
Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 300

Wolfgang Ockenfels

Religion und Gewalt

J.P. BACHEM VERLAG

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Fragen u. a. aus folgenden Bereichen:

Kirche, Gesellschaft und Politik

Staat, Recht und Demokratie

Wirtschaft und soziale Ordnung

Ehe und Familie

Bioethik, Gentechnik und Ökologie

Europa, Entwicklung und Frieden

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61 / 8 15 96 - 0 · Fax 0 21 61 / 8 15 96 - 21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2003

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 3-7616-1572-8

Der moderne Säkularisierungsprozeß hat eine Reihe von quasireligiösen Utopien hervorgebracht, in denen die transzendenten Heilserwartungen und Verheißungen innerweltlich auf die Zukunft eines "neuen Menschen" und einer "neuen Gesellschaft" projiziert wurden und als technisch, ökonomisch oder politisch machbar erschienen. Doch hat – nach einem Wort *Karl R. Poppers* – jeder Versuch, den Himmel auf die Erde herunterzuziehen, stets die Hölle hervorgebracht. Trotz dieser geschichtlichen Erfahrung scheint auch nach dem Desaster des Realsozialismus 1989 das Zeitalter gewaltbereiter Ideologien, die für die Menschlichkeit über Leichen gehen, noch längst nicht vorbei zu sein. Und es stellt sich die bange Frage, ob die Weltreligionen, die inzwischen einen erstaunlichen Aufschwung nehmen, den ersehnten Weltfrieden eher behindern oder fördern.

"Religion" und "Gewalt" sind Phänomene und Begriffe, die sehr weit gefaßt und unterschiedlich geprägt werden können. "Gewalt" wird hier vornehmlich als "vis bruta", als Waffengewalt in Krieg und Terror anzusprechen sein, und zwar im politischen wie im religiösen Kontext. Das Thema "Revolution" und "Tyrannenmord" steht, obwohl wieder sehr aktuell, hier nicht zur Debatte, ebenfalls nicht der problematische Begriff der "strukturellen Gewalt".

Aktuelle Herausforderungen

Betrachtet man die reale Geschichte der beiden größten Weltreligionen, nämlich Christentum und Islam, von denen hier primär die Rede sein soll, so scheinen auch diese nicht frei von Gewalt zu sein, worauf die zahlreichen Konflikte in und zwischen den beiden Religionsgemeinschaften in Geschichte und Gegenwart hinweisen.

Obwohl beide sich auf den einen, absolut-transzendenten Gott berufen, unterscheiden sie sich deutlich in den Glaubensinhalten, und zwar vor allem hinsichtlich der Offenbarung und des in ihr vorgezeichneten Gottes- und Menschenbildes. Diese elementaren theologischen Differenzen (namentlich Trinität, Inkarnation, Kirche) sind gewiß zu beachten, wenn es um das Verhältnis dieser Religionen zueinander und zum Phänomen der Gewalt geht. Und ein künftiger christlich-islamischer Dialog wird gerade diese theologischen Grundfragen nicht aussparen können. Im folgenden geht es jedoch um eine Erörterung der konkreten und aktuellen religiösen Gewaltproblematik, die einen Dialog sowohl erschwert als auch notwendig macht.

Hinreichend bekannt sind die gewaltsamen Konflikte zwischen Muslimen und Juden in Palästina und Israel im nahen Osten. Ferner deuten die Spannungen zwischen Muslimen und Hindus in Indien und Pakistan darauf hin, daß *Mahatma Gandhis* Ideal der Nichtverletzung und Gewaltlosigkeit

(“Ahimsa”) zunehmend in Vergessenheit geraten ist, so daß sogar die Gefahr eines Atomkrieges in diesem Teil der Welt, dem fernen Osten, nähergerückt ist. Und im mittleren Osten deutet der jüngste Irak-Krieg auf die wachsende Gefahr blutiger Konflikte zwischen Muslimen und Christen hin.

Es scheint sich die paradoxe Aussage des hl. *Augustinus* zu bestätigen, wonach Kriege um des Friedens willen geführt werden. Und dies zuweilen sogar im Namen Gottes. Aber welche Friedenswerte stehen hier auf dem Spiel, die es unter Umständen gewaltsam zu verteidigen und durchzusetzen gilt? Kann der friedliche Zweck alle Mittel der Gewalt heiligen - oder diskreditieren gerade diese Mittel das angestrebte Ziel?

Die Problemskizze beginnt mit dem Islam und den Ereignissen, die sich mit dem Datum des 11. September 2001 verbinden, und leitet dann über auf christliche Vorstellungen von Krieg und Frieden. Vorauszusetzen ist dabei, daß es neben den kritischen Seiten des Islams, die aus christlicher Perspektive zur Sprache kommen, eine Reihe positiver Merkmale gibt, von denen viele Christen einiges lernen könnten: was etwa den festen Glauben, das Glaubenswissen, das intensive und regelmäßige Gebetsleben und die konsequent geregelte Lebensführung betrifft. Besonders im modernen “Westen”, der keineswegs mit Christentum gleichzusetzen ist, sondern sich eher durch religiöse Abstinenz oder Gleichgültigkeit auszeichnet.

Warum läßt Gott Terror und Krieg zu?

