppo oder Alexandria, lange gelebter Alltag gewesen war. Politische und gesellschaftliche Gleichberechtigung war für die Nichtmuslime, die „dhimmi“, die sogenannten Schutzbefohlenen, eher selten. Andererseits wussten auch die religiösen Minderheiten, die im osmanischen Millet-system, das ihnen weitgehend Autonomie in Religions- und Familienfragen zugestand, ihre Nischen auszubauen und zu Wohlstand zu gelangen.

Die drei Religionen Abrahams, die sich auf den einen und wahren Gott berufen und auf den absoluten Wahrheitsanspruch im Diesseits wie im Jenseits pochen, werden als Vehikel kriegerischer Konfrontation von Millionen bedient. „Zuerst der Islam, dann die Demokratie“, auf eine solche Formel ließe sich das Chaos unserer Zeit im Nahen Osten reduzieren. Glühende Anhänger des Kommunismus, die noch in den 1980er Jahren als Stipendiaten in den damaligen Ostblockstaaten studierten, machten nach dem Zerfall der Sowjetunion teils mächtige Volten in ihrer Weltanschauung. Viele wandten sich dem aufsteigenden politischen Islam zu, aus Marxisten wurden Islamisten. Gegenwärtig ist aber auch diese Ideologie von großen Zweifeln und Rückschlägen erfasst. Im Juli

2013 stellte ein libanesischer Gesprächspartner, der für die schiitische Hizbollah im Parlament seit Jahren als Abgeordneter wirkt, mit Ernüchterung fest: „Wir erleben gerade das Ende der islamistischen Bewegungen.“¹

Bis zur klaren Trennung von Politik und Religion wird die Region noch große Turbulenzen durchleben. Genau um diese Frage drehen sich die Proteste der Bürger im Gezi Park von Istanbul ebenso die politischen Umbrüche in Ägypten und auch das Gemetzel in Syrien. Letzteres birgt zudem die Gefahr, dass aus einem bislang lokalen Morden eine globale Konfrontation wird. Denn nicht nur viele regionale Akteure mischen über Geld und Söldner in Syrien mit, ebenso auch die USA, Russland und China sind in den Konflikt nun seit über zwei Jahren bereits massiv verwickelt.

Die vielen Kriege im Nahen Osten – von der Balkanisierung zur Irakisierung

Syrien reiht sich seit 2011 in jene Schlachtfelder ein, die wir in all ihrer Tragik aus dem Libanon und dem Irak kennen. Diese drei Staaten, die nach 1920 allesamt aus der Konkursmasse des Osmanischen Reiches hervorgingen, ähneln einander in ihrer demografischen Zusammensetzung. Sie sind gleichsam ein Mosaik bzw. Aquarell zahlreicher religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten mit fließenden Bruchlinien. Infolge politisch erzwungener Umsiedlung, hoher Emigration v.a. unter den Christen sowie noch höherer Geburtenraten in der sunnitischen Landbevölkerung hat sich das Größenverhältnis zwischen den Religionen in der Bevölkerung verändert. Man erinnere sich nur der Tatsache, dass Aleppo noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts fast ein Drittel christliche Bewohner hatte, die dann auf wenige Prozent

¹ Gespräch in Beirut am 2. Juli 2013.

schrumpften. Worauf ich stets gerne verweise, sind die großen Unterschiede, die zwischen Stadt und Land bestehen, im Fall des Libanons vor allem auch zwischen Küste und Gebirge existieren. Denn Mentalität und politische Methode schwanken zwischen dem „laisser-faire“ in den Küstenstädten und einer radikalen Linie unter so mancher politischen Gruppierung im Gebirge, als Beispiel seien die maronitischen Falangisten im Libanon genannt. Auch die vielen Gewaltausbrüche, die den Libanon seit den 1970er Jahren heimsuchen, sind letztlich immer wieder Machtkämpfe gewesen, in denen verantwortungslose Führer, ob geistliche oder weltliche, in einem Vakuum fehlender staatlicher Strukturen die Menschen im Namen Gottes gegeneinander aufhetzten.

Der Begriff der Libanisierung machte in der akademischen Diagnose bald die Runde. Denn der kleine Staat mit seinen 18 anerkannten Konfessionen, die über einen komplexen Proporz im öffentlichen Leben gleichberechtigt mitwirken sollen, zerfiel im Zuge des Aufstiegs religiös bestimmter Milizen in Kantone des Bürgerkriegs. Ethnische Säuberungen veränderten das vormals bunte Völkergemisch im Lande. Mit dem Wegfall des staatlichen Gewaltmonopols und dem Zerfall der wesentlichen Strukturen stirbt ein Staatswesen, wenn die Menschen nicht mehr an diesen gemeinsamen Staat glauben. Kurioserweise sollten in den frühen 1990er Jahren die Bundesrepublik Jugoslawien und auch die Großmacht Sowjetunion implodieren und letztlich von der Landkarte verschwinden. Das Land, das diesem Phänomen des staatlichen Scheiterns seinen Namen gegeben hatte, besteht immer noch. Denn der Libanon überlebte allen Unkenrufen zum Trotz, die Republik ist fragil und seit 2011 vom Bürgerkrieg in Syrien betroffen, doch er wurde nicht balkanisiert. Womit wir in diesem Wortspiel rund um Staatenzerfall bei einer anderen bekannten Metapher wären.