“Wo war Gott am 11. September?” Das war und ist nach den Terroranschlägen von New York und Washington, von Djerba, Bali, Moskau und Mombasa, aber auch nach dem jüngsten Irak-Krieg eine bange und schwierige Frage, die nicht bloß von Skeptikern und Agnostikern aufgeworfen wird, sondern gerade auch von gläubigen Christen und Muslimen. Präziser gestellt, lautet die Frage: Warum hat Gott diesen Terror zugelassen - und warum läßt er ihn weiterhin zu, etwa in Israel und Palästina?

Diese Frage spielte in der Philosophie der Aufklärung als “Theodizee”-Frage eine große Rolle: Nämlich, wie läßt sich der gütige und zugleich allmächtige Gott angesichts des Übels und des Bösen in der Welt noch rechtfertigen? Damit wurde Gott auf die Anklagebank gesetzt und war der Verteidigung durch den Menschen bedürftig. Entweder – so hieß es – ist Gott angesichts des von ihm zugelassenen Übels zwar gütig, aber nicht allmächtig, oder er ist allmächtig, dann aber nicht gut. Man entschied sich philosophisch für die erste Variante: Gott wurde entmachtet, man ließ ihn einen “guten, aber harmlosen alten Mann” sein und ermächtigte statt seiner den Menschen als Subjekt der Geschichte. Doch die modernen Geschichtsideologien, nach de-

nen nun der Mensch seine eigene Vorsehung, sein eignes Schicksal in Hand nehmen und also an die Stelle Gottes treten sollte, entpuppten sich als utopische Allmachtsphantasien mit nicht selten katastrophalen Folgen.

Es erwies sich, daß die Theodizee-Frage nicht ganz richtig gestellt war: Nicht Gott gehört angeklagt, sondern Menschen, die selber Gott spielen wollen, sich eine geheime Mitwisserschaft an seinem Geschichtswillen anmaßen oder sich als Vollstrecker seines Willen, als Richter über Leben und Tod aufspielen. Denn die meisten Katastrophen, wie vor allem Terror und Krieg, die wir nicht einfach als Schicksal ertragen, über die wir vielmehr zu klagen haben, sind Menschenwerk und können nicht Gott angelastet werden. Gott läßt zwar das Böse zu und setzt das Gute nicht mit Zwang und Gewalt durch, aber dies geschieht nicht aus Ohnmacht oder Lieblosigkeit, sondern einzig um der Freiheit des Menschen willen, der dafür aber am Ende der Zeiten zur Rechenschaft gezogen wird. Der Mensch, und zwar jeder einzelne ist grundsätzlich mündig, d.h. schulfähig, und sollte die Schuld nicht nur bei anderen suchen und auf sie abladen wie auf Sündenböcken. Dieser Gedanke der mündigen Schuldfähigkeit, durch die freie Subjektivität und individuelle Selbstverantwortung erst konstituiert werden, scheint im Christentum wesentlich stärker ausgeprägt zu sein als im Islam, der die Ergebenheit in den vermeintlichen Willen Gottes, also in ein unabwendbares Schicksal, genannt "Kismet", traditionell hochhält.

Nach christlicher Tradition ist der Geschichtswille Gottes nicht eindeutig erkennbar und verfügbar, wohl aber der Gesetzeswille Gottes, der sich vor allem in den Zehn Geboten zeigt, die übrigens für Christen, Juden und Muslime gleichermaßen gelten – und es eigentlich verdient hätten, von *allen* Menschen anerkannt zu werden. Es wäre also sehr gewagt und gefährlich, etwa in den Ereignissen des 11. September eine direkte Strafe Gottes für die kollektiven Sünden "des Westens" zu erblicken – oder in Figuren wie *Bin Ladin* und *Saddam Hussein* eine "Geißel Gottes" auszumachen. Wer kann sich dieses Pseudowissen anmaßen?

Fundamentalismus und Islamismus als Gewaldfaktoren

Was läßt sich vom Standpunkt der christlichen Ethik über einen Terror sagen, dessen Urheber ihn religiös begründen? Nach allem, was der 11. September an Elend über die Welt zu bringen droht, scheint dieses Datum eine Zäsur in der Geschichte des Terrors – wie auch des militärisch-polizeilichen Kampfes gegen ihn – zu markieren. Die Terroristen verbanden ihre Bereitschaft zum Selbstmord mit der Entscheidung zum Massenmord. Sie schlugen die USA mit deren eigenen Waffen einer technischen Zivilisation, die oft mit

der "Kultur des Westens" verwechselt wird. Mit dem apokalyptischen Anschlag, der die einschlägigen, ästhetisch goutierten Katastrophenfilme plötzlich zu einer Realität werden ließ, die "wirklich" unter die Haut so vieler Opfer ging, hat der Terror eine neue technische Effizienz erreicht, die sich durch "handliche" ABC-Massenvernichtungswaffen noch steigern läßt.

Die von allen guten Geistern des Islams verlassenen Terroristen haben sich ausgerechnet die Zerstörung eines Landes vorgenommen, das sich unter dem besonderen Schutze Gottes weiß und in seinem Auftrag bereits die gleichermaßen gottlosen wie menschenverachtenden Systeme des Nationalsozialismus und des Kommunismus niederwarf. Die USA sind von Anfang an nicht nur von einer deistischen-rationalistischen "Zivilreligion", sondern auch von einem (inzwischen weitgehend säkularisierten) Glauben christlicher Auserwähltheit und Hoffnung geprägt worden. Aus einigen besonders "frommen" amerikanischen Stimmen hört man jedenfalls heraus, daß die USA auch im Zuge der Terrorbekämpfung eine welt- und heilsgeschichtliche Mission erfüllen sollten. Der Begriff der "militärischen Mission" enthält jedoch ein gefährliches Gemisch aus Politik und Religion, wie überhaupt die allzu enge Verbindung von politischen und theologischen Begriffen eine gewisse Sorglosigkeit erkennen läßt: Als hätte es in der Geschichte des Christentums keine Kreuzzügler, revolutionäre Wiedertäufer und gewaltbereite Befreiungstheologen gegeben, die der christlichen Glaubwürdigkeit schweren Schaden zugefügt haben.

Die religiöse Sprache zieht wieder in die öffentliche Debatte ein und sorgt für eine Verschärfung der politischen Fronten. Dabei ist das theologische Vokabular kein bloßer Bestandteil psychologischer Kriegsführung oder patriotischer Rhetorik. Im Namen Gottes werden auch heute Gewalttaten verübt und vergolten, die den Namen Gottes beleidigen, besonders ausdrücklich bei bestimmten sogenannten Islamisten. Läßt sich Terrorismus rechtfertigen, gar noch unter Berufung auf Gott? Natürlich nicht, beteuern Christen und viele gläubige Muslime gleichermaßen. Für sie ist Terror individualisierte, ungerichtete und mit unerlaubten Mitteln praktizierte Gewalt, die sich nicht als Freiheitskampf ausgeben kann.

In der Tat kann sich der Terror am allerwenigsten auf den barmherzigen Gott berufen. Denn Gottes Gesetzeswille steht auf Seiten einer Rechts- und Friedensordnung, welche die Verteidigung gegen den Terror gebietet, weil dieser sich gegen schwache und schutzlose Zivilisten richtet. Die Friedensordnung ist auf eine Verteidigung ausgerichtet, der der Gebrauch terroristischer Mittel untersagt ist.

Das geschichtliche Bewußtsein einer islamischen Bedrohung scheint in weiten Teilen der Welt, weniger in der westlichen (wo sich Muslime überwiegend friedlich verhalten), immer neue Nahrung zu finden. Von "islamistischen" Muslimen angezettelte Konflikte und Bürgerkriege auf den Philippinen, in Indonesien, Tschetschenien, Libanon, Algerien, Sudan, Nigeria, Uganda, Eritrea, Bosnien, Kosovo etc. sorgen für ein Bedrohungsszenario, das keineswegs nur so von Christen wahrgenommen wird. Vielmehr erinnert es an die berühmte These *Samuel Huntingtons* vom Kampf der Kulturen (1993). Und daran, daß es sich beim Islam weithin nicht nur um ein religiöses und kulturelles, sondern zugleich auch um ein politisch-staatliches Phänomen handelt. In den "islamisch" dominierten Staaten ist die Religionsfreiheit stark eingeschränkt, in den "islamistisch" beherrschten ist sie – wie die übrigen Menschenrechte – so gut wie aufgehoben. Dabei gilt die Gewährleistung von Religionsfreiheit als Grundlage, Voraussetzung und Signum der Geltung von Menschenrechten überhaupt.

In vielen "islamistischen" Ländern wird heute noch bei Abkehr vom islamischen Glauben, bei Blasphemie und bei Ehebruch die Todesstrafe verhängt. Frauen haben in der Öffentlichkeit dieser Länder nichts zu suchen. Eine systematische Unterdrückung der Religionsfreiheit zeigt sich etwa in Pakistan, wo ein Muslim wegen Übertritts zum Christentum oder ein Christ, nur weil er Christ ist, wegen Blasphemie zum Tode verurteilt werden kann. In Saudi-Arabien darf außerhalb diplomatischer Vertretungen kein Christ, Jude oder Buddhist seine Religion ausüben – obwohl dort sechs Millionen nichtmuslimische Immigranten leben. Systematische Christenverfolgungen zeigen sich sein längerem bereits im Sudan und neuerdings in Teilen Nigerias. Muslimische Regierungschefs, die als pro-westlich eingestuft werden, gelten bei "islamistischen" Milizen als Glaubensabtrünnige. Mit dieser Begründung wurden 1981 der ägyptische Präsident *Sadat* und 1992 der algerische Präsident *Boudiaf* ermordet.

Freilich wollen sich nun (fast) alle diese Staaten mehr oder weniger an dem Kampf gegen den Terrorismus beteiligen, der sie schließlich selber bedroht. Den Koran zitierend pochen sie auf den Gesetzeswillen Gottes, der Willkür und Terror untersagt. Denselben Koran zitierend berufen sich hingegen die Terroristen, die sich ohnehin lieber als "Freiheitskämpfer" ausgeben, auf einen göttlichen Geschichtswillen, als dessen Mitwisser und Vollstrecker sie sich aufspielen. Sie verstehen sich als Avantgardisten eines "Heiligen Krieges" (Dschihad), als Werkzeuge Gottes, als "Märtyrer", die garantiert in den Himmel kommen, wenn sie den USA, dem kollektiven Satan, die Hölle auf Erden bereiten.