Der Begriff der Balkanisierung geisterte in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg durch die Gazetten. Definiert wird Balkanisierung als die Fragmentierung von Vielvölkerstaaten in viele kleine Nationalstaaten, die einander oft feindlich gesinnt sind. Der Begriff kam auf, als das Osmanische Reich und die Donaumonarchie zwischen 1918 und 1920 in solche Nationalstaaten zerfielen, neue Grenzen entstanden, die Minderheitenprobleme schafften und damit auch die Basis für den nächsten großen Krieg legten. Obwohl seither in der Geschichtsschreibung und in den Medien fast inflationär verwendet, so ist sein Ursprung unklar. Erstmals verwendet haben soll den Ausdruck der spätere deutsche Politiker Walther Rathenau in einem Interview mit der „New York Times“ im September 1918, ohne jedoch den Balkan geografisch gemeint zu haben. Gegenstand der Überlegungen von Rathenau war die Kleinstaaterei an sich. Der libanesische Historiker Georges Corm über das Kräfteverhältnis zwischen Europa, dem Balkan und dem Nahen Osten unter dem Titel „Europa und der Orient. Von der Balkanisierung zur Libanisierung. Geschichte einer unvollendeten Moderne“.² Corm nahm mit seiner vergleichenden historischen Analyse der beiden Regionen, ihrer Gemeinsamkeiten als Erben von Vielvölkerreichen die Kriege von 1991 bis 1999 im Balkan vorweg.

Von der Wiege bis ins Grab – wenn die Religion das Leben bestimmt

Im Libanon erfolgte ein religiöser Proporz zur Machtaufteilung auf Basis eines bloßen „gentlemen agreement“ außerhalb der Verfassung. Der komplizierte Schlüssel konfessioneller Quoten in allen öffentlichen Ämtern funktionierte nicht und wirkte

² Georges Corm, *De la balkanisation à la libanisation: histoire d'une modernité incomplie*. Paris (L'Harmattan) 1990.

mehrfach als Kriegsauslöser. Über die Vorzüge und Nachteile dieser Form eines interreligiösen Ausgleichs und einer Konsensdemokratie, in der Parlamentssitze, Kabinettsposten und Militärränge bis hin zu Institutsleitern in öffentlichen Forschungseinrichtungen nach religiöser Zuordnung und nicht gemäß persönlicher Eignung verteilt werden, mag man unterschiedlicher Meinung sein. Die Befürworter führen ins Treffen, dass dank dieser Quoten alle Volksgruppen an den Entscheidungsprozessen mitwirken. Niemand werde von der demografischen Mehrheit überrollt. Die Gegner eines solchen Proporz betonen das demokratische Mehrheitsrecht im Sinne von „one man – one vote“. So lautete der Ruf der schwarzafrikanischen Widerstands im weiß regierten Südafrika, den die schiitische Hizbollah im Libanon für sich in Anspruch nimmt, denn auch die Schiiten haben zahlenmäßig die christliche arabische Bevölkerung, die vom Quotensystem profitiert, überholt. Konsenslösungen für die Mitwirkung aller Minderheiten sind zweifellos in einer Übergangsperiode nützlich, doch das Risiko ist groß, dass sie langfristig Politik und Gesellschaft erstarren lassen. Denn das Leben, das berufliche Fortkommen eines Menschen wird von Geburt an durch seine konfessionelle Zugehörigkeit und nicht durch seine individuellen Talente bestimmt.

Die für den Irak in den USA ausgearbeitete und per Referendum im Herbst 2005 in Kraft getretene Verfassung übernahm aber diese „libanesische Formel“ für die neue Ämterverteilung zwischen den Volksgruppen. Von der Libanisierung des Iraks wurde daher auch in der Folge oft gesprochen. Wie auch die Gefahr einer Irakisierung Syriens oder des Libanons für weitere Debatten sorgte. Allein die wachsende Zahl der Begriffe sollte uns zu denken geben. Denn neben der Balkanisierung und der Libanisierung sprechen wir angesichts von Staatenfragmentierung nun auch schon von Irakisierung oder Afghanisierung.

Der Erste Weltkrieg dauert fort

Die Folgen des Ersten Weltkrieges sind nicht nur in Mittel- und Osteuropa, sondern auch auf den heutigen nahöstlichen Schlachtfeldern spürbar. Was sich gegenwärtig in Syrien und im Irak abspielt, ist auch eine Neuordnung der Karten. So ist die Entstehung eines kurdischen Staates ebenso möglich, was gewaltige Auswirkungen auf Staaten wie die Türkei und den Irak hätte, wie auch die noch bevorstehenden Erbfolgekriege in Saudi-Arabien vieles in Unruhe bringen könnten. 1920 entstand auf Betreiben der umtriebigen maronitischen Liga der „Grand Liban“ unter französischem Mandat. Mit der Auflösung des osmanischen Reiches ordneten die Siegermächte des Ersten Weltkriegs die Karten der Region neu. Grundlage hierfür war nur teilweise die geheime Korrespondenz zwischen Mark Sykes und Georges Picot von 1915. Letztlich entscheidend war eine Konferenz im italienischen San Remo im April 1920. Im Zuge eines Erdölabkommens wurden auch die Mandatsgrenzen gezogen, die in der Folge auch die Grenzen der späteren unabhängigen Staaten Libanon, Syrien, Jordanien, Irak etc. werden sollten. Der Libanon und Syrien waren bis zur Entlassung in die Unabhängigkeit 1943 bzw. 1945 Frankreich als Mandatsmacht unterstellt. Paris bemühte sich zweifellos mehr um die Entwicklung des Libanons, als es in Syrien tätig wurde, wo zwischen den großen Städten im Westteil des Landes eine unterentwickelte weite ländliche Region weiter im Abseits bleiben sollte.

Dieser neue Staat Libanon umfasste nicht nur das Libanongebirge, sondern auch Beirut, die Gegenden um Sidon und Tyros und die Bekaa-Ebene. Unter dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer strategischen Tiefe und landwirtschaftlicher Flächen hatten die Maroniten die Vergrößerung des traditionellen „Mont Liban“ erreicht. Damit sollte aber die relative christliche Mehrheit Gefahr

laufen, mit anderen Volksgruppen von nun an in einem demografischen Wettlauf zu stehen. Ein komplizierter konfessioneller Proporz, der noch näher ausgeführt wird, sollte die Machtaufteilung zwischen den 18 anerkannten Religionsgruppen garantieren.

Aus Damaszener Sicht war diese territoriale Ausdehnung ein schwerer Schlag, denn Syrien verlor gewissermaßen den leichten Zugang zum wichtigen Hafen von Beirut. In syrischen Sprachgebrauch ist gerne von Beirut als natürlichem Hafen von Damaskus die Rede. Ein Blick auf die Karte genügt, um zu begreifen, wie wichtig die Nähe zu diesem Meereszugang ist.³ Mit der Unabhängigkeit ab 1943 kam es zu regelmäßigen Konflikten zwischen den libanesischen und syrischen Behörden um Zugang zum Hafen, Zollbestimmungen etc. Die libanesischen Händler spielten ihrerseits oft ein demütigendes Spiel mit den Syrern, wenn es um Abrechnungen und Hafengebühren ging. Während der syrischen Besatzung im Libanon in den Jahren des Bürgerkriegs, der offiziell von 1975 bis 1990 dauerte, aber auch in der Folge bis zum Abzug syrischer Truppen im April 2005 war der Hafen stets Objekt der Begierde syrischer Offiziere, die hier mittels Schutzgeldern und anderen Mafiamethoden ihren Sold aufbesserten. Man ließ nur wenige Gelegenheiten ungenutzt, um sich für andere Demütigungen zu rächen. Die Idee von „einem Volk“ in zwei Staaten, wie sie syrische Politiker gerne propagierten, traf im Libanon v.a. in der christlichen Bevölkerung auf heftigen und nachvollziehbaren Widerspruch.

Pragmatischer als die nationalistischen Hitzköpfe, wie die Anhänger der nationalistischen SSNP von Antun Sa'adeh, dessen Traum von einem Großsyrien gar Zypern, Ägypten und Teile des Iraks einschloss, ging hingegen der Langzeitpräsident Hafez el Assad vor. Während seiner Regierungszeit von 1970 bis Juni 2000 wusste

³ Meir Zamir. *The Formation of Modern Lebanon*. London (Croom Helm) 1985. S. 54 ff.

Assad, der mit seinem Staatsstreich 1969 einer Serie von Putschen ein Ende setzte, geschickt die Eitelkeiten und Rivalitäten der libanesischen Nachbarn zu bedienen. Dass der tief säkulare Assad die schiitische Bewegung der Hizbollah, welche 1983 offiziell erstmals mit Selbstmordanschlägen gegen die israelische Besatzungsarmee und in der Folge mit zahlreichen Entführungen in Erscheinung trat, auf die Schiiten setzte, ist aber Ausdruck von Realpolitik im besten Sinne.

Denn der Putschist Assad musste als Alawit, einer religiösen Strömung, die beinahe mehr hellenistisches als islamisches Erbe kennzeichnet, zunächst für die Wahl zum Staatspräsidenten den Nachweis erbringen, dass er Muslim sei. Die theologische Legitimation gab ihm der Höhere Schiitische Rat unter Imam Musa Sadr, den Schah Reza Pawlevi aus dem Iran zur Betreuung der meist verarmten schiitischen Libanesen entsandt hatte. In einem religiösen Gutachten wurde dekretiert, dass die Alawiten Schiiten seien und damit aufrechte Muslime. So erklärt sich eine von mehreren Ursachen für die Allianz zwischen dem nichtarabischen Iran und Syrien, die dann mit dem Export der Islamischen Revolution in den Libanon ab Beginn der 1980er Jahre eine neue Dimension gewann. Über die Drehscheibe Syrien konnte der Iran seine Interessen in Richtung östliches Mittelmeer entfalten und trat auch über die Hizbollah in indirekte Konfrontation zu Israel. Der Libanon gewann auf vielfache Weise an Bedeutung für die syrische Regionalpolitik.

Syrien war im Oktober 1990 neuerlich mit 70.000 Truppen in den Libanon einmarschiert, damals mit der Rückendeckung der westlichen Staaten zwecks Beendigung des fast zwei Jahre dauernden innermaronitischen Bürgerkriegs. Die Staatengemeinschaft hatte mit ihren Versuchen, den Libanon zu stabilisieren, zuvor Schiffbruch erlitten und wollte sich nicht stärker engagieren. Die MNF,

Multinational Force, an der die USA, Frankreich, Großbritannien und Italien militärisch seit Herbst 1982 mitwirkten, hat sich infolge eines Selbstmordanschlags im Februar 1984 zurückgezogen. Nun überließ man wieder dem regionalen Hegemon die Kontrolle über den Libanon. Im Stile von „divide et impera“ verstanden die Regierung und ihr weitgefaster Sicherheitsapparat die vielen libanesischen Bürgerkriegsparteien nicht nur gegeneinander auszuspielen, sondern auch intern immer wieder zu spalten. Die Assads sind in alawitischer Tradition säkular orientiert, doch als Schiiten wird ihre Machtclique und werden die Alawiten als Volksgruppe insgesamt von radikalen Sunniten als Häretiker bekämpft.

Glaubenslehre und Märtyreriologie

Prägend für die Schia waren von Anbeginn Außenseitertum, Verfolgung und Leid. Sowohl in den Riten als auch in der gesellschaftlichen Entwicklung fanden sich die Schiiten in der Rolle der Widerständler. So gedenken Schiiten weltweit des Leidens Husseins, dessen Handlungsweise als Aufforderung zur Rebellion verstanden wird, im Trauermonat Muharram. Der Verlauf der Schlacht und sein tragische Tod werden detailliert nachgespielt. Die schiitische Solidarität verstärkt sich mit diesen Ritualen auf spiritueller und politischer Ebene über Landesgrenzen hinweg.

Viele Legenden ranken sich um den Hergang der Schlacht von Kerbala, die zum Gründungsmythos der Schia werden sollte. Denn der Enkel des Propheten Mohammed, Hussein, ist der Prototyp des tragischen Kampfes um Gerechtigkeit.⁴ Kerbala, ebenfalls auf dem irakischen Staatsgebiet gelegen, bildet seither das zweite wesentliche Zentrum der Schia, wo sich Revolte und Hoffnung auf erfolgreichen Widerstand konzentrieren. Von die-

⁴ Yann Richard, *L'Islam chi'ite*, Paris (Odile Jacob) 1991. S. 47.

sen Orten geht ein starker Impuls für die aktuelle politische Mobilisierung der Schia aus, ob im Widerstand gegen die USA und ihre Verbündeten, ob in den Jahrzehnten zuvor gegen die britische Mandats Herrschaft oder gegen die säkulare Baath-Diktatur unter Saddam Hussein.