Der Begriff des "Märtyrers" nimmt hier vielfach die Bedeutung eines Gewalttäters und Selbstmörders an, der möglichst viele "Feinde", aber auch Unschuldige mit in den Tod reißt. Im Christentum hingegen gilt als "Märtyrer" das unschuldige Opfer von Gewalttaten, der sein Leben auch für andere einsetzt – wie etwa *Maximilian Kolbe*.

Was unterscheidet eigentlich den Islam vom Islamismus, gläubige Muslime von Islamisten? Dazu hätte man gern ein bindendes Urteil. Doch im Islam gibt es keine Instanz verbindlicher Interpretation, kein zentrales Lehr- oder Hirtenamt, das ihn wirksam vor islamistischer Verfälschung und politischem Mißbrauch bewahrt. Die Terroristen sollten vielleicht besser als "islamistische Häretiker" gekennzeichnet werden, die vor allem von der islamischen Religionsgemeinschaft selber diszipliniert oder exkommuniziert werden müßten.

Der Islam kennt aber keine Kirche. Seine institutionalisierte Autorität ist zu gering entwickelt, um eine gemeinverbindliche Lehre zu formulieren. Ihm fehlt weitgehend auch das rationale, philosophisch-theologische Instrumentarium, um den Glauben mit der modernen Welt zu vermitteln und die Dialogfähigkeit zu gewährleisten. Der Islam braucht heute eine Aufklärung, wie sie das Christentum bereits im Mittelalter durch *Thomas von Aquin* erfuhr. Der heute noch maßgebende christliche Theologe konnte dabei übrigens nur deshalb auf *Aristoteles* zurückgreifen, weil dessen Schriften durch arabisch-islamische Philosophen in Europa zur Geltung gebracht worden waren, z. B. durch *Averroes* in Córdoba.

An diese mittelalterliche Tradition könnte auch der christlich-islamische Dialog anknüpfen. Und zwar auf der metaphysischen Basis des aristotelisch-thomasischen Naturrechtsdenkens, das im Christentum für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Glaube und Politik, Kirche und Staat, Moral und Recht gesorgt hat. Die Gewaltenteilungen einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung mitsamt den Menschenrechtsgarantien gründen auf diesem Denken. Insofern lassen sich Fundamentalismus und Despotie nicht als "Rückfall" ins Mittelalter deuten, sondern stellen eher einen "Unfall" oder "Abfall" der Moderne dar.

Der Groß-Scheich der Ashar-Universität von Kairo hat zwar eine hohe geistliche Autorität, aber keine Richtlinienkompetenz für die islamische Welt. Hinzu kommt, daß theologische Neuerungen meist als Verrat an heiligen Prinzipien gelten. Dies hängt mit der Vorstellung zusammen, der Koran sei Wort für Wort dem Propheten *Mohammed* vom Erzengel *Gabriel* in die Feder diktiert worden – als unabänderliches Wort Gottes.

Freilich ist der Koran viel konkreter und politischer in seinen Lebensregeln als die Evangelien. Er enthält ein gefährliches Gemisch aus Politik und Religion, und die allzu enge Verflechtung von politischen und theologischen Begriffen läßt sich nachträglich nicht einfach auflösen. Der islamische Monotheismus drängt zur einheitlich-totalitären Staatsbildung und begünstigt nicht, wie der christliche Trinitätsglaube, die gesellschaftliche Pluralität und die staatliche Gewaltenteilung, also das Prinzip der *Einheit in der Vielfalt*. Die religiös begründete Glaubensgemeinschaft (die "umma") ist auch eine politische Größe, sie schuldet Gott *und* seinem Gesandten (*Mohammed*) Gehorsam und findet in ihnen die Garanten der Einheit und des Friedens (Sure 8, Vers 46). Dementsprechend ist die "scharia" nicht bloß ein moralisches, sondern auch ein staatlich erzwingbares rechtliches Regelwerk. Glaube und Politik, Moral und Recht, Glaubensgemeinschaft und Staat bilden hier eine grundsätzliche und unauflösliche Einheit.

Religionskrieg oder Dialog?

Und wie steht es um den "dschihad", den sogenannten "Heiligen Krieg"? Er läßt sich nicht bloß als "Anstrengung für den Glauben" auslegen, sondern bedeutet hauptsächlich ein militärisches Vorgehen. Die Koran-Sure 47,4 lautet (nach der Übersetzung von *Rudi Paret*, dessen vorsichtige Interpretation in Klammern eingefügt ist): "Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken. Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben). (Haut mit dem Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (und vom Frieden abgelöst wird)." Sogenannte Ungläubige, aber auch Christen, die in islamischen Gemeinwesen nur diskriminierend toleriert werden, müssen existentiell an der Frage interessiert sein, ob diese Koran-Sure nach wie vor Gültigkeit hat. Diese Frage wird freilich nicht hinreichend und verbindlich durch die Interpretation einzelner intellektueller, "westlich" eingestimmter Koran-Gelehrter beantwortet. Entscheidend und von politischer Wirksamkeit ist vielmehr das Koran-Verständnis der islamischen Gemeinschaften wie ihrer geistlich-politischen Führer.