Klagelieder charakterisieren die Märtyrertode Alis und seines Sohnes Hussein. Die TV-Bilder der blutigen Selbstgeißelungen bei schiitischen Prozessionen im Andenken an die Schlacht von Kerbala haben sich weltweit verbreitet. Die westliche mediale Wahrnehmung der Schia vermittelt Botschaften des Fanatismus und der Gefahr. Doch sind gerade diese Bilder vergleichbar mit Karfreitagsprozessionen auf den Philippinen und ihrem naturalistischen Nachspielen des Todes von Jesus; so wie sich überhaupt viele Parallelen zwischen katholischen und schiitischen Traditionen aufzeigen lassen. Verfügen doch beide neben der zentralen Bedeutung des Leidens, der Heiligenverehrung und der Wallfahrten auch über einen hierarchisch strukturierten Klerus, der jeweils über die Interpretation der Heilsbotschaft hinausgehend eine wichtige Rolle im öffentlichen Leben einnimmt.

Nur aus dieser besonderen schiitischen Liturgie und der historischen Entwicklung der stets als Häretiker verfolgten Gläubigen lässt sich die Schia in aller ihrer politischen Brisanz für den politischen Islam des 20. und 21. Jahrhundert verstehen. Die Opferbereitschaft, die bis zum freiwilligen Märtyrertod gehen kann, wie Hussein in seinen sagenhaften Aktionen während der Schlacht von Kerbala unter Beweis gestellt haben soll, setzt sich politisch bedeutsam bis in unsere Zeit fort. Ob es sich um die Selbstmordanschläge der schiitischen Libanesen gegen die israelischen Truppen während der Besatzung von 1982 bis 2000 handelt oder um die schiitischen Aktionen gegen die US-Armee im Irak, die Märtyreri-deologie lebt fort. Indes haben sich auch schon längst viele

Nachahmungsformen gefunden, wie die Terrorakte vom 11. September oder jene der palästinensischen (sunnitischen!) Islamisten. Interessant erscheint, dass sich spezifische schiitische Handlungsmuster, basierend auf einer besonderen theologischen Tradition und historischen Erfahrung, indes längst auf die gesamte islamische Welt ausgedehnt haben. Zwar verbietet der Islam den Selbstmord, doch der Märtyrertod bildet eine eigene Kategorie, die sich von der Schia ausgehend auf die sunnitischen Kämpfer von Grosny bis Casablanca ausgebreitet hat. Die Rolle der Schia als treibender Motor im politischen Islam kann somit keineswegs in Zweifel gezogen werden. Es stellt sich aber zugleich die Frage, ob wir von einer echten ideologischen schiitischen Kraft sprechen können – oder handelt es sich doch nur um Aktivismus?⁵

Historisch betrachtet lässt sich festhalten: Das Paradoxe und Mystische der Schia besteht wohl darin, dass sie aus einem Erbfolgestreit und einer politischen Konfrontation hervorgegangen ist, doch ihren eigenen Weg bis in die Gegenwart gefunden hat. Nach all den Rückschlägen ihrer Imame, die bis auf den letzten Entrückten umkamen, begann sich aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, die spirituelle und politische Entwicklung des Islam noch entscheidend beeinflussen zu können, alle Hoffnung auf den Imam im Verborgenen zu konzentrieren. Doch zugleich gab die Schia nie die Perspektive auf, eines Tages doch noch die Rückschläge der ersten Zeit des Islams überwinden zu können.⁶ Als Zeitenwende für den politischen Islam insgesamt und den Status der Schia innerhalb der „Umma Islamiya“, der weltweiten islamischen Gemeinschaft, ist das Jahr 1979 zu sehen, als die Islamische Revolution vom Iran ausging.

⁵ Letzteres vermutet der irakischstämmige Londoner Soziologe Faleh Abdel Jabar. Interview am 7.9.2003 in Byblos/Libanon.

⁶ Yann Richard, op.cit. S. 78.

Ganz ähnlich erging es den USA mit der Ausrufung des heiligen Kriegs, also eines Dschihad, gegen die sowjetischen Besatzer von Afghanistan zu Beginn der 1980er Jahre. Die USA benutzten den saudischen und pakistanischen Geheimdienst, um ein internationales Netzwerk radikaler islamistischer Fundamentalisten im Kampf gegen die Russen auszubilden und zu bewaffnen. Der Leiter des Nationalen Sicherheitsrates der Administration von Jimmy Carter, Zbigniew Brzezinski, nahm in einem Interview mit dem französischen Wochenmagazin „Le Nouvel Observateur“ im Jänner 1998 zu diesen fragwürdigen Allianzen mit Gotteskriegern Stellung. Die Frage des Journalisten lautet: „Und Sie bereuen auch nicht, dass Sie den islamischen Fundamentalismus unterstützt haben, indem Sie zukünftige Terroristen mit Waffen und Ratschlägen unterstützt haben?“ Die Antwort von Brzezinski ist bemerkenswert, weil sie die Kurzsichtigkeit der US-Außenpolitik und die Unkenntnis historischer Zusammenhänge aufzeigt. Kurioserweise bedient sich der Sicherheitsexperte polnischer Herkunft gerade der großen Geopolitik, um die Richtigkeit der US-Politik in Afghanistan zu bestätigen. Brzezinski zum Journalisten: „Was ist welthistorisch von größerer Bedeutung? Die Taliban oder der Zusammenbruch des Sowjetimperiums? Einige wild gewordene Muslime oder die Befreiung von Zentraleuropa und das Ende des Kalten Kriegs?“⁷

Am Beispiel der afghanischen Gotteskrieger zeigt sich klar, wie rasch aus nützlichen Verbündeten Terroristen werden können. Allianzen verändern sich, und die Deutung der Weltpolitik kann binnen Jahresfrist eine andere sein. Die Bezeichnung, wer Terrorist ist und wer nicht, sollte daher nur im Lichte einer politischen

⁷ Dieses Interview aus dem Nouvel Observateur vom 15.-21. Jänner 1998 ist in Auszügen abgedruckt in folgendem Buch: Tariq Ali, Fundamentalismus im Kampf um die Weltordnung. München 2002. S. 274-275.

Konstellation verstanden werden, nicht indem man sich an moralischen oder völkerrechtlichen Kriterien orientiert. Es gilt eben auch in Zeiten der Moralpolitik – im Sinne der Bekämpfung von Terrorismus und der Verbreitung von Demokratie – die klassische Regel der Realpolitik: Regierungen folgen nicht Prinzipien, sondern ihren Interessen. Die Sunniten, insbesondere die puristische Gruppe der Wahabiten, die mit dem Haus Saud die saudische Theokratie begründen, lehnen die schiitische Tradition dieser Pilgerreise und die Verehrung Alis vehement ab. Ebenso wurde seine Frau Fatima, die Tochter des Propheten, zur schiitischen Kultfigur. Die Riten zur Erinnerung an Fatima erinnern in vielerlei Hinsicht an die christliche Marienverehrung. Ein Grund mehr für die Sunna, die Schia als häretischen Polytheismus abzulehnen. Fatima hatte Ali zwei Söhne, Hassan und Hussein, geboren. Es folgten weitere Wirren um die legitime Nachfolge, die zahlreiche militärische Konfrontationen mit dem Heer der Omajaden provozierten. Hussein, nach schiitischer Zählweise der dritte legitime Imam, fiel schließlich in der Schlacht von Kerbela 680, einem blutigen Kampf zwischen rivalisierenden Clans. Auch die weiteren Imame, Nachfolger von Hussein, sollten eines gewaltvollen Todes sterben. Von all diesen Märtyrern entkam nur der Zwölfte auf wunderbare Weise seinen Gegnern. Über die Biografie dieses zwölften entrückten Imam ist nur wenig bekannt. Der schiitischen Tradition zufolge soll Prophet Mohammed die Ankunft dieser Imame und auch des wunderbaren Letzten, des Entrückten, respektive des „Mahdi“ (was übersetzt so viel wie „jener, der geleitet wird“ bedeutet) verkündet haben. Wer immer der neue Mahdi sein mag, ob ein Ayatollah Khomeini im Iran oder ein Imam Musa Sadr im Libanon, eine messianische Heilserwartung kennzeichnet seither die schiitischen Gläubigen weltweit. Während aus sunnitischer Sicht die Offenbarung des Islam mit der Verkündigung des Koran durch den Propheten

abgeschlossen ist, hat die Schia der Heilslehre eine starke Dynamik gegeben.

Die Bedeutung des Imam in der Schia unterscheidet sich entscheidend von jener in der Sunna, wo der Imam nur ein einfacher Gemeindevorsteher ist. In der Zwölfer-Schia hingegen erfüllen die Imame die göttliche Justiz. Die Propheten, die Imame und vor allem der entrückte Imam, dessen Wiederkehr für die Gläubigen die wesentliche Heilserwartung in theologischer und politischer Hinsicht bildet, sind Garanten für die göttliche Ordnung, in welche sich der Mensch einfügen möge.

Aus der Schia gingen in der Folge weitere Strömungen, Tawa'if, hervor, die mit den christlichen Kirchenspaltungen vergleichbar sind. Zu ihnen gehören unter vielen anderen die Ismaeliten ebenso wie die Alawiten. All jene, welche die „perfekte“ Offenbarung des Islam durch den Propheten in Frage stellen, wurden von ihren muslimischen Glaubensbrüdern rasch als Abtrünnige vom wahren Glauben verfolgt. Laut dem heiligen Buch des Korans sind die Völker des Buches, „ahl al-kitab“, als anerkannte Vorläufer des Islam zu respektieren. Gemeint sind damit die Juden und Christen, deren Propheten von Abraham bis Jesus, Ibrahim und Issa in arabischer Sprache, als Vorgänger von Mohammed wahrgenommen werden. Probleme haben aber die Sunniten mit jenen Strömungen, welche die letzte Offenbarung in Frage stellen, indem sie ihr noch weitere folgen ließen. Dies gilt insbesondere für die Schiiten, welche die Überlieferungen von Ali und Hussein jenen von Mohammed hinzufügten. Die Schiiten ließen zahlreiche weitere Strömungen entstehen, von denen sich einige – wie die Alawiten – von den ursprünglichen Vorgaben des Propheten sehr weit entfernten.

Der Vorwurf des Glaubensabfalls wurde von sunnitischer Seite immer wieder gegen die Schiiten erhoben. Von Anbeginn mussten

sie Verfolgung und Vernichtung durch ihre muslimischen Brüder erleiden. Die altchristlichen Kirchen ging es anfänglich übrigens nicht sehr viel anders, denn auch hier spalteten Zwiste über die Offenbarung, die Dreifaltigkeit etc. von Anbeginn die angestrebte Einheit der Kirche. Die Schiiten flohen vor ihren sunnitischen Verfolgern in die Gebirgsregionen des Kaukasus und des Libanongebirges. Die Schia jedenfalls befindet sich in der Situation der religiösen Minderheit, mit der Ausnahme des Iran, wo sie seit dem 16. Jahrhundert die dominierende Religion ist.

Wenn es auch im Koran heißt: „Es sei kein Zwang in der Religion. Klar ist nunmehr unterschieden das Rechte vom Irrtum.“ (Koran Sure 2, Vers 256), so werden doch Andersgläubige schon dann verfolgt, wenn sie die letzte Offenbarung in ihrer Perfektion anzweifeln, wie dies für die Schiiten und alle von ihnen weiterentwickelten religiösen Strömungen gilt. Die Verfolgung von Christen hat im Irak mit dem Fall der säkular ausgerichteten Diktatur von Saddam Hussein dramatisch zugenommen, ebenso sind die ägyptischen Urchristen, die Kopten, seit Jahrzehnten wachsenden Schikanen durch radikale Muslime ausgesetzt. Die Behörden und die Regierung sprechen zwar stets von isolierten Einzelaktionen, doch wird viel zu wenig unternommen, um christliche Einrichtungen zu schützen.