Eine zentrale und globale politische Ordnungsfrage ist: Wie läßt sich das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, das für alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen verpflichtend ist, auch wirksam, d. h. institutionell abgesichert und kontrolliert, durchsetzen? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es wesentlich ab, ob sich die Gefahr von Religionskriegen abwenden läßt. Vor jedem interreligiösen Dialog um ein "Weltethos" müssen zunächst

die Bedingungen der Freiheit für alle Religionsgemeinschaften und Staaten geklärt werden, die an diesem Dialog teilnehmen sollen.

Die Preisfragen für den künftigen Dialog lauten also: Wie weit kann sich der Islam 1. auf die allgemeine Religionsfreiheit einlassen? 2. Wie weit läßt er sich entpolitisieren, d. h. von staatlicher Macht trennen? Und 3.: Wie weit lassen sich die islamischen Glaubensgemeinschaften institutionalisieren oder verkirchlichen, ohne ihre "Identität" preiszugeben? Auf diese Fragen hätte zunächst ein innerislamischer Dialog zwischen den rivalisierenden Gruppen (etwa zwischen Schiiten und Sunniten) Antworten zu finden. Überdies bedürfte es des innerislamischen Dialogs zwischen den zahlreichen Gruppen schon deshalb, um repräsentative Partner für den interreligiösen Dialog zu benennen. Speziell in Deutschland würde man gerne einiges über die Inhalte des geplanten islamischen oder islamistischen Religionsunterrichts erfahren, bevor er staatlich eingerichtet wird.

Christentum zwischen Krieg und Frieden

Mit der Verspätung von einigen hundert Jahren werden genüßlich die Greuelthaten der Kreuzzüge, der spanischen Conquista, der Inquisition und der Hexenverfolgungen rekapituliert und als Werk der Kirche dargestellt, um diese moralisch und geschichtlich zu diskreditieren. Diese Form moralisierender Historiographie ist freilich nicht geeignet, Aufschluß über die Geschichte zu geben. Das Mittelalter besteht nicht nur aus Kreuzzügen und dergleichen, sondern hat große Friedenswerke hinterlassen, von denen wir heute noch zehren.

Natürlich sind uns die genannten geschichtlichen Fehlformen heute hinreichend als unmoralisch geläufig. Dabei setzen wir immer noch die Existenz von zeit- und kulturübergreifend gültigen Maßstäben der Moral und des Rechts voraus, an deren naturrechtlich-vernunftgemäßer Begründung gerade die mittelalterliche Theologie hervorragend beteiligt war. Jedenfalls sollten die kirchenkritischen Vergangenheitsbewältiger einmal der Frage nachgehen, warum die französische und die russische Revolution in den wenigen Jahren, in denen sie sich vermeintlich für Humanität einsetzten, mehr Menschen auf dem Gewissen hatten als Kreuzzüge und Inquisition in Jahrhunderten. Ganz zu schweigen von den modernen Weltkriegen, Völkermorden und Massenvernichtungen des 20. Jahrhunderts.

Im Evangelium, speziell der Bergpredigt, finden sich einige radikale und rücksichtslos klingende Forderungen Jesu, die sich nicht als soziale oder politische Ethik verstehen und auch keine allgemeingültige Gesetzesethik zu sein beanspruchen. Zu dieser "eschatologischen" Ethik, die die radikale Güte

Gottes zum Ausdruck bringt, gehören sowohl die *Gebote* der Feindesliebe und der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft – als auch die in der Bergpredigt ausgesprochenen *Verbote* des Zürnens und des Widerstandes.

Diese Forderungen lassen sich nicht als sozialetische Normen verallgemeinern oder gar mit politischer Macht und rechtlichen Zwangsmitteln durchsetzen. Letzteres würde auch gegen die Religionsfreiheit verstoßen. Denn diese Anforderungen richten sich an einzelne gläubige Jünger, die ihnen nur entsprechen können, wenn ihr Handeln zuvor durch Gnade ermöglicht wurde. Ein politisches und ökonomisches Ordnungshandeln, das auf Glaube und Gnade setzt, ist vielleicht in einem Kloster möglich. Die weitgehend säkularisierte und pluralisierte Großgesellschaft kann aber ihr sozialetisches Maß nicht an der Bergpredigt nehmen.

Bezeichnend ist, daß sich die Befürworter einer “Politik der Bergpredigt” selektiv nur auf jene Gebote und Verbote berufen, die in ihr politisches Konzept passen. Zum Beispiel radikale Pazifisten, die nicht nur ihre eigene Wange, sondern auch die der anderen hinhalten wollen. Die kirchliche Tradition ging aber nicht den pazifistischen Weg, sondern hielt Selbstverteidigung, Notwehr und Nothilfe für sittlich erlaubt oder gar geboten, auch auf zwischenstaatlicher Ebene. Dazu entwickelte sie die Lehre vom “gerechten Krieg”, die ein wesentlicher Bestandteil der kirchlichen Friedenslehre wurde.