Gott aus der Politik herauszuhalten wäre ein wesentlicher Schritt in Richtung eines Citoyens, also eines Bürgers unabhängig von seiner religiösen und ethnischen Zugehörigkeit. Ohne Bürgerschaft kann kein rechtsstaatlich organisiertes Gemeinwesen entstehen. Vielmehr riskiert man, in feudalen Verfilzungen hängen zu bleiben. Genau daran kranken weiterhin weite Teile der arabischen Gesellschaften.

Alexander Lapin

Militär – Feindbild der Religionen oder letzte Bastion religiöser Werte? Eine orthodoxe Perspektive

Bei der nachfolgenden Diskussion sollen folgende Thesen vorausgesetzt werden:

- *Die Religion ist ein integraler Teil jeder Kultur und jedes kulturellen Selbstverständnisses.*
- *Die Religion trägt zur Sammlung und zum Zusammenhalt einer Gruppe, Nation, Bewegung bei.*
- *Auch eine „Nicht-Religion“, d.h. eine Ideologie, die sich auf atheis-tische Grundlagen beruft, kann ähnliche Ziele verfolgen.*

Während sich also die *Religion* auf *transzendent* begründete Wertesysteme beruft und letztlich eine moralische Bestimmung der jeweiligen Gesellschaft vorgibt, orientiert sich die „*Nicht-Religion*“ primär an *pragmatischen* Zielen, zu denen u.a. auch die Machtergreifung und Machterhaltung gehören.

In der gesamten Geschichte des Christentums finden sich zahlreiche Momente, bei denen die Beziehung zwischen der Religion und dem Militär eine markante Rolle spielt. Für das östliche Christentum sind solche Momente nicht nur von symbolischer, sondern manchmal auch von *existenzieller* Bedeutung. Dieses Bewusstsein zieht sich von den ersten christlichen Anfängen über die Zeit der Christenverfolgung im Römischen Reich, über die Epoche des Byzantinischen Reiches und die Zeit der islamischen Herrschaft bis hin in die Neuzeit des Zwanzigsten Jahrhunderts,

wo das Christentum, insbesondere in Osteuropa, massivem Druck seitens der atheistischen Ideologie ausgesetzt wurde. So gesehen hat dieses Thema kaum an Aktualität verloren, eher im Gegenteil.

Schon im Neuen Testament findet man mehrere Stellen, in denen die Angehörigen des militärischen Berufsstandes erwähnt werden. Bei der Begegnung Johannes des Täufers mit den Soldaten geht es um die militärischen Verhaltensnormen in Bezug auf die Zivilbevölkerung [Lukas 3,14]. Die Person des Hauptmanns von Kapernaum, der sich um seinen kranken Diener sorgt, verkörpert das Ideal der christlichen Nächstenliebe [Mathäus 8,8]. Und die Erwähnung des Hauptmanns beim Kreuz Christi [Markus 15,39] sowie des Soldaten Kornelius, der sich als erster Heide taufen lässt [Apostelgeschichte 19,10], unterstreicht die spezifische Bedeutung des Militärs im Bezug auf die Fundamente des christlichen Bewusstseins.

Aus der frühchristlichen Geschichte kennt man zahlreiche sog. „Soldatenheilige“, die insbesondere in der Ostkirche einen charakteristischen ikonographischen Typus darstellen. Sie werden üblicherweise in voller Rüstung, mit gezückter Waffe und manchmal mit einem roten Umhang dargestellt. Es handelt sich um Christen, die sich als Soldaten bzw. Offiziere im Heer des Römischen Imperiums verdient gemacht hatten. Also in einer Armee, die dem Christentum gegenüber nicht gerade freundschaftlich eingestellt war. Doch gerade aufgrund ihrer Standfestigkeit im Glauben gerieten diese Soldaten letztlich in Konfliktsituationen, deren Folge ihr Märtyrertod war. Zu den bekanntesten von ihnen zählt der Heilige Georg, der im 3. Jahrhundert lebte. Aus der gleichen Zeit stammt auch der Heilige Merkurios, der vor kurzem zum Patron der Orthodoxen Militärseelsorge ausgewählt wurde.

Seit der Regierungszeit Kaiser Konstantins des Großen (272-337), und insbesondere seit dem von ihm ausgegebenen „Mailänder Edikt“ (313) wird auch das imperiale Heer zunehmend „christlicher“. Aus dieser Zeit stammt der „Doppeladler“, das Wappentier des christlich erneuerten Römischen Imperiums, das später als Byzanz bezeichnet wurde. Er symbolisiert das Prinzip der „Symphonia“, der gegenseitigen harmonischen Ergänzung zweier staatstragender Säulen: der *weltlichen* Autorität des Staates (Kaisers) und der *geistlichen* Autorität der Kirche. Die *Symphonia* bedeutet auch eine klare und eindeutige Trennung dieser beiden Kompetenzen. So findet sich in der gesamten Geschichte der Orthodoxen Kirche, ob in Byzanz oder später in anderen „orthodoxen“ Ländern, kaum eine nennenswerte Situation, in der die Kirche eine relevante *weltliche* d.h. militärische oder exekutive Macht innegehabt hätte.¹ Demnach gab es hier keine Staatsformen, die etwa einem „Fürstbistum“ oder gar dem „Kirchenstaat“ entsprechen würden. Ebenso kennt die orthodoxe Kirche keinerlei Institutionen, die der „Heiligen Inquisition“ vergleichbar wären.