Zur kirchlichen Friedenslehre

Mit “Frieden” wird ein zentraler politischer und zugleich theologischer Wertbegriff bezeichnet. Die Begriffsinhalte unterscheiden sich nach der jeweiligen politischen, ideologischen und religiösen Perspektive. Darum ist der Begriff manipulationsanfällig und wurde in der Geschichte oft von totalitären Ideologien propagandistisch mißbraucht. Die Frage nach dem Wesen des Friedens bestimmt auch die Verfahrensweisen praktischer Friedenspolitik. In einer wertpluralistischen Gesellschaft ist es freilich nicht leicht, sich auf fundamentale Friedenswerte zu einigen oder zu besinnen: Welcher Frieden ist verteidigungswert? Diese Frage ist entscheidend auch für die Verteidigungsbereitschaft.

Vom “politischen” Friedensbegriff (auf sozialer, nationaler und internationaler Ebene) zu unterscheiden ist ein theologischer. Im Christentum wird das Reich Gottes als ein ewiges Friedensreich vorgestellt, das menschlicher Verfügung und politisch-ideologischer Vereinnahmung entzogen bleibt. Versuche, diesen “eschatologischen Vorbehalt” zu negieren und das Reich Gottes für politisch oder ökonomisch machbar zu halten, hat es in der Geschichte

zwar immer wieder gegeben, sind aber regelmäßig gescheitert und nicht mit der christlichen Tradition vereinbar.

Christlich inspirierte Politik konzentriert sich auf eine Strategie der *Gewaltminimierung* und auf die Realisierung positiver Friedenswerte. Frieden ist mehr als das (nur negative) Fehlen von Krieg und Terror, Friedenspolitik mehr als Terrorbekämpfung, Rüstungskontrolle und Entwaffnung. *Augustinus* definierte den Frieden als "Ruhe (in) der Ordnung", was nicht mit statischer Zwangsordnung gleichzusetzen ist. Frieden ist vielmehr eine dynamische Gemeinwohlordnung, die auf mehr Wahrheit (bzw. Wahrhaftigkeit), Gerechtigkeit, Liebe (bzw. Solidarität) und Freiheit ausgerichtet ist. Diese Grundwerte rief Papst *Johannes XXIII.* in seiner Enzyklika "Pacem in terris" (1963) in Erinnerung. In der Mißachtung dieser Werte liegt die eigentliche Ursache des Unfriedens, vor allem von Krieg und Terror.

Umgekehrt gilt die Sicherung des "negativen" Friedens (durch Abschreckung oder Abrüstung) als notwendige Bedingung für den Aufbau eines "positiven" Friedens. Vor allem seit der Erfindung moderner ABC-Waffen kann der Krieg kein normales Mittel der Politik zur Herstellung des Friedens sein. Mit dem Zusammenbruch des Ostblock-Kommunismus scheint die Gefahr der (christlich zu ächtenden) Anwendung von Massenvernichtungswaffen leider noch nicht völlig gebannt zu sein, wenn man sieht, wie technisch aufgerüstet heute Terroristen sind.

Andererseits entzündeten sich vielerorts (Balkan, Afrika etc.) neue inner- und zwischenstaatliche Konflikte um die Rechte ethnischer, religiöser oder kultureller Minderheiten. Zunehmend werden völkerrechtliche Souveränitätsansprüche durch menschenrechtlich begründete "humanitäre Interventionen" relativiert. Dies wirft erneut Fragen nach der "bellum iustum"-Lehre auf. Diese vom Wortlaut her mißverständliche Lehre vom "gerechten" Krieg wurde von christlichen Theologen (von *Augustinus* über *Thomas von Aquin* bis zum Zweiten Vatikanum) gerade zum Zweck der Verhinderung und Eindämmung militärischer Gewalt entworfen. Sie unterliegt der Rationalität von universalisierbaren und reziprok geltenden Kriterien, die nicht erst den Glauben voraussetzen.

Die klassische "bellum iustum"-Theorie wird in ihrer christlichen Intention, Gewalt zu minimieren, neu zu formulieren und zu aktualisieren sein. Dies vor allem hinsichtlich "asymmetrischer" Konflikte und terroristischer Herausforderungen. Wie soll man heute mit einem Terrorismus verfahren, der zwischen globalem Bürgerkrieg, Kamikaze-Aktion und Partisanenkampf angesiedelt ist? Auf diese Frage gibt es noch keine schlüssige Antwort des kirchlichen Lehramtes. Nach der klassischen Lehre vom "gerechten Krieg"

hängt die Legitimität militärischer Gewalt von folgenden Kriterien ab, die jeweils eine Reihe von Fragen aufwerfen, die auch für die Entwicklung und Interpretation des Völkerrechts von Belang sind:

1. Was gilt als *gerechter Grund* für militärische Verteidigung? Wie groß muß die Gefahr, wie drohend ein (möglicher, wahrscheinlicher?) Angriff, wie schwerwiegend eine Rechtsverletzung sein? Wann erfüllen auch *präventive* militärische Maßnahmen den Begriff des Verteidigungskrieges? Was berechtigt zu "humanitären Interventionen"?

2. Welche *Rechtsinstanz entscheidet* über den Einsatz militärischer Gewalt? Hat sich das Entscheidungs- und Gewaltmonopol der einzelnen Nationalstaaten endgültig auf die supranationale Ebene der Vereinten Nationen verlagert? Ist der UN-Sicherheitsrat noch repräsentativ für die globalen Machtverhältnisse? Ist er seiner Aufgabe recht- und machtmäßig gewachsen? Und führt das Vetorecht einiger Mitglieder zur Selbstblockade?