Mit dem *allmählichen Auseinanderleben des westlichen und östlichen Christentums*, das ihren Höhepunkt im Großen Schisma des Jahres 1054 findet, lässt sich auch ein unterschiedliches kirchliches Verständnis bezüglich der Rolle des Militärs erkennen. So spricht man innerhalb des westlichen Christentums, ausgehend von den Thesen des Augustinus von Hippo (354-430), vom „*Kriegsrecht*“² und vom „*gerechtem Krieg*“. Ja, im Zusammenhang mit den Kreuzzügen, die zur Befreiung des Heiligen Landes von den Andersgläubigen ausgerufen wurden, spricht man sogar vom

¹ Lediglich der zypriotische Präsident und Erzbischof Makarios III. (1913-1977) scheint hier eine Ausnahme zu sein.

² *Ius belli* bzw. *Ius in bello*.

„*Heiligen Krieg*“. In der Kirchengeschichte und Theologie des Ostens sind diese Begriffe einfach nicht existent³. Stattdessen orientiert man sich nach wie vor an den Meinungen der alten Kirchenväter, deren Normen, insbesondere jene aus frühchristlicher Zeit, beinahe pazifistisch anmuten.

Dasselbe gilt grundsätzlich auch für die Zeit nach Konstantin dem Großen sowie nach der Etablierung des Christentums als Religion des Römischen Reiches: *Das Töten eines Menschen ist und bleibt immer eine Sünde!* Auch wenn es sich dabei um einen Feind handelt, der in einer heldenhaften Abwehrschlacht getötet wurde.

Nach Meinung Basilios des Großen (330-379), die in der orthodoxen Kirche so gut wie kanonisches Gewicht hat, heißt es über Soldaten, die jemanden getötet haben: „...*dass sie mit ihrer unreinen Hand drei Jahre wenigstens der Kommunion fernbleiben sollten*“⁴.

Die *langen Perioden der christenfeindlichen Fremdherrschaft* sind geradezu charakteristisch für die Geschichte des christlichen Ostens. Ob nun unter dem Islam oder unter dem antireligiös eingestellten, totalitären Regime der Neuzeit, für das Überleben des jeweiligen Volkes scheint gerade sein Glaube und seine religiöse Tradition von entscheidender Bedeutung zu sein.

Ein interessantes Beispiel stellt in diesem Zusammenhang die Person *Alexander Newskis* (1220-1263) dar, eines jungen Herrschers des Fürstentums Nowgorod im Nordwesten Russlands, das zu dieser Zeit Vasall des Tatarischen Chanats ist...

³ Stanley Harakas: No Just War in the Fathers, <http://www.incommunion.org/20-05/08/02/no-just-war-in-the-fathers/> (am 01.07.2013)

⁴ Basilius von Cäsarea († 379) – Ausgewählte Briefe LVII. (Mauriner-Ausgabe Nr. 188), An Amphilochius über Kanones (Kanonischer Brief I), Kanon 13, <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2557.htm-amphilochius> (am 01.07.2013).

Es ist die Zeit kurz nach dem 4. Kreuzzug des Jahres 1204, in dessen Folge Konstantinopel, die Hauptstadt des mächtigen byzantinischen Reichs, von den „lateinischen“ Kreuzrittern erobert und geplündert wurde. Auch in fernem Nowgorod sieht sich der 18-jähriger Fürst Alexander mit ähnlichen Expansionsabsichten seiner westlichen „lateinischen“ Nachbarn konfrontiert. Es sind dies die Schweden und Deutschordensritter, die ihn nun in ein riskantes Dilemma bringen: Entweder soll er sich ihnen anschließen, am besten auch konfessionell. Dann riskiert er auf jeden Fall einen Konflikt mit seinen bisherigen tatarischen Unterdrückern. Oder er übt sich auch weiterhin in Loyalität gegenüber den moslemischen Tataren und behält dabei wie bisher die Autonomie für seinen christlichen orthodoxen Glauben. Dann aber ist ein Konflikt mit den westlichen Nachbarn unvermeidbar. Ein Konflikt, den er alleine austragen muss.

Erstaunlicherweise entscheidet sich Fürst Alexander für die zweite Variante. Sein orthodoxer Glaube ohne jegliche Konzessionen scheint ihm dabei mehr Wert zu sein als ein unsicherer Kompromiss. Mit dem Wahlspruch: „*Nicht in der Kraft ist Gott, sondern in der Wahrheit..!*“ stellt er sich schließlich im Jahre 1240 der Übermacht der westlichen Ritter entgegen und besiegt diese in der Schlacht am Peipussee.

Freilich wird die Person des Alexander Newskis insbesondere im 19. Jahrhundert politisch glorifiziert. Doch die mutige Entscheidung des 18-jährigen Fürsten für das Beharren und Verteidigen seiner eigenen Glaubensüberzeugung bleibt dennoch eindrucksvoll.

Auch in der Neuzeit, insbesondere in der Geschichte der Völker *Südosteuropas*, ist die Rolle des christlichen orthodoxen Glaubens unbestritten. Er ist die eigentliche Grundlage dafür, dass die Kultur und die Sprachen dieser Völker bis heute überhaupt erhalten geblieben sind. Er ist auch die treibende Kraft, die diese Völker zur

Befreiung aus der Jahrhunderte dauernden osmanischen Herrschaft geführt hat.

Bekanntlich kommt es nach Erlangung der Unabhängigkeit zwischen vielen Völkern des Balkans zu neuen sog. „Balkankriegen“: blutige Konflikte, bei denen es um nationale Zwistigkeiten und Gebietsansprüche geht. Allerdings bleibt das Thema des christlichen orthodoxen Glaubens dabei stets ausgeklammert.

Im russischen Zarenreich bildet die Orthodoxe Kirche bis zum Ersten Weltkrieg eine bedeutende staatstragende Institution. Ihre Rolle ist mit jener der römisch-katholischen Kirche in Österreich-Ungarn weitgehend vergleichbar. Mit der bolschewistischen Oktoberrevolution von 1917 ändert sich dieses Bild dramatisch. Das neue Regime erklärt die russisch-orthodoxe Kirche zum zentralen ideologischen Feind. In den nachfolgenden Jahrzehnten kommt es zu systematischer Vernichtung von mehr als 90% aller christlichen Kirchen. Andere kirchliche Einrichtungen wie Schulen und Klöster werden überhaupt vollständig vernichtet. Ein ähnliches Schicksal erleiden auch andere Religionsgemeinschaften. Dabei gehen die kommunistischen Machthaber systematisch nach dem Schema „*Rebellion – Revolution – Manipulation...*“ vor. Das Land beherrscht die Ideologie, in deren Mittelpunkt der kämpfende Atheismus steht. Die Folgen dieses Zustands ändern sich erst nach der Zeit der „Perestrojka“.

Der Auftakt zum Zweiten Weltkrieg ist durch Unterzeichnung von bemerkenswerten Abkommen gekennzeichnet. Eines davon ist der „Hitler-Stalin Pakt“ vom 23. August 1939. Er soll die Kooperation zwischen zwei das Christentum grundsätzlich ablehnenden totalitären Regimen einleiten. Während in der Sowjetunion offen und mit Staatsterror gegen jegliche Religion vorgegangen wird, lässt man etwa in der Deutschen Wehrmacht die Tätigkeit der Militärseelsorger zu. Ja, am Gürtel der deutschen Soldaten findet

sich das alt-preußische „*Gott mit uns*“ wieder. Doch in der Mitte der Gürtelschnalle ist das Hakenkreuz, eine „Swastika“, abgebildet: Ein Sonnensymbol aus einer Religion bzw. einem Kult, der mit dem Christentum nichts zu tun hat.

Der *Überfall auf die Sowjetunion* im Jahre 1941 („Plan Barbarossa“) bringt den Hitler-deutschen Truppen mehr als überraschende Erfolge. So wird der Großteil der europäischen Sowjetunion besetzt und es werden sehr große Teile der Roten Armee, oft mit der Waffe in der Hand, in Gefangenschaft genommen. Erst als die Wehrmachtstruppen unmittelbar vor Moskau stehen, besinnt sich der ehemalige Seminarist, Josif Wissarionowitsch Stalin (1878-1953), auf die mögliche rettende Rolle der Kirche in einer Krisensituation. Er lässt die Wundertätige Ikone der Muttergottes von Tichwin in einem Flugzeug über Moskau kreisen und beordert eine Handvoll der noch in Freiheit verbliebenen orthodoxen Bischöfe in den Kreml, um hier den neuen Patriarchen wählen zu lassen.⁵ Ab nun soll der Krieg der „*Große Vaterländische Krieg*“ heißen. Wie zu Zeiten des erfolglosen Russlandfeldzugs Napoleons. Zugleich werden alte militärische Uniformen, Rangbezeichnungen sowie Militärorden teilweise wieder eingeführt.

Ab diesem Moment kommt es an allen Fronten zur Wende. Es ist eine geschichtliche Wende. Der Krieg geht schließlich unter unvorstellbaren Millionenopfern siegreich zu Ende...

Es hat sich also gezeigt, dass die Anerkennung der staatstragenden Religionsgemeinschaft (hier der Russisch-Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion) Motivation, Moral und Disziplin erheblich

⁵ Bischof Grigori (Граббе): Russische Kirche vor dem Antlitz des regierenden Bösen (in russischer Sprache). 1991, Holy Trinity Monastery Jordanville, N.Y.

steigern kann. Ja, es können damit geschichtsträchtige Veränderungen in Gang gesetzt werden.⁶

Auch beim Österreichischen Bundesheer gibt es bis vor kurzem eine intensive Diskussion über die künftige Struktur und Aufgabestellung der Armee. Ein zentrales Thema nahm dabei die Frage der internationalen Auslandseinsätze ein. Soll das Österreichische Bundesheer künftig eine „*Armee der Profis*“ sein, oder soll es eine „*Profi-Armee*“ werden?

„Für wen?“, „Gegen wen?“, „Wofür?“ und nicht zuletzt „Für welchen Preis?“ schienen dabei die Fragen zu sein, die an die Wähler und mündigen Bürger gestellt wurden. Es sind jedenfalls Fragen, die auch an der Seelsorge nicht vorbei gehen sollten.

Eine solche Diskussion darf nicht von den durch Seriosität, Verantwortung und Respekt vorgegebenen Limits abgleiten. Gewiss, es gibt weltweit Modelle, die es gilt zu analysieren gilt und die von Experten bewertet werden sollen. Doch in der Zeit der plebiszitären Befragungen der Bevölkerung sollte auch hier die Sachlichkeit walten. Zumindest was die Moral der künftigen Verantwortlichkeit betrifft...

Doch zu allerletzt stellt sich noch eine Frage: „*Welche Werte haben wir eigentlich zu verteidigen?*“ Sind es *nur* religiöse Werte, die hier als schützenswert erscheinen? Geht es hier vorwiegend um das Materielle oder auch um ideelle Werte eines Landes? Soll man die ganze Sache eher utilitaristisch bewerten, etwa nach dem Motto: „Für die möglichst viele Menschen das möglichst Beste“? Ja ist die Religion heute überhaupt noch schützenswert?

⁶ Russland wurde im 20. Jahrhundert gleich mehrfach schicksalhaft getroffen. Auf den Ersten Weltkrieg sowie den blutigen Bürgerkrieg folgten Zwangskollektivierung und eine Hungersnot, die mehrere Millionen Menschen das Leben kostete. Die fremde Macht, die Teile Russlands besetzte, war ein unmenschliches totalitäres Regime. Im Zuge der Befreiung davon starben wieder Millionen von Menschen...

Oder ganz überhaupt ganz anders zu fragen: „*Kann uns unsere Religion vor irgendwas noch schützen?*“

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/ Petrus BSTEH (Hg.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte* (2013)
- Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Krieg mit der Natur? Militärische Einsätze zwischen Beherrschung des Geländes und Bewahrung der Umwelt* (2013)
- Thomas SCHIRRMACHER/ Edwin R. MICEWSKI (Hg.): *Ethik im Kontext individueller Verantwortung und militärischer Führung* (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: 978-3-902761-23-1