3. Krieg als *ultima ratio*, als "letztes" Mittel, setzt zunächst die Anwendung anderer Machtmittel voraus, politischer wie ökonomischer. Aber wie wirksam sind heute noch Wirtschaftssanktionen? Treffen sie das verantwortliche Regime oder eher die notleidende Bevölkerung, die als Geisel gehalten wird? Gibt es nicht auch die Pflicht, dieses "letzte Mittel" rechtzeitig anzuwenden, damit das Übel nicht weiter um sich greift und das Recht verdrängt?

4. Welches *Ziel einer wertgebundenen Friedensordnung* soll und kann erreicht werden? Als mögliche Ziele werden oft genannt: Entwaffnung des Regimes, Befreiung der Bevölkerung, Demokratie und Rechtsstaat. Die Legitimität dieser Ziele vorausgesetzt: Werden sie durch die angewandten Mittel diskreditiert? Bleibt der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt? Läßt die mögliche Folge militärischer Gewaltanwendung ein geringeres Übel erwarten als deren Unterlassung? Und setzt diese Folgenabschätzung nicht einen Blick in die Zukunft mit ihren Unabwägbarkeiten voraus – und eröffnet damit ein weites Feld für Spekulationen und Propaganda?

5. Die *Erlaubtheit der Mittel* innerhalb eines Krieges (*ius in bello*) nimmt ihr Maß vor allem am Schutz der Zivilbevölkerung. Von daher verbietet sich die Anwendung von ABC-Massenvernichtungswaffen. Aber können nicht auch konventionelle Präzisionswaffen (unbeabsichtigt) verheerende Wirkungen ("Kollateralschäden") entfalten? Und wie läßt sich die Verbreitung von ABC-Waffen verhindern, wenn sich diese bereits in den Händen von "Schurkenstaaten" und von global vernetzt operierenden Terrorgruppen befinden?

Die Kirche und die UNO

Bei der inhaltlichen Beantwortung dieser Fragen beginnen freilich erst die praktisch-politischen Schwierigkeiten, so daß auch die Kirchen oft überfordert sind, zu einer klaren und verbindlichen Entscheidung zu kommen. Ihr Ermessensurteil setzt die genaue Kenntnis der Umstände und Hintergründe einer Konfliktsituation voraus, die oft erst *nach* einem Waffengang klar erkennbar sind.

Die Befürchtung, daß ein Krieg zwischen den USA und dem Irak als ein Glaubenskrieg zwischen Christentum und Islam erscheinen und sich zu einem Welt-Religionskrieg entwickeln könnte, veranlaßte Papst *Johannes Paul II.* dazu, dringend vor ihm zu warnen. Am 21. 2. 2003 sagte er (zitiert nach FAZ vom 22. 2. 2003, S. 3.) gegenüber indonesischen Religionsführern: “Mit der realen Möglichkeit eines Krieges vor Augen dürfen wir nicht der Politik erlauben, eine Quelle weiterer Teilungen unter den Weltreligionen zu werden. In der Tat, weder ein drohender Krieg noch der Krieg selbst darf Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus und Angehörige anderer Religionen einander entfremden. Als Religionsführer, die dem Frieden verpflichtet sind, sollten wir stets daran arbeiten, gegenseitiges Verstehen, Zusammenarbeit und Solidarität zu verstärken.” Er wiederholte: “Krieg ist immer eine Niederlage für die Menschheit” – und fügte hinzu: “aber er ist auch eine Tragödie für die Religion”.

Die politische Wirksamkeit kirchlicher Warnungen und vatikanischer Diplomatie hat sich als sehr begrenzt erwiesen. Aber der Papst, der sein *grundsätzliches* Nein zum Krieg bekräftigt, schließt nicht die Möglichkeit eines “legitimierte[n] Krieges” aus. Der Krieg als Gesamtphänomen ist immer ein Übel, an dem aber oft mehrere Parteien sehr unterschiedlich beteiligt sind. Unter Umständen, die eine rechtmäßige Instanz festzulegen hat, kann aber militärische Gewaltanwendung für eine Partei erlaubt sein, um größere Übel abzuwenden.

Das Vertrauen, das gerade kirchliche Kreise auf die Vereinten Nationen setzen, speist sich aus der endzeitlichen Hoffnung auf einen “ewigen Frieden”, der aber leider nicht institutionalisierbar ist. Der UN-Sicherheitsrat ist moralisch und rechtlich nicht viel besser als die Summe, die Mehrheit oder auch nur eine einzige Vetostimme seiner Mitglieder. Dennoch gilt er als “letzte Instanz” des Völkerrechts, das gerade deshalb in ständiger Entwicklung begriffen ist und kaum dauerhafte Rechtssicherheit gewährt. Alle rechtlichen Maßstäbe scheinen sich zu verschieben und werden auch noch unterschiedlich ausgelegt. Wie kann man da noch klare und eindeutige Entscheidungen erwarten?

Und wenn es sie gäbe, wer setzte sie durch? Die Vereinten Nationen haben sich vor allem deswegen als machtlos erwiesen, weil die Kosten der militärischen Gewalt, die zur Durchsetzung des vertraglichen Rechts zuweilen notwendig ist, nicht einmal von den Nutznießern dieses Rechts mitgetragen werden. Despoten und Gewaltherrscher haben wenig Respekt vor dem Menschen- und Völkerrecht und folgen den UN-Resolutionen oft erst dann, wenn sie durch ökonomischen Druck und militärische Gewalt dazu gezwungen werden.

Wenn man wenigstens aus Rücksicht auf gemeinsame Geschäftsinteressen friedliche Konfliktlösungen anstreben würde, könnte man über den Verlust moralischer Werte und rechtlicher Regeln leichter hinwegkommen. *Immanuel Kant* griff in seiner Konstruktion "Zum ewigen Frieden" noch auf den vermeintlichen "Mechanism" der Natur zurück, nämlich auf den "wechselseitigen Eigennutz" der Menschen: "Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt." Als Garanten des "ewigen Friedens" haben sich die eigennützigen menschlichen Neigungen leider nicht geschichtlich bewährt, im Gegenteil. Es wäre zu schön gewesen, Kriege durch Marktwirtschaft und friedlichen Wettbewerb ablösen zu können. Jetzt tritt die Globalisierung mit einigen häßlichen Begleitern in Erscheinung. International vernetzt und technisch aufgerüstet ist nun auch der Terrorismus, und der Krieg findet immer neue Gründe und Formen.

Mit dieser Art von Fortschritt und Modernisierung hat die friedensoptimistische Aufklärung sicher nicht gerechnet. Wohl auch deswegen nicht, weil sie die positiven Wirkkräfte wie auch die gefährlichen Gewaltpotentiale unterschätzte, die in den unterschiedlichen Weltreligionen und Wertkulturen begründet liegen. Der "Frieden" ist ein zwiespältiger politisch-religiöser Begriff. Als Inbegriff menschlicher Sehnsucht ist er besonders anfällig für ideologische Manipulationen, so daß um seinetwillen die meisten Kriege geführt werden. Als geschichtliches Phänomen ist er nicht ewig, und als Gegenstand gläubiger Hoffnung entzieht er sich rationaler Plan- und Machbarkeit. Andererseits ist der "Ausbruch" eines Krieges nicht wie der eines Vulkans – und als Naturereignis vielleicht eines Tages technisch beherrschbar.

Angesichts von Krieg und Frieden müssen formale Zweckrationalität und reines Rechtsdenken kapitulieren. Denn sie bekommen die religiösen, moralischen und kulturellen Implikationen dieses Problems nicht in den Griff. Ob es die Religionsgemeinschaften und ihre Theologen begreifen und auch lösen können, hängt nicht nur von ihrem guten Friedenswillen ab, sondern vor allem von der Stärke ihrer rationalen Argumente, mit denen sie die weltliche Wirklichkeit nicht religiös oder idealistisch überfordern. Diese wertgebunde-

ne und dabei realistische Rationalität hat im "alten" Europa die *bellum-iustum*-Lehre hervorgebracht. Diese Lehre, auf die sich der regierende Papst nach wie vor kritisch beruft, hat ihre gewaltminimierenden Wirkungen auch in der "Neuen Welt" zu entfalten. Und zwar gegenüber politischen Befreiungs- und Ziviltheologen, die eine womöglich notwendige Militäraktion auch noch religiös motivieren oder garnieren – und damit verschärfen. Vor allem aber gegenüber islamistischen Scharfinachern eines Typs von Religion, die ihre Distanz zur politischen Macht erst noch mühsam erringen muß, um friedensfähig und tolerant gegenüber anderen Religionen und Kulturen zu werden.

Manchmal scheint es, als sei dieser Papst mitsamt der Kirche jene letzte Friedensinstanz, die viele ersehnen. Nicht daß sie einen dogmatischen Wahrheitsanspruch darauf hätte. Ihre Friedenslehre läßt unterschiedliche Abwägungs- und Ermessensurteile zu und viele Fragen offen. Wie auch das Völkerrecht. Die Frage ist, wie sich die Chancen für ein weltweites interreligiöses Friedensgespräch verbessern und institutionell festigen lassen. Daß besonders die katholische Kirche als Weltkirche diesem substantiellen Dialog vorangeht, darf man für wünschenswert und sogar notwendig erachten.

Literaturhinweise

Gerechter Friede. Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 27. 9. 2000.

Hans Maier: Politische Religionen – ein Begriff und seine Grenzen. In: Die Neue Ordnung 55,3 (2001), 164-175.

Hans Maier: Wege in die Gewalt. Historische Reflexionen. In: Die Neue Ordnung 57,2 (2003), 84-96.

Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bde. München 1981.

Wolfgang Ockenfels: Die Dynamik des Friedens. In: H.B. Streithofen - W. Ockenfels: Diskussion um den Frieden. Slg. Walberberger Gespräche. Stuttgart 1974, 33-115.

Rudi Paret: Der Koran, Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1977.

Hans-Peter Raddatz: Von Allah zum Terror? München 2002.

Annemarie Schimmel: Die Religion des Islam. Stuttgart 1990.

Zur Person des Verfassers

Prof. Dr. Dr. Wolfgang Ockenfels ist Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier.