



JOHANN EV. HAFNER – HANS-MICHAEL HAUSSIG (HRSG.)

„MIT GOTT AUF UNSERER SEITE“

RELIGIÖSE AUFRUFE ZUR GEWALT
UND IHRE GEGENREAKTIONEN

Ergon

„Mit Gott auf unserer Seite“

Herausgegeben von

Johann Ev. Hafner – Hans-Michael Haußig

JUDENTUM – CHRISTENTUM – ISLAM

INTERRELIGIÖSE STUDIEN

Herausgegeben
von

Klaus Bieberstein – Johann Ev. Hafner –
Patrick Franke – Heinz-Günther Schöttler –
Susanne Talabardon
Zentrum für Interreligiöse Studien
der Universität Bamberg

BAND 19

ERGON VERLAG

„Mit Gott auf unserer Seite“

Religiöse Aufrufe zur Gewalt und ihre Gegenreaktionen

Herausgegeben von

Johann Ev. Hafner – Hans-Michael Haußig

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch das



Titelabbildung:
Buddhistische Mönche auf einer antimuslimischen
Protestkundgebung in Yangon (Myanmar), 2014.
© Soe Zeya Tun

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-664-2 (Print)

ISBN 978-3-95650-665-9 (ePDF)

ISSN 1866-4873

Inhalt

Vorwort	7
<i>Johann Ev. Hafner und Hans-Michael Haußig</i>	
Einleitung	9
<i>Eckart Klein</i>	
Religiöse Aufrufe zur Gewalt und Menschenrechte	23
<i>Kadir Sancı und Arhan Kardaş</i>	
Gewaltaufrufe im frühen Islam. Zwischen Religiosität und Profanität	43
<i>Marie-Luise Heckmann</i>	
Christen und Gewalt – Kreuzzugsaufrufe und Kreuzzugskritik nach dem Fall von Jerusalem (1187). Mit einem Ausblick auf die Gegenwart	85
<i>Dirk Schuster</i>	
„Der Jude“ als Kriegsgegner. Der Zweite Weltkrieg aus Perspektive völkischer Protestanten	109
<i>Pierre Gottschlich</i>	
„Du darfst der Pflicht dich nicht entziehen“. Die religiöse Rechtfertigung hindu-nationalistischer Gewalt am Beispiel der Bhagavad Gita	135
<i>Jakob Rösel</i>	
Löwenvolk und Dharmainsel. Buddhistische Gewaltretorik in Sri Lanka	151
<i>Johann Ev. Hafner</i>	
The will of the masses. Der Weg vom Theologiestudenten zum Guerillero am Beispiel von Conrado Balweg (1942–1999)	163
<i>Hans-Michael Haußig</i>	
„Denn euch habe ich das Land gegeben, es zu besitzen“ Jüdische Positionen zum Konflikt um das Heilige Land. Shlomo Goren und Michael Lerner	205
<i>Norbert P. Franz</i>	
Die religiösen Unterströmungen im aktuellen Ukraine-Konflikt	227
Über die Verfasser	249

Vorwort

Das Titelbild des Bandes zeigt antimuslimische Proteste in Myanmars Hauptstadt Yangon, an denen buddhistische Mönche einen maßgeblichen Anteil hatten. Die Wahl des Bildes soll deutlich machen, dass sich religiös legitimierte Gewalt nicht nur innerhalb der abrahamitischen Religionen findet, sondern auch außerhalb dieser ein leider häufig anzutreffendes Phänomen darstellt.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind auf der Grundlage einer gleichnamigen Ringvorlesung entstanden, die im Sommersemester 2015 an der Universität Potsdam stattfand. Leider konnten nicht alle Vorträge für die vorliegende Publikation berücksichtigt werden. Hans G. Kippenberg hat aus gesundheitlichen Gründen seinen Beitrag über „Die Kriegserklärung von Usama bin Laden 1998 an die USA und die geistliche Anleitung für den Angriff vom 11. September 2001“ nicht zur Publikation fertigstellen können. Rahel Gersch hat ihren Beitrag „Abtreibungsgegner. Gewaltaufrufe christlicher Fundamentalisten in den USA“ aufgrund beruflicher Neuorientierung zurückgezogen, und Admiel Kosman sah sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt ebenfalls nicht in der Lage, seinen Beitrag „Critical Reading of the Messianic Theology of the Extremist Rabbis of the Settlements in the West Bank in the Israeli-Palestine Conflict“ zur Publikation aufzubereiten. Für Hans-Michael Haußig stellte sich das im Rahmen der Vorlesung behandelte Thema der Cargo-Kulte letztendlich als zu vielschichtig dar, weswegen er einen Beitrag über jüdische Positionen zum Konflikt um das Heilige Land beigesteuert hat. Kadir Sancı hat seinen Beitrag zusammen mit Arhan Kardaş gegenüber der ursprünglichen Version erheblich erweitert.

Die Publikation wäre ohne die Unterstützung unserer studentischen Hilfskräfte Lilith Reuter und Herrn Frederik Hochdorfer, die die Aufbereitung des Textes zur Publikation besorgt haben, nicht möglich gewesen. Ihnen danken wir herzlich. Ebenso gilt unser Dank unserer früheren Mitarbeiterin, Daniela Schmidt, die das gesamte Manuskript Korrektur gelesen hat. Dem „Forum Religionen im Kontext“ sei für den Druckkostenzuschuss Dank ausgesprochen.

Potsdam, im Juli 2020

*Hans-Michael Haußig
und
Johann Ev. Hafner*

Einleitung

Johann Ev. Hafner und Hans-Michael Haußig

„With God on our Side“ lautet der Titel einer der frühesten Songs des Nobelpreisträgers Bob Dylan. Er kritisiert in ironischer Form die Behauptung von Kriegsparteien, sie hätten Gott auf ihrer Seite. Auch wenn das Lied nicht explizit auf Kriege Bezug nimmt, die von den Religionsgemeinschaften initiiert wurden, eignet sich sein Titel für die vorliegende Publikation. Diese will religiöse Gewaltlegitimationen untersuchen.

Seit der These Odo Marquards von der Schädlichkeit der Monomythie¹ hat sich die Meinung verbreitet, dass Monotheismus – vor allem der christliche und muslimische – zu Gewalt führe. Die Verehrer eines eifersüchtigen Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet, zögen scharfe Grenzen: zwischen Häresie und Orthodoxie, zwischen kanonischen und verbotenen Texten, zwischen Weissagung und Wahrsagerei, zwischen Liturgie und Magie. Grauzonen, Teilidentifikationen, Doppelmitgliedschaften verschwänden zugunsten von totaler Mitgliedschaft. Die Verehrer entwickelten ein Bewusstsein von Erwählung, höher zu stehen, eventuell auch von der Sendung, andere zu bekehren, und zugleich eine Allergie gegen Beleidigungen des eigenen Gottes. Er gelte ihnen als Garant ihrer Identität und bilde den Grund ihrer Nervosität. Dagegen seien nicht-monotheistische Religionen friedlicher. Ihre Götter tolerierten einander ebenso wie ihre Anhänger.

Nun gibt es aber Weltreligionen, deren Toleranzideen ganz anderer Art sind. Der Hinduismus zum Beispiel ist in dogmatischer Hinsicht höchst tolerant, legt aber großen Wert auf Orthopraxis, wobei er jedoch zugleich eine Pluralität solcher Praxis akzeptiert.²

¹ Marquard, Odo: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (1977), in: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 91–116. Diese These wurde in verschiedener Gestalt aufgegriffen wie z. B. in Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003; Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main/Leipzig 2008; Sloterdijk, Peter: *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Berlin 2013. Diese Linie hat ihren Anfang in Schellings These, dass der Monotheismus den Polytheismus voraussetze und dass Gott nicht Einer, sondern die Realisierung von „Mehreren“ ist. Vgl. Schelling, Friedrich W. J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32), Hamburg 1992, S. 95–132.

² Rothmund, Dietmar: *Religiöse Praxis und die Artikulation sozialer Identität*, in: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004, S. 157–168, 164.

Ein Ziel dieses Bandes ist, gegen solche Generalisierungen zu argumentieren. Weder sind Monotheismen per se gewalttätig, noch Polytheismen oder nicht-theistische Religionen per se friedlich.³ Die Einzelstudien zeigen, dass ‚religiöse Gewalt‘ nicht aus der Berufung auf einen Gott allein erklärt werden kann. In allen vorgestellten Fällen kommen politische, ethnische und biographische Faktoren hinzu oder dominieren die Motivbündel.

Der Frage, was ‚religiöse Gewalt‘ sei, wird ausgewichen, wenn man das Problem wegdefiniert mit Sätzen wie ‚Islam ist Friede; wer ungerechte Gewalt anwendet, ist kein Moslem‘. Programmatische Aussagen über die Religion entlasten so von der Auseinandersetzung mit der Gewalt von Religiösen. Dass die Berufung eines Attentäters⁴ auf eine göttliche oder kosmische Instanz in der Moral einer Religion nicht zulässig sei, ändert nichts an der Tatsache, dass er es tut und dabei Unterstützung durch ähnlich motivierte Gruppen findet. Das vorliegende Buch nimmt die Gewalttätigen beim Wort: Untersucht werden solche Situationen, in denen ‚Gott ist auf unserer Seite!‘ vernehmlich und explizit gerufen wird. Von dort aus kann in einem zweiten Schritt analysiert werden, inwiefern Religion latent (über Erziehung, Sprachformen, Vorbilder) auf Gewaltbereitschaft einwirkt. Der Anlass der vorliegenden Untersuchungen ist stets eine faktische Berufung auf religiöse Autoritäten.

Ähnlich ausweichend ist die Leugnung von religiöser Gewalt mit dem Argument, dass sich in jeder Gesellschaft Soziopathen fänden, welche morden oder vergewaltigen wollen und hierfür irgendein in der Gesellschaft kursierendes Motiv wählten, das ihrer Tat den Anschein von Rechtfertigung gibt. Dann wären religiöse Begründungen mit familiären, ethnischen oder politischen Begründungen beliebig austauschbar oder für solche vorgeschoben. Freilich ließe sich nur durch psychologische Detailstudien differenzieren, inwiefern ein Täter ein Motiv nur benutzt oder an sein Motiv ‚wirklich glaubt‘. Dennoch muss man annehmen, dass einzelne bei der Begründung ihrer Gewalt sich besonders leicht bei religiösen Traditionen bedienen können, wobei sie Strafe für Ungläubige und Lohn für Selbstopfer reklamieren. Juergensmeyer nennt als besonders einschlägige Motive: :

- Notwehr: „Zu den typischen Eigenschaften dieser ‚Kulturen der Gewalt‘ zählt die Auffassung der Täter, dass sie angegriffen würden und dass ihre Taten lediglich Antworten auf erfahrene Gewalt seien.“⁵

³ Bereits die Gruppierung von Religionen unter Titel „Mono“ und „Poly“ ist problematisch, weil sie Unterschiede zwischen und in den Religionen verschmiert: Das Christentum bildet den Monotheismus als Tripersonalismus aus, der Hinduismus den Polytheismus als Äquitheismus; in einigen buddhistischen Kulturen erlangen Erlöserfiguren theistische Stellungen. Vgl. Michaels, Axel: *Der Hinduismus*, München 1998, S. 372.

⁴ Inklusive Formen (Attentäter*in) werden nur dann verwendet, wenn die Geschlechterdifferenz Thema ist.

⁵ Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley/Los Angeles/London 2000, S. 13.

- Kosmischer Krieg:⁶ Die einzelnen Akte werden als Teil eines Kampfes verstanden, der sich durch die Geschichte zieht und bei dem die eigentlichen Protagonisten eine göttlich-lichte und eine widergöttlich-dunkle Macht sind. Auch wenn der Kampf in dieser Welt nicht gewonnen werden könne, so sei er doch hier und jetzt zu schlagen.
- Symbolische Ermächtigung:⁷ Die Gewaltakte selbst werden nicht nur strategisch gesehen, sondern als symbolische Akte. Sie haben Vorbilder in der eigenen religiösen Tradition; ihr Nachvollzug erhält somit eine performative Dimension. So können marginalisierte Personen ihre Taten als Instrumente einer höheren Wertordnung deuten.

Zu diesen von Juergensmeyer genannten Motiven ließen sich noch hinzufügen:

- Ausnahmezustand: Die Welt wird in einem kritischen Stadium wahrgenommen, das zum Einsatz besonderer Mittel zwingt, welche von der eigenen Religion für Normalsituationen normalerweise verboten sind. Die eigene Spiritualität stellt dabei die konsequente Verwirklichung ansonsten als verweichtlicht empfundener Religion dar. Die meisten religiösen Attentäter beziehen ihren Furor aus dieser Spannung von moderaten und militanten Richtungen.
- Intransigenz: Weil es in Religionen um das Absolute geht, sind Kompromisse nicht möglich. Das Höchste verdient höchste Anstrengung und Strenge. Ausgleichende Verfahren wie Dialog zwischen Überzeugungen, Abstufung von Wahrheitsgraden oder Aufteilung in Gültigkeitsbereiche würden den exklusiven Anspruch auf Streitobjekte (Land, Macht, Wissen) relativieren.

Freilich können gegen diese Merkmale auch Beispiele von religiöser Friedfertigkeit gefunden werden (Gewaltlosigkeit statt Notwehr; Kampf für Gerechtigkeit, auch wenn er in dieser Welt aussichtslos erscheint; symbolische Selbsterniedrigung statt Ermächtigung; Ausnahmezustand, der helfende Selbsthingabe erlaubt; Achtung des Absoluten in einer Weise, dass es zur Relativierung und nicht nur Radikalisierung des Irdischen führt). Religion kann sowohl gewaltfördernd als auch gewaltmindernd wirken.

Religiös legitimierte Gewalt kann vielfältige Formen annehmen: Zunächst kommen religiös gerechtfertigte Kriege „Heilige Kriege“ in den Sinn. Weniger offensichtlich ist die Verfolgung religiöser Minderheiten innerhalb eines Gemeinwesens. Derartige Gewalt wird oft staatlich organisiert oder durch eine größere Organisation, eine Partei oder eine andere Religionsgemeinschaft initiiert. Häufig wird sie von Einzeltätern ausgeübt wie im Falle der Anschläge auf eine Moschee in Christchurch/Neuseeland und jüngst in Deutschland auf eine Synagoge in Halle. Religiöse Gewalt kann sich aber auch subkutan fortsetzen: Nicht notwendigerweise führen gewaltaffirmative Aussagen heiliger Texte oder

⁶ Vgl. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, S. 146.

⁷ Vgl. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, S. 188.

sekundärer Traditionen auch zu ihrer tatsächlichen Ausübung. Ihnen kommt dennoch nicht nur historische Bedeutung zu, füllen sie doch den Pool an möglichen Motiven, auf die zurückgegriffen werden kann. Unter den zeitgenössischen Vertretern der Religionen gibt es zwar einige, die in ihren Publikationen Gewalt gegen religiös Andersdenkende auch der eigenen Religion befürworten und theologisch begründen, jedoch nicht direkt in die tatsächliche Anwendung von Gewalt verwickelt sind.

Letztendlich ist die Legitimierung religiöser Gewalt von einer bestimmten Lesart der jeweiligen Überlieferung abhängig, da diese neben aggressiven auch irenische Passagen enthalten. Insofern finden wir unter den Religionsvertretern auch solche, die sich entschieden gegen religiöse Gewalt engagieren und zu Frieden und Verständigung aufrufen. Die Legitimation religiöser Gewalt gilt ihnen als Abkehr von der eigentlichen Botschaft der jeweiligen Religion. Auch hierfür ließen sich zahlreiche Beispiele aus unterschiedlichen Religionen und unterschiedlichen Teilen der Welt anführen.

Angesichts der zahlreichen weltweiten Konflikte, bei denen mindestens eine Seite ihren Standpunkt religiös legitimiert, ist es kein Wunder, dass die mit der Thematik religiöser Gewalt befassten Publikationen mittlerweile ins nahezu Unendliche gehen.

Als Nestor der religiösen Gewaltforschung kann der bereits erwähnte und an der University of California lehrende US-amerikanische Soziologe und Religionswissenschaftler Mark Juergensmeyer gelten. Er hat einen Großteil seiner Forschungen und Publikationen der religiösen Gewalt in den unterschiedlichen Religionen gewidmet; einiges wurde mittlerweile auch ins Deutsche übersetzt. Neben dem oben zitierten *Terror in the Mind of God*⁸ ist hier vor allem *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militas to al Qaeda* zu nennen.⁹ Zusammen mit Margo Kitts und Michael Jerryson hat er das umfangreiche *Oxford Handbook of Religion and Violence* herausgegeben, das unter der Mitarbeit zahlreicher Autoren einen Überblick über Gewalttendenzen in den einzelnen Religionen sowie einen thematischen und analytischen Überblick über religiöse Gewalt bietet.¹⁰ Juergensmeyers eigene Arbeiten konzentrieren sich im Wesentlichen auf die Gegenwart und gehen nur ansatzweise auf die gewalttätigen Tendenzen in religiösen Primärtexten und den späteren Traditionen ein. Hierbei vertritt er die These, dass die Politisierung der Religion und in dessen Folge das Auftreten religiöser Gewalt dem Niedergang des säkularen Nationalismus geschuldet sei.

⁸ Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God* (dt.: Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus, Freiburg im Breisgau 2004).

⁹ Ders.: *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militas to al Qaeda*, Oakland, California 2008 (dt.: Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida, Hamburg 2009).

¹⁰ Juergensmeyer, Mark/Kitts, Margo/Jerryson, Michael (Ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford/New York 2013.

Innerhalb der deutschen Religionswissenschaft ist unter den vergleichenden Forschungen an erster Stelle Hans G. Kippenbergs *Gewalt als Gottesdienst* zu nennen.¹¹ Seiner Ansicht nach sind Religionen selten die Ursache von Gewalt. Es lassen sich Wechselwirkungen mit zahlreichen anderen Faktoren feststellen, bei denen die Religionen allerdings als Brandbeschleuniger wirken können. Ein wesentlicher Faktor für das Auftreten religiös legitimer Gewalt sieht Kippenberg in der Bedrohung der Gemeinschaft. Dies zeige sich exemplarisch etwa im Makkabäer-Aufstand. Hier griffen die Gläubigen erst dann zur Gewalt, als mit der religiösen auch die soziale Ordnung ihrer Gemeinschaft bedroht war.¹² Mit acht Fallstudien aus dem jüdischen, christlichen und islamischen Bereich belegt Kippenberg seine These exemplarisch.

Eine etwas ältere Veröffentlichung stellt Carsten Colpes *Der „Heilige Krieg“* dar, die sich mit der Semantik des Begriffs beschäftigt und der Frage nachgeht, inwieweit Kriege in der Vergangenheit und Gegenwart als ‚heilige‘ angesehen werden können.¹³ Die Bezeichnung ‚heiliger Krieg‘ entlarve sich dabei häufig als eine von außen angewendete metasprachliche Kategorie, die jedoch keineswegs eine objektsprachliche Entsprechung habe. Auch dort, wo eine objektsprachliche Verwendung belegt werden kann, müsse der Frage nachgegangen werden, ob mit dem Begriff ‚heilig‘ oder entsprechenden Äquivalenten eine genuin religiöse Absicht hinter der kriegerischen Handlung steht oder damit andere Motive verschleiert werden sollen.

Eine Reihe von Veröffentlichungen dient in erster Linie dem Zweck, Basisinformationen zum Verhältnis von Religion und Gewalt zu liefern. Hierzu zählt die Veröffentlichung von Henry O. Thompson *World Religions in War and Peace*.¹⁴ Thompson untersucht die Auffassungen zu Krieg und Frieden in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Shintoismus und traditionellen Religionen. Jeder Religion sind dabei zwischen 8 und 20 Seiten gewidmet, so dass seine Darstellung zwar einen ersten Überblick ermöglicht, jedoch keine detaillierten Informationen zu geben vermag. Eine grundlegende Darstellung von Auffassungen zu Gewalt im Alten Israel, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam bietet auch das kleine von Adel Theodor Khoury und anderen herausgegebene Bändchen *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*.¹⁵ Neben Darstellungen zu den einzelnen Religionen, die von den Grundtexten ihren Ausgangspunkt nehmen,

¹¹ Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

¹² Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst*, S. 20.

¹³ Colpe, Carsten: *Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Bodenheim 1994.

¹⁴ Thompson, Henry O.: *World Religions in War and Peace*, Jefferson, North Carolina/London 1988.

¹⁵ Khoury, Adel Theodor/Grundmann, Ekkehard/Müller, Hans-Peter (Hrsg.): *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg im Breisgau 2003.

enthält dieser Band auch einen Aufsatz zur Ambivalenz von religiöse Gewalttraditionen.

Nicht allein der Thematik des Krieges widmet sich der katholische Theologe Georg Baudler in seinem *Gewalt in den Weltreligionen*.¹⁶ Der Titel ist missverständlich, denn tatsächlich beleuchtet Baudler auch die Ursprünge religiöser Gewalt in archaischen Religionen und stellt neben gewaltaffirmativen Positionen der Weltreligionen auch diejenigen Traditionen dar, die sich um eine Überwindung der Gewalt in den untersuchten Religionen bemühen.

Eine grundlegende Debatte hat Jan Assmann mit seinem Buch *Moses der Ägypter* ausgelöst, in dem er die These vertritt, dass es einen Zusammenhang mit der Entstehung des biblischen Monotheismus und dem Auftreten der Gewalt gegen andere Religionen gibt.¹⁷ Zentral erscheint Assmann in diesem Zusammenhang das Motiv des eifernden bzw. eifersüchtigen Gottes, dem auf menschlicher Seite der Gedanke des Eifers für Gott entspringt und damit eines der Zentralmotive der Gewalt. An diese Diskussion knüpft der von Peter Walter herausgegebene Band *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* an, der sich im Wesentlichen mit den Aspekten der Diskussion für das Christentum auseinandersetzt.¹⁸

Von soziologischer Seite hat sich Ulrich Beck mit der Frage auseinandergesetzt.¹⁹ Er sieht in den Religionen – spezifisch in den christlichen Traditionen – ein Phänomen der Globalisierung. Die Weltreligionen überwinden soziale Hierarchien und Grenzen zwischen Nationen und Ethnien, insofern sie einen Universalismus hervorbringen, durch den nationale und soziale Schranken an Bedeutung verlieren. Hierin liege jedoch die Ambivalenz zwischen Toleranz und Gewalt, denn daraus entstehe die Gefahr, dass statt der nationalen und sozialen Schranken Barrikaden zwischen Recht- und Falschgläubigen errichtet werden.²⁰ Eine Lösung des Konfliktpotentials der Religionen sieht Beck darin, dass der Friede eine neue Priorität erfährt. Es gebe viele religiöse Wahrheiten, die sich widersprechen und wechselseitig in Frage stellen. So bestehe die Herausforderung, wie sowohl die Priorität von Wahrheit als auch von Frieden möglich wird.²¹ Hierzu biete die Religionsgeschichte durchaus Beispiele, die Beck u.a. in der Ringparabel erblickt.

Eine umfassende Darstellung zu *Religion, Gewalt und Krieg* hat der katholische Theologe Heinz-Günther Stobbe verfasst.²² Stobbe zufolge steht Gewalt

¹⁶ Baudler, Georg: *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005.

¹⁷ Assmann, *Die mosaische Unterscheidung*, (s. o. Anm. 1).

¹⁸ Walter, Peter (Hrsg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Quaestiones Disputatae 216, Freiburg im Breisgau 2005.

¹⁹ Beck, *Der eigene Gott* (s. o. Anm. 1).

²⁰ Beck, *Der eigene Gott*, S. 74.

²¹ Beck, *Der eigene Gott*, S. 238–239.

²² Stobbe, Heinz-Günther: *Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung*, Theologie und Frieden 40, Stuttgart 2010.

mit Religion „in einem keineswegs nur nebensächlichen oder oberflächlichen, sondern in einem fundamentalen Zusammenhang“.²³ Unter Bezugnahme auf Rudolf Otto verweist er darauf, dass dies bereits in der Grunderfahrung des Heiligen als einer überlegenen Macht zum Ausdruck kommt. Wer dem Heiligen direkt begegne, muss sterben. Den klarsten Hinweis für diesen auf den ersten Blick unlösbar erscheinenden Zusammenhang bildet die Praxis des Opfern, das gleichsam das rituelle Herzstück aller archaischen und antiken Religionen darstelle. Das Opfer spiele bereits in kosmogonischen Mythen eine Rolle, die von der Opferung und Selbstopferung uranfänglicher Götter handeln. Stobbe geht dabei auch auf die seltener beachteten Religionskulturen der Maya, Azteken und Germanen ein.

Eine Reihe von Veröffentlichungen stellen Sammelbände dar, die einige exemplarische Fallstudien zu gewaltaffirmativen Positionen in unterschiedlichen Religionen enthalten:

Älteren Datums ist der von Hans Wissmann herausgegebene Band *Krieg und Religion*.²⁴ Hier werden die pharaonische Kriegsführung in Ägypten, die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, die kosmologische Bedeutung des Krieges bei den Azteken oder die Feindbilder zwischen Osmanen und Zaiditen in der Auseinandersetzung um den Jemen im 16. und 17. Jahrhundert behandelt. Eine weitere ältere Veröffentlichung ist der umfangreiche von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke herausgegebene Sammelband *Töten im Krieg*.²⁵ Der Schwerpunkt der Beiträge liegt im Altertum und Mittelalter. Neben einer systematischen Einführung von Heinrich von Stietencron finden sich hier von zahlreichen Fachgelehrten verfasste Beiträge zur Ethik des Tötens in Mesopotamien, China, Griechenland, Rom, Christentum und Islam. Darüber hinaus finden sich auch zwei Beiträge zu Stammesreligionen in West-Neuguinea und Ostafrika. Sowohl gewaltaffirmative Positionen der Religionen als auch ihre Friedensvisionen werden in dem von Christoph Bultmann, Benedikt Kranemann und Jörg Rüpke herausgegebenem Band *Religion Gewalt Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen Perspektiven* diskutiert.²⁶ Der Schwerpunkt der Beiträge liegt auf den abrahamitischen Religionen. Von der Idee des gerechten Krieges (*bellum iustum*) handelt der von Ines-Jacqueline Werkner und Antonius Liedhegener herausgegebene Band *Gerechter Krieg – gerechter Frieden*.²⁷ Der Schwerpunkt liegt hierbei auf der europäisch-christlichen Religionsgeschichte, der der Idee des gerechten

²³ Stobbe, *Religionen*, S. 33.

²⁴ Wissmann, Hans (Hrsg.): *Krieg und Religion*, Würzburg 1994.

²⁵ Von Stietencron, Heinrich/Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Töten im Krieg*, Freiburg/München 1995.

²⁶ Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Gewalt Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen Perspektiven*, Münster 2004.

²⁷ Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009.

Krieges Positionen von einem gerechten Frieden gegenübergestellt werden. Ein weiterer Teil der Publikationen des Bandes befasst sich mit nichtchristlichen Religionen. Eine Befragung der relevanten Texte in Christentum und Islam durch Theologen beider Religionen bietet der von Hamideh Mohagheghi und Klaus von Stosch herausgegebene Band *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*.²⁸ Die soweit ersichtlich jüngste Veröffentlichung stellt der von Markus Thureau herausgegebene Band *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam* dar.²⁹ Er wurde im Auftrag des Zentrums für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr herausgegeben. Neben Untersuchungen zu Gewalt und Gewaltfreiheit in religiösen Texten, historischen Fallstudien, sozialwissenschaftlichen und friedensethischen Positionierungen, enthält der Band auch einen Abschnitt zur Relevanz des Themas Religion und Gewalt für die Bundeswehr.

Im Gegensatz zu den meisten anderen Veröffentlichungen stehen bei Weingardt *Religion macht Frieden*³⁰ nicht die gewaltaffirmativen Tendenzen der Religionen im Zentrum, sondern gerade deren gegenläufige Entwicklungen. So enthält der Band einige größere und zahlreiche kleinere Fallstudien zum Friedensengagement von Religionsgemeinschaften in verschiedenen Teilen der Welt.

In eine ähnliche Richtung geht auch der von Hans-Martin Barth und Christoph Elsas herausgegebenen Band *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt*.³¹ Er enthält neben einer allgemeinen Einführung und Erläuterungen von Positionen aus der Friedens- und Konfliktforschung sowie der Religionssoziologie zu jeder der hier behandelten Religionen mehrere Beiträge, die sowohl die Grundauffassungen in den jeweiligen Schriften als auch aktuelle Tendenzen zur Gewaltüberwindung in den einzelnen Religionen beschreiben.

Die Beiträge des von Ines-Jacqueline Werkner herausgegebenen Bandes *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung* befragen sowohl die Verwendung des Religionsbegriffs in theoretischen Zugängen der Friedens- und Konfliktforschung als auch dessen Anwendung im Rahmen der empirischen Forschung.³²

Schließlich ist in diesem Kontext noch das umfangreiche, von Atalia Omer, Scott R. Appleby und David Little herausgegebene, *Oxford Handbook of Religi-*

²⁸ Mohagheghi, Hamideh/von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Beiträge zur komparativen Theologie 10, Paderborn 2014.

²⁹ Thureau, Markus (Hrsg.): *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam. Annäherungen und ein ambivalentes Phänomen*, Göttingen 2019.

³⁰ Weingardt, Markus A.: *Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007.

³¹ Barth, Hans-Martin/ Elsas, Christoph (Hrsg.): *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand. V. Internationales Rudolf-Otto-Symposium*, Marburg/Schenefeld 2007.

³² Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*, Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung Sonderband 1, Baden-Baden 2016.

on, *Conflict and Peacebuilding*³³ zu erwähnen. Die Beiträge dieses Bandes gehen anhand zentraler Konzepte und Fallstudien der Frage nach, inwieweit Religionen zu einer Veränderung der sozialen, politischen und ökonomischen Ordnungen damit zu friedlichen Beziehungen zwischen den Völkern beitragen können.

Die hier besprochenen Veröffentlichungen lassen sich nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Es ist jedoch auffällig, dass das Gros in den letzten zwanzig Jahren und schwerpunktmäßig zum Islam veröffentlicht wurde. Dies korreliert zeitlich mit dem Anschlag auf das World-Trade-Center 2001 sowie dem Erstarken gewaltbereiter Gruppen vor allem in Syrien, Irak und Afghanistan. Unter den Bürgerkriegen seit 1940 sind islamische Akteure deutlich überrepräsentiert.³⁴ An zweiter Stelle steht die Auseinandersetzung mit Gewaltpotentialen im Christentum. Dies hat damit zu tun, dass die Autoren zunächst ihre Herkunftsreligion reflektieren. Andere Religionen, wie die ‚Weltreligionen‘ Hinduismus und Buddhismus, aber auch das zeitgenössische Judentum, werden weitaus seltener behandelt. Neben Fallstudien zu gewaltaffirmativen Positionen in Christentum und Islam werden in der vorliegenden Veröffentlichung daher auch die letztgenannten Religionen berücksichtigt.

Die Beiträge des Bandes

Die Beiträge dieses Bandes legen verschiedene Formen von religiöser Gewaltbegründung dar. Allerdings wurde solchen Aufrufen oft auch von Seiten der eigenen Religionsautoritäten widersprochen. Wo sie vorliegen, kommen auch Gegengutachten, Mahnschreiben, Worte der Mäßigung, Ächtung der Gewaltanwendung zu Wort. Dadurch wird sichtbar, dass religiöse Traditionen nie zwangsläufig zu Gewalt führen, sondern nur über einzelne Interpretationen, die sich gegen andere Interpretationen durchsetzen.

In seinem Beitrag *Religiöse Aufrufe zur Gewalt und Menschenrechte* untersucht Eckart Klein zunächst die juristische Dimension des Verhältnisses zwischen Religion und Gewalt. Klein versteht unter Menschenrechten zunächst nicht philosophisch-moralische, sondern juridische Rechte, also solche, die im Rechtssinn Menschen berechtigen und Staaten verpflichten. Die Charta der Vereinten Nationen und das internationale Völkerrecht verbieten grundsätzlich die Anwendung von Gewalt im zwischenstaatlichen Bereich. Im Falle, dass sich Aufrufe zur Gewalt oder die Gewaltausübung nur innerhalb der Staatsgrenzen auswir-

³³ Omer, Atalia/Appleby, Scott R./Little, David (Ed.): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*, Oxford/New York 2015.

³⁴ „Islam has been centrally or peripherally involved in more than 80 percent of civil wars since 1940.“ Toft, Monica Duffy: *Religion and Political Violence*, in: Juergensmeyer/Kitts/Jerryson (Hrsg.): *Religion and Violence*, S. 332-344, hier 338.

ken, kommt das völkerrechtliche Gewaltverbot jedoch nicht zum Tragen. Vielmehr hat der Staat nach Innen das Gewaltmonopol, also das Monopol zur Ausübung physischer Gewalt. Es ist unbestreitbar, dass der Staat die ihm zustehende Macht missbrauchen kann. Der staatlichen Gewaltausübung und schon dem durch staatliche Organe durchgeführten Aufruf dazu müssen daher Grenzen gezogen werden. Dies ist in erster Linie der Zweck der Grund- und Menschenrechte. Problematisch ist allerdings, dass nichtstaatliche Akteure dadurch nicht gebunden sind. Zudem machen einige Staaten Vorbehalte geltend, so etwa auch der Großteil der islamischen Staaten, die gegenüber den Menschenrechten den Vorbehalt geltend machen, dass diese im Einklang mit der Scharia stehen müssen.

In ihrem Beitrag *Gewaltaufrufe im frühen Islam. Zwischen Religiosität und Profanität* untersuchen Kadir Sancı und Arhan Kardaş zunächst, auf welcher Grundlage im frühen Islam zu Gewalt aufgerufen wurde. Die Autoren gehen weiterhin der Frage nach, inwieweit gewalttätige Handlungen gegen Nichtmuslime und im besonderen Maße gegen Polytheisten gerechtfertigt wurden. Sie kommen im Ergebnis dazu, dass die Mehrzahl der Gelehrten und Schulen des Islam Gewalt nicht gerechtfertigt haben. Gewaltaffirmative Positionen stellen demgegenüber die Meinung einer Minderheit dar, die sich, wie die Autoren zeigen, zudem als widersprüchlich und inkonsequent erweist.

Marie-Luise Heckmann geht in ihrem Aufsatz *Christen und Gewalt – Kreuzzugsaufrufe und Kreuzzugskritik nach dem Fall von Jerusalem (1187)* der Frage nach, welchen Stellenwert physische Gewalt gegen Andersgläubige für Päpste und Theologen an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert hatte. Ausgangsbasis ist die 1187 erfolgte Eroberung Jerusalems durch Saladin, des Sultans von Ägypten. Der Kreuzzug stellte eine besondere Form des Krieges dar, denn er wurde als ein Unternehmen angesehen, bei dem man durch die Selbstaufopferung Erlösung erlangen konnte. Das freiwillige Opfer des Gottessohnes am Kreuzestamm gilt im christlichen Glauben als Voraussetzung für die Erlösung der Menschen von der Sünde und diente somit für viele Christen als Vorbild, für ihren Glauben in den Tod zu gehen. Heckmann untersucht in ihrem Beitrag sowohl die Kreuzzugsaufrufe Gregors VIII. und Innozenz' III. als auch mit Alanus ab Insulis und Radulfus Niger zwei kritische Stimmen zum Kreuzzug. Ein kurzer Ausblick konfrontiert die getroffenen Aussagen mit der heutigen Einstellung der katholischen Kirche zur physischen Gewalt, um den Auffassungswandel, der auf christlicher Seite mit dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hat, zu unterstreichen.

In seinem Beitrag *„Der Jude“ als Kriegsgegner. Der Zweite Weltkrieg aus Perspektive völkischer Protestanten* behandelt Dirk Schuster die Position der Deutschen Christen, die gemäß nationalsozialistischer Ideologie den von Hitler begonnenen Weltkrieg als einen Kampf, den das sogenannte Weltjudentum gegen die Deutschen und damit gegen das Volk Gottes führe, auffassten. Dieser auf die

Auslöschung des Judentums angelegte Vernichtungskampf – es handelte sich aus Sicht der Kirchenbewegung schließlich um den entscheidenden Kampf zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ –, ist aber nicht als ein Verlust christlicher Normen und Werte zu verstehen. Die Kirchenbewegung Deutsche Christen versah die eigene Theologie mit einer vermeintlich höheren Moral, welche die Vernichtung der Juden als den eigentlichen Hauptgegner der Deutschen und damit letztendlich dem angeblich auserwählten Volk Gottes legitimierte.

Pierre Gottschlich untersucht in seinem Aufsatz *„Du darfst der Pflicht dich nicht entziehen“*. *Die religiöse Rechtfertigung hindu-nationalistischer Gewalt am Beispiel der Bhagavad Gita* die religiöse Rechtfertigung von Gewalt im Hinduismus und geht dabei insbesondere auf den zentralen Text der Bhagavad Gita ein. Gottschlich diskutiert einige Stellen des Textes, die wiederholt zur Rechtfertigung von Gewalt und damit zur Abwendung des zentralen Prinzips der Gewaltlosigkeit herangezogen wurden. Im zweiten Teil seines Beitrags behandelt er den Zusammenhang zwischen den vorgeblichen Rechtfertigungen der Gewalt in der Bhagavad Gita und ihre Ausnutzung zur Rechtfertigung von Gewalt im aggressiven Hindu-Nationalismus.

Dass auch der Buddhismus, wie die meisten Religionen, eine Geschichte und Potentialität der Gewalt besitzt, zeigt Jakob Rösel in seinem Beitrag *Löwenvolk und Dharmainsel. Buddhistische Gewaltretorik in Sri Lanka*. Schon im Mittelalter sah sich die buddhistische Mehrheit von religiös und ethnisch andersartigen Feinden, den Tamilen aus Südindien und dem Norden der Insel, umstellt. Infolge der buddhistischen Renaissance während der britischen Kolonialzeit entstand ein ethno-religiöser Nationalismus, der ein gegen die Minderheiten, insbesondere gegen die Tamilen gerichtetes Feindbild propagiert, das eine entsprechende Ideologie, Geschichtswissenschaft und Gewaltretorik einschließt.

Eine hierzulande wenig bekannte Episode aus der jüngeren Geschichte der Philippinen untersucht Johann Ev. Hafner in seinem Beitrag *The will of the masses. Der Weg vom Theologiestudenten zum Guerillero am Beispiel von Conrado Balweg (1942–1999)*. Conrado Balweg entstammte dem Tingguian-Stamm in den philippinischen Cordillera-Bergen und war ordinierter Priester, der sich der kommunistischen Aufstandsbewegung New People's Army anschloss. Er stieg in den Rang eines Politkommissars und militärischen Kommandanten auf, führte Aktionen gegen die Regierungstruppen durch und leitete Volksgerichte gegen vermeintliche Verräter. Hafner geht der Frage nach, wie ein katholischer Priester dazu kommt, sich dem bewaffneten Kampf einer Guerillaarmee anzuschließen. Hierzu nennt er, dass zwar während Balwegs Studium auch Elemente von Befreiungstheologie vermittelt wurden, diesen jedoch die Anwendung auf die konkrete Lebensrealität fehlte. Zudem wirken Vereinfachungen radikalisiert. Den Marxismus lernte Balweg nicht durch die unmittelbaren Quellen, sondern in der Version von Mao Zedong kennen. Schließlich wurde die christliche Semantik des Rebellenpriesters, nachdem er in den Untergrund gegangen

war, nahezu vollständig von parteikonformer Sprache überformt. Insofern finden wir auch keine Belege dafür, dass der Kampf als andere Form der Messe interpretiert worden wäre. Die abstrakten Ziele des Christentums wurden in den revolutionären Diskurs exportiert, aber biblische Begründungen tauchten bei der Rechtfertigung von Gewalt nicht auf.

Hans-Michael Haußig zeigt in seinem Beitrag „*Denn euch habe ich das Land gegeben, es zu besitzen*“. *Jüdische Positionen zum Konflikt um das Heilige Land*. Shlomo Goren und Michael Lerner auf, dass der Konflikt um das Heilige Land nicht nur ein israelisch-palästinensischer ist, sondern auch eine innerjüdische Dimension aufweist. Während messianisch-zionistische Kräfte, wie der frühere Oberrabbiner Israels, den Quellen der Tora ein grundlegendes Verbot der Übergabe von Teilen des Heiligen Landes entnehmen, kritisiert der amerikanische Rabbiner Michael Lerner die nationalistische Verengung des Judentums und betont an deren Stelle dessen universalistische Tendenzen. Demgemäß sind für ihn ein Kompromiss mit den Palästinensern und das Bemühen um einen von beiden Seiten akzeptierten Friedensschluss unvermeidlich.

Der Band schließt mit dem Beitrag von Norbert P. Franz *Die religiösen Unterströmungen im aktuellen Ukraine-Konflikt*. Franz macht deutlich, dass der aktuelle Konflikt zwischen Russland und der Ukraine nicht nur rein politischer Natur ist, sondern einen tief verwurzelten Hintergrund in der Kirchengeschichte beider Länder besitzt. Das Interesse der Ukraine besteht in der Etablierung einer vom Moskauer Patriarchat unabhängigen orthodoxen Kirche, wogegen die russische Regierung die kulturelle und kirchliche Unabhängigkeit der Ukraine überhaupt in Frage stellt. Dabei nimmt die Russisch-Orthodoxe Kirche mit ihren Stellungnahmen zu Krieg und Frieden eine Schlüsselrolle bei der Behauptung russischer politischer Interessen ein.

Bibliographie

- Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph (Hrsg.): *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand. V. Internationales Rudolf-Otto-Symposium*, Marburg/Schnefeld 2007.
- Baudler, Georg: *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005.
- Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main/Leipzig 2008.
- Bultmann, Christoph/Kranemann, Benedikt/Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Gewalt Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen Perspektiven*, Münster 2004.

- Colpe, Carsten: *Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Bodenheim 1994.
- Juergensmeyer, Mark: *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militas to al Qaeda*, Oakland, California 2008 (dt.: *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009).
- Juergensmeyer, Mark: *Terror in the Mind of God. The global rise of religious violence*, Berkeley, California 2000 (dt.: *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg im Breisgau 2004).
- Juergensmeyer, Mark/Kitts, Margo/Jerryson, Michael (Ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford/New York 2013.
- Khoury, Adel Theodor/Grundmann, Ekkehard/Müller, Hans-Peter (Hrsg.): *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2003.
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.
- Marquard, Odo: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (1977), in: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 91–116.
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus*, München 1998.
- Mohagheghi, Hamideh und von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Beiträge zur komparativen Theologie 10, Paderborn 2014.
- Omer, Atalia/Appleby, Scott R./Little, David (Ed.): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*, Oxford/New York 2015.
- Rothermund, Dietmar: *Religiöse Praxis und die Artikulation sozialer Identität*, in: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004, S. 157–168.
- Schelling, Friedrich W. J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32), Hamburg 1992.
- Sloterdijk, Peter: *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Berlin 2013.
- Stobbe, Heinz-Günther: *Religion, Gewalt und Krieg. Eine Einführung*, Theologie und Frieden 40, Stuttgart 2010.
- Thompson, Henry O.: *World Religions in War and Peace*, Jefferson, North Carolina and London 1988.
- Thurau, Markus (Hrsg.): *Gewalt und Gewaltfreiheit in Judentum, Christentum und Islam. Annäherungen und ein ambivalentes Phänomen*, Göttingen 2019.
- Toft, Monica Duffy: *Religion and Political Violence*, in: Juergensmeyer/Kitts/Jerryson (Hrsg.): *Religion and Violence*, S. 332–344.

- Von Stietencron, Heinrich/Rüpke, Jörg (Hg.): *Töten im Krieg*, Freiburg/München 1995.
- Walter, Peter (Hrsg.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Quaestiones Disputatae 216, Freiburg im Breisgau 2005.
- Weingardt, Markus A.: *Religion macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007.
- Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*, Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung Sonderband 1, Baden-Baden 2016.
- Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009.
- Wissmann, Hans (Hrsg.): *Krieg und Religion*, Würzburg 1994.

Religiöse Aufrufe zur Gewalt und Menschenrechte

Eckart Klein

Abstract

After some introductory remarks on the human rights dimension of religiously motivated incitements to the use of force and on the ambivalent feature of religion as a possible promoter as well as moderator of the threat or use of force, the role of international human rights with regard to call-ups to force are discussed in more detail. In this respect the religiously motivated incitements by States and non-State actors have to be distinguished. Concerning the States another distinction has to be made as to the use of force between States which is clearly prohibited by international law and the domestic use of force. Here the State's monopoly of the use of (physical) force is essential, but human rights today draw limits to its application. Examples of the exercise of force by the State as death penalty, corporal punishment, sometimes provoked by breach of blasphemy laws, are discussed. As individuals are not directly obligated by human rights, these guarantees can have a merely indirect effect on private incitements to force. It is rather the responsibility of the State to secure peace and security within its borders. Only very exceptionally (e.g. self-defence) the individual use of force against others may be admissible, be it religiously motivated or not. Finally, the Sharia reservation is considered. This reservation evidently based on Islam and often used by many Islamic States tries to restrict the scope of human rights enshrined in treaties in order to allow, i.a., execution and corporal punishment.

A. Einführende Bemerkungen

I. Die menschenrechtliche Dimension religiös motivierter Gewaltaufrufe

„Gewalt verübt ‚im Namen der Religion‘ – d. h. verübt auf der Grundlage von wirklichen oder zumindest behaupteten religiösen Überzeugungen des Täters – besteht als komplexes Phänomen in verschiedenen Teilen der Welt. Die Brutalität, die sich in solchen Gewaltakten entlädt, macht die Beobachter häufig sprachlos. Während in einigen Ländern Gewalt im Namen der Religion ein lokales oder regionales Phänomen bleibt, sind in den letzten Jahren Akte der Gewalt, die bewusst globale Botschaften aussenden wollen, immer häufiger ge-

worden.“¹ Der VN-Menschenrechtsrat hat daher vor wenigen Jahren verurteilt „alle Formen von Gewalt, Intoleranz und Diskriminierung, die auf Religion oder Glauben beruhen oder in ihrem Namen verübt werden, ebenso wie Verletzungen der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit sowie das Eintreten für religiösen Hass, mit dem zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, unabhängig davon, ob dies den Gebrauch von Print-, audiovisuellen oder elektronischen Medien oder irgend welchen anderen Mitteln involviert.“² Mit diesen Sätzen leitet der vom Menschenrechtsrat³ bestellte Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit, der deutsche Philosoph und Menschenrechtler Heiner Bielefeldt, seinen im Dezember 2014 veröffentlichten Bericht ein und gibt damit den Blick auch auf die menschenrechtliche Dimension religiöser oder religiös motivierter Aufrufe zur Gewalt frei.

Ich wende mich unserem Thema als Jurist, als Verfassungs- und Völkerrechtler, zu. Unter Menschenrechten verstehe ich im Folgenden nicht philosophisch-moralische, sondern juristische Rechte, also solche, die im Rechtssinn Menschen berechtigen und Staaten verpflichten. Dies heißt keineswegs, dass es zwischen moralischen und juristischen Rechten keine Verbindung gibt; sie sind vielmehr vielfältig. Aber beide Kategorien decken sich nicht. Ich möchte daher zu Beginn einige menschenrechtliche Grundlagen aus juristischer Sicht bewusst machen.

II. Verpflichtungsadressaten menschenrechtlicher Normen

Verpflichtungsadressaten völkerrechtlich begründeter Menschenrechte sind primär die Staaten, z. T. auch Staatenverbindungen wie Internationale Organisationen. Ob private Rechtssubjekte menschenrechtlich verpflichtet sind, wird überwiegend verneint, aber zunehmend, vor allem im Blick auf transnationale Gesellschaften (TNC), diskutiert. Dies heißt nicht, dass es völkerrechtlich unbedenklich wäre, wenn ein Mensch einen anderen Menschen foltert oder tötet, aber der Übeltäter verstößt nicht gegen Völkerrecht, sondern der Staat muss seiner völkerrechtlichen Pflicht nachkommen, durch den Erlass entsprechender Gesetze und Strafverfolgung dafür zu sorgen, dass die seiner Hoheitsgewalt unterstehenden Menschen ausreichend geschützt sind. Der Einzelne verstößt nur

¹ Bielefeldt, Heiner: *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, UN Doc. A/HRC/28/66 (29. Dezember 2014), Ziff. 3; eigene Übersetzung aus dem Englischen.

² Ebd., Ziff. 2; eigene Übersetzung aus dem Englischen.

³ Der Menschenrechtsrat ist ein Hilfsorgan der VN Generalversammlung und besteht seit 2006; er hat die frühere, dem VN Wirtschafts- und Sozialrat zugeordnete Menschenrechtskommission abgelöst.

gegen das staatliche Gesetz.⁴ Hinzuzufügen ist freilich, dass im Bereich des humanitären Völkerrechts (*ius in bello*) Normen geschaffen worden sind, die sich unmittelbar an Individuen richten und auch deren eigene strafrechtliche Verantwortung begründen können, z. B. bei der Begehung von oder Mitwirkung bei Kriegsverbrechen, Genozid oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

III. Rechtsgrundlagen der Menschenrechte

Grundlage der völkerrechtlich verpflichtenden Menschenrechte sind zwischenstaatliche Verträge, universeller oder regionaler Art, wie z. B. die Internationalen Pakte für bürgerliche und politische Rechte und für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte einerseits und die Europäische oder Amerikanische Menschenrechtskonvention oder die Arabische Charta der Menschenrechte andererseits. Verträge sind allerdings nur für solche Staaten verbindlich, die sie ratifiziert haben und für die sie in Kraft getreten sind. Die andere Quelle verbindlicher menschenrechtlicher Verpflichtungen sind das völkerrechtliche Gewohnheitsrecht und die allgemeinen Rechtsprinzipien, doch erfüllen nur relativ wenige Menschenrechte die hierfür notwendigen Voraussetzungen. Dazu zählen etwa das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit – Rechte, die indes, sieht man vom Genozidverbot ab, nicht absolut geschützt sind, – und das Recht, nicht gefoltert zu werden, von dem keinerlei Einschränkung anzuerkennen ist. Solche Rechte bzw. Verpflichtungen sind für alle Völkerrechtssubjekte verbindlich. Die Staaten müssen diese Rechte bei ihrem eigenen Verhalten respektieren, sie müssen die Rechte gegen Verletzungen von anderer (z. B. privater) Seite schützen und sie müssen die Voraussetzungen dafür schaffen, dass die Menschen in den Genuss dieser Rechte kommen können.

Die Menschenrechtsgarantien müssen auch gegen neue Gefährdungen Schutz bieten. Da die vertraglichen Verpflichtungen nur durch den politisch oft schwierigen Abschluss neuer Verträge geändert werden können, und die Änderung der gewohnheitsrechtlichen Garantien noch schwieriger ist, spielt die dynamische Auslegung dieser Gewährleistungen eine erhebliche Rolle, also die Interpretation der Rechte im Licht der im Zeitpunkt der Entscheidung be-

⁴ Erlässt der Staat bestimmte Strafnormen nicht, obgleich dazu verpflichtet, kann er Tätern freilich dann nach dem Grundsatz „nullum crimen, nulla poena sine lege“ keine Straflosigkeit verschaffen, wenn die Tat zur Zeit ihrer Begehung nach den von den zivilisierten Völkern anerkannten allgemeinen Rechtsgrundsätzen strafbar war; vgl. Art. 7 Abs. 2 EMRK (Europäische Menschenrechtskonvention), Art. 15 Abs. 2 IPBPR (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte). Im Bereich des humanitären Völkerrechts (*ius in bello*) sind allerdings Normen geschaffen worden, die sich an Individuen richten und auch ihre individuelle strafrechtliche Verantwortung begründen können, z. B. bei Genozid, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen.

stehenden Bedingungen.⁵ Hierbei Maß zu halten, die Staaten zu fordern, aber nicht zu überfordern, ist eine sehr verantwortungsvolle Aufgabe, die vor allem den internationalen Instanzen obliegt, denen die Staaten die Funktion der Überwachung ihrer Verpflichtungen eingeräumt haben, seien es Gerichte wie der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte oder die auf der universellen Ebene bestehenden zahlreichen Menschenrechtsausschüsse oder der bereits genannte Menschenrechtsrat, ein Unterorgan der Generalversammlung der Vereinten Nationen.

IV. Problem der Vorbehalte

Will man beurteilen, ob Staaten ihre menschenrechtlichen Verpflichtungen eingehalten haben, muss man nicht nur prüfen, ob die Staaten dem jeweiligen Vertrag zugestimmt haben, sondern auch, ob sie einen zulässigen Vorbehalt gegen eine konkrete Verpflichtung eingelegt haben. Ein solcher Vorbehalt beseitigt oder beschränkt im Umfang seiner Geltung die betreffende Verpflichtung. Manche Völkerrechtsverträge schließen Vorbehalte generell aus, die meisten aber lassen sie zu. Grund dafür ist, dass es besser erscheint, ein Staat akzeptiert wenigstens einige dieser wichtigen Verpflichtungen, als dass er dem Vertrag ganz fernbleibt. Leider machen die Staaten von dieser Möglichkeit in großem Umfang Gebrauch, übrigens keineswegs nur Staaten mit einem allgemein weniger guten Menschenrechtsrenommé, sondern auch viele westliche Staaten. Das Hauptproblem ist die Entscheidung darüber, ob ein Vorbehalt zulässig ist oder nicht. Insoweit kommt es insbesondere darauf an, ob ein Vorbehalt mit Gegenstand und Zweck des Vertrags vereinbar ist. Das wird oft ganz unterschiedlich beurteilt. Ich komme auf das Problem im Zusammenhang mit der Frage zurück, ob der von islamischen Staaten oft erklärte Scharia-Vorbehalt in diesem Sinn zulässig und damit wirksam ist.

V. Allgemeines Verhältnis von Religion und Gewalt

Schließlich ist – als letzter Punkt meiner Einführung – ein kurzer Hinweis auf das Verhältnis von Religion und Gewalt angebracht. Religionsfreiheit und Gewalt sind nicht notwendig und nicht exklusiv aufeinander bezogen. Wir wissen, dass auch aus der Inanspruchnahme anderer Grund- und Menschenrechte wie der Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit Gewaltaktionen entstehen können, sei es durch die Teilnehmer der Demonstration oder einer Gegendemonstration oder auch durch staatliche Ordnungskräfte. Aber es ist offenkun-

⁵ Dazu etwa die Beiträge in: Zimmermann, Andreas (Hrsg.): *60 Jahre Europäische Menschenrechtskonvention. Die Konvention als „living instrument“*, Berlin 2014.

dig, dass Religion, genauer: religiöse Auffassungen und ihre Kundgabe ein möglicher, in manchen Situationen sogar der bestimmende zu Gewaltmaßnahmen führende Faktor sind.⁶ Sehr häufig wird sich der religiös motivierte Faktor aber mit dem des persönlichen oder institutionellen Machterwerbs oder Machterhalts kaum unterscheidbar verbinden. Beispiele bieten die Religionskriege der frühen Neuzeit und aus heutiger Sicht die Auseinandersetzungen im Jemen und der Konflikt mit dem sog. ‚Islamischen Staat‘.

Dies ist aber nur die eine Seite des Verhältnisses von Religion und Gewalt. Die andere ist, dass Gewalt auf Religion treffen kann, die sie mäßigt, eindämmt, vielleicht sogar überwindet.⁷ Das Friedenspotential von Religionen ist sicher ebenso so groß wie ihr Gewaltpotential. Freilich muss es entdeckt und gehoben werden, und die Gläubigen müssen sich seiner vergewissern. Dabei sind die religiösen Führer und Theologen der jeweiligen Religion gefordert.⁸ In beiderlei Hinsicht – die Berufung auf Religion zur Rechtfertigung von Gewalt und als Argument von Friedlichkeit – sind es Menschen, die handeln, sei es als staatliche Organe oder als Vertreter von Organisationen oder als Individuen.⁹ Es lässt sich nicht vermeiden, dass die religiösen Vorstellungen in den Köpfen der Menschen entstehen, jedenfalls von ihnen aufgenommen und interpretiert werden¹⁰, bevor sie zur Anleitung von gewaltsamen oder friedlichen Aktionen oder zu entsprechenden Aufrufen geraten. Dies zu betonen ist wichtig, um die Verantwortung für das, was geschieht, nicht per se einer Idee – einer Religion – zuzuschieben, sondern sie da zu belassen, wo sie liegt, nämlich bei den jeweils interpretierenden und handelnden Menschen.

B. Menschenrechte und Gewaltaufrufe

I. Staatliche religiös motivierte Aufrufe zur Gewalt

1. Zwischenstaatliche Gewaltanwendung

Handelt es sich um Gewaltanwendung eines Staates gegen einen anderen Staat, so verletzt dies das in der Charta der Vereinten Nationen und heute auch im zwingenden allgemeinen Völkerrecht verankerte militärische Gewaltverbot.¹¹

⁶ Bielefeldt, *Report*, Ziff. 12 ff.

⁷ Claussen, Johann Hinrich: *So schlug die Stunde der großen Religionsrevolution*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. März 2015, Seite L 18 (zu Assmann, Jan: „Exodus“. Die Revolution der Alten Welt, München 2015).

⁸ Zutreffend Bielefeldt, *Report*, Ziff. 24 und 64.

⁹ Ebd., Ziff. 15 und 18.

¹⁰ Ein wunderschöner Beleg für die – allmähliche – Formung religiöser Vorstellung findet sich bei Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1971.

¹¹ Art. 2 Ziff. 4 UN Charta.

Auch die Drohung mit militärischer Gewalt ist unzulässig. Hiervon gibt es nur wenige Ausnahmen. Gewaltanwendung ist jedenfalls zulässig im Fall von individueller oder kollektiver Selbstverteidigung sowie nach Legitimierung durch den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. In neuerer Zeit wird zunehmend diskutiert, ob auch die im Rahmen der Vereinten Nationen entwickelte sog. Schutzverantwortung (*Responsibility to protect*, „R2P“) andere Staaten zum Einsatz militärischer Gewalt ermächtigt, wenn schwere, systematische Völkerrechtsverletzungen, vor allem Genozid, in einem Staat durchgeführt werden (humanitäre Intervention); Beispiele sind der Krieg im Kosovo und die Libyen-Intervention.¹² Kommt es im konkreten Fall tatsächlich über den Aufruf zur Gewalt hinaus zu einem militärischen Konflikt, werden die geltenden Menschenrechtsgarantien nicht grundsätzlich zur Seite gedrängt, je nach Situation aber von den Regeln des humanitären Völkerrechts (*ius in bello*) überlagert. Auch wenn staatliche Aufrufe zur Gewalt oder tatsächliche militärische Gewaltakte religiös motiviert sein sollten (z. B. Religionskriege), ändert dies an der gegebenen völkerrechtlichen Beurteilung ihrer grundsätzlichen Unzulässigkeit nichts – schon deshalb nicht, weil der Staat nicht selbst aus den Menschenrechten berechtigt, sondern nur verpflichtet wird, sich also nicht auf Glaubens- oder Religionsfreiheit berufen kann und es auch keine davon unabhängige Legitimation zu staatlichen Gewaltaufrufen und Gewaltausübungen aus völkerrechtlicher Sicht gibt. Kreuzzugs- oder analoge Aufrufe eines Staates wären heute eindeutig völkerrechtswidrig. Verstärkt wird diese Ansicht durch den Gedanken, dass eine Vertragspartei des Internationalen Paktes für bürgerliche und politische Rechte (IPBPR) nach dessen Artikel 20 verpflichtet ist, Kriegspropaganda und jedes Eintreten für religiösen Hass, der zu Gewalt aufstachelt, gesetzlich zu verbieten. Wenn der Staat ein solches Verhalten seinen Bürgern verbieten muss, wird man schließen dürfen, dass er selbst auch an derartige Verbote gebunden ist.

2. Gewaltausübung durch den Staat

a) Staatliches Gewaltmonopol

Etwas andere Aspekte sind zu beachten, wenn sich die religiös motivierten Aufrufe zur Gewalt oder gar die Gewaltausübung selbst nur innerhalb der Staatsgrenzen auswirken, sich also nicht gegen einen anderen Staat, sondern gegen die eigene Bevölkerung oder einen Teil davon richten. Denn hier kommt das völkerrechtliche Gewaltverbot, das eine zwischenstaatliche Dimension hat, na-

¹² Im Einzelnen ist in diesen Fällen der Gebrauch militärischer Gewalt sehr umstritten; einen Überblick gibt hierzu Bothe, Michael: *Friedenssicherung und Kriegsrecht*, in: Vitzthum, Wolfgang Graf / Proelß, Alexander (Hrsg.): *Völkerrecht*, Berlin, ⁸2019, S. 778 ff.

turgemäß nicht zum Tragen. Vielmehr hat der Staat – und muss es haben – nach Innen das Gewaltmonopol, also das Monopol zur Ausübung physischer Gewalt. Alles andere würde innere Unruhen bis hin zu Bürgerkriegen von vornherein erleichtern, statt solche Erscheinungen zu delegitimieren. Insoweit ist das staatliche Gewaltmonopol geradezu Ausdruck und Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens im Staat.¹³ Es steht auf einem anderen Blatt und ist unbestreitbar, dass der Staat die ihm zustehende Macht missbrauchen kann. Der staatlichen Gewaltausübung und schon dem durch staatliche Organe durchgeführten Aufruf dazu müssen daher Grenzen gezogen werden.¹⁴ Diese Grenzen werden materiell in erster Linie durch die Grund- und Menschenrechte gezogen, die freilich prozeduraler Absicherung bedürfen; d. h. die Rechte müssen praktisch mit Hilfe der Gerichte durchgesetzt werden können. Insbesondere religiös motivierte staatliche Gewalthandlungen oder Aufrufe dazu schließen davon betroffene Einzelne oder Gruppen aus der allgemeinen Rechtsgemeinschaft aus. Grund- und Menschenrechte wollen und sollen hingegen Schutz gegen jede derartige Exklusion bieten. Es gehört zu den wichtigsten Entwicklungen des Völkerrechts nach dem Zweiten Weltkrieg, dass die Staaten sich selbst bezüglich der Behandlung ihrer eigenen Staatsangehörigen nicht mehr auf das Argument berufen können, dies betreffe allein ihre inneren Angelegenheiten, in die sich andere Staaten oder auch die Vereinten Nationen nicht einmischen dürften (Interventionsverbot). Mit der Anerkennung der Menschenrechte haben die Staaten ihre Herrschaft für die Kontrolle anderer Staaten geöffnet, denen daher nicht der Vorwurf der Intervention gemacht werden kann, wenn sie Menschenrechte verletzende Staaten rügen und die Beendigung solcher Verletzungen fordern.

b) Todesstrafe

Auf der Basis verfassungs- und völkerrechtlicher Verpflichtungen ist auch zu beurteilen, ob die Staaten bestimmte Strafen in ihren Strafgesetzen vorsehen, verhängen und vollstrecken dürfen, ggf. auch müssen. Vor allem die Todesstrafe und Körperstrafen wie Auspeitschen und Amputationen von Gliedmaßen stehen im Zentrum der Diskussion.

Was die Todesstrafe betrifft, ist leider festzustellen, dass sich eine völkergewohnheitsrechtliche Norm noch nicht gebildet hat, die diese Strafe als solche verbietet. Die Verhängung und der Vollzug der Todesstrafe sind zwar vielfach

¹³ Klein, Eckart: *Staatliches Gewaltmonopol*, in: Depenheuer, Otto/Grabenwarter, Christoph (Hrsg.): *Verfassungstheorie*, Tübingen 2010, S. 635 ff.

¹⁴ Das Bundesverfassungsgericht hat im Fall NPd ./.. Bundespräsident großen Wert darauf gelegt, dass der Präsident nicht zu gewalttätigen Protesten gegen diese Partei aufgerufen hatte; BVerfGE 136, 323 (327, 337).

verfassungsrechtlich, wie z. B. in Deutschland, verboten, völkerrechtlich aber nur, wenn die Staaten Verträge ratifiziert haben, mit denen sie sich verpflichtet haben, auf die Todesstrafe zu verzichten.¹⁵ Allerdings haben sich völkerrechtliche Grenzen für die Verhängung und den Vollzug der Todesstrafe entwickelt. So darf sie nur verhängt werden für die Begehung von besonders schweren Verbrechen und nicht gegen Personen unter 18 Jahren. Sie darf nicht vollzogen werden bei schwangeren Frauen.¹⁶ Zudem darf der Vollzug der Strafe die menschliche Würde nicht beeinträchtigen, nicht grausam und entwürdigend sein. Aus diesem Grund sind etwa öffentliche Hinrichtungen, da besonders demütigend, als völkerrechtlicher Verstoß zu bewerten. Diese Grenzen müssen daher auch die Staaten beachten, die die Todesstrafe nach wie vor anwenden und anwenden dürfen.¹⁷ Die 47 Staaten des Europarates, zu denen alle europäischen Staaten einschließlich Russland, aber nicht Belarus, gehören, bilden rechtlich eine todesstrafenfreie Zone, da diese Staaten sich verpflichtet haben, zumindest von der Vollstreckung dieser Strafe abzusehen.¹⁸ Insoweit wäre auch der Aufruf staatlicher Organe, gegen bestimmte Personen die Todesstrafe zu verhängen bzw. zu vollstrecken, völkerrechtlich unzulässig.

c) Körperstrafen

Eindeutiger ist die Rechtslage bei der Körperstrafe. Die maßgeblichen völkerrechtlichen Instanzen vertreten in großer Einmütigkeit die Auffassung, dass Körperstrafen wie das Auspeitschen, z. B. bei Verletzung der öffentlichen Sittlichkeit, oder die Amputation der Hand bei Diebstahl oder das Abschneiden der Nasenspitze bei Betrug grundsätzlich wegen der Garantie der körperlichen Integrität unzulässig, da entwürdigend ist. Die Völkerrechtswidrigkeit ist natürlich erst recht zu konstatieren, wenn die Strafe in keinem Verhältnis zur vorgeworfenen Tat steht. Das Übermaßverbot gilt ja ohnehin für jede staatliche Maßnahme. Nun wissen wir, dass in vielen Staaten Körperstrafen (Auspeitschen) nach wie vor praktiziert werden, etwa in einzelnen karibischen Staaten, aber vor allem auch in einigen islamischen Staaten. Es spricht sehr vieles dafür, dass diese Staaten schon deshalb gegen ihre völkerrechtlichen Pflichten verstoßen (unabhängig davon, dass diese Strafe von der eigenen nationalen Rechtsordnung erlaubt wird), weil der Schutz der körperlichen Integrität bereits völkergewohnheitsrechtlich verbürgt ist und somit alle Staaten bindet. Zwar kann auf

¹⁵ Vgl. etwa das Protokoll Nr. 6 zur EMRK über die Abschaffung der Todesstrafe 1983.

¹⁶ Dazu Art. 6 Abs. 2 IPBPR.

¹⁷ Der UN Menschenrechtsausschuss (MRA) geht davon aus, dass ein Staat, der auf die Todesstrafe einmal verzichtet hat, gehindert ist, diese Strafe wieder einzuführen; HRCCom, Views of 5 August 2003, Communication No. 829/1998, Judge v. Canada, UN Doc. CCPR/C/78/D/829/1998, Ziff. 10.4.

¹⁸ Wie oben Fn. 15.

gesetzlicher Grundlage in die körperliche Sphäre eingegriffen werden, aber grausame, inhumane und entwürdigende Behandlung oder Strafe ist ausgeschlossen. Nun ist es immer schwierig, nur auf Gewohnheitsrecht beruhende, nicht schriftlich fixierte Normen nachzuweisen und auszudeuten. Daher bemüht sich die Staatengemeinschaft, das Völkerrecht soweit wie möglich zu kodifizieren, um es juristisch besser, d. h. exakter anwenden zu können. Vor allem wird mit Verträgen, welche die entsprechenden Normen, in unserem Fall Menschenrechte, schriftlich fassen, ein erheblicher Gewinn an Rechtssicherheit verbucht. Soweit die Staaten diese Verträge ratifiziert haben, sind sie daran gebunden, und in der Tat enthalten alle maßgeblichen regionalen und universellen Menschenrechtsverträge entsprechende Bestimmungen zum Schutz der körperlichen Integrität.¹⁹ Die rechtliche Verbindlichkeit dieser Normen könnte nur durch zulässige Vorbehalte beseitigt oder eingeschränkt werden. Ob der bereits erwähnte Scharia-Vorbehalt eine solche Wirkung entwickeln kann, bedarf genauerer Betrachtung, der ich mich später zuwenden möchte.

d) Religion als Staatsreligion

Häufiger – meist, aber nicht nur in islamischen Staaten – wird eine bestimmte Religion zur Staatsreligion erklärt. Dies ist nicht grundsätzlich unzulässig, solange davon die Religions- und Glaubensfreiheit von anderen Religionen anhängenden Personen nicht beeinträchtigt wird. In dem bereits eingangs erwähnten Bericht des Sonderberichterstatters Bielefeldt von 2014 wird allerdings die nachdrückliche Empfehlung ausgesprochen, eine solche Staatsreligionsklausel aus der nationalen Rechtsordnung zu streichen, weil sie leicht Anlass geben könnte, Andersgläubige zu diskriminieren, sei es unmittelbar durch staatliche Organe oder durch vom Staat geduldete Aktionen Privater.²⁰ Für diese Auffassung sprechen durchaus gute Argumente, aber es ist darauf hinzuweisen, dass solche oft aus langer Tradition entstandenen, die nationale Identität prägenden Klauseln eben keineswegs automatisch Menschenrechte verletzen, sofern die Rechtsordnung im Übrigen Diskriminierung ausschließt. Entsprechend kann auch die in manchen Verfassungen verankerte „Anrufung Gottes“ (*invocatio Dei*), wie sie sich auch im Grundgesetz (Präambel)²¹ findet, nicht als Grundlage einer Diskriminierung areligiöser Menschen angesehen werden, sofern volle Religions- und Glaubensfreiheit garantiert sind. In meinen Augen ist Rigorosität nie ein geeigneter Weg, den Menschenrechten zu dienen.

¹⁹ Z. B. Art. 7 und 10 IPBPR und Art. 3 EMRK; vgl. auch Art. 8 Arabische Charta (2004).

²⁰ Bielefeldt, *Report*, Ziff. 43.

²¹ „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...“.

e) Blasphemiegesetze

Ein sehr ähnliches Problem werfen sog. Blasphemiegesetze auf, Gesetze also, welche das Beschimpfen oder Verächtlichmachen von Religion und ihrer maßgebenden Protagonisten unter Strafe stellen. In Deutschland gibt es den § 166 Abs. 1 StGB, wonach mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft wird, „wer öffentlich oder durch die Verbreitung von Schriften (...) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.“ Geschütztes Rechtsgut ist nicht eine Religion als solche, sondern der „öffentliche Friede“, für den der Staat verantwortlich ist. In anderen Rechtsordnungen mag der Akzent etwas stärker auf dem Schutz der Religion selbst liegen. Während in Deutschland § 166 StGB nur ganz selten zur Anwendung kommt, werden die Blasphemievorschriften in anderen Staaten sehr viel häufiger herangezogen und damit die Meinungs-, Kunst- und Informationsfreiheit, aber auch die Religionsfreiheit der Anhänger anderer Glaubensrichtungen oft nicht unerheblich eingeschränkt. Es erstaunt daher nicht, dass der Bielefeldt-Bericht nicht nur – und das völlig zu Recht – dafür eintritt, dass gegen Religionswechsel gerichtete Strafvorschriften abzuschaffen sind, sondern auch verlangt „*the State should repeal anti-blasphemy laws*.“²² In diesem Bereich der Blasphemie kollidieren allerdings nicht nur Grund- und Menschenrechte miteinander, also z. B. Meinungsäußerungs- und Kunstfreiheit mit Religionsfreiheit – das ist die eine Seite, die der Kollision von Individualrechten, die zu einem Ausgleich zu bringen sind. Die andere Seite ist der Schutz der öffentlichen Ordnung, genauer des „öffentlichen Friedens“, den z. B. § 166 StGB schützen will und dessen Gewährleistung zu den zentralen Aufgaben des Staates gehört. Es verwundert daher gleichfalls nicht, dass die Aufforderung, die Anti-Blasphemie-Gesetze aufzuheben, auf starke Ablehnung gestoßen ist. So hat der Verfassungsrechtler Hillgruber kürzlich die Duldung von Religionsdiffamierung als „Integrationshindernis ersten Ranges“ bezeichnet und demgemäß für die Beibehaltung und kluge Nutzung dieser Vorschrift plädiert.²³ In der Tat ist zweifelhaft, ob die Aufhebung von § 166 StGB nicht ganz einseitig verstanden und manche geradezu ermutigen würde, ohne jede Rücksicht die religiösen Gefühle anderer zu verletzen. Eine Gesellschaft, soll sie nicht auseinanderfallen, bedarf ständiger und gegenseitiger Rücksichtnahme von Seiten aller Beteiligten. Das klingt banal, ist es vielleicht auch, entspricht aber trotzdem aller Lebenserfahrung.

²² Bielefeldt, *Report*, Ziff. 42. In diesem Sinn spricht sich auch der VN MRA in seinem General Comment Nr. 34 Ziff. 48 (2011) aus, allerdings unter Hinweis auf Art. 20 IPBPR; UN Doc. CCPR/C/GC/34.

²³ Hillgruber, Christian: *Ein Integrationshindernis ersten Ranges*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Januar 2015, S. 6.

II. Individuelle religiös motivierte Aufrufe zur Gewalt und Menschenrechte

1. Keine Drittwirkung der Grund- und Menschenrechte

Während staatliches Handeln allgemein von rechtsstaatlichen Grundsätzen und ganz konkret gegenüber Individuen durch Grund- und Menschenrechte eingegrenzt wird, ist das Problem, wie sich diese Rechte im Verhältnis der Privaten untereinander auswirken, sehr viel komplexer. Denn diese Rechte berechtigen die Einzelnen, verpflichten sie aber nicht unmittelbar. Es gibt, wie man sagt, keine unmittelbare Drittwirkung der Grund- und Menschenrechte. Die Einzelnen verstoßen also nicht (jedenfalls nicht direkt) z. B. gegen die Garantie der Religionsfreiheit, wenn sie andere an der Ausübung dieser Freiheit gewaltsam hindern oder zu entsprechenden Störungen aufrufen. Das heißt freilich nicht, dass sich die Grundrechte überhaupt nicht im Verhältnis der Menschen untereinander auswirken würden. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts enthalten die Grundrechte vielmehr neben den ihnen primär eigenen gegen den Staat gerichteten subjektiven Berechtigungen objektive Werte, die in die gesamte deutsche Rechtsordnung ausstrahlen.²⁴ Die objektive Wertordnung der Grundrechte verlangt also eine an ihr zu messende Ausgestaltung des nationalen Rechts. Es ist daher Sache des Staates, auf Verhaltensweisen Privater, die diese Werte verletzen oder gefährden, in angemessener, d. h. diese Werte schützender Weise zu reagieren, was vor allem durch die Bereitstellung entsprechender privat-, straf-, verwaltungs- und verfahrensrechtlicher Normen und Schutzmechanismen zu geschehen hat. Wer stiehlt, verstößt nicht gegen das verfassungsrechtlich garantierte subjektive Recht auf Eigentum, sondern setzt sich den Rechtsfolgen der privat- und strafrechtlichen Bestimmungen aus, die vom Staat in Ausübung seiner auf den verfassungsrechtlichen Wert des Eigentums bezogenen Schutzpflicht geschaffen wurden. Sind einschlägige Schutznormen nicht erlassen worden oder werden sie nicht angewendet, verletzt der Staat seine Schutzpflicht. Ganz analoge Auffassungen werden für die internationale Ebene vertreten.

2. Kollision grundrechtlicher Werte

Allerdings können im Verhältnis Privater Grundrechtswerte kollidieren. Nehmen wir als Beispiel eine religiöse Zeremonie, einen Gottesdienst, eine Prozession, die durch eine gewaltsame Demonstration Andersgläubiger gestört oder durch entsprechende Aufrufe bedroht wird. Beide Seiten berufen sich dem Staat gegenüber auf ihre Religionsfreiheit und/oder Versammlungs- oder Mei-

²⁴ Seit BVerfGE 7, 198 – Lüth.

nungsfreiheit. Wie soll der Staat dieses Dilemma lösen, ohne die eine oder andere grundrechtliche Berechtigung zu verletzen?

a) Keine gewaltsame Grundrechtsausübung

Ist Gewalt im Spiel, ist die Lösung relativ einfach. Geschützt und auch schützenswert ist nur die ‚friedliche‘ Versammlung. Man hat nach Artikel 8 GG nur das Recht, sich „friedlich und ohne Waffen zu versammeln.“ Das Friedlichkeitsgebot wird auch in den entsprechenden Bestimmungen der EMRK (Art. 11) und des IPBPR (Art. 21) und der Arabischen Charta der Menschenrechte i. d. F. von 2004 (Art. 24 Ziff. 6) ausdrücklich erwähnt. Auch wenn andere Grund- und Menschenrechtsbestimmungen die notwendige Friedlichkeit der Rechtsausübung nicht besonders hervorheben, stehen doch alle Rechtsausübungen unter dem Vorbehalt der Friedlichkeit. Dies ergibt sich aus dem für das geordnete Zusammenleben der Menschen unabdingbaren Gewaltmonopol des Staates, von dem bereits die Rede war. Gewaltsame „Grundrechtsausübung“ ist daher rechtlich und tatsächlich gar keine Grundrechtsausübung und kann nie gegen eine rechtmäßige Grundrechtsausübung in Stellung gebracht werden. Dieses Verständnis wird über das Gesagte hinaus etwa auch von Artikel 20 Abs. 2 IPBPR bestätigt, der verlangt, dass die Vertragsparteien „(j)edes Eintreten für nationalen, rassistischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird“ durch Gesetz verbieten. Wenn Gewalt also tatsächlich zum Inhalt einer Religion gehören sollte, würde die Berufung hierauf unter keinen Umständen völkerrechtlich zulässig sein. Die menschenrechtlich geschützte Religions- und Glaubensfreiheit kann insoweit unter keinem Aspekt eine Rechtfertigung bieten. Private Gewaltausübungen oder Aufrufe dazu etwa wegen angeblicher Schändung der Religion hat der Staat auf Grund seiner Schutzverantwortung zu unterbinden.²⁵ Sind sie bereits erfolgt, muss er die Täter zur Rechenschaft ziehen. Allerdings wird verschiedentlich auch hier von einigen islamischen Staaten der Scharia-Vorbehalt ins Spiel ge-

²⁵ Zur Frage, welchen Gefährlichkeitsgrad solche Aufrufe haben müssen, um vom Staat verboten und ggf. bestraft werden zu können, vgl. Dyer, Andrew: *Freedom of Expression and the Advocacy of Violence. Which Test Should the European Court of Human Rights Adopt?*, in: Netherlands Quarterly of Human Rights, Bd. 33 (2015), S. 78 ff., z. B. *clear and present (imminent) danger*-Doktrin (USA) oder *real risk*-Doktrin (so Autor). Demgegenüber muss die bloße Herbeiführung von Spannungen (tensions) in einer pluralistischen Demokratie ertragen werden; dazu EGMR, Urt. vom 20.1.2006, Appl. Nr. 74989/91.

bracht, der gleich näher erörtert werden soll. Lassen Sie mich davor nur noch zwei kurze Bemerkungen machen.

b) Keine Hierarchie der Grund- und Menschenrechte

Selbst wo Gewalt – die ja unser eigentliches Thema ist – nicht involviert ist, würde sich die Religionsfreiheit nicht grundsätzlich bei Kollision gegen eine andere Freiheit, etwa die Meinungsfreiheit, durchsetzen, allerdings wäre dies auch nicht umgekehrt der Fall. Es gibt nämlich, sieht man von der Menschenwürde ab, keine Hierarchie der Grund- und Menschenrechte, vielmehr bedarf es im Einzelfall der Abwägung, welchem Recht der Vorzug zu geben ist. Dies können die abstrakten Rechtsnormen nicht im Voraus entscheiden, sondern die Entscheidung muss anhand der konkreten Umstände unter Beachtung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit von den Rechtsanwendern, den Behörden und letztlich den Gerichten, getroffen werden.²⁶

c) Bedeutung des Staates für den Menschenrechtsschutz

All das bisher Gesagte lässt die große, unverzichtbare Rolle erkennen, die den Staaten beim Schutz der Menschenrechte zukommt, sei es im Verhältnis des Staates zu den Menschen, sei es im Verhältnis der Menschen untereinander. Dies ist deshalb ein Dilemma, weil die Staaten als Verpflichtete über die Einhaltung ihrer Verpflichtungen selbst wachen und sie durchsetzen müssen.²⁷ Das Dilemma ist aber nicht auflösbar. Die wichtige Rolle des Staates für den Menschenrechtsschutz wird vor allem dann erkennbar, wenn er seine Aufgabe nicht mehr wahrnehmen kann, wie es bei den gescheiterten oder scheiternden Staaten (*failed or failing states*) der Fall ist – Jemen, Libyen, Somalia und Syrien sind aktuelle Beispiele. Über der Verantwortung des Staates ist aber auch die der Menschen selbst nicht zu vergessen.²⁸ Als Staatsorgane, als effektive Kontrolle über ein Gebiet ausübende Machthaber, sind sie von Rechtsnormen nicht freigestellt und haben ggf. strafrechtliche Konsequenzen zu tragen, unter Umständen auch vor internationalen Instanzen wie dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag, etwa im Fall von Genozid, Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit, oder aber auch vor den Gerichten anderer Staaten,

²⁶ Klein, Eckart: *Establishing a Hierarchy of Human Rights: Ideal Solution or Fallacy?*, in: Israel Law Review 41 (2008), S. 477 ff.

²⁷ Kirchhof, Paul: *Der Staat als Garant und Gefährder der Freiheit*, Paderborn u. a. 2004.

²⁸ Zu Recht macht darauf aufmerksam Bielefeldt, *Report*, Ziff. 55 und 58.

wenn diese nach Völkerrecht eine universelle Strafständigkeit haben (z. B. Völkermord).²⁹

III. Die Bedeutung des Scharia-Vorbehalts

1. Vorbehalte allgemein

Vorbehalte sind, wie bereits erwähnt,³⁰ vertragsrechtliche Instrumente, können also nur gegen Vertragsbestimmungen, nicht gegen völkergewohnheitsrechtliche Regeln eingelegt werden. Auch wenn manche Menschenrechte gewohnheitsrechtlich verfestigt sind, spielen doch die vertraglich fixierten Menschenrechte, gerade weil sie besser fassbar und handhabbar sind, in der Praxis die Hauptrolle. Staaten können also durch zulässige Vorbehalte die Bedeutung von Vertragsvorschriften für sich einschränken oder sogar ganz ausschließen. Zulässig ist ein Vorbehalt, wenn er entweder im Vertrag selbst zugelassen ist oder, falls der Vertrag dazu keine Aussage enthält, nicht gegen „Gegenstand und Zweck“ (*object and purpose*) des Vertrags verstößt.³¹ Viele Menschenrechtsverträge lassen (bestimmte) Vorbehalte ausdrücklich zu. Die Frage, ob ein Vorbehalt zulässig ist, ist oft sehr schwierig zu beantworten und wird in der Tat häufig von den Vertragsparteien unterschiedlich bewertet. In den Fällen, in denen vom Vertrag ein spezielles Überwachungsorgan eingesetzt ist, also etwa im Rahmen der Europäischen Menschenrechtskonvention der Straßburger Europäische Gerichtshof für Menschenrechte oder im Rahmen des Internationalen Paktes für bürgerliche und politische Rechte oder des Übereinkommens zur Beseitigung jeder Diskriminierung der Frau der jeweilige UN-Menschenrechtsausschuss, ist es Sache dieser Instanzen zu entscheiden, ob ein zulässiger Vorbehalt erklärt ist. Ist er zulässig, hat diese Instanz keine Kompetenz, die vom Vorbehalt betroffene Vertragsvorschrift als Prüfungsmaßstab heranzuziehen. Umstritten sind auch die Folgen eines unzulässigen Vorbehaltes. Die Überwachungsinstanzen gehen davon aus, dass Unzulässigkeit Ungültigkeit bedeutet, so dass der Vorbehalt keine Rechtswirkungen zeitigt. Gegen diese Auffassung haben aber wichtige Staaten, darunter die USA, das Vereinigte Königreich und Frankreich opponiert. Nicht unvernünftig dürfte eine Lösung dahin sein, dass ein Staat, dessen Vorbehalt für unzulässig erklärt wurde, die Möglichkeit hat, innerhalb einer bestimmten Frist zu entscheiden, ob er die Ungültigkeit seines Vorbehalts

²⁹ Zum Völkerstrafrecht Schröder, Meinhard: *Verantwortlichkeit, Völkerstrafrecht, Streitbeilegung und Sanktionen*, in: Vitzthum, Wolfgang Graf /Proelß, Alexander (Hrsg.): *Völkerrecht*, 82019, S. 714 ff.

³⁰ Siehe oben A. IV.

³¹ Allg. anerkannt; Art. 19 Wiener Konvention über das Recht der Verträge von 1969 (WVK).

anerkennt oder aber aus dem Vertragsverband ausscheidet.³² Weitgehende Einigkeit besteht in dieser umstrittenen Materie immerhin darin, dass sich Vorbehalte auf konkrete Vorschriften richten müssen, damit ihre Bedeutung klar eingeschätzt werden kann, mit anderen Worten: Vorbehalte müssen hinreichend bestimmt, dürfen nicht allgemeiner Natur sein.

2. Der Scharia-Vorbehalt

a) Grundlage der Scharia

Wie ist nach diesen Grundsätzen der Scharia-Vorbehalt zu würdigen? Scharia bezeichnet das „Wissen“, den „Weg zur unerschöpflichen Quelle“, aus der sich für den Muslim ergibt, wie er sein „Leben in unmittelbarer Anleitung durch Allah führen“ kann.³³ Das Normensystem der Scharia ergibt sich nicht nur aus dem Koran, sondern auch aus den Hadithen, der Überlieferung vom Reden und Handeln des Propheten Mohammed (ca. 570–632 n. Chr.). Der Hadith gilt als Vergegenwärtigung des Wirkens von Mohammed in Medina und hat erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, also lange nach dessen Tod, seine verbindliche literarische Ausgestaltung gewonnen.³⁴ Nach § 3 der Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (2002) enthalten Koran und Hadith „die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise.“³⁵

b) Die Vorbehalte islamischer Staaten

Islamische Staaten haben zu internationalen Menschenrechtsverträgen zahlreiche auf die Scharia verweisende Vorbehalte angebracht, merkwürdigerweise aber nur sehr wenige zum IPBPR, sehr viel mehr hingegen, und dies kaum überraschend, zum Übereinkommen zur Beseitigung jeder Diskriminierung der Frau. Beim IPBPR haben nur zwei Staaten entsprechende Vorbehalte erklärt, nämlich Bahrain und Mauretanien. Kuwait hat aber analoge Interpretationserklärungen abgegeben. Keine Vorbehalte oder entsprechende Erklärungen haben Ägypten, Iran, Saudi-Arabien oder Syrien abgegeben (um nur einige wei-

³² Tomuschat, Christian: *Human Rights. Between Idealism and Realism*, Oxford, ³2014, S. 251.

³³ Nagel, Tilman: *Die Scharia und der Verfassungsstaat*, in: Bitburger Gespräche Jahrbuch 2010/I, München 2010, S. 75 (77); vgl. auch ders.: „Natur“ im von Allah gelenkten Diesseits, in: Böttigheimer, Christoph u. a. (Hrsg.): *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2009, S. 241 hier 247.

³⁴ Ders., *Bitburger Gespräche*, S. 76 f.

³⁵ Zitiert nach Nagel, *Die Scharia*, S. 78.

tere islamische Staaten zu nennen, die den Pakt ratifiziert haben). Die Vorbehalte richten sich vor allem gegen zwei menschenrechtliche Bestimmungen, nämlich gegen Art. 18, der die Gedanken-, Religions- und Glaubensfreiheit garantiert, und gegen Art. 23, der die Familie und die Rechte von Männern und Frauen im Hinblick auf die Ehe behandelt. So hat Bahrain zum Ausdruck gebracht, dass es die genannten Bestimmungen so interpretieren werde, dass die Vorschriften der islamischen Scharia nicht berührt werden. Die beiden anderen Staaten haben ganz ähnliche Formulierungen gewählt.

Was die Konvention zur Beseitigung von Diskriminierung der Frau angeht, haben zahlreiche islamische Staaten einen Scharia-Vorbehalt teils gegen die allgemeine Diskriminierungsverbots-Klausel (Art. 2), teils gegen besondere Bestimmungen wie Artikel 16 eingelegt, der gleiche Rechte und Verantwortlichkeiten von Mann und Frau während und bei Scheidung der Ehe gewährleistet. So heißt es z. B. in dem Vorbehalt Libyens, dass Artikel 2 nur unter angemessener Beachtung der zwingenden Normen der islamischen Scharia angewendet werden kann, die sich auf die Bestimmung der Erbteile vom Nachlass einer Frau oder eines Mannes beziehen. Die Malediven haben sich das Recht vorbehalten, Artikel 16 betreffend die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Angelegenheiten der Ehe und Familie „unbeschadet der Bestimmungen der islamischen Scharia, die alle ehelichen und familiären Beziehungen der zu 100 Prozent muslimischen Bevölkerung der Malediven regelt“, anzuwenden. Saudi-Arabien hat erklärt, dass es im Falle eines Konflikts zwischen irgendeiner Regel (*term*) dieser Konvention und den Normen des islamischen Rechts nicht die Verpflichtung habe, die widersprechenden Regeln der Konvention zu beachten. Andere weitgehend analoge Beispiele könnten angeführt werden.

c) Kairoer Erklärung und Arabische Charta der Menschenrechte

Von Interesse im vorliegenden Zusammenhang ist auch Folgendes. Neben einer nicht offiziellen, weitgehend unmittelbar auf Koranversen und der reinen Sunna (Lehre) des Propheten Mohammed aufbauenden „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1981 gibt es die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1990, der 57 Staaten der Organisation „Islamische Konferenz“ beigetreten sind.³⁶ Die Erklärung enthält überwiegend anderen Menschenrechtsverträgen ähnliche Garantien. In Artikel 24 heißt es jedoch pauschal: „Alle in dieser Erklärung aufgestellten Rechte und Freiheiten unterliegen der islamischen Scharia.“ Die Kairoer Erklärung ist zwar als solche, ebenso wie die Allgemeine UN-Erklärung der Menschenrechte von 1948, kein rechtlich verbindliches Instrument, kann aber in anderer (indirekter) Weise zu

³⁶ Texte in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 42004, S. 546 und 562.

rechtlicher Wirkung kommen. Vertragscharakter hat jedoch die freilich weitgehend unratifiziert gebliebene „Arabische Charta der Menschenrechte“ von 1994 dar0, die 2004 in neuer Fassung beschlossen wurde und inzwischen von 17 Staaten akzeptiert sein soll.³⁷ Die neue Fassung ist gegenüber der früheren deutlich erweitert, konkretisiert und auch partiell modernisiert worden. In zwei besonders problematischen Bereichen ist aber kein Fortschritt zu verzeichnen. Der eine Bereich betrifft das Verhältnis der Ehegatten bei Eingehen und Auflösung der Ehe sowie ihre ehelichen Rechte und Verantwortlichkeiten; hier wird bezüglich deren Regelung auf das „geltende Recht“ der Staaten verwiesen (Art. 32), also auch auf das Strafrecht, das besonders bei Ehebruch relevant wird. Das zweite Gebiet betrifft das Recht, den Glauben oder die Religion zu wechseln, ein Recht, das in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 (Art. 18) eindeutig und im Internationalen Pakt über die bürgerlichen und politischen Rechte auch (Art. 18), allerdings nicht ebenso ausdrücklich, formuliert ist. Nach islamischen Vorstellungen ist der Glaubensabfall, die Apostasie, ein besonders schweres Verbrechen, das mit dem Tod bestraft werden kann und ebenso wie Ehebruch oder Koranschändung häufig Anlass zu individuellen Gewaltaufrufen ist. Es verwundert nicht sehr, dass Artikel 30 der Arabischen Charta das Recht zum Religionswechsel weder ausdrücklich noch implizit garantiert. Überdies ist auch der neuen Version der Charta die Berufung auf die Scharia inhärent, da die Präambel neben der UN Charta und der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen und den beiden UN Menschenrechtspakten ganz unbefangen zugleich auf die Kairoer Erklärung der Menschenrechte mit ihrem ausdrücklichen Hinweis auf die vorrangige Geltung der islamischen Scharia Bezug nimmt. Das wird z. B. wichtig im Hinblick auf die Vorschrift der Arabischen Charta (Art. 8), wonach – durchaus in Übereinstimmung mit anderen Menschenrechtskonventionen – grausame, unmenschliche und entwürdigende Strafen unzulässig sind. Wegen der alles andere Recht nach Ansicht vieler islamischer Staaten aber überwölbenden und verdrängenden Scharia werden Prügelstrafen und andere die körperliche Integrität beeinträchtigende entwürdigende Maßnahmen dennoch etwa bei Beleidigung des Islam oder sonstigen Handlungen verhängt und vollstreckt.

d) Rechtswirkung des Scharia-Vorbehalts

Welche Rechtswirkung hat der Scharia-Vorbehalt? Setzt er sich gegenüber den Verpflichtungen aus den internationalen Verträgen, also z. B. dem Zivilpakt und der Frauenkonvention durch? Die Haltung der internationalen Aufsichtsgremien ist eindeutig: Entweder wird der Vorbehalt als unzulässig (unwirksam)

³⁷ So Tomuschat, *Human Rights*, S. 39; englischer Textnachweis der Charta in: Boston University International Law Journal, Bd. 24 (2006), S. 147 hier 149 ff.

wegen seiner Generalität und Unbestimmtheit angesehen³⁸ oder ihm wird im Hinblick auf grundlegende Rechte wie das Recht auf Leben und das Verbot entwürdigender Strafen oder der Diskriminierung der Frau die rechtliche Wirkung abgesprochen (Verstoß gegen „*object and purpose*“).³⁹ Dies wird von den Menschenrechtskomitees immer dann festgestellt, wenn sie die Berichte der betroffenen Staaten zu prüfen haben. So wird etwa in den „Abschließenden Bemerkungen“ des Menschenrechtsausschusses zu dem Bericht von Mauretanien festgestellt, dass der Hinweis in der Verfassungspräambel auf den Islam als die einzige Rechtsquelle es nicht rechtfertige, die Vertragspflichten nicht einzuhalten, und der Staat zur Rücknahme des Vorbehalts aufgefordert.⁴⁰ Ganz ähnliche Probleme treten übrigens auf, wenn ein Staat, z. B. Iran oder Saudi-Arabien, gar keinen Vorbehalt erhoben hat, aber gleichwohl davon ausgeht, dass alle seine vertraglichen Pflichten im Lichte der islamischen Scharia ausgelegt werden müssen. Auch hier besteht der Ausschuss zu Recht darauf, dass eine solche Auffassung von der völkerrechtlich übernommenen Verpflichtung nicht entbindet.⁴¹ Es mag zwar sein, dass ein Staat nach seinem innerstaatlichen Recht einer bestimmten Rechtsordnung, hier religiösem Recht (Scharia), den Vorrang vor allen anderen Rechtsquellen einräumt, aber dies beseitigt die auf einer anderen Rechtsebene, dem Völkerrecht, eingegangenen Pflichten nicht.⁴² Ebenso wenig kann die Berufung auf einen Vertrag (z. B. die Arabische Menschenrechtscharta) die Bestimmungen anderer Verträge wie der Menschenrechtskonventionen, die mit anderen Partnern abgeschlossen sind, verdrängen.

Das dem Völkerrecht immanente Problem ist die Schwäche seines Durchsetzungsmechanismus. Die völkerrechtlichen Instanzen – sieht man vom Sicherheitsrat der VN ab – verfügen über keine Zwangsmaßnahmen gegenüber den Staaten, die ihre völkerrechtlichen Pflichten nicht erfüllen. Solche Instanzen können in der Regel, wenn es sich nicht um Gerichte handelt, die verbindliche Urteile fällen, nur Feststellungen treffen und Empfehlungen aussprechen. Die betroffenen Staaten sind rechtlich nicht verpflichtet, diesen Rechtsmeinungen zu folgen, auch wenn sie sich damit ernsthaft auseinandersetzen müssen. So können letztlich unvereinbare Rechtsansichten einander gegenüberstehen. Ge-

³⁸ Schöpp-Schilling, Hanna Beate: *Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: An Unresolved Issue or (No) New Developments*, in: Ziemele, Ineta (Hrsg.): *Reservations to Human Rights Treaties and the Vienna Convention Regime*, Leiden 2004, S. 3 (30 und 34 Fn. 84); Klein, Eckart: *Menschenrechte zwischen Universalität und Universalisierung*, in: Böttigheimer, Christoph u. a. (Hrsg.): *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2009, S. 207 (214f.). Vgl. auch den General Comment des MRA Nr. 24 (1994), UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add. 6, Ziff. 19 und 20.

³⁹ Schöpp-Schilling, *Reservations*, S. 34.

⁴⁰ Report Human Rights Committee (HRCOM) 2013–2014, Vol. I, UN Doc. A/69/40 (Vol. I), S. 69 (70). – Ausschüsse gehen lieber diesen Weg als in eine generelle Diskussion über die Rechtmäßigkeit des Scharia-Vorbehalts einzutreten.

⁴¹ Zu Iran HRCOM, Report 2011–2012, Vol. I, UN Doc. A/67/40 (Vol. I), S. 37 ff.

⁴² Vgl. dazu Art. 27 WVK.

rade und vor allem die Berufung auf die Scharia stellt zwar nicht die Universalitätsbehauptung der Menschenrechte, wohl aber deren tatsächliche universelle Geltung in Frage.⁴³ Dies gilt unbeschadet der von den islamischen Staaten selbst sehr unterschiedlich interpretierten Normen der Scharia.

C. Fazit

Religiöse Aufrufe zur Gewalt haben kein völkerrechtlich-menschenrechtliches Fundament. Gewaltaufrufe überhaupt werden, sind es staatliche Aufrufe, nur dann zulässig sein, wenn der Staat sich selbst verteidigt, sich an kollektiver Verteidigung beteiligt oder auf der Basis eines Beschlusses des Sicherheitsrates, ggf. auch der Generalversammlung der Vereinten Nationen, handelt oder im Rahmen einer humanitären Intervention vorgeht, was aber bereits umstritten ist. Stammen die Gewaltaufrufe von nichtstaatlichen Stellen, können diese sich ebenfalls nicht auf Menschenrechte stützen. Vielmehr verletzen sie das den Menschenrechten inhärente Friedlichkeitsgebot, zu deren Schutz die Staaten die erforderlichen Maßnahmen ergreifen müssen. Folgen dem die Staaten nicht oder in nicht ausreichendem Maß, verletzen sie die ihnen obliegende Schutzpflicht. Allgemeine oder mit Gegenstand und Zweck des jeweiligen Vertrags unvereinbare Vorbehalte, wie z. B. der Scharia-Vorbehalt, stellen Staaten von der Erfüllung ihrer menschenrechtlichen Verpflichtungen nicht frei.

Bibliographie

- Bielefeldt, Heiner: *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, UN Doc. A/HRC/28/66 (29 December 2014).
- Bothe, Michael: *Friedenssicherung und Kriege*, in: Vitzthum, Wolfgang Graf/Proelß, Alexander (Hrsg.): *Völkerrecht*, Berlin 82019, S. 755-873.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 42004.
- Claussen, Johann Hinrich: *So schlug die Stunde der großen Religionsrevolution*, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. März 2015, Seite L 18.
- Dyer, Andrew: *Freedom of Expression and the Advocacy of Violence. Which Test Should the European Court of Human Rights Adopt?*, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Bd. 33 (2015), S. 78-107.

⁴³ Zum Problem näher Klein, Eckart: *Universalität der Menschenrechte*, in: Kube, Hanno u. a. (Hrsg.): *Leitlinien des Rechts. Paul Kirchhof zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, Bd. I, 2013, S. 475 ff.

- Hillgruber, Christian: *Ein Integrationshindernis ersten Ranges*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Januar 2015, S. 6.
- Kirchhof, Paul: *Der Staat als Garant und Gefährder der Freiheit*, Paderborn etc. 2004.
- Klein, Eckart: *Establishing a Hierarchy of Human Rights: Ideal Solution or Fallacy?* in: Israel Law Review 41 (2008), S. 477–488.
- Klein, Eckart: *Menschenrechte zwischen Universalität und Universalisierung*, in: Böttigheimer, Christoph u. a. (Hrsg.): *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2009, S. 207–219.
- Klein, Eckart: *Staatliches Gewaltmonopol*, in: Depenheuer, Otto/Grabenwarter, Christoph (Hrsg.): *Verfassungstheorie*, Tübingen 2010, S. 635–656.
- Klein, Eckart: *Universalität der Menschenrechte*, in: Kube, Hanno u. a. (Hrsg.): *Leitlinien des Rechts. Paul Kirchhof zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, Bd. I, 2013, S. 475–482.
- Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, Die Geschichte Jakobs. Der junge Joseph, Frankfurt a. M. 1971.
- Nagel, Tilman: „Natur“ im von Allah gelenkten Diesseits, in: Böttigheimer, Christoph u. a. (Hrsg.): *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2009, S. 241–252.
- Nagel, Tilman: *Die Scharia und der Verfassungsstaat*, in: Bitburger Gespräche Jahrbuch 2010/I, München 2010, S. 75–82.
- Schöpp-Schilling, Beate: *Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: An Unresolved Issue or (No) New Developments*, in: Ineta Ziemele (Hrsg.): *Reservations to Human Rights Treaties and the Vienna Convention Regime*, Leiden 2004, S. 3–39.
- Schröder, Meinhard: *Verantwortlichkeit, Völkerstrafrecht, Streitbeilegung und Sanktionen*, in: Vitzthum, Wolfgang Graf/Proelß, Alexander (Hrsg.): *Völkerrecht*, Berlin ⁸2019, S. 691–753.
- Tomuschat, Christian: *Human Rights. Between Idealism and Realism*, Oxford ³2014.
- Zimmermann, Andreas (Hrsg.): *60 Jahre Europäische Menschenrechtskonvention – Die Konvention als „living instrument“*, Berlin 2014.

Gewaltaufrufe im frühen Islam. Zwischen Religiosität und Profanität

Kadir Sancı und Arhan Kardaş

Abstract

This article deals on the one hand with the question to which extent and on which ground the early Islam calls for violence and on the other hand with the consequences and impacts the early military actions had on the Islamic normative doctrine. The paper searches how far the main sources of Islamic normative doctrine i. e. Koran and the Sunna as well as the Ijtihad legitimize violent acts against non-believers in general and the polytheists in particular. The authors reordered verses and hadithes which justify violence according to the chronology of the revelation and to the biography of the Prophet.

As a result, it is argued that a violent act was not legitimized according to the majority of the scholars and schools of Islam. However, the justification of performing violence on the grounds of religious and ideological differences as a minority opinion was represented. The authors found out, that the minority view was contradictory and inconsequent not only according to the traditional data given but also in the argumentation itself.

Authors argue further that in the contemporary world concepts of classic normative doctrine of dār al-ḥarb and dār al-islām have no context anymore. They introduce the theological terms dār al-ḥidma (realm of service) and dār al-uḡra (realm of reward) instead. Both terms refer to theological assumption that believe could only be obtained in this world and could only be rewarded in the hereafter. This approach enables to establish civil Islam against the notion of political Islam. Thus, the article gives crucial and significant information and provide a fundamental source for violence prevention.

Gewalt ist, so wie in der Geschichte, auch in heutigen Gesellschaften gegenwärtig. Während die Philosophie sich mit dem Begriff der Gewalt beschäftigt, betrachtet die Soziologie diese als soziales Phänomen, beobachtet deren Ursachen, soziale Mechanismen, Wirken und Häufigkeit und erforscht sie zugleich. Die Rechts- und Politikwissenschaft differenzieren wiederum zwischen legitimer, d. h. ordnungsstiftender, und illegitimer Gewalt, regeln ihre Anwendung bzw. schränken sie ein. Die Pädagogik sorgt für Aufklärung über die Gewalt und versucht, ihren Beitrag für die Einhaltung der Regeln zu leisten. Die pauschale Ablehnung von Gewalt ist somit nicht möglich und bedarf von einer bestimmten Instanz geregelt und kontrolliert zu werden. In unserer modernen Zeit wird

dieses Problem mit dem Gewaltmonopol des Staates gelöst, das mit der Gewaltenteilung im Staat vor eventuellen Missbräuchen geschützt wird. Welche Rolle spielte die Gewalt in der Entstehungsphase des Islams? Wie wurde sie geregelt? Dem geht die Frage, warum der Koran überhaupt Gewalthandlungen thematisiert, sogar zur Gewalt aufruft, voraus. Mohagheghi betont, dass der Koran sich wegen seiner Realitätsnähe zur Menschheitsgeschichte mit Gewalt befasst:

Im Qur'ān gibt es kein Wort, das direkt in den Begriff „Gewalt“ in der deutschen Sprache übersetzt werden kann. Es gibt Erzählungen, die in unterschiedlichen Formen eine Gewalthandlung darlegen. Gewalt ist nicht immer negativ zu verstehen, sie kann empfehlenswert oder gar notwendig sein, um z. B. das Leben zu erhalten, ein Unrecht zu vermeiden oder Gerechtigkeit wiederherzustellen.¹

Gewaltakte bzw. -aufrufe können gegen Kinder, Frauen, Anders- bzw. Nichtgläubige, Apostaten, sogar gegen die Natur oder den eigenen Staat gerichtet sein. Zudem kann auch die Gewaltausübung des Staates gegenüber seinen Bürgern einen wichtigen Themengegenstand darstellen. Diese unterschiedlichen Arten von Gewalt müssen im Islam, vor allem im Koran, getrennt hinterfragt und diskutiert werden. Gegenstand dieses Beitrags soll primär der Aufruf zur *kriegerisch-religiösen* Gewalt im Islam sein. Wie soll der Umgang mit Nichtmuslimen sein? Muss es einen absoluten und notfalls einen gewaltsamen Kampf geben, um die Menschen zur Rechtleitung Gottes zu verhelfen? Um diesen und weiteren Fragen nachgehen zu können, ist ein Einblick in die Deutungen der *religiösen* Gewalt und ihre normative Bedeutung in der islamischen Normenlehre erforderlich, so dass schließlich die Schwerpunkte auf die Wertigkeit des Krieges, ihre Legitimationsgründe in der *fiqh*-Literatur und die daraus zu entnehmenden Konsequenzen liegen werden. Eine anschließende Kontextualisierung der koranischen Gewaltaufrufe in der Prophetenbiographie wird außerdem wichtige Hinweise für den Umgang mit herausfordernden Stellen im Koran liefern.

Thematisierung der religiösen Gewalt in der islamischen Normenlehre

Die Hauptbotschaft des Islams ist das Bekenntnis zur Existenz und *Einsheit* (*tawhīd*) Gottes. Die dadurch entstehende Gott-Mensch-Beziehung erfordert wiederum die Hingabe zu bzw. die Ergebenheit vor Gott (*islām*), so dass die Religion das Leben und den Alltag der Muslime begleitende göttliche Normen benennt. Schließlich erfordert der islamische Glaube eine dementsprechende Haltung im Leben und definiert die Religiosität eines Muslims auch über seine Handlungen. Jede menschliche Handlung erhält dadurch eine göttliche Beur-

¹ Mohagheghi, Hamideh: „Tötet sie, wo ihr sie trifft.“ Eine Auslegung zu Q 2:190–195, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hrsg.): Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2014, S. 73–91, hier S. 81.

teilung, weshalb Muslime neben gottesdienstlichen Handlungen (*‘ibādāt*) auch in zwischenmenschlichen Angelegenheiten (*mu‘āmalāt*) Gottes Wohlwollen suchen. Diese Sichtweise führt zu einer Differenzierung von menschlichen Handlungen in prioritär verpflichtend (*farḍ* bzw. *wāḡib*), verpflichtend (*sunna*), erstrebenswert (*mandūb* bzw. *mustahabb*), erlaubt (*mubāh*), verpönt (*makrūh*) und in verboten (*ḥarām*) und hilft dem Glaubenden, sich nach Verbindlichkeit bzw. Wertigkeit einer Tat vor Gott zu orientieren. Diesem Bemühen bzw. Bestreben zufolge sind *fiqh*-Werke entstanden, die in *‘uṣūl al-fiqh* die islamisch legitimen Bezugsquellen und den methodischen Umgang mit diesen thematisieren und in *furū‘ al-fiqh* islamische Normen als Ergebnisse in Auseinandersetzung mit diesen Quellen des Islams zusammentragen bzw. diskutieren. *furū‘ al-fiqh*-Werke beinhalten somit – anders als beispielsweise Koranexegese-Werke (*tafsīr*) und Prophetenbiographien (*sīratu an-nabī*) – eine Zusammenstellung von Meinungen, die normative Bedeutung im Leben der Muslime haben können. Aus diesem Grund und wegen der Tatsache, dass der organisierte Islam in Deutschland sich auf die Gelehrtentraditionen des Islams beruft, ist für die Verfasser dieser Arbeit die Behandlung des Gewalt-Themas in *fiqh*-Büchern von besonderer Bedeutung.

So soll exemplarisch die Debatte über die Deutung der religiös motivierten Gewaltaufrufe im Koran in der islamischen Normenlehre vorgestellt werden. Diese Informationen können wichtige Ansätze über den Ursprung der islamisch-religiösen Gewalt und überzeugende Gegenargumente für die Präventions- bzw. Deradikalisierungsarbeit liefern.

In einer gängigen Klassifizierung wird zwischen *‘ibādāt* (gottesdienstliche Handlungen), *mu‘āmalāt* (zwischenmenschliche Angelegenheiten) und *‘uqūbāt* (strafrechtliche Sanktionen) differenziert. Diesen Bereichen kommen noch Kapitel bzw. Themen über Ethik, gutes Benehmen, Persönlichkeitsrechte, Prozessrecht und Finanzrecht hinzu. Selten können Normen dazu gezählt werden, die die Herrschaftslegitimation, die Wahl bzw. Benennung des Gebieters und die Beziehungen zwischen zwei Herrschaftsgebieten regeln.² Die Kapitel, in denen diese Beziehungen der damaligen Zeit thematisiert werden, sind in der Regel mit *kitāb as-siyar* bzw. *kitāb al-ḡihād* betitelt. Hier werden unter anderem diver-

² Vgl. Kardaş, Arhan: *Die Gleichstellung der Frau im menschenrechtlichen und islamrechtlichen Verständnis unter besonderer Berücksichtigung des Wahl- und Erbrechts. Eine vergleichende Analyse*, Dissertation. Universität Erlangen-Nürnberg 2019, S. 144–145 und S. 249–250. Um eine klare Unterscheidung zwischen gottesdienstlichen bzw. zwischenmenschlichen Beziehungen und Staatsrecht – strafrechtliche Sanktionen eingeschlossen – zu ermöglichen, bedarf es in unserer Zeit einer Kategorisierung zwischen dem zivilen und staatsrechtlichen Bereich von *furū‘ al-fiqh*. Eine übersichtliche Differenzierung kann dem Individuum helfen, sich auf den zivilen Bereich zu konzentrieren und das Anrecht und die Verantwortung des Staates im zweiten Themengebiet anzuerkennen.

se Angelegenheiten über den Krieg und über Friedensverträge behandelt.³ Die Wertigkeit des Krieges, dessen Gründe, ethische Grenzen und Regeln für kriegerische Auseinandersetzungen gehören zu den vielen Themen in diesem Kapitel. Vor allem die Wertigkeit des Krieges (*ḥarb* bzw. *qitāl*)⁴ und seine Begründungen ermöglichen theologisch wichtige Kenntnisse über die Rolle der Gewaltaufrufe im Koran.

Die Wertigkeit des Krieges im Islam

Der Krieg wird in der islamischen Normenlehre an sich als hässlich bzw. abstoßend (*qabīḥ*) beschrieben und für Übel (*šarr*) erklärt.⁵ Nach der von aš-Šāṭibī (gest. 1338) entwickelten Theorie der *Ziele der Scharia* (*maqāṣid aš-šarī'a*) ist das Hauptziel der islamischen Normenlehre, die fünf Grundrechte aller Menschen – die Religion(sfreiheit) (*ad-dīn*), das Leben (*an-nafs*), das Vermögen (*al-māl*), die Nachkommenschaft (*an-nasl*) und die Vernunft (*al-aql*) – zu schützen.⁶ Die *uṣūl al-fiqh*-Werke messen zudem der Freiheit (*al-ḥurriyya*) und der Würde bzw. der Ehre (*al-ird*) als angeborene Rechte eine besondere Bedeutung bei.⁷ Den *furū'*-Werken zufolge müssen diese Rechte notfalls mit Gewalt verteidigt werden. Durch seine Funktion kann der Krieg an Legitimation gewinnen und demzufolge erlaubt werden. In diesem Sinne wird der Krieg für *bedingt* gut (*ḥasan li-ḡayriḥi*) erklärt.⁸ Die Erlaubnis zum Krieg ist somit von Notwendigkeiten (*ḍarūra*) abhängig, ist auf ihr Fortdauern beschränkt und hat das Notwendigkeitsmaß als eine Richtlinie für Kriegshandlungen.

Das Kämpfen [arab. *al-qitāl*] ist euch vorgeschrieben [arab. *kutiba*], auch wenn es für euch abscheulich ist. Vielleicht aber verabscheut ihr etwas, das gut für euch ist, und

³ Hierbei sollte bedacht werden, dass das damalige Bürgertum hauptsächlich auf religiösen Identitäten beruhte. Daher wurden den Untergebenen unterschiedliche – aus heutiger Sicht diskriminierende – Steuerverpflichtungen aufgesetzt. Vgl. Kardaş, *Gleichstellung der Frau*, S. 440.

⁴ Während *ḥarb* den kriegerischen Kampf aussagt, ist unter *qitāl* der Kampf im Allgemeinen zu verstehen. Mit dem Begriff *qatl* ist wiederum die Tötung bzw. intensive Auseinandersetzung gemeint.

⁵ Vgl. Bediuzzaman, Said Nursi: *Kleine Briefe zu großen Geheimnissen des Korans. Mit einem umfangreichen Kommentar von Maximilian Friedler*, übers. aus d. Osmanischen v. Abdullah Kulac u. Maximilian Friedler. Frankfurt a. M. 2016, S. 184–185.

⁶ Vgl. al-Šāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq: *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law. Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'a*. Volume I, übers. aus dem Arab. v. Imran Ahsan Nyazee. Reading, überarbeitete Aufl. 2012, S. 6.

⁷ Vgl. ad-Dabūsī, 'Abdullāh ibn 'Umar: *taqwīm al-adilla fi uṣūl al-fiqh*, Bd. 1. Kairo 2001, S. 417. Siehe auch: Kardaş, Arhan: *John Locke im Gespräch mit El-Debusi. Universale Menschenrechte aus islamischer Perspektive*, in: Die Fontäne. Zeitschrift für Kultur, Wissenschaft und Dialog 80/2018, S. 56–61.

⁸ Vgl. Özel, Ahmet: *Dārulislam Darulharb. İslâm Hukuku'nda Ülke Kavramı*, Istanbul 2011, S. 52 und 57.

vielleicht liebt ihr etwas, das schlecht für euch ist. Gott weiß es, ihr aber wisst es nicht.
(Q 2:216)⁹

Mit diesen Worten werden im Koran die ersten Muslime angesprochen und zu etwas verpflichtet, das sie verabscheuen. Damit die Grundrechte jedes Individuums gesichert bleiben, wird – als Konsens der Rechtsgelehrten – unter normalen Umständen diese Aufgabe zu einer *ausreichenden* Pflicht, welche durch die Umsetzung von einer Gruppe unter den Muslimen zu erfüllen ist (*farḍ al-kifāya*). In Ausnahmезuständen, in denen diese Rechte in einem Herrschaftsgebiet nicht mehr von einer beschränkten Anzahl von Menschen gesichert werden können, verwandelt sich diese Pflicht zum Kämpfen zu einer Verantwortung *jedes einzelnen* Muslims (*farḍ al-ʿayn*).¹⁰ Somit ist eine Ähnlichkeit der klassisch-islamischen Verantwortung als persönliche Pflicht mit dem modernen Widerstandsrecht zu erkennen.¹¹ Aus diesem idealnormativen Urteil wiederum können keine individuellen Kriegsausrufe, -ausführungen bzw. Selbstjustiz legitimiert werden. Vielmehr ist es eine Bekräftigung bzw. Feststellung, mit der sich die Muslime für die Gewährung der Grundrechte verpflichtet fühlen müssen. Aber wie sieht es mit der Ablehnung des Islams aus? Kann damit ein Krieg begründet werden? Es stellt sich die Frage, welche Anlässe den Krieg im frühen Islam legitimierten.

Gründe für die Legitimation des Krieges

Folgt man der Gelehrtentradition und erkennt die Notwendigkeit einer eventuellen Mobilisierung zum Kampf an, bedarf es einer Klärung, unter welchen Umständen zum Kampf aufgefordert werden darf.

Die Minderheitsmeinung unter der Gelehrtschaft

In der schafitischen Schule wurde die Rechtsmeinung vertreten, dass der Grund bzw. *ratio legis* (*ʿilla*) für den Krieg unter anderem auch *kufṛ*¹² ist. Diese Ansicht verpflichtet Muslime gegenüber Nichtmuslimen solange zu kämpfen,

⁹ Alle Koranverse in diesem Beitrag wurden unter Zuhilfenahme der Übersetzungen von Hartmut Bobzin (2010) und Ali Ünal/Abdullah Aymaz/Arhan Kardaş (⁴2015) von den Verfassern dieser Arbeit ins Deutsche übersetzt.

¹⁰ Vgl. as-Saraḥsī, Šams al-Aʿimma: *kitāb al-mabṣūt*, Bd. 10. Beirut 1989, S. 3.

¹¹ Vgl. Art. 20 GG.

¹² *al-kufṛ* bedeutet das Bedecken bzw. das Verbergen und meint – je nach Wahrnehmung – das Verleugnen, Verkennen oder das Verneinen der Wahrheit des Islams. Dieser Begriff wird aber in der Regel mit *Unglaube* übersetzt. Zwar umfasst das koranische Wort *kufṛ* auch die Haltung der Menschen, die an keine Religion bzw. nicht an Gott glauben, kann aber nicht darauf beschränkt werden. Wenn man bedenkt, dass auf der Arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts neben Muslimen *keine Ungläubigen* außer die weitaus un-

bis sie sich zum Islam bekennen. Folglich ist der kriegerische Kampf auch dann legitim, wenn die *kāfirūn* nicht feindselig gesinnt sind. Diese Position wurde zugleich von Zahiriten¹³, von einigen Hanbaliten und vereinzelt von malikitischen Gelehrten vertreten.¹⁴

Das erste Argument bedient sich Q 9:5:

Sind die geschützten Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt! Doch wenn sie Reue zeigen, das Gebet verrichten und die Pflichtabgabe [für Bedürftige] entrichten, dann lasst sie ihrer Wege ziehen! Siehe, Gott ist vergebend, barmherzig.

Den schafitischen Rechtsgelehrten zufolge hat dieser Vers eine allgemeingültige Aussage, bei dem die Kriegserklärung von *kāfirūn* und deren Angreifen als Bedingung nicht aus dem Text zu entnehmen seien. Q 9:5 sei in ihrer unbeschränkten Gültigkeit später offenbart worden und abrogiere (*nash*) somit die Koranverse, die Bedingungen aufweisen.¹⁵

Ein weiteres Argument weist auf einen für authentisch erklärten Propheten-spruch (*ḥadīṭ*) hin: „Mir wurde befohlen gegen die *Menschen* zu kämpfen, bis sie bezeugen¹⁶, dass es keine Gottheit außer Allah gibt [...].“¹⁷ Darin sehen die Vertreter dieser Rechtsmeinung sich in ihrer Position bekräftigt. Demzufolge gäbe es erst dann keine Rechtfertigung mehr für den Krieg, wenn die *kāfirūn* sich zum Islam bekannt haben.¹⁸

bedeutenden *ad-dabriyya*, sondern Andersgläubige lebten, kann diese Übersetzung irreführend sein. Daher ziehen die Verfasser dieser Arbeit es vor, den Begriff *kufir* bzw. *kāfir* (pl. *kāfirūn*/*kuffār*; übers. Verleugner) unübersetzt zu übernehmen. *ad-dabriyya* verdankt ihren Namen Q 45:24 und war eine vorislamische materialistische Philosophie, die einen Schöpfergott ablehnte und somit an eine unerschaffene, immer existierende Welt glaubte. Vgl. Crone, Patricia: *Atheism (premodern)*, in: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/ Matringe, Denis u. a. (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam*. Three, London/Boston 2009, auf: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358 (Stand:18. November 2019).

¹³ Siehe dazu: Goldziher, Ignaz: *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884. Die heute nicht mehr existierende Rechtsschule namens *zāhiriyya* (9.–14. Jh.) geht auf den irakischen Gelehrten Dāwūd ibn ‘Alī az-Zāhirī (gest. 884) zurück. Diese Schule erhob den Anspruch die klaren bzw. eindeutigen Bedeutungen des Islams zu verkünden. Somit beschränkten sie sich auf den *sichtbaren* Wortlaut in den Quellen und erhoben den Anspruch *textnah* und *wortgetreu* auszulegen. Die Verfasser dieser Arbeit sehen in der zahiritischen Auslegung aber eine oberflächliche und stark selektive Interpretationsmethode, die den Gesamtüberblick über die Quellenlage aus den Augen verliert und somit das Deutungsergebnis verzerrt. Die zahiritische Vorgehensweise und das Gedanken-gut dieser Schule lassen sich heute in Ideologien wie Salafismus bzw. Wahhabismus wiederfinden.

¹⁴ Vgl. Habaš, Muḥammad: *al-qirā’āt al-mutawātira*, Damaskus 1999, S. 328–329; Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 54.

¹⁵ Beispielsweise Q 2:190.

¹⁶ In anderen Hadithen steht „sagen“ (*yaqūlū*). Siehe dazu u. a. Muslim, al-īmān 35.

¹⁷ „umirtu an uqātīlā’ n-nāsa ḥattā yašhadū an lā ilāha illā’ llāh [...]“. Siehe u. a.: al-Buḥārī, al-īmān 18; Abū Dāwūd, al-ḡiḥād 165.

¹⁸ Vgl. aš-Šāfi’ī, Muḥammad Ibn Idrīs: *tafsīr*, Sammlung, Herausgabe u. Studie v. Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-Farrān, Bd. 2. o. O. 2006, S. 902.

Außerdem gehört nach dieser Rechtslehre *kufr* zu den großen Sünden und ist das Übelste von dem Schlechten (*munkar*). Es sei nicht zulässig, diesen *kufr* zu erlauben, so dass die Gottesverleugnung als eine Verdorbenheit und Unruhe-stiftung solange bekämpft werden muss, bis sie aus der Welt geschaffen ist.¹⁹

Die Mehrheitsmeinung unter der Gelehrtschaft

Gemeinsam mit einer Mehrzahl von Vertretern der malikitischen und hanbali-tischen Rechtsschulen bilden die hanafitischen Gelehrten in der Frage nach der Begründung des Krieges die Mehrheitsmeinung. Sie sehen den Kriegs Anlass im Angreifen des Feindes, dessen Feindseligkeit gegenüber dem Islam und im krie-gerischen Handeln gegenüber den Muslimen. Im Gegensatz zu der Minder-heitsmeinung lehnen sie eine direkte religiöse Intention ab. Demzufolge kann die Ablehnung des Islams und das Bekenntnis zum *kufr* einen Krieg nicht legi-timieren.²⁰ Eine der beiden Positionen von Imam aš-Šāfi'ī – dem Namensgeber der schafiitischen Rechtsschule, die in dieser Sache die Minderheitsmeinung vertritt – entspricht interessanterweise auch der Ansicht der mehrheitlichen Rechtsgelehrten (*ḡumhūr al-fuqahā'*).²¹ Es ist keine Seltenheit, dass zu einem Thema zwei widersprüchliche Meinungen (*qawlayn*) von aš-Šāfi'ī überliefert werden, welche zu wissenschaftlichen Debatten auch innerhalb der eigenen Schule führten.²² Allein diese Tatsache schwächt – den Verfassern dieser Arbeit zufolge – die Position der Minderheitsmeinung. Zudem wird die zeitliche Nä-he zur Offenbarungszeit aus der Perspektive der islamischen Normenlehre wertgeschätzt. Je zeitlich näher eine Generation zur Offenbarung stand, desto mehr wurde ihr die Fähigkeit zugesprochen, die Kontexte der Offenbarung zu-treffend einzuschätzen und normativ legitime Entscheidungen zu treffen. Als die älteste Schule innerhalb der sunnitischen Tradition genießt somit die hana-fitische Richtung eine Vorreiterrolle und ihre Position gewinnt an Ansehen. In-wieweit dieses Ansehen gerechtfertigt ist, muss anhand ihrer argumentativen Herangehensweise hinterfragt werden.

¹⁹ Vgl. Özel, *Dârulislam Darulharb*, S. 59.

²⁰ Vgl. az-Zuhayli, Wahba: *âtâr al-harb fi'l-fiqh al-islâmî*, Damaskus 1998, S. 106. Der hanafi-tische *fiqh*-Gelehrte al-Marghinânî (gest. 1197) sieht den Grund für den Krieg in der Fä-higkeit des Feindes, Kampfhandlungen auszuführen. Folglich dürften u. a. Frauen, Kin-der, alte Menschen, Invalide, Blinde und psychisch Kranke nicht angegriffen werden, so-lange sie selbst nicht angreifen. Das Ziel des Kampfes sei der Schutz vor dem Übel des Feindes. Ist dieses Ziel durch Frieden zu erreichen, müsse er vorgezogen werden. Auch der Frieden sei im übertragenen Sinn ein *ḡihād*. Vgl. al-Marghinânî, Burhân al-Dîn al-Farghânî: *Al-Hidāyah. The Guidance*, übers. aus d. Arabischen v. Imran Ahsan Khan Nya-zee, Bd. 2. Bristol 2008, S. 293–295.

²¹ Vgl. az-Zuhayli, *âtâr al-harb fi'l-fiqh al-islâmî*, S. 108.

²² Savluk, Hikmet: *İmam Şafî'î'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)*, in: İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/2015, S. 57–82.

Die Mehrheitsmeinung stützt ihren Standpunkt auf folgende Argumente:

Erstens: Im Koran weisen mehrere Stellen auf eine nichtreligiöse Begründung des Kampfaufufes hin. Während Q 9:36²³ die Aufforderung zum Krieg mit der Mobilisierung und dem Angriff der polytheistischen Araber gegenüber den Muslimen begründet, nennt Q 2:193²⁴ den von polytheistischen Mekkanern ausgeübten gewaltsamen Zwang (*fitna*²⁵) auf Muslime, welcher sie vom Islam abzuwenden beabsichtigt, als Anlass für den gewaltsamen Kampf der Muslime. Zudem liefert der als erstes zum Krieg *verpflichtende* Q 2:190²⁶ ein Argument, den Grund für den Krieg als den Krieg selbst zu definieren.²⁷

Zweitens: Von Ḥanzala ibn ar-Rabīʿ al-Kātib (gest. 665), der dem Propheten als Schreiber diente, wurde überliefert berichtet zu haben, dass sie gemeinsam mit dem Gesandten Gottes auf dem Schlachtfeld standen. Sie kamen an einer erschlagenen Frau vorbei, um die sich eine Menschenmenge gebildet hatte. Sie ließen ihn durch, so dass er vor der Leiche stand und sagte: „Diese [Frau] gehört nicht zu denen, die kämpften!“²⁸ Dann wandte er sich zu einem Mann und beauftragte ihn, Ḥalid ibn al-Walid (gest. 642), einem Kommandanten der muslimischen Kämpfer, die Nachricht zu übermitteln, dass er das Töten von Frauen und Kindern verbietet und zudem das Angreifen von an dem Krieg unbeteiligten arbeitenden Kindern bzw. von Arbeitern (*ʿasīf*) untersagt.²⁹ Der hanafitische *fiqh*-Gelehrte as-Saraḥsī (gest. 1090), der sein Monumentalwerk *al-mabṣūṭ* in Einzelhaft von einer tiefen Grube aus seinen Schülern diktierte, argumentiert mit dieser als authentisch eingestuften Überlieferung, dass der Aufruf zum Kampf nicht auf alle *kāfirūn* zu verallgemeinern sei und auf die Krieger unter ihnen beschränkt werden müsse.³⁰ Sollte *kufṛ* der Kriegsgrund sein, müssten auch Frauen, alte Menschen, Blinde, Kranke, Menschen mit körperlicher Behinderung, Bauern und auch die Geistlichen anderer Religionen bekämpft

²³ „Siehe, die Zahl der Monate bei Gott ist – in der Urschrift Gottes am Tag, an dem [Gott] die Himmel und die Erde erschuf – zwölf. Unter ihnen sind vier geschützt. Das ist die wahre Religion. Daher tut euch selbst in ihnen kein Unrecht an! Kämpft allesamt gegen die Beigeseller, wie sie alle zusammen euch bekämpfen! Und wisst, dass Gott mit den Gottesbewussten ist!“ (Q 9:36).

²⁴ „Kämpft gegen sie, bis keine *fitna* mehr besteht und die Religion für Gott gilt! Hören sie aber auf, soll es keine Feindseligkeit mehr geben, außer gegen die Ungerechten.“ (Q 2:193). Die Verfasser dieser Arbeit verstehen unter dem Ausdruck „bis [...] die Religion für Gott gilt!“ eine Bestätigung für die Religionsfreiheit. Denn der Glaube soll nur aufrichtig und ohne Zwang an Gott gerichtet sein und nicht aus anderen Intentionen erfolgen.

²⁵ Auf den Begriff *fitna* wird erst im Kapitel über *die koranischen Gewaltaufufe im Kontext der Lebensrealität des Propheten* näher eingegangen.

²⁶ „Und kämpft auf dem Wege Gottes gegen die, die euch bekämpfen! Doch übertretet dabei nicht! In der Tat, Gott liebt nicht die Übertretenden.“ (Q 2:190).

²⁷ Vgl. Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 55.

²⁸ „mā kānat ḥāḍihī tuqātilū fi-man yuqātilu“.

²⁹ u. a. Ibn Māḡa, *al-ğihād* 30.

³⁰ Vgl. as-Saraḥsī, *kitāb al-mabṣūṭ*, S. 5.

bzw. getötet werden.³¹ Mit der Bedingung, dass diese nichtmuslimischen Menschengruppen im Krieg unbeteiligt bleiben, stünden sie jedoch in *fiqh*-Werken unter Schutz.

Drittens: In einer weiteren Argumentation wird *kufr* – so wie der Glaube – als eine Angelegenheit des Herzens beschrieben. Dadurch kann keinem Menschen ein Schaden zugefügt werden, weshalb auch dem keine Bestrafung folgen kann. Weltliche Sanktionen setzen eine klar nachvollziehbare Straftat voraus, in deren Zusammenhang Menschen bzw. die Gesellschaft einen Schaden erleiden. *kufr* ist jedoch keine Handlung, sondern eine Haltung, über die erst im Jenseits gerichtet werden kann. Wenn aber die *kāfirūn*, motiviert durch ihre Haltung, tatkräftig werden und Gewalt anwenden, begehen sie eine strafbare Handlung, sodass der Kampf gegen sie legitimiert wird.³²

Viertens: Die Menschen werden sündlos erschaffen und genießen – unabhängig vom (Un-)Glauben – die gleichen Grundrechte und tragen die gleiche Verantwortung bzw. Verpflichtung vor Gott. So wie in der dritten Argumentation werden auch hier konkrete Straftaten für eine Bestrafung vorausgesetzt; die Begründung liegt jedoch in der Unschuldsumutung. Da die Sanktionen für *kufr* erst im Jenseits folgen werden, kann der Krieg nicht als eine Strafe dafür verstanden werden bzw. dadurch Legitimation gewinnen.³³ In Bezug auf den Glauben bzw. *kufr* wird somit die Welt als *dār al-ḥidma* – ein Ort der Leistung und des Dienstes – und das Jenseits als *dār al-uḡra* – eine Welt der Belohnung – verstanden.³⁴

Fünftens: In Q 9:29³⁵ wird der Kampf gegenüber den anderen Offenbarungsreligionen thematisiert. An dieser koranischen Stelle verliert der Krieg seine Legitimation, indem eine Vereinbarung mit den Gegnern abgeschlossen wird. Die Gegner erkennen das Herrschaftsmonopol der Muslime an, sind bereit

³¹ Vgl. al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr: *ta'wilāt al-qur'ān*, Bd. 5. Beirut 2005, S. 338. Von einigen Gelehrten werden auch unbewaffnete Künstler bzw. Handwerker und Händler dazu gezählt. Auf der anderen Seite gelten in der Minderheitsmeinung nur Frauen und Kinder als schutzwürdig. Die Verschonung von Frauen unter den *kāfirūn* reicht jedoch aus, um das an dieser Stelle ausgeführte Argument gelten zu lassen. Vgl. Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 54.

³² Vgl. Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 56.

³³ Vgl. Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 57.

³⁴ Vgl. Bediuzzaman, Said Nursi: *Mektubat*. Istanbul 2010, S. 663; al-Māturīdī, *ta'wilāt al-qur'ān*, Bd. 5, S. 338–339. Die auf Bediuzzaman Said Nursi zurückzuführenden systematisch-theologischen Begriffe *dār al-ḥidma* und *dār al-uḡra* werden in diesem Artikel als Gegenentwürfe für die politisch-normativen Kategorien *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* vorgeschlagen. Mit den Termini *dār al-ḥidma* und *dār al-uḡra* verwendet Bediuzzaman die von al-Māturīdī etablierten Begriffe *dār al-miḥna* (Ort der Prüfung) und *dār al-ḡazā'* (Ort der Vergeltung) in einem positiven Kontext und spricht somit den Menschen eine aktive Rolle zu.

³⁵ „Kämpft gegen diejenigen unter den Schriftbesitzern, die nicht an Gott und auch nicht an den Jüngsten Tag glauben, das nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter für unantastbar erklärt haben und nicht der Religion der Wahrheit folgen, bis sie sich unterordnend und eigenhändig die *ḡizya* entrichten.“ (Q 9:29).

Steuern (*ġizya*) zu zahlen und bekommen im Gegenzug Schutz von den Muslimen. Wenn man bedenkt, dass die religiöse Überzeugung der Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*) als eine „mildere Form von *kufr*“ verstanden wird, bedarf diese Sonderregelung einer Erklärung.³⁶ Ersichtlich wird, dass durch einen Vertrag der Angriff des Feindes bzw. die Gefahr der Gewaltanwendung des Gegenübers behoben ist. Folglich gibt es keinen Anlass mehr, die kriegerische Auseinandersetzung fortzusetzen. Auch daraus ist zu entnehmen, dass *kufr* nicht der Grund für den Krieg sein kann. *kufr* als Begründung müsste die Ablehnung jeglicher Verträge voraussetzen und auch die Schriftbesitzer zur Konversion zwingen.³⁷

In diesem Zusammenhang betont auch der hanafitische Gelehrte aus Samarkand Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 941) in seinem Exegesewerk *ta'wilāt al-qur'ān*, dass die *kāfirūn* nicht wegen ihres *kufr* bekriegt werden. Muslime könnten mit Schriftbesitzern und anderen Religionsgemeinschaften – beispielsweise die Zarathustrier – auf Basis einer Schutzsteuer einen Friedensvertrag vereinbaren. Dabei nennt der Imam in Anlehnung an Überlieferungen über dem zweiten Kalifen 'Umar (gest. 644), dass Kriege nur gegen kriegsfähige Männer zu führen sind. Folglich seien nach einer Friedensvereinbarung auch nur kriegsdienstfähige Männer mit der *ġizya* zu besteuern. Diese Umstände würden auf andere Gründe als *kufr* für den Krieg verweisen. al-Māturīdī sieht in den Anfängen des Islams und in seiner Zeit Hindernisse, Menschen zu erreichen. Daher erkennt er im Krieg auch einen Weg, die Erreichbarkeit dieser Menschen zu ermöglichen, wonach die Verkündigung des Islams folgen könne. Die Strafe für *kufr* könnte nur im Jenseits erfolgen. In einem Krieg würde außerdem der Tod auf beiden Seiten liegen, so dass es weder um Bestrafung noch um das Töten selbst gehen könnte. Er lehnt die Welt als einen Ort der Vergeltung des *kufr* ab und nennt sie als den Ort der Prüfung (*dār al-mihna*). So sei auch der Krieg eine Prüfung, bei der die polytheistischen Mekkaner mit ihrem Leben, die Schriftbesitzer und weitere mit dem Verlust von Hab und Gut und andere wiederum mit Bedrängnis geprüft werden würden.³⁸

Der Imam geht auch auf mögliche Gründe ein, warum mit manchen Gemeinschaften Friedensverträge vereinbart wurden, diese Option den polytheistischen Arabern bzw. Mekkanern aber vorenthalten wurde. In Bezug auf Q 6:109–110 erwähnt er einen Vertragsbruch der mekkanischen Polytheisten gegenüber Gott. Das Versprechen, an einen Propheten zu glauben und ihn zu beschützen, der zu gegebener Zeit aus ihrer eigenen Gemeinschaft entsandt worden sei, hätten sie nicht eingehalten. Zudem hätten sie den Propheten be-

³⁶ Der hanafitische *fiqh*-Gelehrte al-Qudūrī (gest. 1037) zählt neben den Schriftbesitzern, die Zarathustrier und die nicht-arabischen Polytheisten zu den Gruppen, mit denen *ġizya*-Vereinbarungen möglich seien. Vgl. al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn: *The Mukhtaṣar. A Manual of Islamic Law According to the Ḥanafī School*, übers. aus d. Arabischen v. Tāhir Maḥmūd Kiānī. London, überarbeitete Aufl. 2012, S. 682.

³⁷ Vgl. Özel, *Dārulislam Darulharb*, S. 57–58.

³⁸ Vgl. al-Māturīdī, *ta'wilāt al-qur'ān*, Bd. 5, S. 338–339.

kämpft, so dass ein Vertrauensbruch jegliche Vertragsgrundlagen erschwerte. Andere Gemeinschaften, darunter auch die Schriftbesitzer, seien davon nicht betroffen und würden daher eine absolute Kriegserklärung nicht verdienen. Ein weiterer Erklärungsversuch scheint in der religiösen Privilegierung der Schriftbesitzer zu liegen. al-Māturīdī zufolge sind die Schriftbesitzer auf Traditionen zurückzuführen, die von ihren religiösen Anführern gepflegt werden. Die polytheistischen Araber hätten aber keine vergleichbare Tradition, so dass ihre religiöse Haltung auf Nachahmung der Vorfahren beschränkt sei. In nachahmenden Gesellschaften das Nachdenken und Hinterfragen zu fördern, sei jedoch nicht fruchtbar.³⁹

Mit diesen Argumenten versuchen die Vertreter der *ḡumbūr al-fuqahā'*, ihre Entscheidung mit Verweisen auf Koranverse, Prophetenberichte, allgemein anerkannte Normen und auf die Vernunft zu belegen.⁴⁰ So nachvollziehbar auch die Begründungen sein mögen, sind nicht alle Fragen, die mit den Argumenten der Minderheitsmeinung aufkommen, beantwortet. Wenn man bedenkt, dass *nash* als Methode auch in der hanafitischen Lehrtradition Anerkennung findet, muss u. a. auf das *nash*-Dilemma⁴¹ in Bezug auf Q 9:5 eingegangen werden.

³⁹ Vgl. al-Māturīdī, *ta'wilāt al-qur'ān*, Bd. 5, S. 339–355.

⁴⁰ Diese Position wird in der hanafitischen Rechtsmeinung, auch durch Folgemeinungen, konsequent vertreten. Beispielsweise können sich nach dieser Rechtsschule auch Nichtmuslime auf Seiten der Muslime am Kriegsdienst beteiligen, so dass das Militär nicht nur für Muslime reserviert bleibt und auch keine Fronten zwischen Glauben und *kufr* entstehen kann. Vgl. Khadduri, Majid: *War and Peace in the Law of Islam*, New Jersey 2006, S. 84.

⁴¹ Im Gegensatz zu dem allgemein bekannten *nash*-Verständnis, welches darunter die Abrogation – die Aufhebung (*raf'*) einer göttlichen Anweisung durch ein neues Gebot Gottes – versteht, erkennen die Verfasser dieser Arbeit im *nāsiḥ-mansūḥ-Verhältnis* die Beziehung zwischen Vorausschickung (*taqdim*) und Vertagung (*ta'hir*), Zusammenfassung (*iḡmāl*) und Detailhaftigkeit (*tafṣīl*), Hindeutung (*īmā'*) und Deutlichkeit (*taṣrīḥ*), Andeutung und Anpassung. Mit dieser Methode werden die Gebote in früher offenbarten Versen nicht mit neuen Offenbarungen aufgehoben bzw. verändert, sondern hervorgebracht, erklärt und verdeutlicht. Die anfängliche Verkündung einer Norm über einen Sachverhalt wird als der *übertragene* Vers und die später zu offenbarenden Verse über denselben Sachverhalt als dessen *vertagte* Versionen aus dem Mutterbuch (*umm al-kitāb*) verstanden. Mit der endgültigen themenbezogenen Offenbarung wird wiederum eine *vertagte* Norm zu einem vom Mutterbuch zum Koran übertragenen Norm. Sie ziehen somit einer aufhebenden absoluten Abrogation (*nash mahd*) eine vertagende (*nasa'*) bedingte Abrogation vor. Diese *nash*-Theorie geht letztendlich auf Kardaş zurück, die in seiner Dissertationsarbeit aufgearbeitet und angewendet wurde. Vgl. Kardaş *Gleichstellung der Frau*, S. 23; az-Zarkaṣī, Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Bahādur: *al-burhān fi 'ulūm al-qur'ān*, herausgegeben v. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 2. Beirut 1957, S. 43–44.

Stellungnahme zu den Argumenten der Minderheitsmeinung

Widersprüchliche Argumente innerhalb der Minderheitsmeinung

Die Vertreter der schafitischen Schule differenzieren zwischen den Begriffen *kufr* und *širk* (Beigesellen). In Q 9:5 gehe es wörtlich um die Beigesellen, die zu bekämpfen sind. Zu denen gehörten die Polytheisten, welche keine Offenbarungsschriften besitzen und auch diejenigen unter den Schriftbesitzern, die eine polytheistische Gottesvorstellung haben.⁴²

Aš-Šāfi‘ī, der Hauptvertreter dieser These, scheint in diesem Kontext selbst Zweifel gehabt zu haben. Neben seinen Hauptbezugsquellen – Q 9:5 und der Hadith „Mir wurde befohlen gegen die *Menschen* zu kämpfen, bis sie bezeugen [...]“ – erwähnt er weitere Bezugsquellen für den legitimierten Krieg, die seine Position relativieren: Q 9:29 und ein Hadith des Propheten in Bezug auf die Zarathustrier.⁴³ In diesem Prophetenspruch heißt es: „Geht mit ihnen so vor, wie mit Schriftbesitzern vorgegangen wird.“⁴⁴ Aš-Šāfi‘ī fragt sich, ob diese zwei Quellen den Kampfbefehl in seinen Hauptquellen abrogieren oder nicht. Wenn sie die Möglichkeit einer Schutzsteuer (*ğizya*) im Falle einer Nicht-Bekehrung der polytheistischen Zarathustrier zum Islam vorschreiben sollten, müsste diese Option auch für die polytheistischen Araber gültig sein. Da auch die Araber sich unter den Oberbegriff *Polytheismus* einordnen lassen, müssten auch sie eine vertragliche Vereinbarung als Alternative zur Zwangsbekehrung erhalten. In der Praxis des Propheten lasse sich jedoch keine Anwendung der Schutzsteuer gegenüber den polytheistischen Arabern erkennen.⁴⁵ Aš-Šāfi‘ī widerspricht seiner eignen Ausführung, indem er im Weiteren die Vorgehensweise des Propheten mit den polytheistischen Arabern aufzählt: „Manche hat er hingerichtet, manche hat er begnadigt, manche wiederum gegen Lösegeld freigelassen.“⁴⁶ Schließlich kann bereits den Ausführungen von aš-Šāfi‘ī zufolge keine pauschale Tötung aufgrund von *širk* oder *kufr* legitimiert werden.

Die Abrogationsproblematik in der Minderheitsmeinung

Dennoch soll an dieser Stelle die Möglichkeit einer allgemeinen Abrogation von Gewalt einschränkenden bzw. Frieden stiftenden Versen hinterfragt wer-

⁴² Vgl. aš-Šāfi‘ī, *tafsīr*, S. 903.

⁴³ Die islamischen Gelehrten erkennen in der zarathustrischen Religion eine dualistische Gottesvorstellung – Gott des Guten (*Abura Mazda*) und Dämon des Bösen als dessen Widersacher (*Ahriman*). Daher zählen sie die Zarathustrier zu den Polytheisten.

⁴⁴ „sunnū bihim sunnata ahli‘l-kitāb.“ Mālik ibn Anas, *al-muwatṭa‘*, az-zakāt 42.

⁴⁵ Auf einen Hadith, welcher im Widerspruch zu dieser Annahme steht, wird noch in der Fußnote 54 eingegangen.

⁴⁶ Vgl. aš-Šāfi‘ī, *tafsīr*, S. 901–902.

den. Die Mehrzahl der zur gewaltsamen Auseinandersetzung mit den *kāfirūn* aufrufenden Stellen im Koran verweisen auf Umstände, die Gründe für den Gewaltaufruf nennen. Eine klare Aussage, die *kufṛ* als Kriegsgrund benennt, lässt sich im Koran nicht finden. Dieser Umstand veranlasst die Vertreter der Minderheitsmeinung einen sehr spät offenbarten Vers, in welchem der Krieg nicht mehr begründet wird, als Basis zu nehmen und diese Formulierung dementsprechend zu deuten.⁴⁷ Zwar gibt es keine erwähnte *ratio legis* für den Kriegsaufruf aber eine genaue Bedingung für das Kriegsende – die Konversion zum Islam. Davon ausgehend wird *kufṛ* als Normengrundlage abgeleitet, welches mit den vielen anderen Stellen im Koran im Widerspruch zu stehen scheint. Daher greift man auf die Methode der *nash* zurück und versucht die Widersprüchlichkeit damit zu lösen, indem man die Gültigkeit aller mit dem „Basis“-Vers nicht zu vereinbarenden Stellen im Koran für aufgehoben erklärt. Nach diesem Prinzip werden über Q 9:5 mindestens 113 Stellen im Koran als abrogiert verstanden.⁴⁸ Dabei sollte jedoch vermerkt werden, dass auch nach diesem Vers Stellen offenbart wurden, die auf Kriegsgründe bzw. auf das Zusammenleben mit Nichtmuslimen verweisen.⁴⁹ Die vermeintliche Absolutheit der Aussage in diesem Vers wird in später offenbarten Versen relativiert und der Abrogationsgedanke bereits dadurch geschwächt. Würde man diesen Punkt außer Acht lassen und den Basis-Vers als endgültige Offenbarung zum Thema verstehen, müsste dennoch überprüft werden, ob eine Abrogation nachvollziehbar wäre.

Wie bereits erwähnt, liefern mehrere Stellen Informationen darüber, *warum* die ersten Muslime zum Krieg aufgerufen wurden.⁵⁰ Der vermeintliche Basis-Vers hat mit diesen den Aufruf zum Kampf gemeinsam. Wie in diesem Vers wird in den meisten vorhergehenden Versen zudem erwähnt, wer die Adressaten der Kriegserklärung sind. Somit gibt es eine Übereinstimmung in der Beantwortung der Fragen, *wer wem* gegenüber zu *was* verpflichtet wurde. Charakteristisch für Q 9:5 ist jedoch das methodische Vorgehen bei der Gewaltanwendung bzw. die Frage danach, *wie* der Kampf durchzuführen ist.⁵¹ Schließlich kann die Antwort auf die Frage des *Wie* die Antwort auf das *Warum* nicht abrogieren und ist auch nicht notwendig. Die Abrogationstheorie wird dadurch unnachvollziehbar und lenkt die Blicke auf die Worte des Propheten, die seinen Kampf gegenüber *kāfirūn* zum Gegenstand haben.

⁴⁷ Vgl. Q 9:5.

⁴⁸ an-Naḥḥās, Abū Ġa'far Muḥammad ibn Aḥmad: *kitāb an-nāsiḥ wa'l-mansūḥ fī'l-qur'ān al-karīm*. o. O. 1938, S. 264.

⁴⁹ Vgl. Q 9:13 und 36 bzw. Q 5:2, 13, 32 und 104–105.

⁵⁰ Siehe dazu: Q 22:39–40, 2:190–194 und 4:75.

⁵¹ Das methodische Vorgehen in Bezug auf die Kriegsstrategie wurde bereits in früher offenbarten Versen thematisiert. Diese stehen aber mit dem Q 9:5 nicht in Widerspruch. Siehe dazu bspw. Q 2:193.

Die Überlieferung als Argumentationsquelle innerhalb der Minderheitsmeinung

Den klassisch-islamischen *isnād*-Forschungsmethoden zufolge liegen keine ausreichenden Gründe vor, an der Echtheit der Überlieferung „Mir wurde befohlen gegen die Menschen (*an-nās*) zu kämpfen (*an uqātīla*), bis sie bezeugen (*yašhadū*), dass es keine Gottheit außer Allah gibt [...]“⁵² zu zweifeln. Jedoch kommt dieser Hadith in unterschiedlichen Versionen vor. Möglicherweise wurden sie jeweils in verschiedenen Kontexten vorgetragen, die aber von den Hadithgelehrten unberücksichtigt blieben. Schließlich wurden die Versionen zusammengefasst überliefert, sodass der erwähnte Hadith durch seine Verallgemeinerung als Rechtfertigung von *kufṛ* als Kriegsgrund herangezogen wurde. Auch wenn die unterschiedlichen Versionen außer Acht gelassen werden, wird diese Hadithdeutung von der Mehrheit der Gelehrten abgelehnt.

Interessanterweise ist eine intensive Auseinandersetzung mit dem oben genannten Hadith auch in den Kommentaren von dem prominenten schafiiischen Gelehrten Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (gest. 1449) zu finden. In seinem Werk *fatḥ al-bārī* widmet er sich der Exegese der Überlieferungen aus der Hadithsammlung von al-Buḥārī.

In Bezug auf *ğizya* beschäftigt sich Ibn Ḥağar mit der Problematik, dass dieser authentisch verstandene Hadith der Aussage von Q 9:29 zu widersprechen scheint. Der Hadithgelehrte bedient sich in seinem ersten Erklärungspunkt der *nash*-Methode. Diese prophetischen Worte seien vor der Verkündung von Q 9:29 vorgetragen worden. Folglich könnte davon ausgegangen werden, dass dieser Hadith mit der Offenbarung abrogiert wurde. In Anbetracht der Tatsache, dass der *ğizya*-Vers – Q 9:29 – zeitlich nach den zum Kampf auffordernden Versen offenbart wurde, sei diese Meinung vertretbar. Des Weiteren könnte der Hadith zwar ein allgemeines Gebot aussagen, welches in Ausnahmefällen – wie beispielsweise in den Beziehungen zu den Schriftbesitzern – keine Umsetzung mehr findet. Das Gebot könnte aber auch nur den Anschein haben, allgemein gültig zu sein. So müssten mit dem Begriff *an-nās* nicht alle Menschen, sondern lediglich die Polytheisten gemeint sein.

Außerdem geht der Gelehrte auf das Wort *šahāda* ein und legt diesen mit Lobpreisung Gottes in Verbindung mit der Erlangung von Anerkennung des Islams aus. Folglich sage *šahāda* nicht das Bekennen, sondern das Bezeugen aus, so dass es im Kampf anstatt der Konversion hauptsächlich um die Anerkennung der Muslime und deren Glauben durch die Feinde ginge. So seien Muslime solange verpflichtet mit den Polytheisten zu kämpfen, bis sie eine gesellschaftliche bzw. politische Anerkennung fänden.

⁵² Vgl. al-Buḥārī, al-īmān 18; siehe u. a. auch: Abū Dāwūd, al-ğihād 165 und Muslim, al-īmān 35.

Ibn Ḥağar verweist mit der philologischen Erklärung im nächsten Punkt auf die Bedeutungsunterschiede zwischen *qatala* (töten) und *qātala* (kämpfen). In Anlehnung an Imam aš-Šāfi‘ī sei *qātala* nicht als ein Synonym für *töten* zu verstehen. Zugleich schließe dieser Begriff die Bedeutung des Tötens auch nicht zwangsläufig aus. Während das Töten nur eine aktiv beteiligte Person erfordere, seien beim Kämpfen zwei aktive Beteiligte erforderlich. Schließlich könne der im Hadith erwähnte *qātala* einen Kampf bzw. eine Anstrengung aussagen, die sowohl militärischer als auch diplomatischer Natur sei. Im Ergebnis gehe es nicht um das Töten, sondern um eine Anstrengung, bestimmte Ziele zu erreichen.⁵³

In der Auslegung von Ibn Ḥağar bleibt an dieser Stelle jedoch offen, ob mit der Einschränkung der Bezeichnung *an-nās* auf Polytheisten allgemein, eine weitere Einengung auf polytheistische Araber bzw. Mekkaner möglich wäre. Imam Mālik ibn Anas (gest. 795) und Imam ‘Abdurrahmān al-Auzā‘ī (gest. 774) – auf die zwei wichtige Rechtsschulen ihrer Zeit zurückgehen – vertreten jedoch in Anlehnung an einen Hadith über Kriegsethik die Meinung, dass neben den Schriftbesitzern, Zarathustriern und Angehörigen anderer Religionen sowohl nichtarabische als auch arabische Polytheisten ein Anrecht auf eine vertragliche *ğizya*-Vereinbarung haben.⁵⁴ Demnach müsste sich die Bezeichnung *an-nās* nur auf die polytheistischen Mekkaner einschränken lassen.

⁵³ Vgl. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī: *fath al-bārī. bi-šarḥi ṣaḥīḥ al-buḥārī*. Beirut 1960, S. 75–77.

⁵⁴ Vgl. an-Nawawī, Yahyā ibn Šaraf: *ṣaḥīḥ muslim bi-šarḥi an-nawawī*, Bd. 12. Kairo 1930, S. 36–40, bes. 39. „Wenn du deinen Feinden unter den Polytheisten begegnest, lade sie zu drei Haltungen ein. Wenn sie eine dieser [Möglichkeiten] annehmen, erkennst du es an und begnüge dich damit. Lade sie zum Islam ein. Wenn sie dir [positiv] antworten, nimm es von ihnen an und begnüge dich damit. Lade sie [außerdem] ein, von ihrem Land in das Gebiet der Auswanderer (*dār al-muhāğirīn*) umzusiedeln. Berichte ihnen, wenn sie sich darauf einlassen, werden sie das erhalten, was auch die Auswanderer bekommen werden und ihnen wird nur das verwehrt bleiben, was auch den Auswanderern nicht zusteht. Falls sie dies zurückweisen, sage ihnen, dass sie wie die beduinischen Muslime (*ka a‘rāb al-muslimīn*) behandelt werden. Für sie wird die Anordnung Gottes gelten, welche auch für die [nicht ausgewanderten] Muslime feststeht. Sie erhalten keinen Anteil an der Kriegsbeute oder an weiteren Kriegseinnahmen, außer sie beteiligen sich kämpfend an der Seite der Muslime. Wenn sie sich auch davon abwenden, verlange von ihnen die *ğizya*. Wenn sie dazu bereit sind, nimm es von ihnen an und begnüge dich damit. Wenn sie sich aber dazu weigern, dann bitte um Gottes Beistand und kämpfe gegen sie.“ Muslim, al-ğihād wa’s-siyar 2. Anders als die allgemein vertretenen Meinungen erkennen die Verfasser dieser Arbeit neben der *ğizya*-Frage einen weiteren Punkt im Hadith, welcher die Religionsfreiheit zu garantieren scheint. Wortwahl und Satzstruktur im Hadith erfordern die Haltungen, die für den Friedensschluss vorausgesetzt werden, voneinander getrennt zu betrachten. Folglich wäre die erste Option den Islam anzunehmen, die zweite sich der muslimischen Gemeinschaft – unabhängig vom Bekenntnis zum Islam – anzuschließen und die dritte sich über die *ğizya* vertraglich zu einigen. Die Adressaten für die Aufforderung zu diesen drei Haltungen sind außerdem nicht die Polytheisten, sondern die „Feinde unter den Polytheisten“.

Abschließend sollte betont werden, dass bereits Angehörige der Traditionen, in denen *kufṛ* als Kriegslegitimation Anerkennung fand, diesen als ein Hauptargument gelieferten Hadith intensiv thematisiert und in Frage gestellt haben. Als Ergebnis kann – den Verfassern dieser Arbeit zufolge – an dem Argument, dass gegen *alle* Menschen der Krieg geführt werden müsse bis sie sich zum Islam bekennen bzw. ihr Leben verlieren, nicht festgehalten werden.

Weitere Argumente von den Vertretern der Mehrheitsmeinung

Neben dem Versuch, mit direkten Gegenargumenten die Position der Minderheitsmeinung zu entkräften, werden diese seitens der Vertreter der Mehrheitsansicht mit weiteren rationalen Einwänden hinterfragt. Eine Gewaltanwendung, welche die Konversion des Gegners bezweckt und demnach durch Zwang die Entscheidungsfreiheit des Individuums raubt, widerspreche den allgemein anerkannten Grundsätzen des Islams – wie beispielsweise „Kein Zwang ist in der Religion.“ (Q 2:256). Es herrscht Konsens darüber, dass unter Zwang kein ehrliches und demnach auch kein vor Gott gültiges Glauben möglich ist.⁵⁵ Imām al-Māturīdī zufolge können zwar alle Körperteile eines Menschen, wie beispielsweise Hände, Füße, Beine und der Kopf, dem Zwang ausgesetzt werden. Auf das menschliche Herz Zwang auszuüben, sei jedoch nicht möglich.⁵⁶ Der Zwang zur Konversion dränge die Gegner in Zeiten der Schwäche zur Verstellung bzw. zur Heuchlerei (*nifāq*). Dieser Zustand wird – koranisch argumentiert⁵⁷ – für Muslime viel gefährlicher gedeutet als öffentliche Positionierung zum *kufṛ*. Folglich werde durch das Fördern von *nifāq* und dadurch entstehende potentielle, intransparente Gefahren der eigenen muslimischen Gesellschaft Schaden zugefügt.

Dem Grundsatz „Kein Zwang ist in der Religion“ zufolge würde eine Zwangskonvertierung die Rechte eines Menschen auf Religionsfreiheit (*ḥifẓ ad-dīn*) verletzen. Im Falle einer Weigerung des Gegners, sich zum Islam zu bekennen, sieht die Minderheitsmeinung eine Rechtfertigung zum gewaltsamen Kampf und damit auch zum Töten. Vertreter der Mehrheitsmeinung erkennen hier einen weiteren Widerspruch zu rational greifbaren Grundsätzen des Islams. Der Sinn der Erschaffung von Menschen liege darin, Gott zu erkennen und ihm zu dienen.⁵⁸ Menschen hätten jedoch bis an ihr Lebensende Zeit, zum Glauben zu finden. Das Töten würde dem Gegner die Möglichkeit rauben, aus freiem Willen zum Glauben zu finden. Der gewaltsame Eingriff im Leben des

⁵⁵ Vgl. al-Māturīdī, *taʿwīlāt al-qurʾān*, Bd. 6, S. 87.

⁵⁶ Vgl. al-Māturīdī, *taʿwīlāt al-qurʾān*, Bd. 6, S. 579.

⁵⁷ Siehe dazu u. a.: Q 2:8–14, 63:1–11 und 4:145.

⁵⁸ Vgl. Q 51:56.

kāfir verkürze diese gottgegebene Entscheidungszeit und mache sie mitverantwortlich, die zum Glauben führenden Wege versperrt zu haben.⁵⁹

Die Ausführungen schwächen letzten Endes die Argumente der Minderheitsposition und sprechen für die Argumente der von der Mehrheit vertretenen Ansicht. Schließlich befreit die u. a. hanafitische und größtenteils malikitische Position die Kriegsbegründung von einer religiösen Deutung. Wenn man zwischen gottesdienstlichen Themen und zwischenmenschlichen Angelegenheiten des *fiqh* differenziert und dadurch im gewaltsamen Kampf allgemein eine gesellschaftliche Verantwortung bzw. eine politische Aufgabe erkennt, wird dem Gewaltakt der religiöse Charakter entzogen. Dementsprechend ist es den Verfassern dieser Arbeit zufolge möglich, das Gewaltmonopol u. a. auch an dieser Stelle dem säkularen Staat abzugeben und sich auf gottesdienstliche Handlungen und ethisch relevante zwischenmenschliche Beziehungen zu konzentrieren.

Die Konsequenzen

Jedoch bleibt offen, – unabhängig davon, ob die Mehrheits- oder Minderheitsmeinung vertreten wird – wer zum Kampf aufrufen darf. Unter der Gelehrtschaft gibt es eine Einigkeit, dass dies zu den Aufgaben des Anführers bzw. der Staatsführung gehört.⁶⁰ Die Tatsache, dass in unserer Zeit viele Muslime in säkularen Staaten leben, löst weiteren Diskussionsbedarf aus, der an dieser Stelle nicht thematisiert werden kann. Daher begnügen sich die Autoren dieser Arbeit damit, auf das Verbot von Selbstjustiz in Hadith- und *fiqh*-Werken hinzuweisen.

Von dem Propheten wird überliefert, „Kein Schädigen und keine wechselseitige Schädigung“⁶¹ gesagt zu haben. Dieser Hadith hat, dem Münsteraner Is-

⁵⁹ Vgl. Karagedik, Ulvi: *Hadithhermeneutik zwischen Tradition und Innovation. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung der Sunna und die Anwendung einer neuen Hermeneutik am Beispiel von Apostasietradierungen*, unveröff. Dissertation. Universität Wien 2019, S. 278. Siehe auch: Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī: *al-muḥallā bi’l-āṭār*, Bd. 11. Beirut 1969, S. 189–191; al-Maqdisī, Ibn Qudāma: *al-Muḡnī*, Bd. 9. Kairo 1969, S. 3–4.

⁶⁰ Vgl. Sālim, ‘Atīyya ibn Muḥammad: *ṣarḥ al-arba‘in an-nawawī*, auf: <https://al-maktaba.org/book/7719/651#p3> (Stand: 03. Januar 2020); Gülen, Fethullah: *Kein Zurück von der Demokratie*, hrsg v. Faruk Mercan u. Arhan Kardaş. Frankfurt a. M./Berlin 2018, S. 342–343; Sānū, Qutb Muṣṭafā: *fī muṣṭalaḥ al-irḥāb wa ḥukmihī*. o. O. 2004, S. 58; as-Su-dayrī, Tawfiq ibn ‘Abd al’Azīz: *al-islām wa’d-dustūr*. o. O. 2004, S. 136–138; al-Marghinānī, *Al-Hidāyah*, S. 291 u. 295–296.

⁶¹ Die Übersetzung für „lā ḍarara wa-lā ḍirār.“ (Mālik ibn Anas, *al-muwatta‘*, al-aqdiyya 31; Ibn Māga, *al-aḥkām* 33, 34; an-Nawawī, *Hadith* 32) von Marco Schöller lautet „Kein Schädigen und keine schädigende Vergeltung“. In einer freien Übersetzung von ihm heißt es außerdem: „Fügt keinen Schaden zu, weder grundlos noch dann, wenn ihr zuvor Schaden erlitten habt!“ al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf: *Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitāb al-Arba‘in*. Mit dem Kommentar von Ibn Daqiq al-‘Id, aus dem Arabischen übersetzt und mit einem Kommentar herausgegeben von Marco Schöller. Frankfurt a.M./Leipzig 2007, S. 194 u. 667–668.

lamwissenschaftler Marco Schöller zufolge, einen ethischen Aspekt, gehört aber ganz in den Bereich der *furū' al-fiqh*-Werke. Der dem Kommentar des schafiitischen Rechts- und Hadithgelehrten Ibn Daqīq al-ʿĪd (gest. 1302) zu entnehmende Gegenstand der Aussage ist „einerseits das Verbot, anderen Schaden zuzufügen, andererseits das Verbot, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.“⁶² In Anlehnung an den Kommentar von an-Nawawī (gest. 1277), dem Verfasser des *Buches der vierzig Hadithe*, weist Schöller außerdem darauf hin, dass „Schaden [...] jemandem nur dann zugefügt werden [darf], wenn dies als Ausführung eines Urteils aufgrund einer richterlichen Entscheidung und auf Basis des Gesetzes erfolgt.“⁶³ Zudem schreibt der zeitgenössische syrische Jurist und Islamgelehrte Wahba az-Zuhaylī (gest. 2015) über die Umsetzung der rechtlichen Folgen eines Tatbestandes folgende Worte:

Die Rechtsgelehrten sind sich über zwei wichtige Punkte in Bezug auf den Urteilsvollzug einig und diese sind:

1. Das Recht auf Vollzug von Urteilen ist abhängig von dem Richter, d. h. von der vollstreckenden Autorität im Staat.
2. Die Verhinderung von Rache und persönlicher Vergeltung [d. h. Selbstjustiz] bzw. das Ausschließen einer persönlichen Autorität, die den Rechtsinhaber [das Opfer] gegenüber dem Täter begünstigt.

Im Rahmen strafrechtlicher Sanktionen ist bei Umsetzung der Strafen der Staat befugt. Dabei gibt es keinen Unterschied, ob das Strafmaß festgelegt wurde oder nicht, bzw. ob sie den Bereich *ḥadd*, *taʿzīr* oder *qisās* betrifft. Diese [Maßnahme] ist [erforderlich], um das System zu erhalten, Chaos und Korruption zu verhindern, die Verbreitung von Streitigkeiten zwischen Menschen zu unterbinden und die Racheangewohnheit aufzuheben.⁶⁴

Nachdem die Frage nach der *religiösen* Gewalt in der islamischen Normenlehre vorgestellt und ausgewertet wurde, sollen des Weiteren die Gewaltaufrufe im Koran bezüglich der Prophetenbiographie untersucht werden.

Die koranischen Gewaltaufrufe im Kontext der Lebensbiographie⁶⁵ des Propheten

Die mekkanische Zeit

Nach islamischer Auffassung wird Muhammed als der *letzte* Gesandte Gottes verstanden, der den islamischen Quellen zufolge im Jahre 571 auf der Arabi-

⁶² al-Nawawī/Schöller, *Vierzig Hadithe*, S. 667.

⁶³ al-Nawawī/Schöller, *Vierzig Hadithe*, S. 194 u. 668.

⁶⁴ Wurde von den Verfassern dieser Arbeit aus dem Arabischen übersetzt. az-Zuhaylī, Wahba: *al-fiqh al-islāmī wa adillatuhū*, Bd. 6. Damaskus 1985, S. 786.

⁶⁵ Als Grundlage für die Biographie dienen Informationen aus den *sīra*-Traditionswerken und den Hadith-Sammlungen. Die Authentizität der *sīra*-Werke wird in der islamischen

schen Halbinsel in Mekka geboren wurde.⁶⁶ Auch wenn er ohne Eltern aufwachsen musste, konnte er sich in einem von Stammesverständnis und festen Clanstrukturen geprägten Umfeld aufgrund seines ethisch-moralischen Verhaltens und seines gesellschaftlichen Engagements Ansehen erwerben. In Zurückgezogenheit verbrachte er viel Zeit mit Gottesgedenken, wodurch er sich von dem mehrheitlich vertretenen polytheistischen Glauben in seinem Umfeld heraushob. Nach islamischen Überlieferungen vernahm Muhammed 610 den Auftrag, Gottes Botschaft zu verkünden, worauf die erste muslimische Gemeinschaft im Mekka des 7. Jahrhunderts entstand. Zu Beginn war sie eine kleine Gruppe von wenigen hundert Personen, zu denen – neben Familienangehörigen – hauptsächlich Sklaven bzw. ehemalige Sklaven, sozial schwache Menschen und Jugendliche gehörten. Der Monotheismus, der ihnen zwar u. a. über Juden und Christen bekannt war, fing an, sich in den eigenen Reihen zu verbreiten und wurde von den mekkanischen Machthabern als Gefahr wahrgenommen. Die Verbreitung des Monotheismus wurde als Konkurrenz verstanden, die eine unerwünschte Hinterfragung der Tradition ihrer Vorfahren darstellte. Die primären Gründe lagen aber in der Befürchtung, dass durch den Wegfall der Götterkulte die Stadt Mekka – als Heimat der Götterverehrung und Pilgerort – die Handelsvormacht auf der Arabischen Halbinsel verlieren würde. Zudem befürchteten sie, durch soziale Veränderungen die Macht in der Gesellschaft abgeben zu müssen. Diese neuen Umstände führten zu Gewalthandlungen der polytheistischen Mekkaner gegenüber Muslimen, die Diskriminierung, Unterdrückung, Enteignung und auch Tötung zufolge hatten. Diese Entwicklungen führten zur Flucht von schwachen Gemeindemitgliedern, so dass zwei Auswanderungen – im Jahre 615 (rund 15 Glaubende) und 616 (rund 100 Glaubende) – in das christliche Königreich Abessinien stattfanden.⁶⁷ Als die Sicherheit der in Mekka zurückgebliebenen Muslime nicht mehr gewährleistet war und ein Todesurteil für die Person Muhammeds als Konsens aller quraischiti-

Theologie im Vergleich zum Korantext als schwach eingestuft. Dennoch werden sie sowohl in normativen als auch in exegetischen Werken berücksichtigt. Dabei wird vorausgesetzt, dass diese Informationen mit dem Text des Korans bzw. den authentisch verstandenen Hadithen nicht in Widerspruch stehen. Um eine islamisch-theologische Wahrnehmung rekonstruieren zu können, sind diese auch in einer religionswissenschaftlichen Arbeit von Bedeutung. Die Verfasser dieses Beitrags versuchen auf dieser Basis anhand der tradierten und religionswissenschaftlichen Daten induktiv vorzugehen und historische Ereignisse mit den überlieferten Texten möglichst in Einklang zu bringen.

⁶⁶ Die wichtigsten islamischen Quellen zur Biographie des Propheten sind: *sīratu muḥammad rasūli llāh* von Ibn Ishāq (gest. 768) in Bearbeitung von Ibn Hišām (gest. 833), *kitāb al-mağāzī* von al-Waqīdī (gest. 822), *kitāb aṭ-ṭabaqāt* von Ibn Sa'd (gest. 845) und *tāriḥ ar-rusul wa'l-mulūk* von aṭ-Ṭabarī (gest. 922).

⁶⁷ Vgl. Ibn Ishāq, Muḥammad: *Das Leben des Propheten. as-sira an-nabawiyya*, aus dem Arabischen von Gernot Rotter, Kandern 1999, S. 65–66; vgl. Watt, William Montgomery/McDonald, Michael V.: *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation*. Vol. 6. Muḥammad at Mecca. Albany 1988, S. 98–101.

schen Stämme ausgesprochen wurde, wanderten sie 622 in die Stadt Jathrib aus, welche später als *die Stadt* – al-Medina⁶⁸ – bekannt werden sollte.⁶⁹ Medina liegt in einer Distanz, die damals durch eine zehn Tage dauernde Reise erreicht werden konnte.⁷⁰

Die Auswanderung und der Beginn der medinischen Zeit

Die Auswahl der neuen Heimat scheint nicht willkürlich gewesen zu sein. Islamischen Geschichtsschreibern zufolge litten die Menschen in Jathrib unter der Blutfehde der zwei führenden Stämme der Stadt – *Aws* und *Ḥazrağ*. Die Zerstrittenheit hatte eine 120-jährige Vergangenheit mit ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen. Im Jahre 617 – fünf Jahre vor der Auswanderung (*hiğra*) nach Medina – ereignete sich die letzte Schlacht zwischen den beiden Stämmen. Die sogenannte Schlacht von Bu‘āt führte auf beiden Seiten zu vielen Toten – darunter auch wichtige Stammesvertreter. Die Einsicht, die Streitigkeiten untereinander nicht lösen zu können, regte *Ḥazrağ* als Verlierer dieses Krieges dazu an, Hilfe von außen zu suchen. Nachdem die Gespräche mit den mekkanischen Quraischiten scheiterten, baten sie im Jahr 620 Mohammed um Unterstützung. Als Quraischit gehörte der Prophet dem angesehensten Stamm Mekkas an und eignete sich somit als ein neutraler Schlichter. Mit seinen medinischen Wurzeln war er zugleich einer von ihnen und könnte dementsprechend eine allgemeine Anerkennung in Jathrib finden. Seine friedensstiftenden Bemühungen aus seiner vorprophetischen Zeit dürften ihnen ebenso bekannt gewesen sein.⁷¹ Muhammed sollte in ihrer Heimat für Versöhnung und Frieden sorgen und im Gegenzug versprachen sie, ihn und seine Religion anzuerkennen und ihm Schutz zu gewähren. Ein Jahr später wurde dieser Pakt mit weiteren Beteiligten – u. a. auch von zwei Vertretern des Stammes *Aws* – erneuert.

⁶⁸ Den vorislamischen Namen der Stadt Jathrib (arab. Ort des Tadelns und der Schmähungen) änderte der Prophet in „Medina“ (arab. Ort der Gerechtigkeit) und hob der wörtlichen Bedeutung des Begriffes nach damit den Primat des Rechtes und der Gerechtigkeit hervor. Vgl. Kardaş, Arhan: *Ziviler Islam und Europa*, in: Die Fontäne. Zeitschrift für Kultur, Wissenschaft und Dialog 79/2018, S. 46–51, bes. S. 47.

⁶⁹ Vgl. Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 103–105; vgl. Watt/McDonald, *History of al-Tabarī*, S. 150.

⁷⁰ Aus Sicherheitsgründen musste der Prophet einen Umweg nehmen, so dass er erst nach 14 Tagen in Medina ankam.

⁷¹ In seiner vorprophetischen Zeit beteiligte sich Muhammed beispielsweise an einem Bündnis der Tugendhaften (*ḥilfal-fuḍūl*), welches sich für den Schutz der Unterdrückten einsetzte. Außerdem verhalf er den mekkanischen Führungspersonen dazu, ihren Streit beim Wiederaufbau der Kaaba zu lösen. Vgl. Ibn Hišām, Abū Muḥammad: *as-sira an-nabawiyya*, Bd. 1. Kairo 1955. S. 133–134; Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 43.

Auf dieser Grundlage wurden Muhammed und seine Gefolgschaft nach Medina eingeladen und in dieser Stadt aufgenommen.⁷²

Befreit von der *direkten* Gefahr, Opfer von Gewalthandlungen zu werden, konnten sie sich durch die Auswanderung gesellschaftlich neu orientieren. Laut islamischer Tradition versöhnte der Prophet als beauftragter Friedensstifter in kurzer Zeit die zwei zerstrittenen Stämme miteinander und vereinte sie als Geschwister im Islam. Mit einem Solidaritätspakt verband er zudem die helfenden Medinenser (*anṣār*) mit den zugewanderten Mekkanern (*muḥāğirūn*), so dass ihm schließlich mit der Verwaltung der Stadt die Verantwortung für die ganze medinische Gesellschaft übertragen wurde. In Medina entstand dadurch eine neue Gemeinschaft, die durch einen Vertrag⁷³ (623) das Zusammenleben der muslimischen Gemeinde mit polytheistisch-arabischen und jüdischen Stämmen gleichberechtigt sichern sollte.⁷⁴

Von Vertreibung zum Kriegszustand (casus belli)

Die Auswanderung der *personae non gratae* aus Mekka reichte den polytheistischen Mekkanern nicht aus, so dass sie die Verfolgung der Muslime in medinischer Zeit intensiviert fortsetzten. Aus religionssoziologischer Sicht veränderte sich im Grunde die Natur des Konfliktes. Die Unterdrückung innerhalb der mekkanischen Grenzen verwandelte sich durch die Auswanderung der Muslime und durch die Verurteilung ihres Anführers zum Tode *de facto* zu einem *casus belli*. Eine Entscheidung für oder gegen eine militärische Verteidigung hatte somit eine existentielle Bedeutung für die muslimische Gemeinschaft. Schließlich mündete der vierzehn Jahre anhaltende Passivismus der Muslime gegenüber den Gewaltanwendungen der mekkanischen Führungsmächte – ausgelöst durch ihre Auswanderung nach Medina – in einen Konflikt zwischen zwei Stadtverwaltungen; aus einer inner-mekkanischen Angelegenheit entstand der Kriegszustand zwischen Mekka und Medina.⁷⁵ Daher sollten an dieser Stel-

⁷² Vgl. Çubukçu, Asri: *Buâs*, in: Diyanet Islam Ansiklopedisi (DIA), Bd. 6. Istanbul 1992. S. 340.

⁷³ Diese und weitere Verträge bezweckten, die von Muhammed geschaffenen Friedenszonen zu sichern und mögliche Militärbündnisse mit Quraishiten zu verhindern. Vertragsgrundlage war die Gewährleistung von Sicherheit oder Neutralität der Vertragspartner im Falle eines Angriffes wegen des bereits vorhandenen Todesurteils des Propheten durch die Mekkaner. Vgl. Kardeş, *Gleichstellung der Frau*, S. 440.

⁷⁴ Vgl. Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 111–114; Wellhausen, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft. Berlin 1889, S. 67–73.

⁷⁵ Vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn: *ad-durr al-manṭūr fi t-tafsīr bi l-ma`lūr*, Bd. 14. Kairo 2003, S. 430–431. Dieser Umstand kann auch dahingehend gedeutet werden, dass Gewaltanwendung bzw. Kriegsführung nicht in Bezug auf sein Prophetentum sondern in Zusammenhang mit seiner politischen Aufgabe von Gott erlaubt wurde. Dadurch kann Gewalt davon befreit werden, ein religiöses Phänomen zu sein und in ihrer Profanität dem Staat zugeordnet werden.

le die im Rahmen des Themas relevanten Koranverse exemplarisch diskutiert werden.⁷⁶

Die Erlaubnis für die Verteidigung

Zu vermerken ist, dass die Reihenfolge des koranischen Korpus – welche nach islamischer Tradition bereits vom Propheten selbst festgelegt wurde – mit der Offenbarungsreihenfolge nicht identisch ist. Um die koranischen Gewaltaufrufe gegenüber Nichtmuslimen besser zu verstehen, ist es notwendig, die Koranstellen chronologisch zu ordnen und sie dementsprechend zu deuten:

[22:39] Denen, die bekämpft werden, wurde es erlaubt [zu kämpfen], weil man ihnen Unrecht tat. Wahrlich, Gott hat die Macht, ihnen [zum Sieg] zu verhelfen; denjenigen, die ohne Recht aus ihrem Heimatland vertrieben wurden, nur weil sie sagen: „Unser Herr ist [der eine] Gott.“ [22:40] Und hätte Gott nicht die Menschen, die einen durch die anderen, zurückgehalten, mit Sicherheit wären dann Klöster, Synagogen, Kirchen und Moscheen, in denen man des Namens Gottes oft gedenkt, zerstört worden. Gott wird fürwahr dem helfen, der ihm hilft. Wahrlich, Gott ist stark und mächtig. (Q 22:39–40)

In Exegesewerken (*tafsīr*) wird mehrheitlich die Meinung vertreten, dass diese Verse die ersten Offenbarungen waren, die Kampfhandlungen thematisieren. Diese Offenbarung geht auf die Zeit der Auswanderung nach Medina im Jahre 622 zurück – eine Zeit, in der der Kampf noch nicht unmittelbar bevorstand.⁷⁷

Offenkundig wurden die Muslime mit einer *begründeten Erlaubnis* mental auf die bevorstehenden Kämpfe vorbereitet. Abū Bakr (gest. 634), der engste Freund des Propheten, erkannte in diesen Versen die nahenden Auseinandersetzungen.⁷⁸ Ebenso dürften u. a. auch diese Worte der Anlass für die Bemühungen des Propheten sein, Verträge zu schließen, um eine Sicherheitszone in und um Medina einzurichten.⁷⁹

Die Menschengruppe, der *erlaubt* wurde, Widerstand zu leisten, wird namentlich nicht genannt. Außerdem wird auch die Art des Widerstandes nicht konkretisiert. Sie werden lediglich als diejenigen, „die bekämpft werden“ bezeichnet. In dieser Formulierung ist die Kampferklärung des Gegenübers als Voraussetzung für die Erlaubnis zu erkennen. Durch Enteignung, Vertreibung und dadurch, dass sie sich zu Gott bekennen, mussten Muslime – diesen Versen

⁷⁶ Die Verfasser dieser Arbeit haben rund 113 Verse im Koran ermittelt, in denen der Verbstamm *q-t-l* vorkommt. In dieser Arbeit müssen sie sich jedoch mit einer kleinen Auswahl von Versen begnügen, die als Gewaltaufrufe verstanden werden können.

⁷⁷ Bereits in der mekkanischen Zeit wurden erste Hinweise über bevorstehende kriegerische Auseinandersetzungen offenbart. Hier werden weder Gründe noch eine Verpflichtung bzw. eine Erlaubnis zum Kampf thematisiert. Vgl. Q 73:20.

⁷⁸ Vgl. at-Ṭabarī, Abū Ga'far Muḥammad ibn Ġarīr: *tafsīr at-Ṭabarī. ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, Bd. 16. Kairo 2001, S. 573–574.

⁷⁹ Vgl. al-Balāḍurī, Aḥmad ibn Yaḥyā: *ansāb al-ašraf*, Bd. 1. Beirut 1996, S. 286.

zufolge – Unrecht erleiden. Muslime wurden zum einen für den Kampf um die Gerechtigkeit und Religionsfreiheit motiviert, zum anderen für den Einsatz, um die Orte des Gottesgedenkens und die Menschen in ihnen zu schützen. Nicht nur Moscheen, sondern alle Gotteshäuser – seien es Klöster, Kirchen oder Synagogen –, die von Polytheisten bedroht wurden, würden dadurch Schutz finden. Es geht außerdem aus dem Kontext der gesamten Sure hervor, dass es sich primär um Verteidigung der Religionsfreiheit der gläubigen Muslime handelte, denen der Weg zur Pilgerfahrt versperrt wurde.⁸⁰ Spätere Verse in dieser Sure berichten wiederum, dass einige Muslime vor bzw. während der Auswanderung getötet wurden.⁸¹ Obwohl die Tradition der polytheistischen Araber kriegerische Auseinandersetzungen in den geschützten heiligen Monaten⁸² verbot, hatten die Mekkaner bereits zuvor kriegerische Angriffe in dieser Zeit getätigt.⁸³ Folglich war der Kampf noch keine Pflicht aber eine Erlaubnis aus lebensweltlicher Notwendigkeit und Verantwortung.

Die Aufforderung zur Verteidigung während der Pilgerreise

Nachdem die Muslime sich in Medina niederließen, pflegte Muhammed – in Anlehnung an Q 22:39–40 – neben Friedensvereinbarungen auch Expeditionsgruppen in Erkundungsgebiete zu schicken. Eines der Motive dieser Expeditionen war die Wiederbeschaffung der enteigneten Güter der aus Mekka ausgewanderten Muslime, die von quraischitischen Händlern an fremden Orten verkauft werden sollten. Diese These wird dadurch bekräftigt, dass die Teilnehmer dieser Streifzüge ausschließlich ausgewanderte mekkanische Muslime waren, wonach eine religiöse Motivation ausgeschlossen werden müsste. Zudem sollte der Auswanderungsweg für Nachzügler vor Angriffen bzw. Tod gesichert werden.⁸⁴

⁸⁰ Vgl. Q 22:25.

⁸¹ Vgl. Q 22:58.

⁸² Der von den Muslimen weiter gepflegte Kalender der alten Araber kennt zwölf Mondmonate und 354 bzw. 355 Tage im Jahr. Als geschützt bzw. heilig galten die Monate *dū 'l-qa 'da* (11), *dū 'l-ḥiǧǧa* (12), *muḥarrām* (1) und *raǧab* (7).

⁸³ Vgl. al-Baǧawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn: *ma 'ālīm at-tanzīl*, Bd. 3. Beirut 1999, S. 349. Die Sure 22 (*al-ḥaǧǧ*) wird von manchen Gelehrten der mekkanischen von anderen wiederum der medinischen Zeit zugeordnet. Mehrheitlich wird aber davon ausgegangen, dass die Offenbarung der Sure in Mekka anfang und in Medina endete. Die Verfasser dieser Arbeit vertreten an dieser Stelle die Mehrheitsmeinung. Vgl. al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad: *al-ǧāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, Bd. 12. Kairo 1964, S. 1; al-Balāḍurī, *ansāb al-ašraf*, S. 286.

⁸⁴ Die Expeditionen wurden von Ḥamza (März 623), 'Ubayda ibn al-Ḥārīt (April 623), Sa'd ibn Abī Waqqāš (Mai 623) und 'Abdullāh ibn Ǧaḥš (Januar 624) geleitet. Vgl. al-Balāḍurī, *ansāb al-ašraf*, S. 371; Firestone, Reuven: *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*. New York/Oxford 1999, S. 113.

In der medizinischen Zeit zwischen der Auswanderung (622) und der ersten Schlacht zwischen den Muslimen und den polytheistischen Mekkanern – die Badr-Schlacht (624) wurde die Sure *al-baqara* (Sure 2) offenbart, welche weitere relevante Verse über kriegerische Auseinandersetzungen beinhaltet:

[2:189] Sie fragen dich nach den Neumonden. Sprich: „Sie sind festgesetzte Zeiten für die Menschen und für die Pilgerfahrt.“ Die Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr die Häuser von ihrer Rückseite betretet. Vielmehr ist Frömmigkeit, gottesbewusst zu sein. So betretet die Häuser durch ihre Türen. Und fürchtet Gott, damit es euch wohl-ergeht. [2:190] Und kämpft auf dem Wege Gottes⁸⁵ gegen die, die euch bekämpfen! Doch übertretet dabei nicht! In der Tat, Gott liebt nicht die Übertretenden. [2:191] Tötet sie da, wo immer ihr [Angriffsgefahr von ihnen] erkannt habt [und ihr die Oberhand behalten könnt], und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! Denn die *fitna* [die gewaltsame Unterdrückung der Religionsfreiheit] ist schlimmer als *al-qatl* [das Töten bzw. dem Getötet-Werden]. Kämpft jedoch nicht gegen sie bei der geschützten Anbetungsstätte [arab. *al-masʿid al-harām*], bis sie auch dort gegen euch kämpfen; und wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie! Genauso ist der Lohn der *kāfirūn*. [2:192] Und hören sie hingegen auf, dann ist Gott gewiss vergebend, barmherzig. (2:193) Kämpft gegen sie, bis keine *fitna* mehr besteht und die Religion für Gott gilt! Hören sie aber auf, soll es keine Feindseligkeit mehr geben, außer gegen die Unge-rechten. [2:194] Der geschützte Monat ist für den geschützten Monat! Unantastbarkeiten beruhen auf Gegenseitigkeit. Wer euch also angreift, den greift auf gleiche Weise an, wie er euch angegriffen hat. Doch fürchtet Gott! Und wisst, dass Gott mit den Gottesbewussten ist! (Q 2:189–194)

Wenn auch *al-baqara* als eine Sure mit rechtlichen Grundlagen für die anstehenden Kriege der Muslime verstanden werden kann, ist hier ebenfalls der direkte Bezug zur Pilgerfahrt ersichtlich. Den mekkanischen Muslimen in Medina blieb die Pilgermöglichkeit mit der Auswanderung verwehrt. Anscheinend konnten, trotz angespannter Lage zwischen Muslimen und den polytheistischen Mekkanern, medinensische Muslime weiterhin nach Mekka pilgern.⁸⁶ Um dieses Recht beizubehalten und es zu verteidigen, werden pilgernde Muslime aufgefordert, notfalls als Erwiderung zu kämpfen. Dabei sollen sie auf nicht zu überschreitende Grenzen achten.⁸⁷

„waʿqulūhum ḥaytu taqiftumūhum“ (Q 2:191) kommt in den meisten deutschen Koranübersetzungen als „und tötet sie, wo immer ihr auf sie antrefft“⁸⁸ vor. Abū Muḥammad al-Farrāʾ al-Baḡawī (gest. 1122) versteht jedoch unter dem Begriff *at-taqāfa* (das Antreffen) eine Aufgabe scharfsinnig, geschickt (*al-ḥidq*) und erkennend (*al-baṣar*) umzusetzen. Somit versteht er unter der erwähnten

⁸⁵ Damit ist v. a. die Pilgerreise nach Mekka gemeint.

⁸⁶ Vgl. Q 2:189.

⁸⁷ Vgl. Q 2:190.

⁸⁸ Siehe bspw.: Bobzin-Übersetzung, Q 2:191. Rudi Paret verwendet eine ähnliche Übersetzung: „Und tötet sie, wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt“.

Koranstelle „und tötet sie, wo immer ihr die von ihnen ausgehende Auseinandersetzung (*muqātala*) kommen seht und imstande seid zu erwidern“.⁸⁹

Im gleichen Vers geht es um die *fitna*, worunter im heutigen Arabisch ‚Versuchung‘ bzw. ‚Aufruhr‘ verstanden wird. Greift man aber auf die Begriffserklärungen der *tafsīr*-Gelehrten⁹⁰ zurück, wäre unter *fitna* der Eingriff der polytheistischen Mekkaner in die Religionsfreiheit der Muslime und ihre gewaltsame Aufforderung zur Zwangsbekehrung zu verstehen. Diese *fitna* wird im Vers für schlimmer als *al-qatl* erklärt. Auch *al-qatl* wird an dieser Stelle oft mit einer eingegengten Bedeutung – mit *dem Töten*⁹¹ – übersetzt. Im Grunde sagt dieser Begriff die Tötung aus, worunter sowohl das Töten der Muslime als auch ihr Getötet-Werden verstanden werden kann. Folgt man der Auslegung von Muğāhid (gest. 721), einem Schüler des Prophetengefährten Ibn ‘Abbās, müsste mit *al-qatl* das Getötet-Werden der Muslime gemeint sein. Ihm zufolge ist der Umstand, dass man den Glaubenden (*mu‘min*) tötet, ein milderer Vergehen, als ihn vom Glauben abfallen zu lassen.⁹² Auch at-Ṭabarī (gest. 923) zitiert Muğāhid bei der Begriffserklärung von *al-qatl*. Der Abfall eines Muslims in Polytheismus sei für ihn schlimmer als getötet zu werden.⁹³ Schließlich würde mit dessen Tod nur das vergängliche Leben auf dieser Welt beendet. Lasse man ihn vom Islam abwenden, würde sein ewiges jenseitiges Leben darunter leiden.⁹⁴

Die Freizügigkeit der Polytheisten bei der Einhaltung der Kriegsverbote in den geschützten Monaten war bekannt. Mit diesen Versen erhielten daher die Muslime eine beruhigende Antwort auf ihre Besorgnis, während der Pilgerreise angegriffen zu werden. Unter der Bedingung nicht selbst vertragsbrüchig zu werden bzw. allgemein geltende, gesellschaftlich anerkannte Regeln zu verletzen, sind sie verpflichtet, in ihrer Verteidigung hart zuzugreifen.⁹⁵ Der Prophe-

⁸⁹ Vgl. al-Bağawī, *ma‘ālim at-tanzīl*, Bd. 1, S. 237. Siehe auch: at-Ṭabarī, *tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 3, S. 293. Imām al-Māturīdī versteht diese Stelle als eine Berechtigung an allen Orten zu kämpfen, an denen der Kampf offenkundig ist. Ausgehend von der Aufforderung „vertreibt sie“ (*aḥriğūhum*) sollen Muslime den Polytheisten während der Pilgerzeit den Zugang zu der Kaaba verwehren – so wie es ihnen verwehrt wurde. Vgl. al-Māturīdī, *ta‘wilāt al-qur‘ān*, Bd. 2, S. 65–66. Der Aufruf zur *Vertreibung* bzw. *Fernhaltung* der Polytheisten vom Pilgerort – siehe auch Q 9:28 – entzieht einer absoluten Bekämpfung *aller* Polytheisten die Grundlage. Folglich dürften nicht alle Polytheisten, sondern eine kriegerisch aktive Gruppe unter ihnen gemeint sein.

⁹⁰ Während Qatāda (gest. 735), ar-Rabī‘ ibn Anas (gest. 757) und ad-Ḍaḥḥāk (gest. 723) unter *fitna* die Beigesellung Gottes verstehen, sieht Muğāhid (gest. 721) darin die Zwangsbekehrung eines Muslims vom Islam. Vgl. at-Ṭabarī, *tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 3, S. 294–295.

⁹¹ Siehe dazu u. a. die Koranübersetzungen von Rudi Paret und Hartmut Bobzin.

⁹² Vgl. al-Qurtubī, *al-ğāmi‘ li-aḥkām al-qur‘ān*, Bd. 2, S. 351; al-Bağawī, *ma‘ālim at-tanzīl*, S. 238; al-Māturīdī, *ta‘wilāt al-qur‘ān*, Bd. 2, S. 67.

⁹³ Vgl. at-Ṭabarī, *tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 3, S. 294.

⁹⁴ Vgl. at-Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr: *Tabarī Tefsiri*, zusammenfassende Übersetzung ins Türkische von Kerim Aytekin und Hasan Karakaya, Bd. 1. Istanbul 1996, S. 458. Die Verfasser dieser Arbeit kommen auf die gleiche Auslegung. Jedoch gehen sie von Q 18:20 aus.

⁹⁵ Vgl. Q 2:191.

tengefährte Ibn ‘Abbās (gest. 687), auf den 80 % der Koranauslegungen der Gefährten zurückgehen⁹⁶, versteht unter „übertretet dabei nicht“, dass Frauen, Kinder, alte Menschen und die am Krieg Unbeteiligten verschont werden müssen.⁹⁷ Ein wichtiger Grundsatz scheint außerdem das Einstellen der Kriegshandlungen durch die Polytheisten zu sein.⁹⁸ Daraus entnehmen die Verfasser dieser Arbeit die Tatsache, dass es sich hierbei nicht um einen Angriffskrieg handeln kann und die Gewaltanwendung lediglich auf die Verteidigung beschränkt sein muss.

Im nächsten Vers werden die Muslime aufgefordert, solange zu kämpfen, „bis keine *fitna* mehr besteht und die Religion für Gott gilt“. Im gleichen Vers wird erneut der einschränkende Grundsatz verkündet: „Hören sie aber auf, soll es keine Feindseligkeit mehr geben, außer gegen die Ungerechten.“ (Q 2:193) Die Verfasser dieses Beitrags verstehen darunter, dass der Kampf solange anhalten muss, bis die Religions- und Gewissensfreiheit gesichert ist und ihnen keine Zwangsbekehrungen mehr drohen. An dieser Stelle werden die Bedingungen für einen gewaltsamen Krieg, aber auch dessen Regeln und Grenzen, nochmals präventiv dargelegt.⁹⁹ In Q 2:196 wird der Zusammenhang der Kampfaufforderung mit der Pilgerfahrt der Muslime erneut ersichtlich.¹⁰⁰ Außerdem könnte dieser Vers dahingehend ausgelegt werden, dass Möglichkeiten zum Frieden ausgeschöpft werden sollten. Denn der Vers fordert keine absoluten zum Ziel führenden Kampfhandlungen. Er zieht vielmehr in Erwägung, dass Muslime, ohne pilgern zu können, zurückkehren müssen.

Wenn man bedenkt, dass die neu verkündeten Offenbarungen nicht nur von Muslimen gehört wurden und auch die Feinde erreichten, können diese Verse zusätzlich als Warnung an die Gegner gelten. Schließlich kam es zu keiner Auseinandersetzung, so dass diese Verse historisch zu der Zeit keine direkte Umsetzung fanden.

⁹⁶ Vgl. Koç, Mehmet Akif: *Isnâds and Rijâl Expertise in the Exegesis of Ibn Abî Hâtim* (327/939), in: *Der Islam*, Bd. 82 1/2005, S. 146–168, bes. S. 167; Koç, Mehmet Akif: *Isnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri. Ibn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara 2003, S. 117.

⁹⁷ Vgl. at-Tabarî, *tafsîr at-Tabarî*, Bd. 3, S. 291.

⁹⁸ Vgl. Q 2:192.

⁹⁹ Vgl. Q 2:194.

¹⁰⁰ „Vollzieht für Gott die Pilgerfahrt und auch die kleine Wallfahrt! Doch wenn ihr gehindert werdet, dann [bringt] das an Opfertier [dar], was euch leichtfällt!“ (Q 2:196)

Die Verpflichtung zum Kampf im anstehenden Krieg

Nachdem mit Q 22:39 den Muslimen der gewaltsame Kampf *erlaubt* und in Q 2:189–194 sie zur Verteidigung *aufgefordert* wurden, wurden die Muslime in späteren Versen – Q 2:216–217 – zu Kampfhandlungen *verpflichtet*.

[2:216] Vorgeschrieben ist euch das Kämpfen, [auch wenn] es für euch abscheulich ist. Vielleicht aber verabscheut ihr etwas, das gut für euch ist, und vielleicht liebt ihr etwas, das schlecht für euch ist. Gott weiß es, ihr aber wisst es nicht. [2:217] Sie fragen dich nach dem geschützten Monat, nach dem Kampf in ihm. Sprich: „Kämpfen in ihm ist ein schwerwiegendes [Vergehen]. Doch das Abhalten vom Wege Gottes, die Verleugnung (*kufīr*) von ihm [d. h. von Gott], [das Verwehren vom Zutritt] zur geschützten Gebetsstätte und die Vertreibung ihrer Angehörigen daraus, wiegen bei Gott viel schwerer. Die *fitna* aber wiegt noch schwerer als die Tötung (*al-qatl*). Für sie gibt es kein Aufhören im Kampf gegenüber euch bis sie euch – wenn sie es vermögen – von eurem Glauben (*ad-dīn*) wieder abgebracht haben. Wer von euch sich von seiner Religion abkehrt und dann als *kāfir* stirbt, gehört zu denjenigen, deren Werke im Diesseits und im Jenseits zunichtewerden. Die werden Bewohner des Feuers sein, darin sie ewig bleiben.“ (Q 2:216–217)

Wie bereits erwähnt, wurde von ausgewanderten mekkanischen Muslimen eine Reihe von bewaffneten Expeditionen geführt. Bei der Nahla-Expedition (Januar 624), die sich 17 Monate nach der Auswanderung und rund zweieinhalb Monate vor der großen Badr-Schlacht ereignete, wurde schließlich ein feindlicher Mekkaner getötet. Während die Expeditions-Teilnehmer aus eigenen Reihen kritisiert wurden, ohne Autorisierung Muhammeds gekämpft zu haben, beschuldigten die Mekkaner sie, sich nicht an die Gesetze der arabischen Stamestradiation gehalten zu haben. Wie bereits erwähnt, sah die Tradition vor, dass in geschützten Monaten und an geschützten Orten – wie der Kaaba als Pilgerort – keine Kriege geführt werden durften. Dieser Umstand löste einen Streit darüber aus, ob das Tötungsdelikt kurz vor dem Eintritt des geschützten Monats Raġab oder währenddessen stattfand.¹⁰¹ Dennoch wird das Kämpfen in dieser Zeit als Vergehen anerkannt. Dieses Ereignis wird von den *tafsīr*-Gelehrten der ersten zwei Generationen des Islams übereinstimmend als Offenbarungszeit bzw. -anlass für Q 2:217 genannt.¹⁰²

Nachdem der erwähnte Tötungsfall in geschützten Zeiten als Vorgeschichte einen Vergeltungsakt der Mekkaner vermuten ließ und zugleich für eine Unsicherheit in Kriegsangelegenheiten sorgte, kam eine Klärung der vorliegenden Umstände. Im Kontext der Pilgerreise wird der unvermeidliche Kampf ihnen schließlich „vorgeschrieben“ (*kutība*) – auch wenn sie ihn *verabscheuen*. Die kriegerischen Akte in geschützten Zeiten und an geschützten Orten werden als Vergehen anerkannt, die manchmal erforderlich sind, um schwerere Vergehen zu vermeiden und die Religionsfreiheit der Muslime zu gewährleisten. Mit an-

¹⁰¹ Vgl. al-Baġawī, *ma‘ālīm at-tanzīl*, S. 275.

¹⁰² Vgl. at-Ṭabarī, *tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 3, S. 650–661.

deren Worten wird für ein größeres Gut ein geringes Übel in Kauf genommen.¹⁰³

Auch wenn die Muslime, dem Koran zufolge, die gewaltsame Auseinandersetzung verabscheut haben, mussten sie somit mehrere Schlachten gegen die Mekkaner führen. So ereigneten sich, mit der koranischen Bedingung, den Frieden dem Krieg vorzuziehen, die Schlachten Badr (624), Uḥud (625) und al-Ḥandaq (627).¹⁰⁴

Die Badr-Schlacht war der erste große Prüfstein der Muslime in militärischen Angelegenheiten. Mit der anschließenden Offenbarung der Sure *al-anfāl* – Sure 8 – wurde die Auseinandersetzung rückblickend ausgewertet und Themen wie der feste Glaube und die Frömmigkeit, die Auswanderung, Solidarität, der Einsatz für Religionsfreiheit, die Ernsthaftigkeit des Krieges und Kriegsrecht, Einhaltung von Verträgen, Geduld, Standhaftigkeit und Gottesvertrauen thematisiert.¹⁰⁵

Am Anfang dieser Sure wird über die zögerliche Haltung der Muslime gegenüber dem Krieg berichtet.¹⁰⁶ In weiteren Versen werden die Muslime aufgefordert, sich notfalls dem Krieg zu stellen und beim Aufeinandertreffen zweier Fronten nicht zu desertieren.¹⁰⁷ Auch die polytheistischen Mekkaner werden auf ihre Niederlage hin angesprochen. Es sei für sie besser, mit den Feindseligkeiten aufzuhören. Sollten sie aber ihre Angriffe fortsetzen, würden die Muslime sie erwidern.¹⁰⁸ In Q 8:30 wiederum wird an die Zeit vor der Badr-Schlacht erinnert. Wie bereits erwähnt, konnten mit der Auswanderung der Muslime

¹⁰³ Vgl. Nursi, *Kleine Briefe zu großen Geheimnissen*, S. 184–185. Der Kampf zwischen den Muslimen und den polytheistischen Mekkanern wird auch an weiteren Stellen in Sure 2 thematisiert. Beispielsweise können – in Anlehnung an eine Prophetenerzählung – die Vertreibung aus der Heimat und das zwanghafte Auseinanderbrechen von Familien als Kriegs Anlass verstanden werden. Vgl. Q 2:243–246. Mit der koranischen Aussage „Kein Zwang ist in der Religion. Die Vernunft (*ar-ruṣḍ*) ist zweifellos klar geworden gegenüber der Verfehlung (*al-ḡayy*).“ (Q 2:256) wird außerdem der Bekehrungskrieg abgelehnt. Der Zwang sei weder erlaubt noch nützlich. Klare Fronten zwischen den Vertretern der Vernunft und der Verfehlung würden für den universellen Kampf zwischen Religionsfreiheit und Unterdrückung stehen.

¹⁰⁴ Interessanterweise ereigneten sich diese Schlachten um Medina herum und nicht in Mekka oder in seiner unmittelbaren Umgebung. Den Verfassern dieser Arbeit zufolge kann bereits daran erkannt werden, dass es hierbei für Muslime um Verteidigung ging. Es sollte außerdem erwähnt werden, dass der Schlacht von Badr die Bemühungen der Muslime, an ihre beschlagnahmten Güter wieder heranzukommen, zugrunde gelegen haben soll. Vgl. al-ʿUmārī, Akram Ḍiyāʾ: *as-sira an-nabawiyya aṣ-ṣaḥiḥa*, Bd. 1. Medina 1994, S. 257; Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbdullāh: *al-kāfi fī fiqh ahl al-madīna al-mālīkī*, Bd. 1. Riyad 1980, S. 473–474; Kardaş, Arhan: *Nachwort*, in: Kaya, Rahime: Muhammed. Der Herr der Herzen. Das Leben des Propheten. Frankfurt a. M. 2016, S. 308.

¹⁰⁵ Vgl. aṣ-Ṣaʿīdī, ʿAbd al-Mutaʿāl: *an-naẓm al-fannī fī ʿl-qurʾān*, Kairo 1980, S. 121–126; Yıldırım, Suat: *Kurʾān-ı Hakīmʿin Açıklamalı Mealī*, Istanbul 2007, S. 183–184.

¹⁰⁶ Vgl. Q 8:5–8.

¹⁰⁷ Vgl. Q 8:15–16.

¹⁰⁸ Vgl. Q 8:19.

die Konflikte mit den Mekkanern nicht behoben werden. Stattdessen intensivierte sich die Bekämpfung der Muslime. Im Haus für Ratsversammlungen der Mekkaner (*dār an-nadwa*) wurde ein Todesurteil für Muhammed gefällt und mit seiner Flucht ein Kopfgeld auf ihn ausgesetzt. Vor der Schlacht von Badr hatten die Mekkaner den Polytheisten unter den medinensischen Stämmen *Aws* und *Hazrağ* – vor allem an ‘Abdullāh ibn Ubayy (gest. 631) – Drohbriefe geschrieben. Obwohl sie als Polytheisten die Mehrheit in Medina bildeten, hätten sie sich mit der Aufnahme von Muhammed in Medina mitverantwortlich gemacht. Mit Sicherheit würden sie Muhammed töten oder aus Medina vertreiben, um danach die Medinenser im Vergeltungsakt anzugreifen.¹⁰⁹ Der Offenbarung zufolge machte schließlich Gott ihre Pläne zunichte.

Die Grenzen des Krieges

In Q 8:34 wird erneut der Verteidigungskrieg mit Religionsfreiheit in Verbindung gesetzt. Solange die *fitna* besteht, sollen Muslime den Kampf fortsetzen. Hören die Mekkaner aber mit der *fitna* auf, sollen sie die Polytheisten ihrer Wege gehen lassen.¹¹⁰ Auch auf die Probleme mit Verbündeten wird in dieser Sure hingewiesen.¹¹¹

[8:61] Wenn sie zum Frieden neigen, so tue das auch du! Vertrau auf Gott! Gewiss, er ist der Hörende, der Wissende. [8:62] Wenn sie dich betrügen wollen, so wird Gott dir gewiss genügen. Er ist es doch, der dich mit seiner Hilfe und mit den Gläubigen gestärkt hat. (Q 8:61-62)¹¹²

Die Verse 61-62 werden u. a. im Kontext der Sure 8 mit der *Badr*-Schlacht in Verbindung gebracht.¹¹³ Unabhängig von den Offenbarungsanlässen dieser Verse wird darin die Entscheidung für den Frieden mit den Worten „Wenn sie dich betrügen wollen, so wird Gott dir gewiss genügen.“ aufgewertet. Folglich sollen Friedensanlässe trotz Betrugsgefahr wahrgenommen werden. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209), ein Universalgelehrter seiner Zeit, versteht darunter

¹⁰⁹ Vgl. as-Suyūṭī, *ad-durr al-mantūr fi ‘t-tafsīr bi ‘l-ma ‘tūr*, S. 430–431.

¹¹⁰ Vgl. Q 8:39.

¹¹¹ Vgl. Q 8:56–62.

¹¹² Während manche Gelehrte, v. a. Qatāda, diese Stelle mit Sure 9 als abrogiert verstehen und sich somit gegen ihre fortwährende Gültigkeit positionieren, lehnt al-Māturīdī eine Abrogation ab. Er hält an einer anhaltenden Gültigkeit dieser Verse fest, wonach Muslime – auch heute – auf jede Friedensmöglichkeit einzugehen verpflichtet sind. Vgl. al-Māturīdī, *ta‘wīlāt al-qur‘ān*, Bd. 2, S. 252. at-Ṭabarī geht sogar einen Schritt weiter und erklärt, dass die Position der Gelehrten, die diese Verse für abrogiert halten, jeglicher Beweisführung aus dem Koran, der Sunna und der gesunden Vernunft entbehrt und versteht ihre Gültigkeit als normativ verbindlich erhalten. Vgl. at-Ṭabarī, *tafsīr at-Ṭabarī*, Bd. 11, S. 253–254.

¹¹³ Vgl. Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar: *tafsīr al-qur‘ān al-aẓīm*, Bd. 4. Riyad 1999, S. 5.

die Verpflichtung zu einem Friedensschluss, auch wenn die Feinde nur wegen strategischer bzw. betrügerischer Intentionen zum Frieden geneigt sind. Denn Entscheidungen können nur auf äußerlichen (*zāhiri*), rational nachvollziehbaren Ereignissen basieren und nicht auf verborgenen (*bāṭinī*) Absichten.¹¹⁴

Die Schlacht von Uḥud (625) wird von muslimischen Geschichtsschreibern als eine *Teil*-Niederlage beschrieben, welche feindlich gesinnte Stämme um Medina ermutigte, Stellung zu beziehen und ihre unparteiische Haltung aufzugeben. In einer koranischen Offenbarung werden in diesem Zusammenhang Muslime aufgefordert, sich der Gefahr bewusst zu werden und sich „in Acht“ zu nehmen.¹¹⁵ In den darauffolgenden Versen werden diejenigen kritisiert, die einerseits um ihres eigenen Schutzes willen sorglos hinsichtlich Gefahr und Leid Anderer sind, andererseits nur für garantierten Reichtum und Kriegsbeute bereit sind zu kämpfen.¹¹⁶ Eigentlich zählten nicht die weltlichen Erwartungen, sondern der Kampf um Gottes Angelegenheit, die im Jenseits großzügig belohnt werde.¹¹⁷

Obwohl sie umzingelt wurden, trugen sie die Verantwortung für die Menschen außerhalb von Medina, die sich zum Islam bekannten und deswegen der Gewalt ausgesetzt waren:¹¹⁸

Was ist mit euch, dass ihr nicht auf dem Wege Gottes kämpft und für die Unterdrückten von den Männern, Frauen und Kindern, welche sprechen: „Unser Herr! Bring uns heraus aus dieser Stadt, deren Bewohner Tyrannen sind! Gewähre uns einen *Beistand* (*waliyyan*), der von dir kommt, und auch einen *Helfer* (*naṣīran*), der von dir kommt!“¹¹⁹ (Q 4:75)

In der Formulierung „Was ist mit euch, dass ihr nicht auf dem Wege Gottes kämpft?“ erkennt ar-Rāzī ein Unverständnis wegen der Zögerlichkeit in Bezug auf den Kriegseinsatz. Hierin sieht er außerdem die Bestätigung der Verpflichtung zum Kampf in den vorangehenden Versen, die er mit der sozialen Verantwortung der *freien* Muslime gegenüber den unterdrückten Muslimen in Mekka begründet.¹²⁰ Der andalusische Gelehrte Abū ‘Abdullāh al-Qurṭubī (gest. 1272) schreibt in seinem Exegesewerk, dass Muslime verpflichtet waren, in Mekka festgehaltene unterdrückte Frauen, Männer und Kinder kämpferisch oder mit Lösegeld zu befreien. Da Menschenleben wertvoller als Güter sind, sei in sol-

¹¹⁴ Vgl. ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn: *mafātīḥ al-ḡayb. at-tafsīr al-kabīr*, Bd. 15. Beirut 1999, S. 501.

¹¹⁵ Vgl. Q 4:67–71.

¹¹⁶ Vgl. Q 4:72–73.

¹¹⁷ Vgl. Q 4:74.

¹¹⁸ Vgl. Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakīm'in Açıklamalı Meali*, S. 92.

¹¹⁹ *walāya* und *nuṣra* sind zwei altarabische Vertragsarten, die dem Schutz und Verteidigung der Schutzbedürftigen gewährt werden. *walāya* (Vormundschaftsvertrag) regelt zumeist die zivilrechtlichen, teilweise auch die öffentlich-rechtlichen Verhältnisse zwischen dem Schutzgewährenden als Vormund und dem Schutzgewährten. *nuṣra* (Hilfsvertrag) hingegen konnotiert zumeist mit den Verteidigungs- bzw. Militärbündnissen. Vgl. Kardeş, *Gleichstellung der Frau*, S. 225 u. 368–371.

¹²⁰ Vgl. ar-Rāzī, *mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 10, S. 140–142.

chen Situationen eine Lösung ohne kriegerische Auseinandersetzung vorzuziehen.¹²¹

Der Friedensvertrag von Ḥudaybiyya

Ein Jahr nach der siegreichen Schlacht von al-Ḥandaq (627) wollte der Prophet seine Gemeinschaft zum Pilgern nach Mekka führen, welches von den Mekkanern als Kampfansage wahrgenommen wurde. Trotz Kampfbereitschaft von mekkanischen Führungspersonen, zugleich von der muslimischen Gefolgschaft und der provozierenden Tötung eines muslimischen Boten, gelang es Muhammed mit dem Vertrag von Ḥudaybiyya (628) für Frieden zu sorgen.¹²² Einer der Vertragsgegenstände war, dass Muslime erst im nächsten Jahr in Mekka pilgern durften.¹²³

Die Verhältnisse ließen vor dem Friedensvertrag von Ḥudaybiyya keine Spielräume für gegenseitige freundschaftliche bzw. neutrale Beziehungen zu. Die Friedenszeit, die bis zur Übernahme Mekkas andauerte (628–630), schaffte eine Basis für den gegenseitigen Kontakt außerhalb des Schlachtfeldes. Geprägt von den Ereignissen der letzten Jahre, scheuten sich die Muslime, auf die polytheistischen Familienangehörigen, Verwandten und auf ehemalige Freunde zuzugehen. Sie wussten auch nicht, wie auf die Kontaktversuche der Gegenseite zu reagieren war; wie beispielsweise Asmā' bint Abī Bakr (gest. 692) den Besuch ihrer polytheistischen Mutter und die mitgebrachten Geschenke vorerst ablehnte. Schließlich erhielt Asmā' mit einem koranischen Hinweis die Erlaubnis, ihre Beziehung zu ihrer polytheistischen Mutter weiter zu pflegen.¹²⁴ Daher können die zum gewaltsamen Kampf aufrufenden Stellen im Koran ohne Hinzuziehung von Passagen, die zur Differenzierung anregen und freundschaftliche bzw. vertragliche Beziehungen mit Nichtmuslimen ermöglichen, nicht verstanden werden.¹²⁵

Diese Friedenszeit hatte lediglich knappe zwei Jahre Bestand und wurde durch einen Vertragsbruch der Sippe *Banū Bakr* – ein im Vertrag von Ḥudaybiyy-

¹²¹ Vgl. al-Qurtubī, *al-ğāmi' li-ahkām al-qur'an*, Bd. 5, S. 279.

¹²² Wenn auch von einigen Koranexegeten der Moderne behauptet wird, dass Sure 48 in Bezug auf die Übernahme von Mekka offenbart wurde, wird mehrheitlich eine Meinung vertreten, die auch bis auf die Prophetengefährten zurückgeführt werden kann. Ihnen zufolge wird in der Sure 48 nicht die Eroberung Mekkas, sondern der Friedensvertrag von Ḥudaybiyya als Sieg bezeichnet. Vgl. al-Bağawī, *ma'ālim at-tanzīl*, Bd. 4, S. 222.

¹²³ Vgl. Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 201; Görke, Andreas: *Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Ḥudaybiyya*, in: *Der Islam*, Bd. 74 2/1997, S. 193–237, bes. S. 208–222.

¹²⁴ Vgl. Q 60:1–9, bes. 7–9.

¹²⁵ Für eine differenzierte Betrachtung der Verhältnisse auf Basis der *walāya*-Verträge mit Nichtmuslimen, müssen beispielsweise mehrere Koranverse gleichermaßen in Betracht gezogen werden. Vgl. u. a. Q 3:28, 113 und 118, 4:144, 5:51 und 57, 9:23, 60:1–9.

ya festgelegter Verbündeter der Quraischiten – gebrochen, indem sie zwanzig Männer unter den Verbündeten der Muslime – *Huzā‘a* – töteten. Als die Täter bei ihren Verbündeten in Mekka Zuflucht fanden, ersuchte der Stammesführer der *Huzā‘a*, ‘Amr ibn Sālim, wegen des Massakers um Schutz und Unterstützung bei Muhammed.¹²⁶ Auf der Grundlage des Friedensvertrages von Hudaibiyya sah der Prophet sich veranlasst Hilfe zu leisten. Dem folgte schließlich das Einmarschieren der Muslime in Mekka.¹²⁷ Aufgrund geringen Widerstands der Mekkaner kann dieses Ereignis als *friedliche Übernahme* Mekkas durch Muslime im Jahre 630 verstanden werden.¹²⁸

Die Sure at-tawba und die Auseinandersetzungen mit der Stadt Tā’if

Die Thematik der Gewaltaufrufe im Koran bedarf außerdem einer intensiven Beschäftigung mit *at-tawba* – der Sure 9. Die Verfasser dieser Arbeit erkennen an dieser Stelle die Notwendigkeit einer separaten wissenschaftlichen Arbeit und begnügen sich mit der historischen Einordnung der erwähnten Sure und einem kurzen Einblick in die Deutungsmöglichkeit der ersten sechs Verse.

Die Sure 9 stellt in ihrer zeitlichen Einordnung in die Prophetenbiographie eine große Herausforderung dar. Daher liefern die diesbezüglichen Bemühungen der islamischen Gelehrtschaft, aber auch der Orientalistik, keine klaren, nachvollziehbaren Informationen, an die diese Arbeit ansetzen könnte. Ausgehend von Ereignissen, die in Verbindung mit der Offenbarungszeit der Sure 9 überliefert wurden bzw. von dem thematischen Verlauf der relevanten Koranverse und seinem Zusammenhang mit der Prophetenbiographie, gehen die Verfasser dieses Beitrags von einer Offenbarungszeit von einem Jahr aus. Wird der Offenbarungsrahmen berücksichtigt, muss es in den Anfangsversen der Sure 9 primär um die Angehörigen der polytheistischen Stadt Tā’if gehen.¹²⁹ Im Allgemeinen wird an dieser Stelle eine von den polytheistischen Mekkanern begonnene und in Tā’if – der letzten Hochburg der Polytheisten – fortgesetzte Gesinnung gemeint, die den Muslimen keine Religionsfreiheit gewähren wollte.

Nach der Niederlage der polytheistischen Mekkaner verlagerte sich die Führung um die Bekämpfung von Muslimen nach Tā’if. Es kam zu Auseinandersetzungen

¹²⁶ Vgl. Ibn Hišām, Abū Muḥammad: *as-sira an-nabawiyya*, Bd. 2. Kairo 1955, S. 389–291; Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 213–214; al-Būṭī, Muḥammad Sa’id Ramaḍān: *The Jurisprudence of the Prophetic Biography and A Brief History of the Rightly Guided Caliphs*, übers. aus d. Arabischen v. Nancy Roberts. Damaskus 2008, S. 460.

¹²⁷ Vgl. Ibn Ishāq/Rotter, *Das Leben des Propheten*, S. 213–224; Fishbein, Michael: *The History of al-Ṭabari. An Annotated Translation*. Vol. 8. The Victory of Islam. Muḥammad at Medina. A.D. 626–630/A.H. 5–8. Albany 1997, S. 160–187.

¹²⁸ Vgl. Engel, Gerhard: *Der Islam zwischen Gemeinschaft und Weltgesellschaft*, in: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden 2018, S. 1–28, bes. S. 5; Fishbein (1997) S. 86–89.

¹²⁹ Tā’if ist eine knapp 90 km östlich von Mekka gelegene Stadt.

zungen in Ḥunayn und zu der Belagerung der Stadt Ṭā'if, die mit dem Eintreten der geschützten Monate aufgegeben werden musste. Um diesen Gefahren ein endgültiges Ende zu setzen, sorgten die einführenden Koranverse in dieser Sure für eine Klarstellung der gegenseitigen politischen Verhältnisse und regelten zugleich die Nutzung des Pilgerortes neu. Ab dem kommenden Jahr sollte beispielsweise das gleichzeitige Pilgern mit den Polytheisten an der Gebetsstätte Kaaba verwehrt werden, was nach hanafitischer Meinung nur auf die drei Haupttage der Pilgerzeit beschränkt sein soll. Um möglichst viele Menschen zu erreichen, wurden diese Veränderungen in der Pilgerzeit des Jahres 630 – möglicherweise ein zweites Mal in 631 – am Pilgerort verkündet. Den ein Jahr anhaltenden Auseinandersetzungen bzw. Spannungen zufolge kapitulierten auch die Polytheisten der Stadt Ṭā'if und fügten sich der mittlerweile etablierten militärischen Übermacht der Muslime.¹³⁰

Des Weiteren wird in dieser Sure der Feldzug von Tabūk im Oktober 630 thematisiert. In der Friedenszeit nach Ḥudaybiyya, wonach das Verhältnis zu den Mekkanern geregelt war, konnten sich die Muslime ihre Existenz in der Arabischen Halbinsel durch weitere Verträge bzw. Feldzüge sichern. Problematisch schienen – nach der Übernahme Mekkas – Informationen zu sein, die einen Angriff der Byzantiner ankündigten. Die Tatsache, dass die wachsende byzantinische Vormachtstellung in der Region eine potentielle Gefahr darstellte, ließen einen vorzeitigen Überraschungsangriff vermuten. Dem islamischen Geschichtsschreiber al-Wāqidī (gest. 823) zufolge zeigten die Muslime in dieser Zeit den größten Respekt gegenüber den byzantinischen Römern, so dass diese Angelegenheit eine existentielle Bedeutung bekommen sollte. So wurden die Glaubenden zur allgemeinen Mobilisierung zum Feldzug gegen die Römer aufgefordert, wonach – den islamischen Quellen zufolge – 30.000 Muslime bis zu dem von Medina aus 700 km nordwestlich gelegenen Ort Tabūk vorrückten. Wenn es auch zu keiner kriegerischen Auseinandersetzung kam, wurde der 50 Tage andauernde Feldzug von Muslimen – wegen vor Ort abgeschlossenen mehreren Friedensverträgen und als Zeichen der militärischen Stärke – als *großer Sieg* gedeutet.¹³¹ Abschließend werden in der Sure die Personen thematisiert, die am Feldzug nicht teilnahmen bzw. nicht teilnehmen konnten. Folglich müsste die Offenbarung der Sure *at-tawba* im März 630 begonnen und Februar 631 abgeschlossen worden sein.¹³²

Die inhaltliche Beschäftigung mit dieser Sure zeigt, dass ohne ganzheitliches und kontextuelles Lesen die Aussagen leicht verzerrt werden können. Werden

¹³⁰ Vgl. Küçükaşcı, Mustafa Sabri: *Tâif*, in: DIA, Bd. 39. Istanbul 2010, S. 443–447.

¹³¹ Vgl. Poonawala, Ismail Kurban: *The History of al-Tabarī. An Annotated Translation*. Vol. 9. The Last Years of the Prophet. The Formation of the State. A. D. 630-632/A. H. 8-111. Albany 1990, S. 47–62; Yiğit, İsmail: *Tebūk Gazvesi*, in: DIA, Bd. 40. Istanbul 2011, S. 228–230.

¹³² Nach dem islamischen Kalender wäre dies die Zeit von Dū'l-qa'da 8 bis Dū'l-qa'da 9.

beispielsweise Q 9:2–4 nicht berücksichtigt, lässt der erste Koranvers sich so verstehen, dass jegliche Verträge mit den Polytheisten aufgehoben wurden.

Für eine bessere Verständlichkeit werden bestimmte Nebeninformationen von Q 9:1–4 vorerst ausgeklammert:

[9:1] Das ist eine *barā'a* von Seiten Gottes und Seines Gesandten an jene Beigeseller, mit denen ihr einen Vertrag geschlossen hattet. [...] [9:3] Das ist eine Ankündigung (*āḡān*) von Gott und Seinen Gesandten [...] Gott ist frei von den Beigesellern und [so auch] Sein Gesandter. [...] [9:4] Mit Ausnahme jener Beigeseller, mit denen ihr einen Vertrag geschlossen habt, die gegenüber euch daran nichts vernachlässigt und niemanden gegen euch unterstützt haben. (Q 9:1–4)

Barā'a wird meist als Aufkündigung verstanden bzw. übersetzt.¹³³ Würde man an dieser Übersetzung festhalten, ließe es die Satzfolge dennoch nicht zu, dass gültige Verträge von Muslimen einseitig gekündigt werden. Die Ausnahmeregelung in Q 9:4 muss für die am Anfang erwähnte sogenannte Aufkündigung (*barā'a*) gelten, wonach eine bedingungslose Beendigung laufender Verträge nicht vorstellbar wäre. Als Ergebnis würde *barā'a* die Kundgebung aussagen, Verträge mit Polytheisten aufzukündigen, die sich nicht an die Vereinbarungen gehalten haben bzw. nicht halten. Denn nach der überwiegenden Meinung der Gelehrtschaft verlieren Verträge nicht ihre Gültigkeit allein durch Vertragsverletzungen, sondern erfordern von den Muslimen die Bekanntgabe, dass auf Basis der Vertragsbrüche die Vereinbarung nicht mehr fortgesetzt wird.¹³⁴ Diese Meinung findet auch in der lange Zeit verschollenen Koranübersetzung des osmanischen Dichters Mehmed Akif Ersoy (gest. 1936) eine Bestätigung. In seiner Übersetzung beschränkt Ersoy die Kampfansage gegenüber den Polytheisten – trotz einer allgemeinen Formulierung in Q 9:5 – auf die den Vertrag brechenden Polytheisten.¹³⁵

Al-Māturīdī wiederum lehnt *barā'a* als Aufhebung (*naqḍ*) ab und versteht unter diesem Begriff die Einhaltung (*wafā'*) bzw. die Vollendung (*itmām*) von Verträgen. Um *barā'a* als Aufkündigung verstehen zu können, müsste dem als Präposition *min* statt *ilā* folgen. Da *min* in diesem Fall eine Art Distanzierung von den Polytheisten aussagen würde, könnte diese Präposition eine Aufkündigung der Verträge an die Polytheisten sprachlich rechtfertigen. *Ilā* wäre jedoch

¹³³ Siehe u. a. Bobzin-Übersetzung, Q 9:1.

¹³⁴ Diese Meinung geht auf Q 8:58 zurück. Wenn der Vertragsbruch der Gegenseite offensichtlich ist, so dass beide Seiten gleichermaßen von der Ungültigkeit des Vertrages ausgehen, muss seine Beendigung auch nicht angekündigt werden. Ausgehend von bereits geschilderten Ereignissen bemühten sich beispielsweise die mekkanischen Polytheisten in Bezug auf den Vertrag von Hudaibiyya, das Abkommen zu erneuern. Diese Bemühungen zeigen eine deutliche Klarheit, weshalb auch das Vertragsende seitens der Muslime nicht mehr angekündigt wurde. In unklaren Fällen müssen jedoch die vertraglichen Veränderungen dem Gegner begründend bekannt gegeben werden. Vgl. ar-Rāzī, *mafatīḥ al-ḡayb*, Bd. 15, S. 497–498.

¹³⁵ „ahdi nakzeden müşrikler“. Ersoy, Mehmed Âkif: *Kur'an Meali. Fatiha Sûresi. Berâe Sûresi*, herausgegeben v. Recep Şentürk u. Asım Cüneyd Koksâl. Istanbul 2012, S. 186.

als Präposition für einen Vorgang zu verwenden, der *an* die Polytheisten gerichtet wird. Davon ausgehend versteht al-Māturīdī unter *barā'a* das Gewähren von Sicherheit (*amān*) auch in vertraglichen Angelegenheiten und sieht in den Begriffserklärungen der Sprachwissenschaftler eine Bestätigung für seine Entscheidung.¹³⁶ Der Soziologe und Koranexeget Ali Bulaç bezeichnet außerdem *barā'a* als eine diplomatische Note und lehnt eine einseitige Vertragsauflösung der Muslime aus ethischen Gründen und mit Verweis auf Q 2:40, 5:1 und 5:7 ab.¹³⁷ Als Ergebnis lässt sich Q 9:1 folgendermaßen übersetzen: „Das ist eine Zusicherung (*barā'a*) von Seiten Gottes und Seines Gesandten an jene Beigesellten, mit denen ihr einen Vertrag geschlossen hattet.“

Für ein besseres Verständnis werden auch an dieser Stelle die Nebeninformationen von Q 9:5–6 ausgeklammert und ausgehend von den vorangehenden Koranversen die angesprochenen Polytheisten auf die Vertragsbrüchigen beschränkt:

[9:5] Sind die geschützten Monate abgelaufen, dann tötet die [vertragsbrüchigen] Beigesellten [...]. Doch wenn sie Reue zeigen, [...] dann lasst sie ihrer Wege ziehen! [9:6] Und wenn einer von den Beigesellten dich um Schutz bittet, so gewähre diesen ihm [...] und geleite ihn zu einem für ihn sicheren Ort. (Q 9:5-6)

In diesen Koranversen sind, neben der zuvor thematisierten Vertragsbrüchigkeit der Polytheisten, weitere Einschränkungen für die Kampfhandlungen vorgenommen. Reue zeigen bzw. den Islam anzunehmen oder die Feindseligkeiten aufgebend die Sicherheitszone der Muslime unter dem Schutz des Propheten zu verlassen, werden als zwei Möglichkeiten erwähnt, um den Angriffen der Muslime zu entkommen. Offenbar ist die Konversion zum Islam nicht die einzige Wahl der Polytheisten. Folglich kann aus diesen Versen kein *absoluter* Kampf gegen Nichtmuslime abgeleitet werden. Zugleich liefern sie den Gegnern durch Fristen und Auswegen, eine *faire* Möglichkeit, Strategien in ihrer Kriegsführung zu entwickeln.

Kehrt man auf den historischen Kontext dieser Verse zurück, ist daran zu erinnern, dass mit dem Eintreten der geschützten Monate – Ende Februar 630 – die Belagerung von Tā'if aufgehoben wurde. Eine damals geläufige Vorgehensweise der polytheistischen Araber war, den alleinstehenden geschützten Monat Rağab vorzuziehen und den drei anderen anzuhängen, damit die Friedenszeit auf vier Monate erweitert wird.¹³⁸ Die Regeln der Polytheisten von Tā'if und ihrer Gesinnungsgenossen wurden duldend eingehalten, so dass den Gegnern

¹³⁶ Siehe Q 9:1 u. 3: „*barā'atun* [...] *ilā* [...] *al-mušrikīn*“ und „*ādānun* [...] *min al-mušrikīn*“. Vgl. al-Māturīdī, *ta'wilāt al-qur'ān*, Bd. 5, S. 283.

¹³⁷ Vgl. Bulaç, Ali: *Kur'ān Dersleri. Dirāsātu'l-Kur'ān. Meal ve Tefsir*, Bd. 3. Istanbul 2016, S. 472.

¹³⁸ Diese Vorgehensweise wird im Koran kritisiert. Vgl. Q 9:36–37.

eine letzte Zeit von vier Monaten gewährt wurde.¹³⁹ Sie hätten danach ein hartes Zuschlagen der Muslime zu erwarten.¹⁴⁰ Den islamischen Quellen zufolge war Muhammed in Bezug auf die Polytheisten von Ṭā'if um eine friedliche Lösung bemüht. Aufgrund dessen und möglicherweise infolge des Feldzuges nach Tabūk, kam es zu keinen weiteren Kampfhandlungen mit den polytheistischen Arabern. Unmittelbar nach der Rückkehr der Muslime, in dem Zeitraum von Dezember 630 und Januar 631, besuchte eine Delegation aus Ṭā'if die Stadt Medina und führte mit Muhammed Beitrittsverhandlungen zum Islam. Lediglich zwei ihrer Forderungen – von der *zakāt*-Steuer und vom Kriegsdienst befreit zu werden – wurden akzeptiert und somit die letzte große Bedrohung für die Religionsfreiheit der Muslime beseitigt.¹⁴¹

Schließlich wurden nach der Offenbarung dieser Verse keine kriegerischen Auseinandersetzungen bzw. Verfolgung von Nichtmuslimen aufgezeichnet, die zum einen die Mobilisierung Illoyaler in den eigenen Reihen, zum anderen Vertragsbrüchige unter Verbündeten verurteilte. Folglich ist es gerechtfertigt, diese Stellen als ein Ultimatum, eine allgemeine Warnung zu verstehen, die keine direkte Umsetzung fand. Die Auslegung von Q 9:5 als eine generelle Kampfansage gegenüber Polytheisten, die nur noch vier Monate Zeit erhalten, würde zudem mit der koranischen Aussage, dass die Polytheisten im nächsten Jahr in der Hauptpilgerzeit vom Pilgerort fernbleiben müssen, in Widerspruch stehen.¹⁴² Die Bedeutung dieses Verses würde sich aufheben, da es zu jener Zeit keine Polytheisten mehr geben dürfte. Q 5:2, die der Mehrheit der Islam-Gelehrten und dem Islamwissenschaftler Theodor Nöldeke zufolge chronologisch nach Sure 9 verortet wird, behandelt wiederum Polytheisten, die nach dem Verbot in Mekka pilgern konnten.¹⁴³ Muslime werden in diesem Vers außerdem ermahnt, keinen Hass und keine Feindseligkeit gegenüber den Menschen zu haben, die sie damals von ihrer Pilgerreise abzuhalten versuchten. Diese Erlaubnis bzw. Duldung zeigt somit, dass das Verbot für Polytheisten in Mekka zu pilgern, bereits zu Lebzeiten des Propheten nicht strikt durchgesetzt wurde.

Fazit

Die ausführliche Behandlung von verschiedenen Rechtsmeinungen zum Gewaltaufruf gegenüber Nichtmuslimen hat gezeigt, dass die Minderheitsmei-

¹³⁹ Möglicherweise war dies die Zeit von Ende Februar bis Ende Juni 630 gewesen – nach islamischer Zeitrechnung Dū'l-qa'da 8 bis einschließlich Šafar (bzw. der vorgezogene Rağab) 9.

¹⁴⁰ Vgl. Q 9:5.

¹⁴¹ Vgl. Küçükaşçı, *Tâif*, S. 443–447.

¹⁴² Vgl. Q 9:28.

¹⁴³ Vgl. az-Zarkaşı, *al-burhān fī 'ulūm al-qur'ān*, Bd. 1, S. 194; Bell, Richard: *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh 1953, S. 102.

nung jedweder Grundlage entbehrt. Ausgehend von den Argumenten und der Kontextualisierung der Gewalt thematisierenden Koranverse in die Prophetenbiographie kann – den Verfassern dieser Arbeit zufolge – ein Gewaltakt nicht mit der religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung des Gegenübers gerechtfertigt werden.

Die Minderheitsmeinung dürfte den permanenten Kriegszuständen geschuldet sein, die zu Lebzeiten dieser Gelehrten herrschten. Trotz der differenzierenden Deutung und profanisierenden Auslegung der koranischen Gewaltaufrufe bezüglich der Verhältnisse zu Nichtmuslimen in der Mehrheitsmeinung sind auch in Werken dieser Gelehrter die Wahrnehmung des *Anderen* von Freund- oder-Feind-Kategorisierung geprägt. Obwohl die Mehrheitsmeinung einen religiös motivierten Glaubenskrieg missbilligte, suchten die Herrscher gelegentlich für ihre Kriege mit profaner Natur eine religiöse Legitimation, weshalb sie hin und wieder auf die Minderheitsmeinung unter der Gelehrtenschaft zurückgriffen.

Die Signifikanz der wissenschaftlich qualitativen Auseinandersetzungen in den *fiqh*-Werken wird in ihrer Subjektivität bzw. Zeit- und Ortsabhängigkeit von einer Unterscheidung zwischen dem Kriegsterritorium (*dār al-ḥarb*) und den Orten des Islams als das Friedensgebiet (*dār al-islām*) – aus heutiger Sicht gelesen – übertönt. Die Übernahme dieser Sichtweise in der Moderne führt zur Politisierung des Islams in der gegenwärtigen Zeit und bedarf einer kritischen Hinterfragung ihrer Aktualität. Die Verfasser dieses Beitrags erkennen die Notwendigkeit eines Umdenkens von *dār al-ḥarb* und *dār al-islām* in *dār al-ḥidma* (Welt als Haus des [Gottes-]Dienstes) und *dār al-uḡra* (Jenseits als Haus der Belohnung), die in der *fiqh*-Lehre eine Eigenqualität ermöglichen könnte, welches schließlich zur Entstehung von modernen *fiqh*-Werken beitragen würde. Diese Werke könnten qualitative Antworten auf die Bedürfnisse der Muslime in der Moderne liefern und sie davor bewahren, in die Vergangenheit fliehen zu müssen, um den Islam überhaupt leben zu können. Die Differenzierung in *dār al-ḥidma* und *dār al-uḡra*, die zu den zentralen Gedanken eines *zivilen* Islams zu zählen wäre, entspricht der Realität und den Bedürfnissen unserer Zeit.¹⁴⁴ Außerdem können ihre Ursprünge bereits in der islamischen Traditionsgeschichte verortet und zugleich mit der Lebenspraxis des Propheten (*sunna*) begründet werden.¹⁴⁵ Dieses Bemühen sollte die primäre Aufgabe der Islam-Theologen der islamischen Normenlehre unserer Zeit sein. Abschließend sollte an die Worte des Gelehrten Abū Ḥanīfa (gest. 767) erinnert werden: „Er [Gott] zwingt niemanden von Seiner Schöpfung zum *kufṛ*, und auch nicht zum Glauben.“¹⁴⁶ Warum sollten dies die Menschen tun?

¹⁴⁴ Vgl. Kardaş: *Ziviler Islam und Europa*, S. 46–51.

¹⁴⁵ Siehe dazu Fußnote 34.

¹⁴⁶ Abū Ḥanīfa, an-Nu‘mān ibn Tābit al-Kūfī: *al-fiqh al-akbar*. o. O. 1999, S. 33.

Bibliographie

- Abū Ḥanīfa, an-Nu‘mān ibn Tābit al-Kūfi: *al-fiqh al-akbar*, o. O. 1999.
- ad-Dabūsī, ‘Abdullāh ibn ‘Umar: *taqwīm al-adilla fī uṣūl al-fiqh*, Bd. 1, Kairo 2001.
- al-Aṣbahī, Mālik ibn Anas: *al-muwatṭa’*, herausgegeben von Muḥammad Fu‘ād ‘Abdulbāqī, Beirut 1985.
- al-Baḡawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn: *ma‘ālīm at-tanzīl*, herausgegeben von ‘Abdurrazzāq al-Mahdī, 5 Bde. Beirut 1999.
- al-Balādurī, Ahmad ibn Yaḥyā: *ansāb al-aṣrāf*, herausgegeben von Suhayl Zakkār und Riyād Zarkalī, 13 Bde. Beirut 1996.
- al-Buḥārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl: *al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, herausgegeben von Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir an-Nāṣir, 9 Bde. Beirut 2001.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān: *The Jurisprudence of the Prophetic Biography and A Brief History of the Rightly Guided Caliphs*, übers. aus d. Arabischen v. Nancy Roberts. Damaskus 2008.
- al-Maqdisī, Ibn Qudāma: *al-Muḡnī*, Kairo 1969.
- al-Marghīnānī, Burhān al-Dīn al-Farghānī: *Al-Hidāyah. The Guidance*, 2 Bde., Bd. 2. Bristol 2008.
- al-Māturīdī, Abū Manṣūr: *ta’wīlāt al-qur’ān*. 10 Bde. Beirut 2005.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf: *Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitāb al-Arba‘īn. Mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-‘Īd*, Frankfurt a.M./Leipzig 2007.
- al-Qudūrī, Abū al-Ḥusayn: *The Mukhtaṣar. A Manual of Islamic Law According to the Ḥanafī School*. London, überarbeitete Aufl. 2012.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad: *al-ḡāmi‘ li-aḥkām al-qur’ān*, herausgegeben von Ahmad al-Bardūnī und Ibrāhīm Afīš, Kairo 1964.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā Abū Ishāq: *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law. Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘a*. Volume I. Reading (U.K.), überarbeitete Aufl. 2012.
- al-‘Umarī, Akram Ḍiyā’: *as-sīra an-nabawīyya aṣ-ṣaḥīḥa*, 2 Bde. Medina 1994.
- al-Wāqīdī, Muḥammad ibn ‘Umar: *kitāb al-maḡāzī*, 3 Bde. o.O. 1984.
- an-Naḥḥās, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Aḥmad: *kitāb an-nāsiḥ wa’l-mansūḥ fī’l-qur’ān al-karīm*. o. O. 1938.
- an-Nawawī, Yaḥyā ibn Šaraf: *ṣaḥīḥ muslim bi-šarḥi an-nawawī*, 18 Bde., Bd. 12. Kairo 1930.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn: *maṣāṭiḥ al-ḡayb. at-tafsīr al-kabīr*, 32 Bde. Beirut 1999.
- aš-Šāfi‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs: *tafsīr*, 3 Bde., Bd. 2. o. O. 2006.
- aš-Ša‘īdī, ‘Abd al-Muta‘āl: *an-naẓm al-fannī fī’l-qur’ān*. Kairo 1980.

- as-Saraḥsī, Šams al-A'imma: *kitāb al-mabṣūt*, 31 Bde., Bd. 10. Beirut 1989.
- as-Siğistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Aš'aṭ: *as-sunan*, herausgegeben von Muḥammad Muhyiddīn 'Abdulḥamīd. Beirut o. J.
- as-Sudayrī, Tawfīq ibn 'Abd al-'Azīz: *al-islām wa'd-dustūr*. o. O. 2004.
- as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn: *ad-durr al-manṭūr fī t-tafsīr bi'l-ma'tūr*, 17 Bde., Bd. 14. Kairo 2003.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr: *Ṭabarī Tefsiri*, zusammenfassende Übersetzung ins Türkische von Kerim Aytekin und Hasan Karakaya. Istanbul 1996.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr: *tafsīr aṭ-Ṭabarī. ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-qur'ān*, herausgegeben von 'Abdullāh ibn 'Abdilmuḥsin at-Turkī, 26 Bde. Kairo 2001.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr: *tārīḥ ar-rusul wa'l-mulūk*, 11 Bde. Kairo, 2. Aufl. o. J.
- az-Zarkašī, Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Bahādur: *al-burbān fī 'ulūm al-qur'ān*, 4 Bde., Bd. 2. Beirut 1957.
- az-Zuḥaylī, Wahba.: *āṭār al-ḥarb fī l-fiqh al-islāmī*. Damaskus 1998.
- az-Zuḥaylī, Wahba.: *al-fiqh al-islāmī wa adillatuhū*, 8 Bde. Damaskus 1985.
- Bell, Richard: *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1953.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran*, München 2010.
- Bulaç, Ali: *Kur'ân Dersleri. Dirâsâtü'l-Kur'ân. Meal ve Tefsir*, 7 Bde. Istanbul 2016.
- Crone, Patricia: *Atheism (premodern)*, in: Fleet, Kate/Krämer, Gudrun/Matringe, Denis u. a. (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam*. Three, London/Boston 2009, auf: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358 (Stand: 18. November 2019).
- Çubukçu, Asri: *Buâs*, in: Diyanet Islam Ansiklopedisi, Bd. 6. Istanbul 1992, S. 340.
- Engel, Gerhard: *Der Islam zwischen Gemeinschaft und Weltgesellschaft*, in: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden 2018, S. 1–28.
- Ersoy, Mehmed Âkif: *Kur'an Mealî. Fatîha Sûresi - Berâe Sûresi*, herausgegeben von Recep Şentürk und Asım Cüneyd Koksâl. Istanbul 2012.
- Firestone, Reuven: *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, New York/Oxford 1999.
- Fishbein, Michael: *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation*. Vol. 8. The Victory of Islam. Muḥammad at Medina. A.D. 626-630/A.H. 5-8. Albany 1997.
- Goldziher, Ignaz: *Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884.
- Görke, Andreas: *Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya*, in: *Der Islam*, Bd. 74 2/1997, S. 193–237.

- Gülen, Fethullah: *Kein Zurück von der Demokratie*, herausgegeben von Faruk Mercan und Arhan Kardaş. Frankfurt a. M./Berlin 2018.
- Ḥabaš, Muḥammad: *al-qirā'āt al-mutawātira*. Damaskus 1999.
- Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdullāh: *al-kāfi fī fiqh ahl al-madīna al-mālikī*, 2 Bde. Riyad 1980.
- Ibn al-Ḥağğāğ, Muslim Abu al-Ḥasan al-Quṣayrī: *al-ğāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Beirut 2012.
- Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī: *fath al-bārī bi-ṣarḥi ṣaḥīḥ al-buḥārī*, 13 Bde. Beirut 1960.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī: *al-muḥallā bi'l-āṭār*, 11 Bde. Beirut, 1969.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad: *as-sīra an-nabawiyya*, 2 Bde. Kairo 1955.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad: *as-sīra an-nabawiyya*. 4 Bde. Beirut 1990.
- Ibn Iṣḥāq, Muḥammad: *Das Leben des Propheten. as-sīra an-nabawiyya*, aus dem Arabischen von Gernot Rotter. Kandern 1999.
- Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar: *tafsīr al-qur'ān al-aẓīm*, 8 Bde. Riyad 1999.
- Ibn Māğā, Abū 'Abdullāh Muḥammad: *as-sunan*, herausgegeben von Muḥammad Fu'ād 'Abdulbāqī, 2 Bde. Kairo 1952.
- Ibn Sa'd, Muḥammad: *kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, 11 Bde. Kairo 2001.
- Karagedik, Ulvi: *Hadithhermeneutik zwischen Tradition und Innovation. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung der Sunna und die Anwendung einer neuen Hermeneutik am Beispiel von Apostasietradierungen*, unveröff. Dissertation. Universität Wien 2019.
- Kardaş, Arhan: *Die Gleichstellung der Frau im menschenrechtlichen und islamrechtlichen Verständnis unter besonderer Berücksichtigung des Wahl- und Erbrechts. Eine vergleichende Analyse*, Dissertation. Universität Erlangen-Nürnberg 2019.
- Kardaş, Arhan: *John Locke im Gespräch mit El-Debusi. Universale Menschenrechte aus islamischer Perspektive*, in: Die Fontäne. Zeitschrift für Kultur, Wissenschaft und Dialog 80/2018, S. 56–61.
- Kardaş, Arhan: *Nachwort*, in: Kaya, Rahime: *Muhammed – Der Herr der Herzen. Das Leben des Propheten*. Frankfurt a. M. 2016.
- Kardaş, Arhan: *Ziviler Islam und Europa*, in: Die Fontäne. Zeitschrift für Kultur, Wissenschaft und Dialog 79/2018, S. 46–51.
- Khadduri, Majid: *War and Peace in the Law of Islam*, New Jersey 2006.
- Koç, Mehmet Akif: *Isnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri. Ibn Ebî Hâtim (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara 2003.
- Koç, Mehmet Akif: *Isnâds and Rijâl Expertise in the Exegesis of Ibn Abî Hâtim (327/939)*, in: *Der Islam*, Bd. 82 1/2005, S. 146–168.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri: *Tâîf*, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Bd. 39. İstanbul 2010, S. 443–447.

- Mohagheghi, Hamideh: „Tötet sie, wo ihr sie trifft.“ Eine Auslegung zu Q 2:190–195, in: Mohagheghi, Hamideh/Stosch, Klaus von (Hrsg.): Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum. Paderborn u. a. 2014, S. 73–91.
- Nursi, Bediuzzaman Said: *Kleine Briefe zu großen Geheimnissen des Korans*. Mit einem umfangreichen Kommentar von Maximilian Friedler. Frankfurt a. M. 2016.
- Nursi, Bediuzzaman Said: *Mektubat*, Istanbul 2010.
- Özel, Ahmet: *Darulislâm Darulharb. İslâm Hukuku'nda Ülke Kavramı*. Istanbul 2011.
- Paret, Rudi: *Der Koran*, Stuttgart 2007.
- Poonawala, Ismail Kurban: *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation*. Vol. 9. The Last Years of the Prophet. The Formation of the State. A.D. 630-632/A.H. 8–111. Albany 1990.
- Sâlim, 'Atiyya ibn Muḥammad: *ṣarḥ al-arba 'în an-nawawī*, auf: <https://al-maktaba.org/book/7719/651#p3> (Stand: 03. Januar 2020)
- Sânû, Quṭb Muṣṭafâ: *fî muṣṭalaḥ al-irhâb wa ḥukmihî*. o. O. 2004.
- Savluk, Hikmet: *İmam Şafî'nin Bir Meselede İki Görüşü Olması Sorunu (es-Silsile Örneği)*, in: İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/2015, S. 57–82.
- Ünal, Ali: *Der Koran und seine Übersetzung. Mit Kommentar und Anmerkungen*, überarbeitet von Abdullah Aymaz und Arhan Kardaş. Frankfurt a. M., 42015.
- Watt, William Montgomery/McDonald, Michael V.: *The History of al-Ṭabarī. An Annotated Translation*. Vol. 6. Muḥammad at Mecca. Albany 1988.
- Wellhausen, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft. Berlin 1889.
- Yiğit, İsmail: *Tebûk Gazvesi*, in: DIA, Bd. 40. Istanbul 2011, S. 228–230.
- Yıldırım, Suat: *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, Istanbul 2007.

Christen und Gewalt – Kreuzzugsaufrufe und Kreuzzugskritik nach dem Fall von Jerusalem (1187). Mit einem Ausblick auf die Gegenwart

Marie-Luise Heckmann

Abstract

The city of Jerusalem fell into the hands of Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub ad-Dawīnī, shortly the Sultan of Egypt, Saladin, in 1187. Jerusalem has been in the hands of Latin Christians since the bloody conquest of 1099. How should these react to the loss? This question leads directly to the topic of this article. It reads: How important was physical violence against other believers for popes and theologians at the turn of the 12th to the 13th century?

The crusade was a special war, since it was regarded as an undertaking to attain one's own soul healing. It was above all the hope of being forgiven and the prospect of a reduction in punishment that had since determined the acquisition of crusade indulgences. Pope Innocent III was one of the first to promise forgiveness of sins in exchange for the merits of the just. The Doctrine of the Church's Treasure (thesaurus ecclesiae) constituted a break of the theological dam because it incorporated the divine forgiveness into a kind of exchange between this side and beyond. According to the Fourth Council of the Lateran, the pope himself even became the judge who makes decisions of that kind at the Day of the Lord.

For Pope Innocent and the theologian Alanus ab Insulis, the cross as a sign of penance had a close connection with the sacrifice. However, the just named Cistercian and Radulfus Niger, another theologian of the day, considered a crusade without real repentance unthinkable, a thought that the Pope only formally expressed in his Crusade Calls. According to Alanus the peaceful mission was preferable to the crusade at all. Otherwise it isn't possible to pave the way for salvation for the Gentiles. Niger shared this idea, whereas the Pope was largely uninterested in the conversion of other believers. For this Innocent and Radulfus Niger agreed in the rigorous persecution of heretics. The decline in true belief is more reprehensible to them than unbelief. Hence, after their opinion torture is required to get the own followers on the right track while physical violence against other believers is tolerated.

Currently papal attitude belongs to physical violence as such. It says that Salvation can only come from forgiving guilt and suffering. Thus, there isn't any distinction between believers, other believers and unbelievers if they are affected by crime and torture.

Die Stadt Jerusalem fiel 1187 in die Hände von Salah ad-Din Yusuf ibn Ayyub ad-Dawīnī, kurz des Sultans von Ägypten, Saladin. Jerusalem befand sich seit der blutigen Eroberung von 1099 in der Hand der lateinischen Christen. Wie sollten sie nun auf den Verlust reagieren? Diese Frage führt unmittelbar zum Thema dieses Aufsatzes. Es lautet: Welchen Stellenwert hatte physische Gewalt gegen Andersgläubige für Päpste und Theologen an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert?¹

Das freiwillige Opfer des Gottessohnes am Kreuzestamm gilt im christlichen Glauben als Voraussetzung für die Erlösung der Menschen von der Sünde. Die Bejahung des Martyriums durch Jesus im Garten Gethsemane war seit der frühen Kirche für viele Christen Anlass, für ihren Glauben in den Tod zu gehen. Anders war es um bestimmte Gruppen im Islam bestellt. Für sie findet der Märtyrer seine Vollendung, indem er Andersgläubige tötet.² Der christliche Märtyrer nimmt hingegen den gewaltsamen Tod, den ihm andere zufügen, freiwillig auf sich. Leitmotiv für die nachfolgende Analyse ist daher der Stellenwert des Kreuzestodes – als Inbegriff des Martyriums – für die christliche Argumentation.³

Nach einem Blick auf den Forschungsstand werden sowohl die Kreuzzugsaufrufe Gregors VIII. und Innozenz' III. als auch mit Alanus ab Insulis und Radulfus Niger zwei kritische Stimmen zum Kreuzzug vorgestellt. Ein kurzer Ausblick konfrontiert schließlich die getroffenen Aussagen mit der heutigen Einstellung der katholischen Kirche zur physischen Gewalt, um den Auffassungswandel, der auf christlicher Seite mit dem Ersten Weltkrieg eingesetzt hat, zu unterstreichen.

Forschungsstand

Die neueste Forschung sieht in den Kreuzzugsaufrufen Innozenz' III. eine Art von Ideologie. Michael Menzel versteht dabei unter Ideologie „die aggressive Überformung eines öffentlichen, breiten Bewußtseins mit Vorstellungen [...], die aus politischen Interessen und Absichten geboren sind und realitätsbestim-

¹ Herde, Peter: *Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheers (3. und 4. Juli 1187). Eine historisch-topographische Untersuchung*, in: Römische Quartalschrift 66 (1966), S. 1–51. Die nachfolgenden Thesen geben im Sinne einer interdisziplinären Ringvorlesung einen zugespitzten Einblick in den Forschungsstand. Die Anmerkungen wurden daher auf ein Mindestmaß beschränkt.

² Schirmmacher, Christine: *Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Bd. 1, Neuhausen/Stuttgart 1994, S. 181–187.

³ Zur Einstellung des Islam zur christlichen Erlösungslehre vgl. Christine Schirmmacher: *Kreuzigung und Erlösung im Islam*, http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/islam_kreuzigung.html (Stand: 16. Januar 2017).

mend eingesetzt werden.“⁴ Für das Vorhandensein von Ideologie bei Innozenz dem Dritten sprächen der fehlende konkrete Anlass für die Werbung zum Kreuzzug und eine starke Erweiterung des Adressatenkreises (weniger bestimmte Königreiche oder Adelsgruppen als vielmehr die gesamte Christenheit). Dem Papst sei es nicht nur um die praktische Durchführung der Kreuzzüge, sondern auch um die Vasallenpflicht jeden Kreuzritters gegenüber Gott und seinem Stellvertreter gegangen. Das Amt des hohen Priesters, das den Papst über Kirche und Welt hinaushebe, und die Wahrung der Rechtgläubigkeit seien dafür ausschlaggebend gewesen.⁵

Die neuere Forschung leitet gerne eine Art von Kreuzzugsideologie aus den zeitgenössischen Quellen ab, oft mit spürbarem Blick auf die Gegenwart.⁶ Der Hintergrund für die Ideologietheorie liegt offenkundig in den tagespolitischen Ereignissen der letzten drei Jahrzehnte.

Frühere Historiker bewerteten die Quellen dagegen mit größerer Vorsicht. So spricht beispielsweise Ursula Schwerin (1937) von päpstlicher Kreuzzugspropaganda bzw. einer Kreuzzugsidee Innozenz' III.⁷ Die Forschung verdankt ihrem Beitrag zudem die bis heute gültige Formalanalyse der Kreuzzugsenzykliken. Diese Art von Rundschreiben nimmt hiernach eine Mittelstellung zwischen Urkunde und Brief ein, denn sie richtet sich formal an alle Christen. Es sind nichtsdestoweniger oft ausgewählte Gruppen von Kreuzfahrern, die diese Verlautbarungen eigens ansprechen oder denen sie besondere Anweisungen erteilen. Die Aufrufe bestehen in der Regel aus einer *Exhortatio* (Aufmunterung), einer *Narratio* (Vorgeschichte), einer *Publicatio* (kurze Ablassankündigung), den *Statuta* (Ausführungsbestimmungen) und einer *Sanctio* (längere Mahnung nebst Ablassankündigung). Während die Kreuzzugsaufrufe des 12. Jahrhunderts praktisch ausschließlich aus der Empfängerüberlieferung (Briefsammlungen, Historiografie) bekannt sind, stammen die Aufrufe des 13. Jahrhunderts meistens aus päpstlichen Registern, also von der Ausstellerseite. Schwerin spricht für die Kreuzzugsaufrufe Gregors VIII. und Innozenz' III. sogar von einem „bedingtem Selbstdiktat“, das heißt sie traut beiden Päpsten einen großen Einfluss auf die Formulierung der jeweiligen Rundbriefe in der päpstlichen Kanzlei zu.

Die Forschung gewinnt aus der erwähnten Studie überdies eine Zuordnung wichtiger Beweggründe für einen Kreuzzug an einzelne Päpste. Hieraus kann

⁴ Menzel, Michael: *Kreuzzugsideologie unter Innocenz III.*, in: Historisches Jahrbuch 120/2000, S. 39–79, hier S. 39.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Ebd., Anm. 1. Die neuere populäre Literatur hebt die Rache als Hauptmotiv der Kreuzzüge hervor; so Throop, Susanna: *Crusading as an Act of Vengeance 1095–1216*, Farnham u. a. 2011; Ricci, Gabriel R.: *Faith, War, and Violence*, New Brunswick u. a. 2014.

⁷ Schwerin, Ursula: *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV. Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie*, Berlin 1937, S. 8 f.

man folgende acht Leitmotive päpstlicher Kreuzzugsunternehmungen bzw. Kreuzzugsplanungen ableiten: Urban II. (1095–1118) – Kreuzzug als Pilgerschutz, Eugen III. (1145–1153) – Kreuzzug als Bußgang, Alexander III. (1159–1181) – Kreuzzug als Hilfe für notleidende Christen, Gregor VIII. (1187) – Kreuzzug als innere Läuterung, Clemens III. (1187–1191) – Kreuzzug als organisatorische Herausforderung, Cölestin III. (1191–1198) – Kreuzzug als Besserung des Lebenswandels, Innozenz III. (1198–1216) – Kreuzzug als Vasallenpflicht, Honorius III. (1216–1227) – Kreuzzug als Wallfahrt.⁸ Die neuere Forschung erinnert zudem an die Verteidigung von Christus und der Christenheit sowie die Nachahmung Christi als Antriebsmomente für einen Kreuzzug, doch fanden diese Motive kaum Eingang in päpstliche Kreuzzugsbullen.⁹

Die jeweilige Motivation der Päpste schwankt alles in allem zwischen inneren und äußeren Aspekten. Wenn man es augustinisch formuliert, handelt es sich bei jedem Kreuzzug um eine je spezifische Mischung aus Gesinnung und Tat.¹⁰ Vergleichbar der Debatte um die Kreuzzugspredigt als Treueversprechen und die Kreuznahme als Treuebeweis für den Herrscher¹¹ spiegelt auch die Diskussion um den Kreuzzugsablass¹² die Ambivalenz zwischen Gesinnung und Handlung wider – für die einen sind Eid und Ablass Folgen, für die anderen aber nur probate Mittel der Kreuzfahrt.

Es entsprach den politischen Machtverhältnissen an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, dass der Papst den Kreuzzug ausrief und organisierte. Wenn es um die Einordnung des Kreuzzugsgedankens in das politische Weltbild Innozenz' III. geht, unterscheidet Helmut Roscher zwischen Zügen ins Heilige Land und solchen innerhalb des Abendlands. Die Generalisierung der Aufforderung an alle Christen – gleich welchen Standes, welchen Alters, welchen Geschlechts oder welcher Herkunft –, am Kreuzzug teilzunehmen, erweist sich hierbei als herausragendes Moment.¹³

Kritik am Kreuzzug von Seiten der Laien ist vor allem in literarischen Quellen (Satiren, Gedichten, Liedern) belegt. Sie spiegelt Meinungen, Gefühle und

⁸ Ebd., S. 47–59.

⁹ Bysted, Ane L.: *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*, Leiden 2015, S. 205–209, 215–217.

¹⁰ Hehl, Ernst Dieter: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, in: *Historische Zeitschrift* 259/1994, S. 297–336, hier S. 317 f.

¹¹ Hiestand, Rudolf: *Friedrich II. und der Kreuzzug*, in: Esch, Arnold/Kamp, Norbert (Hrsg.): *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, Tübingen 1996, S. 128–149, hier S. 130; Hechelhammer, Bodo: „*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*“ Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf von 1213 als päpstliches Instrumentarium im deutschen Thronkonflikt zwischen Otto IV. und Friedrich II., in: Sommerlechner, Andrea (Hrsg.): *Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9–15 settembre 1998*, Rom 2003, S. 1077–1100“, hier S. 1095–1100.

¹² Laudage, Christiane: *Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 152–154, 160–164.

¹³ Roscher, Helmut: *Papst Innozenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen 1969, S. 261–272.

Stimmungen wider. Kritik von klerikaler Seite ist hingegen in Predigten, Abhandlungen und Chroniken zu finden. Sie wird dabei zumeist anlassbezogen, konkret und argumentativ zugespitzt formuliert.¹⁴

Die Kreuzzugsaufrufe Gregors VIII. und Innozenz' III.

Als tiefere Ursache für die Niederlage bei Hattin (4. Juli 1187) und den Fall Jerusalems (2. Oktober 1187) gilt der Zorn Gottes über die Sünden der Menschen. In der Kreuzzugsbulle *Audita tremendi* Papst Gregors VIII. vom 29. Oktober 1189 bildet die Erbeutung der Kreuzreliquie – neben der Entführung zahlreicher Bischöfe, der Gefangennahme des Königs von Jerusalem, der Versklavung weiterer Ritter, der Tötung vieler Einheimischer im Kampf und der Enthauptung von Templern und Johannitern – den zentralen Auslöser, ja die symbolische Verdichtung des Aufrufs, das Kreuz zu nehmen. Das göttliche Gericht sei über die Menschen hereingebrochen, weil sie sich trotz mehrfacher Warnung nicht von der Sünde abgewandt hätten. Der an verschiedene Adressaten ergangene Aufruf kulminiert, ins Deutsche übersetzt, in den Worten:

Richtet eure Anstrengung auf die Wiedereroberung jenes Landes, in welchem die Wahrheit zu unserem Heil vom Himmel herabgekommen ist, und zögert nicht, für uns das Holz des Kreuzes auf euch zu nehmen. Achtet nicht auf weltlichen Profit oder zeitliche Ehre, sondern auf den Willen Gottes, der euch gelehrt hat, eure Seelen für unsere Brüder aufzugeben.

Es hat fast den Anschein, als ob die Erlösung kurz bevorstände. Es ist eine tiefe religiöse Empfindsamkeit, und nicht allein eine spürbare Redegewandtheit des Papstes, die sich in *Exhortatio* und *Narratio* dieser Bulle niederschlägt. Die Ermahnung Gregors VIII. zum Kreuzzug wird damit zu einem Schlüsselzeugnis performativer Sprache. Da verwundert es nicht, dass die anschließende Ablassverkündigung ziemlich feierlich ausfällt – Gregor VIII. verweist dabei vor allem auf eine Verkürzung der zeitlichen Sündenstrafen (*impositae satisfactionis relaxationem*). Die Ausführungsbestimmungen sind hingegen knappgehalten: Den Kreuzfahrern werden Besitzstandswahrung und eine Aussetzung von Lehnsabgaben in Aussicht gestellt. Voraussetzung dafür sei allerdings, dass sie weder in Kleiderluxus noch mit Hunden oder Vögeln ins Heilige Land zögen.¹⁵

¹⁴ Siberry, Elizabeth: *Criticism of Crusading, 1095–1274*, Oxford 1985, S. 4f. Grundlegend: Walther, Hans: *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920; Lehmann, Paul: *Die Parodie im Mittelalter*, München 1922. Vgl. Schüppert, Helga: *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1972; Schmutge, Ludwig (Bearb.): *Radulfus Niger: De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88)*, Berlin 1977, S. 69–73; Orth, Peter (Hrsg.): *Gunther von Pairis. Hystoria Constantinopolitana*, Hildesheim/Zürich 1994, S. 66–94.

¹⁵ JL 16034. *Audita tremendi* ist nur aus erzählenden Quellen bekannt. Benutzt wird: Tomassetti, Aloysio (Ed.): *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pon-*

Innozenz III. erließ im Jahr nach seiner Thronbesteigung gleich drei Kreuzzugsaufrufe, die seine Vorstellung vom Kreuz aus unterschiedlicher Perspektive beleuchten.¹⁶ Sie werden jetzt im Vergleich zu zwei Kreuzzugsbullen vom Ende seines Pontifikats vorgestellt.

In der Bulle *Quanta sit circa* verweist der Papst nur wenige Wochen nach seinem Amtsantritt im Januar 1198 zunächst auf die Güte des Schöpfergottes gegenüber den Menschen. Sie habe die ersten Schöpfungstaten genau so bestimmt wie die Wunder, die die Rechte Gottes am Ende der Welt geschehen lasse. Gott habe den Menschen als sein Ebenbild geschaffen und ihm alles zu Füßen gelegt, damit dieser an seiner Göttlichkeit teilhabe. Um den Sündenfall wiedergutzumachen, habe er selbst gegenüber seinem Mensch gewordenen Sohn kein Mitleid gezeigt, sondern ihn für alle Menschen am Altar des Kreuzes geopfert. Um die verlorenen Menschen erneut in die himmlischen Reiche zurückrufen zu können, sei dieser Sohn direkt aus der Rechten Gottes in die unteren Gegenden der Erde herabgestiegen, habe sich entblößt, die Gestalt eines Knechts angenommen, sich bis zum Tod erniedrigt und sich schließlich der Qual des Kreuzes unterworfen.

Innozenz stellt sodann die Frage, auf welche Weise die Menschen diese Tat vergelten könnten. Um seinen Kreuzzugsaufruf zu begründen, leitet er zu einem vielleicht auf Matthäus (26, 52) fußenden Gedanken über, der von der einleitend angesprochenen Bergpredigt diametral abzuweichen scheint:

Es geht weder um Not oder Angst noch um Hunger oder Nacktheit, sondern vielmehr um das Schwert, das er uns schuldet bzw. in Nächstenliebe überlassen hat.

Diese Wahrheit könne ein jeder durch den Blick in sein Inneres feststellen. Gottes Sohn habe als Knecht den Kelch des Heils empfangen und den Namen Gottes angerufen. Deshalb gelte, so der Papst: „Ein jeder, der ihm nachfolgen will, soll sich selbst verleugnen, das Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen“ (Mt 16, 24). Das aber bedeute, das an Jesus Christus getane Unrecht – oder mit anderen Worten: die Einnahme Jerusalems durch unmenschliche und barbarische Völkerschaften – unbedingt zu rächen. Als Entgelt für die militärische Wiedereroberung des Geburtslandes Christi stellt der Papst schließlich jedem Kämpfer Sündenvergebung in Aussicht.¹⁷

Die zweite Kreuzzugsbulle *Plorans ploravit ecclesia* geht nur beiläufig auf die Rolle der Kreuzpartikel bzw. den Stellenwert des Gehorsams bis zum Tod am Kreuz für die künftigen Kreuzfahrer ein. Sie hebt stattdessen ausgiebig die Ent-

tificum Taurinensis editio, Bd. 3, Turin 1858, S. 49–52, Nr. 2. Weitere Ausgabe: Chroust, Anton (Hrsg.): *Historia de expeditione Friderici Imperatoris et quidam alii rerum gestarum fontes eiusdem expeditionis*, Berlin 1928 S. 6–10.

¹⁶ Bysted, *The Crusade Indulgence*, S. 227, betont das Motiv der Wiedereroberung des Heiligen Landes.

¹⁷ P 20. Zitiert nach: Hageneder, Othmar/Haidacher, Anton (Edd.): *Die Register Innocenz' III.*, Bd. 1, Graz, Wien 1964; Bd. 2, 1977, S. 22, Nr. 13.

weihung des Grabes Christi und anderer heiliger Stätten durch heidnische Völkerschaften hervor. Gerichtet ist der Aufruf an den Abt Lucas von Sambuca und den Bischof Laurentius von Syracus, also zwei italienische Adressaten, deren Amtssitze am Weg der Kreuzfahrer in den Mittelmeerraum lagen. Der Aufruf entstand im Frühsommer 1198.¹⁸

Der dritte Kreuzzugsaufruf namens *Post miserabile Ierusalimitane*, rund ein halbes Jahr nach dem Amtsantritt Innozenz' III. am 15. August 1198 erlassen, ist ein Rundbrief, der sich an Prälaten und andere Große aus England und Frankreich wendet.¹⁹ Die *Exhortatio* nimmt den Verlust der Kreuzreliquie in der Schlacht bei Hattin und die vermeintliche Schändung des Heiligen Grabes zum Anlass, um an den Kreuzestod Christi zu erinnern. Die eigene Ehre sei berührt worden, als „Unser Herr Jesus Christus, der unsere Knechtschaft erlitt, als er sie sterbend auf sich nahm, gleich wie ein Knecht von den Ungläubigen aus seinem Erbbesitz unter Zwang fortgeführt“ worden sei. Die benutzten Termini *captivitas* und *captivare* stehen außer für ‚Knechtschaft‘ bzw. ‚Knecht werden‘ auch für die Bedeutungen ‚Gefangenschaft‘, ‚gefangen werden‘, der erstgenannte Ausdruck überdies für ‚Eroberung‘ oder ‚Einnahme‘.²⁰ Sie umschreiben das sprachliche Terrain, in dem sich auch die weiteren Ausführungen bewegen. So soll der Hass einen Ungläubigen zu einer wahren Tirade von Beschimpfungen gegen die Christen bewogen haben. Die fingierte Schmährede beginnt mit den Worten: „Wo ist euer Gott, wenn er euch nicht aus den Händen eurer Feinde befreit?“, und führt danach die Einnahme und Entweihung der heiligen Stätten, das Aufreiben der französischen, englischen, deutschen und spanischen Truppen, den Hochmut der Fürsten und die feige Flucht vieler Ritter als Hauptgründe für die Niederlage der Christen im Heiligen Land an.

Der Papst geht sodann in der *Narratio* auf den misslungenen Kreuzzug unter Erzbischof Konrad von Mainz (1197/1198) ein, was angesichts der Adressaten aus England und Frankreich kaum überrascht. Es ist wieder das Kreuz, an das der Papst erinnert:

Der, welcher sich für euch entblößt hat, als er die Gestalt eines Knechts annahm, wurde dem Menschen ähnlich. Er hat menschliches Aussehen angenommen, damit er als Mensch gehorsam werde bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.²¹

¹⁸ P 320. Zitiert nach: Hageneder/Haidacher, *Die Register Innocenz' III.*, S. 431, Nr. 430–433, Nr. 302. Vgl. Menzel, Michael: *Kreuzzugsideologie*, S. 58.

¹⁹ P 347. Zitiert nach: Hageneder/Haidacher, *Die Register Innocenz' III.*, S. 498–508, Nr. 336, hier S. 498 (Überlieferung). Vgl. Cramer, Valmar: *Kreuzzugspredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans*, in: Palästinahefte des deutschen Vereins vom Heiligen Land NF 1/1939, S. 43–204, hier S. 95 ff.; Bysted, *The Crusade Indulgence*, S. 229 f.

²⁰ Hageneder/Haidacher, *Die Register Innocenz' III.*, S. 499.

²¹ Ebd., S. 501.

Es schwingt in diesen Worten fast eine mangelnde Anerkennung der Menschwerdung Christi mit. Wie dem auch sei, der Papst beendet die Predigt mit Worten, die zum Martyrium auffordern:

Wenn Gott den Tod für den Menschen erlitten hat, soll der Mensch nicht daran zweifeln, sich für Gott dem Tod zu unterwerfen, sind doch alle Leiden der jetzigen Zeit des künftigen Ruhmes würdig, der sich uns offenbaren wird.²²

In der *Dispositio* geht es endlich um konkrete Anweisungen zur Organisation des neuen Kreuzzugs, wie etwa den Termin, den Einsatz zweier Kardinäle als Anführer, die Eintreibung eines Kreuzzugszehnten, den Schutz der Güter der Kreuzzugsteilnehmer (nicht zuletzt vor unliebsamen Gläubigern), dazu um einen Gottesfrieden im Abendland und eine Art Arbeitsteilung zwischen Prälaten und Ritterorden. Der Kreuzzugsablass verspricht allen, die bewaffnet ins Heilige Land ziehen oder finanziell den Kreuzzug unterstützen, vollständigen Sündenerlass gemäß dem Umfang der geleisteten Hilfe und der Liebe ihrer Andacht. Jeder könne auf die Zunahme des ewigen Heils durch die Wiedervergeltung der Gerechten hoffen, sofern er nur bereue und die ihm auferlegte Buße annehme. In diesen Worten deutet sich bereits die spätere Lehre vom Sünden-nachlass im Diesseits aufgrund der Gnadenfülle im Jenseits an.²³

An dieser Stelle sei an einige Ereignisse, die auf die ersten Kreuzzugsaufrufe des neuen Papstes folgten, erinnert: zum einen die Bulle *Vergentis in senium* von 1199, die Ketzer mit Majestätsverbrechern gleichstellt;²⁴ zum anderen den verunglückten vierten Kreuzzug der Jahre 1202 bis 1204, der statt ins Heilige Land nach Konstantinopel führte, dort aber weniger auf Andersgläubige als vielmehr auf vermeintlich schismatische Christen der griechischen Kirche trifft;²⁵ zum dritten den so genannten Albigenserkreuzzug der Jahre 1209 bis 1229, der Ketzer im Languedoc aufspüren soll, sich aber zu einem Territorialkrieg entwickelt;²⁶ zum vierten die päpstlichen Inquisitionstribunale, in die diese Auseinandersetzungen später münden.²⁷ Alle diese Vorgänge zeigen den Papst – wenn auch mit deutlichen Nuancen – als Befürworter physischer Gewalt gegenüber Abtrünnigen im eigenen, christlichen Glauben.

Die Bulle *Quia maior* von 1213, erneut im Kontext der Kreuzzüge erlassen, gibt dem Stellenwert des Kreuzes noch eine weitere Akzentsetzung. Erneut betont der Papst die Verpflichtung, Christus bis zum Tod am Kreuz nachzufol-

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 503.

²⁴ Hageneder, Othmar: *Studien zur Dekretale „Vergentis“* (X. V, 7, 10), in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 49/1963, S. 137–173.

²⁵ Runkel, Sebastian: *Der Vierte Kreuzzug. Der Verlauf sowie die Rolle des Papstes Innocenz III.*, München 2007.

²⁶ Meschini, Marco: *Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument im Kampf gegen die Häresie*, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 61/2005, S. 537–584.

²⁷ Kolmer, Lothar: *„Ad capiendas vulpes“. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982.

gen. Dann fügt er jedoch hinzu: Jeder Christ habe als Vasall des Papstes diese Pflicht zu erfüllen.²⁸ Nur wenn die Christenheit insgesamt aus ihrem Todesschlaf zum Leben erweckt werde, um ihre Brüder aus den Händen ihrer Feinde zu befreien und die Märtyrerkrone zu erringen, könne auch Christus als ihr König sein verlorenes Königreich zurückerlangen. Nur wenn die Christen ihre Brüder im Heiligen Land gegen die Heiden unterstützten, könnten sie auch das Heilige Land wiedergewinnen. Und der unbekannte Redaktor fügt noch hinzu:

Bis in die Zeit des heiligen Gregor – gemeint ist Gregor der Große – besaßen die christlichen Völker noch alle Provinzen, die sich nun in der Gewalt der Sarazenen befinden. Dies war solange der Fall, bis sich der falsche Prophet Mohammed, der Sohn des Verderbens, erhob und viele durch weltliche Verlockungen und fleischliche Gelüste von der Wahrheit entfernte.²⁹

Obgleich Innozenz III. wesentlich konkreter zu argumentieren scheint als Gregor VIII., ist auch in diesem Fall das performative Potential der benutzten Metaphern ‚Falscher Prophet Mohammed‘, ‚Verlorenes Königreich‘, ‚Klagender Christus am Kreuzesstamm‘, ‚Erweckung aus dem Todesschlaf‘ und ‚Nachfolge bis zum Tod‘ nicht zu übersehen. Der Inhalt der Metaphern verweist dabei auf ein Verständnis der Passion aus rein menschlich-diesseitiger Perspektive, also mit deutlich verschobener Akzentsetzung.

Die Betonung der Kontingenz war ein Merkmal des Zeitgeistes, das schon die Pontifikate Clemens‘ III. und Cölestins III. geprägt hatte.³⁰ Innozenz hatte unter beiden Päpsten als Kardinal amtiert. Die Nachfolge Christi bis zum Tod im Kampf gegen die Ungläubigen entsprach hingegen der Linie, die Bernhard von Clairvaux mit seiner Abhandlung *De laude novae militiae* vorgegeben hatte.³¹

Zur Interpretation des Aufrufs *Quia maior* als Beispiel für päpstliche Kreuzzugspropaganda oder gar als Beleg für eine spezifische Kreuzzugsidee Innozenz‘ des Dritten passt auch, dass der Bulle anders als seinem Kreuzzugsaufwurf *Post miserabile Ierusalimitane* ein konkreter Anlass und damit eine *Narratio* fehlen.

²⁸ Das Motiv der Vasallenpflicht ist für den Papst seit 1199 belegt: Hageneder/Haidacher, *Die Register Innocenz‘ III.*, Bd. 2, S. 459–462, Nr. 241. Vgl. Menzel, *Kreuzzugsideologie*, S. 57 f.

²⁹ P 4725. Zitiert nach: Migne, Jacques-Paul (Ed.): *Innocentii III Romani Pontificis Opera omnia*, Bd. 3 Paris, 1898, Sp. 817–822, Nr. 28. Vgl. Padberg, Susanne: „Ah! wie kristenliche nû der bâbest lachtet“. Walthers *Kirchenkritik im Unmutston. Edition, Kommentar, Untersuchungen*, Herne 1997, S. 62.

³⁰ Paravicini-Bagliani, Agostino: *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München 1997 (aus dem Italienischen), S. 174–187; Kehnel, Annette: *Päpstliche Kurie und menschlicher Körper. Zur historischen Kontextualisierung der Schrift „De miseria humane conditionis“ des Lothar von Segni (1194)*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 87/2005, S. 27–52, hier S. 48–52.

³¹ Fleckenstein, Josef: *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift „De laude novae militiae“ Bernhards von Clairvaux*, in: Ders./Hellmann, Manfred (Hrsg.): *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen 1980, S. 9–22, hier S. 13 f.

Wie schon 1198 verspricht der Papst auch in der Bulle von 1213 Sündenvergebung und eine Vergrößerung des jenseitigen Gnadenschatzes. Die versprochenen Gnaden werden damit fast zählbar.

Ziemlich konkret und damit leichter praktikabel wirken auch die Durchführungsbestimmungen des päpstlichen Rundschreibens. Dazu zählen erneut ein ausgiebiges Ablassversprechen, der apostolische Schutz für die Kreuzfahrer, temporäre Besitzstandswahrung, ein möglicher Zinsnachlass sowie die Aufforderung an Herrschaftsverbände und kirchliche Gemeinschaften, Kämpfer zu stellen oder zumindest zu bezahlen, endlich noch ein Kreuzzugszehnt des Klerus. Neu hinzu kommen die Erlaubnis für (fast) jedermann, am Kreuzzug teilzunehmen, die Aufhebung aller übrigen Kreuzzugsablässe sowie kirchliche Strafandrohungen für Piraterie und Kollaboration. Zu den geistlichen Übungen für den geplanten fünften Kreuzzug gehören Bittprozessionen, tägliche Fürbitten in der Messe, die Aufstellung von Opferstöcken und der Einsatz von Kreuzzugslegaten als Predigern.³² Innozenz III. hat den Kreuzzugsaufruf von 1213 vielleicht auch wegen der Hoffnung auf Friedensstiftung im Abendland so stark konkretisiert, ein Moment, das besonders die jüngere Forschung erwägt.³³

Den letzten Kreuzzugsaufruf erließ Innozenz III. am 30. November 1215, also am letzten der drei Sitzungstage des Vierten Laterankonzils. Die Konstitution *Ad liberandum Terram Sanctam* gilt als persönlicher Beitrag des Papstes zu der von ihm einberufenen Kirchenversammlung.³⁴ Die praktische Durchführung des Kreuzzugs steht im Vordergrund der Verlautbarung. Die Befreiung des Heiligen Landes aus den Händen der Ungläubigen erscheint dabei als geistliches wie materielles Unternehmen jedes christlichen Standes, – vom Papst und hohen Klerus über die Kreuzritter bis zu jedem einzelnen Gläubigen, welcher die Kämpfer mit seinem Gebet unterstützen soll.³⁵

In der Begründung geht es um das gottesfürchtige Verhalten der Kreuzfahrer, die andernfalls die göttliche Majestät beleidigten. Das Jüngste Gericht drohe jedem, der sich dem Kreuzzugsaufruf widersetze. Hierzu heißt es:

Den Verweigerern [...] verkünden wir von apostolischer Seite mit Nachdruck: Sie sollen wissen, dass sie uns – gemeint ist Papst Innozenz selbst – am Jüngsten Tag, dem Tag der strengen Prüfung, vor dem furchtbaren Richter Antwort geben müssen. Zuvor sollten sie jedoch bedenken, mit welchem Gewissen oder mit welcher Zuversicht sie

³² Padberg, „*Ah! wie kristenliche*“, S. 60–68.

³³ Maleczek, Werner: *Das Frieden stiftende Papsttum im 12. und 13. Jahrhundert*, in: Fried, Johannes (Hrsg.): *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1996, S. 249–332, hier S. 272–274; Hechelhammer, „*Si quis vult*“, S. 1081.

³⁴ P 5012. Zitiert nach: Wohlmuth, Josef (Hrsg.): *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, Bd. 2, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, S. 228.

³⁵ Nach: Mentzel, *Kreuzzugsideologie*, S. 67, ging es Innozenz nicht um die „vermeintlich effektivere Durchsetzung des Kreuzfahrt mit Volksmassen und ihrem Geld, sondern [um] die mentale Ausgestaltung zu gesamtchristlichen Bewegung, die unter der päpstlichen Suprematie alle Stände novellierte“.

vor dem allein geborenen Sohn Gottes, Jesus Christus, dem ‚der Vater alles in die Hände gegeben hat‘ (1 Joh 13, 3), ihr Bekenntnis ablegen können. Das gilt besonders, wenn sie sich geweigert haben, dem für die Sünde Gekreuzigten – sozusagen in seiner ureigensten Unternehmung – zu dienen; ihm, durch dessen Gnade sie leben, durch dessen Wohltat sie erhalten bleiben, ja, mit dessen Blut sie losgekauft worden sind.³⁶

Während Christus ganz als Stellvertreter Gottes und Spender aller Gnaden auf Erden erscheint, darf der Papst als Stellvertreter Christi auf Erden – dieser Bulle zufolge – beim Jüngsten Gericht sogar persönlich den Richterspruch fällen. Eingedenk päpstlicher Suprematie warnt Innozenz dabei vor der Verletzung der göttlichen Majestät bei einer Weigerung, das Kreuz zu nehmen. Er erteilt gleichzeitig allen, die am Kreuzzug teilnehmen, den so genannten Plenarablass. Er verspricht ihnen

die vollkommene Verzeihung ihrer Sünden, die sie von Herzen freimütig bereut und mit dem Mund bekannt haben, und (...) bei der Belohnung der Gerechten die Mehrung des ewigen Heiles.³⁷

Spiegeln die Kreuzzugsaufrufe Gregors VIII. und Innozenz‘ III. somit, alles in allem betrachtet, ‚Ideologie‘ oder eine ‚Weltanschauung‘? Die Antwort auf diese Frage lautet kurz und einfach – eher Letzteres als Ersteres, wenn man unter einer ‚Weltanschauung‘ wertneutral

die auf Wissen, Überlieferung, Erfahrung und Empfinden basierende Gesamtheit persönlicher Wertungen, Vorstellungen und Sichtweisen, die die Deutung der Welt, die Rolle des Einzelnen in ihr, die Sicht auf die Gesellschaft und teilweise auch den Sinn des Lebens betreffen,³⁸

versteht. Die ‚Weltanschauung‘ unterscheidet sich damit auch vom sogenannten ‚politischen Weltbild‘, wie es Helmut Roscher als Interpretationsrahmen für die Kreuzzugsaufrufe Innozenz‘ III. vorgeschlagen hat.

Zur Begründung sei noch einmal an die Kreuzzugsbulle von 1187 erinnert: Auch wenn die Situation durch die Einnahme von Jerusalem desolat schien und sogar ausschlaggebend für die Wahl Gregors VIII. zum Papst war, rief sie die Kreuzfahrer dennoch zur inneren Läuterung auf, um der Sünden der Christen Herr zu werden. Der Ton dieses Kreuzaufrufes ist tief religiös. Er stand damit ganz in der Tradition, die Eugen III. mit seiner Enzyklika von 1145/1146 angestimmt hatte und die später Cölestin III. und Honorius III. wiederaufnehmen sollten. Gregor VIII., zuvor Augustiner-Chorherr und prominentes Mitglied der päpstlichen Kanzlei, war indes eher ein Mann der Feder denn ein

³⁶ Wohlmuth, *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, Bd. 2, S. 267–271, Nr. 71, bes. S. 268. Das Zitat wurde an einer Stelle (‚dass‘ statt ‚daß‘) der neuen Rechtschreibung angepasst.

³⁷ Ebd., S. 270, 272. Theologisch korrekt, nämlich mit Blick auf die guten Taten im Diesseits als Voraussetzung für die Vergebung im Jenseits, wird der Ablass in der 62. Konstitution definiert; ebd., S. 262/263–264/265. Vgl. Laudage, *Das Geschäft mit der Sünde*, S. 27.

³⁸ Wikipedia-Artikel „Weltanschauung“ (Stand: 16. Januar 2017).

Mann der Tat.³⁹ Ganz anders Innozenz III., der einem ländlichen Geschlecht von Burgherren entstammte, das in den stadtrömischen Adel eingeheiratet hatte.⁴⁰ Seine Vorstellungen erwachsen nicht zuletzt aus seinen Kindheitserfahrungen mit marodierenden Rittern, die bei den langjährigen Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Heinrich VI. und Papst Cölestin III. den Kirchenstaat heimgesucht hatten.⁴¹

Im Falle der Kreuzzugsaufrufe Innozenz' III. (1198, 1213, 1215) ist die Frage, ob es sich um Ideologie handelt, trotzdem nicht ganz leicht zu beantworten. Mehreren dieser Quellen fehlt ein konkreter Anlass, doch haben sie diese Ausgangssituation mit den Kreuzzugsaufrufen Papst Alexanders III. gemeinsam.

Alexander III. hatte sein Amt als Papst ebenso wie Innozenz III. etwa zwei Jahrzehnte lang ausgeübt, der eine 22 Jahre, der andere 18 Jahre lang. Die politische Lage war indes für beide unterschiedlich. Während die Kräfte des Papsttums unter Alexander III. durch die Italienzüge Friedrich Barbarossas in Italien gebunden waren und sich die Situation auch unter Gregor VIII., Clemens III. und Cölestin III. wenig ändern sollte, sah sich Innozenz III. bei seinem Amtsantritt erstmals in der Lage, über den künftigen Kaiser und den Kirchenstaat entscheiden zu können. Der Kreuzzug des Erzbischofs von Mainz war allerdings mit dem Tod des Kaisers im Jahr zuvor gescheitert. Die lange befürchtete Vereinigung des Königreichs Sizilien mit dem Heiligen Römischen Reich – die vielzitierte *Unio regni ad Imperium* – kündigte sich hingegen erst gegen Ende seines Pontifikats als politische Realität an. Die Situation schlug dann in der Mitte des 13. Jahrhunderts grundlegend um. Die aufstrebenden Königreiche Frankreich und England, die seit jeher die meisten Ritter ins Heilige Land entsandt hatten, erlangten immer mehr Unabhängigkeit von Papst und Kaiser, auch und gerade was die Durchführung von Kreuzzügen anging. Kreuzzüge ins Heilige Land bildeten schließlich seit dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts wegen des Wiedererstarkens des Islams unter den Seldschuken für den Mittelmeerraum ein Auslaufmodell.⁴²

Der Sitz im Leben der päpstlichen Kreuzzugsaufrufe von 1187, 1198, 1213 und 1215 fügt sich auch rückwärts gewendet in eine längere Linie ein. Diese

³⁹ Dalzell, Ann: *The „Forma Dictandi“ attributed to Albert of Morra and other related documents*, in: *Mediaeval Studies* 39/1977, S. 440–463.

⁴⁰ Thumser, Matthias: *Rom und der römische Adel*, Tübingen 1995, S. 75–97.

⁴¹ Lackner, Christian: *Studien zur Verwaltung des Kirchenstaates unter Papst Innozenz III.*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 29/1987, S. 127–214, hier S. 142–145; Bolton, Brenda: *Serpent in the Dust, Sparrow on the Housetop. Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Innocent III.*, in: Swanson, Robert Norman (Ed.): *Holy Land, Holy Lands, and Christian History. Papers Read at the 1998 Summer Meeting and the 1999 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge, Rochester 2000, S. 154–180.

⁴² Roscher, *Kreuzzüge*, S. 253–259, 292–303.

führt bis ins Westgotenreich des 7. Jahrhunderts.⁴³ Die Rechtfertigung bzw. Tolerierung der Gewaltausübung im Namen der Religion blieb aber zumeist auf klar definierte Situationen beschränkt. Sie war zudem an das Gewissen des Fürsten und seiner Kämpfer gebunden. Der Krieg musste dabei grundsätzlich zur Wiederherstellung des Friedens dienen.⁴⁴

Der Kreuzzug war allerdings ein besonderer Krieg, galt er doch als Unternehmung zur Erlangung des eigenen Seelenheils, wie es wohl erstmals Eugen III. formuliert hat. Betrachtet man vor diesem Hintergrund die so genannte Ablassformel in den päpstlichen Kreuzzugsaufrufen, so wurden Reue, Bekenntnis, Buße und Lossprechung im Laufe des 12. Jahrhunderts für das Beichtsakrament unabdingbar. Es waren allerdings vor allem die Hoffnung auf Vergebung und die Aussicht auf Strafminderung, die seither den Erwerb von Kreuzzugsablässen bestimmten.

Papst Innozenz war einer der ersten, der Sündenvergebung im Ausgleich für die Verdienste der Gerechten versprach. Diese Lehre stellte deshalb einen theologischen Dammbbruch dar, weil sie die göttliche Vergebung in eine Art Tauschgeschäft zwischen Diesseits und Jenseits einband. Die Lehre vom Gnadenschatz der Kirche (*thesaurus ecclesiae*) wurde wenig später durch Alexander von Hales und andere Gelehrte der Scholastik mit Blick auf die Verdienste der Märtyrer und anderer Heiliger auch theologisch ausformuliert.⁴⁵

Sind die Kreuzzugsaufrufe Innozenz III. somit, zumindest im Vergleich mit der zeitgenössischen Theologie, ein Ausdruck von Ideologie?⁴⁶ Hat dieser Papst, statt den Theologen zu folgen oder ihnen sogar voranzuschreiten, ausschließlich machtpolitische Ziele verfolgt und dafür den Kreuzzugsablass gezielt eingesetzt? Eine klare Diesseitsbezogenheit ist bei ihm unübersehbar. Aber hat er damit Gott tatsächlich ganz zu Gunsten eigener, politisch motivierter Machtaus-

⁴³ Bronisch, Alexander-Pierre: *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster 1998. Einen Anstoß zur Wiederbelebung der Idee der „Wiedereroberung verlorenen Landes“, wie sie schon die Bulle „Audita tremendis“ formuliert hatte, an der Kurie gab möglicherweise der aus Katalonien stammende Großabt der Zisterzienser, Arnald Amalrich, der 1213 im Auftrag des Papstes in der Schlacht bei Navas de Tolosa ein Heer der Almohaden zu besiegen half. Zu Arnald vgl. Alvira Cabret, Marin: *Le „vénérable“ Arnaud Amaury. Image et réalité d'un cistercien entre deux croisades*, Heresis 32/2000, S. 3–35.

⁴⁴ Hehl, Ernst-Dieter: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980; Kurze, Dietrich: *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in: Heinz Duchhardt (Hrsg.): *Zwischenstaatliche Friedenswahrung*, Köln/Wien 1991, S. 1–44; ND in: Sarnowsky, Jürgen/Heckmann, Marie-Luise/Jenks, Stuart/Glauert, Mario (Hrsg.): *Dietrich Kurze. Klerus, Ketzer, Kriege und Prophetien. Gesammelte Aufsätze*, Warendorf 1996, S. 344–392.

⁴⁵ Alexander de Hales: *Glossa in Sent. IV Petri Lombardi*. D. 20 Anm. 14^r, S. 360.

⁴⁶ Vgl. Egger, Christoph: *Papst Innozenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühcholastik*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 30/1992, S. 55–124; Ders.: *A Theologian at Work. Some Remarks on Methods and Sources in Innocent's Writings*, in: Moore, John Clare/Bolton, Brenda M./Powell, James Matthew/Rousseau, Constance M. (Edd.): *Pope Innocent III and his World*, Aldershot 1999, S. 25–33.

übung auf Erden geleugnet und wäre damit als Ideologe zu betrachten? Oder hat er vielleicht Christus als Erlöser irgendwann aus den Augen verloren? Erstes bleibt weiterhin zu verneinen, Letzteres ist zu befürchten. Damit gewinnt der Begriff der ‚Weltanschauung‘ an Stringenz, wenn es um die Motivation für die Kreuzzugsaufrufe Innozenz‘ III. geht. Im Falle Gregors VIII. ist hingegen auch in Zukunft von einem ‚religiösen Impetus‘ auszugehen.

Kreuzzugskritik

Wie eine Chronik aus Dänemark belegt, spiegeln zeitgenössische Quellen eher die aufgepeitschte Stimmung in Europa⁴⁷ als echte Kreuzzugskritik, die auf den Fall von Jerusalem folgte, wider. Zwei mahnende Stimmen seien dennoch vorgestellt.

Der Kanoniker Radulfus Niger stammte aus England. Nach einem Studium in Paris zwischen 1160 und 1166, das vermutlich neben der Theologie auch die beiden Rechte umfasste, bewegte er sich zunächst im Umfeld des exilierten Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket. Grund hierfür war ihre gemeinsame Gegnerschaft zu Heinrich II. von England. Niger wechselte aber nach der Ermordung Becketts auf die Seite des jungen Königs Heinrich, wiewohl dieser die Bluttat angestiftet hatte. Der junge König wiederum lehnte sich 1173 gegen seinen Vater auf. Niger floh daraufhin aus Angst vor dem regierenden König nach Frankreich. Hier begegnete er in Paris dem Patriarchen von Jerusalem. Heraklius war im Januar 1185 ins Abendland gereist, um für einen neuen Kreuzzug zu werben, und scheint einen nachdrücklichen Eindruck bei dem Kanoniker hinterlassen zu haben. Nach dem Tod Heinrichs II. kehrte Niger 1189 nach England zurück, wo er die letzten zehn Lebensjahre in Lincoln verbrachte.⁴⁸

Niger hatte in Paris mehrere exegetische und hagiografische Werke sowie eine Schrift über den Kreuzzug verfasst. Er stellte sie alle der Approbation des Papstes und der Kardinäle anheim. Die Abhandlung *De re militari* entstand bald nach dem Kreuzzugsaufruf von 1187. Der Autor richtete sich in diesem Fall mit der Bitte um Überprüfung an den Erzbischof von Reims, der seit 1179 dem Kardinalskolleg angehörte. Gewidmet war sie wahrscheinlich dem König von Frankreich, Philipp II. Augustus, also einem der Anführer des Dritten Kreuzzugs.⁴⁹ Es ist nicht ausgeschlossen, dass Lothar von Segni, der spätere Papst Innozenz III., als Subdiakon oder dann als Kardinal Kenntnis von den Werken des Engländers erlangt hat.

⁴⁷ Skovgaard-Petersen, Karen: *A Journey to the Promised Land. Crusading Theology in the „Historia de projectione Danorum in Hierosolimam“* (c. 1200), Kopenhagen 2001, S. 19–63.

⁴⁸ Schmugge, Radulfus Niger: *De re militari*, S. 3–10. Vgl. Meschini, Marco: *Penser la croisade après la chute de Jérusalem* (1187).

⁴⁹ Schmugge, Radulfus Niger: *De re militari*, S. 15 f., 23.

Im ersten Buch seiner Mahnschrift interpretiert Niger die Ausrüstung eines christlichen Ritters mit Hilfe des moralischen Sinnes der Schriftauslegung. Im zweiten Buch empfiehlt er jedem Kreuzfahrer, die drei klassischen Pilgerwege (von Ägypten ins Heilige Land, von Babylon nach Jerusalem, aus dem Abendland ins Morgenland) mystisch nachzuvollziehen. Im dritten Buch erfolgt eine Allegorese über die Errichtung und die Verteidigung der heiligen Stadt. Im vierten Buch benennt Niger schließlich im Sinne der Umkehr Sünden und Fehler der Menschen, die es vor jeder Kreuznahme zu tilgen und zu büßen gelte.⁵⁰

Grundaussage der Schrift ist es, jedem möglichen Kreuzfahrer vor Augen zu führen, dass ihn „keine *peregrinatio* [...] dem verheißenen spirituellen Lohn näherbringe, sofern nicht die innere Umkehr des Pilgers vorausgegangen sei.“⁵¹ Diese Aussage ähnelt der Vorstellung des späteren Papstes Honorius' III. – der Kreuzzug ist hiernach nichts anderes als eine Wallfahrt. Die Kritik, die Niger am Kreuzzugsaufruf Gregors VIII. von 1187 übt, kulminiert dabei in einer bemerkenswerten Formel. Sie besagt: „Und der Herr Papst, Stellvertreter Gottes auf Erden, gibt sowohl gegenüber Klerikern wie gegenüber Laien vor, dass die Pilgerfahrt den Pilgern den Nachlass aller ihrer Sünden bewirke.“⁵² Diese Aussage entsprach zwar der Auffassung Eugens III., förderte aber auch einem weit verbreiteten Irrtum über den Ablass.

Niger bevorzugte ohnehin die Ausbreitung des Glaubens durch friedliche Mission gegenüber dem Kreuzzug. Die Muslime seien ungetauft und blieben andernfalls ohne jede Chance auf Erlösung. Kein Ungläubiger dürfe deshalb mit dem weltlichen Schwert zur Annahme des Glaubens gezwungen werden. Der Kirche, also dem geistlichen Schwert, sei es ja untersagt, Blut zu vergießen.

Doch war Niger, modern formuliert, ein Pazifist, zeitgenössisch betrachtet, eine Art Proto-Franziskaner? Mitnichten. Anders als im Falle des Kreuzzugs befürwortet er – ganz im Sinne der päpstlichen Bullen *Ad abolendam* von 1184 und *Vergentis in senium* von 1199 – eine blutige Verfolgung der Ketzer. Niger bejahte somit vorbehaltlos die Vernichtung der Abtrünnigen vom eigenen, wahren Glauben.⁵³

Die zweite kritische Stimme zum Kreuzzug gehört einem Zisterzienser. Alanus ab Insulis kam aus Flandern, studierte und lehrte auf dem Genovevaberg in Paris neben den Artes die Theologie, lebte einige Jahre lang in Montpellier – einem Zentrum der Medizin und Naturphilosophie – und unterhielt Verbindungen zum Kloster Cluny. Seinen Lebensabend verbrachte er in Cîteaux. Alanus verfasste Schriften zu Exegese, Buße, Ketzerei und Predigt, zu Naturphilosophie und Rhetorik.⁵⁴ Eine seiner Predigten gilt dem Fest ‚Kreuzauffindung‘

⁵⁰ Ebd., S. 23 f.

⁵¹ Ebd., S. 23.

⁵² Ebd., S. 62.

⁵³ Ebd., S. 64–67.

⁵⁴ Alverny, Marie-Thérèse (Éd.): *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1965 (ND Paris 2002), S. 11–29.

(3. Mai), vielleicht aber auch dem in Rom und Jerusalem mit größerer Feierlichkeit gefeierten Fest ‚Kreuzerhöhung‘ (14. September).⁵⁵ Da die angeblich von der Kaiserin Helena aufgefundene Kreuzpartikel erwähnt wird, dürfte der Sermo in den Monaten nach dem Fall von Jerusalem, spätestens aber kurz vor dem Aufbruch zum dritten Kreuzzug (1189–1192), entstanden sein.⁵⁶

Die für den Sermo *De cruce domini* gebrauchten Ober-, Mittel- und Untersätze entsprechen mehr einer *Lectio* an der Hochschule als einer Lesung im Kreis von Mönchen. Eine Entstehung der Predigt in Paris liegt damit fast auf der Hand. In ihrer formalen Struktur (*Ternare* und *Quaternare*) ähnelt sie den *Sermones* Innozenz' III. Der Inhalt weicht freilich von der diesseitigen Sicht dieses Papstes maßgeblich ab. Das Leitmotiv heißt: „Ohne innere Annahme des Kreuzes bleibt jede äußere Niedergeschlagenheit über das Kreuz anstößig und nichtig.“

Was Alanus ab Insulis unter „innerer Annahme des Kreuzes“ versteht, verdeutlicht er mit Hilfe eines einleitenden *Ternars*, den er anschließend mit Hilfe weiterer *Ternare* und *Quaternare* auslegt. Die erste Aussage besagt, dass der Christ nur im Kreuz Jesu Christi gepriesen werden darf. Formal betrachtet, besteht die benutzte Ableitungsreihe aus einem Ober-Satz, einem zweigliedrigen Mittel-Satz sowie einem Schluss-Satz. Dieser wiederum besteht aus drei Dreierketten. Ober-Satz: Jesus sei zunächst ohne Ehren gewesen. Mittel-Satz: Dann aber sei er so ‚in Ehre erblüht‘, dass man ihn aus dem ‚Unbekannten der Verdammten‘ vor das ‚Gesicht der Kaiser‘ geführt habe. Deshalb finde man ‚im Kreuz Christi‘ den Ruhm, ‚im Kreuz des Räubers zur Rechten‘ Erbarmen, ‚im Kreuz des Räubers zu Linken‘ aber Elend. Unter-Satz: Und so sei ‚im Kreuz‘ Christus zu preisen, ‚im Kreuz des Räubers zur Rechten‘ die Erlösung von der Strafe zu bewirken, ‚im Kreuz des Räubers zur Linken‘ aber Schmerz zu erleiden. ‚Im Kreuz Christi‘ liege der Sieg, ‚im Kreuz des rechten Straßenräubers‘ Nachlass, ‚im Kreuz des linken Straßenräubers‘ aber Nichtigkeit.

⁵⁵ Ebd., S. 279–283. Nicht zu verwechseln mit: Alanus ab Insulis: „*De sancta cruce*“. Vgl. Philipps, Matthew C.: *The Thief's Cross. Crusade and Penance in Alan of Lille's „Sermo de cruce“*. Er datiert die Predigt auf den 14. September 1189, und vertritt die Ansicht, dass diese Predigt die Kreuzfahrer zur Buße gemahnte und damit einem Trend der Pariser Schulen entsprach. Die moralisierende Auslegung der vier Kreuzesarme durch Alanus gilt ihm als gedankliches Sondergut der Predigt.

⁵⁶ Alanus ab Insulis starb im Jahre 1202, also noch vor dem vierten Kreuzzug, bei dem die Kreuzpartikel in Konstantinopel erbeutet wurde. Das Fest ‚Kreuzauffindung‘ wurde in Frankreich am 3. Mai, in Konstantinopel gemeinsam mit der Weihe der Hagia Sophia am 13./14. September gefeiert, beide Feste waren in Rom mit einer etwas stärkeren Berücksichtigung des Festes ‚Kreuzerhöhung‘, nicht zuletzt in der Pilgerkirche Santa Croce in Gerasusalem, sowie in Jerusalem bei den Chorherren zum Heiligen Grab (3. Mai aus dem gallikanischen Ritus, 14. September aus dem römischen Ritus übernommen, jeweils bis 1187 begangen) geläufig. Vgl. Schönfelder, Albert: *Die Prozessionen der Lateiner*, S. 579 (Datierung und Lokalisierung), 595 (‚Kreuzauffindung‘), 596 (‚Kreuzerhöhung‘); Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon für christliche Ikonographie*, Bd. 2, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1970 (ND 1994), Sp. 643.

Es folgt eine weitere Ableitungsreihe. Diesmal geht es zweimal um drei, einmal um ein und einmal um drei Glieder. Der einfache Satz, dass ‚Gott Mensch geworden‘ ist, um die übrigen ‚Menschen zu Ebenbildern Gottes‘ zu machen, bildet dabei den Umschlagpunkt. Im letzten Ternar kommt es zu einer Art soteriologischer Dreiecksbewegung zwischen dem Menschen Jesus, seinem göttlichen Vater und dem Menschengeschlecht. Hierzu heißt es: (1) Jesus leidet, um Gott zu preisen; (2) Jesus stirbt, um den Menschen Leben zu schenken; (3) Jesus wird begraben, damit die Menschen auferstehen.

Der übrige Predigttext besteht in ähnlich strukturierten Hinweisen: auf das Kreuzzeichen und die Taufe als Mittel der Teufelsabwehr; auf Messe und Wandlung als Zeichen der Erlösung; auf die alttestamentarische Geschichte vom Kreuzesholz; auf die Sünden der Menschen und den Verlust der Kreuzesreliquie im Heiligen Land; auf den Kreuzzug als Bußunternehmen; auf den moralischen Sinn der vier Kreuzesarme; auf die liturgische Passionsfrömmigkeit; auf Bekenntnis und Reue als Voraussetzungen jeder Buße; auf die sieben Laster als Teufelswerk; auf die Rückkehr Christi durch das Kreuz; auf die Kirche und ihre Prälaten als unvollkommene Erlösungshelfer; schließlich auf die „Armen Christi“ als rechte Herberge des Herrn. Als „Arme Christi“ galten zu dieser Zeit die Waldenser.

Der Höhepunkt der auf den vier Schriftsinnen beruhenden Predigt wird sodann mit mehreren Formeln erreicht, die das Ringen der Zeitgenossen um das Wandlungsdogma von 1215 widerspiegeln. Sie lauten in deutscher Übersetzung:

O welch‘ ein Geheimnis der Messe, wo Christus durch das Leiden vertreten ist, wo das Kreuz Christi Gestalt annimmt, wo der Priester zur Fürsprache berufen ist, wo das Brot in den Leib Christi verwandelt, wo Christus Gott dem Vater geopfert, wo der Engel zur Segnung entsandt, wo das Gebet dargebracht und wo der Opfer des Priesters gegenwärtig gesetzt wird.⁵⁷

Das Kreuz als Zeichen der Buße hatte für Alanus somit eine enge Verbindung mit dem Messopfer. Diese Ansicht teilte er mit Innozenz III. Der Zisterzienser hielt allerdings einen Kreuzzug ohne echte Umkehr für undenkbar, ein Gedanke, den der Papst in seinen Kreuzzugsaufrufen nur formalhaft angesprochen hatte. Die friedliche Mission sei, so Alanus weiter, ohnehin dem Kreuzzug vorzuziehen. Nur so könne man auch den Heiden den Weg zur Erlösung ebnen. Nider unterstützte diesen Gedanken, während dem Papst die Bekehrung von Andersgläubigen fremd geblieben sein dürfte. Dafür stimmten Innozenz und Radulfus Nider in der rigorosen Verfolgung von Ketzern überein. Der Abfall vom wahren Glauben durch Christen war für beide grundsätzlich verwerflicher als der Unglaube der Heiden.

⁵⁷ Alverny, *Alain de Lille*, S. 282.

Physische Gewalt in den Augen von Christen – damals und heute

Man kann resümierend festhalten: Im Rahmen der Kreuzzüge kam es regelmäßig und situationsabhängig zu Gewaltübergriffen lateinischer Christen gegen Ungläubige, doch dürften die Kreuzfahrer nur selten die innere Läuterung als spirituellen Hintergrund ihrer Taten vergessen haben. Sie standen beim Töten immer vor einem echten Dilemma. Vielleicht in Reaktion auf die zeitgenössische Kreuzzugskritik ebnete schließlich die Lehre vom Gnadenschatz der Kirche, die Innozenz III. in seinem Kreuzzugsaufrufen erstmals angesprochen hatte, den Christen den Weg zu einem neuen Verständnis vom Sündennachlass.

Schaut man auf den aktuellen Standpunkt der katholischen Kirche zur physischen Gewalt, so spiegeln die Enzykliken der Päpste seit dem Ersten Weltkrieg die Grundeinstellung, stets auf der Seite der Opfer zu stehen.⁵⁸ Pius XII. erwartete voller Hoffnung die Eröffnung der Vereinten Nationen,⁵⁹ Johannes XXIII. entwarf eine neue Friedensordnung,⁶⁰ Johannes Paul II. lud Vertreter aller Religionen zum Friedensgebet nach Assisi ein⁶¹; er ließ zudem Theologen über vergangene Verfehlungen der Kirche nachdenken.⁶² Benedikt XVI. setzte auf den religiösen Dialog mit den Muslimen.⁶³ Und sein Nachfolger Franziskus verdammt grundsätzlich Krieg und physische Gewalt.⁶⁴

Hieraus folgt als Maxime für jeden Christen: Erlösung kann allein aus der Vergebung von Schuld und dem Ertragen von Leid erwachsen.

Bibliographie

Quellen und Regesten

Alanus ab Insulis: *De sancta cruce*, in: Migne, Jacques-Paul (Ed.): *Patrologiae cursus completus*, Bd. 210, Paris 1855, Sp. 223–226.

Alexander de Hales: *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Florenz 1957.

Alverny, Marie-Thérèse (Éd.): *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1965 (ND Paris 2002).

⁵⁸ Papst Benedikt XV.: *Epistola Enzyklika Ad beatissimi Apostolorum* (1914).

⁵⁹ Schmidthüs, Karlheinz (Bearb.): *Von der Einheit der Welt. Das Programm Pius' XII für eine internationale Friedensordnung. Aus seinen Briefen, Botschaften und Ansprachen zusammengestellt*, Freiburg im Breisgau 1957.

⁶⁰ Papst Johannes XXIII.: *Enzyklika Pacem in terris* (1963).

⁶¹ Papst Johannes Paul II.: *Ansprache an die Repräsentanten der Weltreligionen* (2002).

⁶² Internationale Theologische Kommission: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Rom 1999.

⁶³ Papst Benedikt XVI.: *Ansprache an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter von muslimischen Gemeinden in Italien* (2006).

⁶⁴ Papst Franziskus: *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus* (2015).

- Chroust, Anton (Hrsg.): *Historia de expeditione Friderici Imperatoris et quidam aliorum gestarum fontes eiusdem expeditionis*, Berlin 1928, S. 1–115.
- Hageneder, Othmar/Haidacher, Anton (Edd.): *Die Register Innocenz' III.*, Bd. 1, Graz, Wien 1964; Bd. 2, 1977.
- Innocentii III Romani Pontificis Opera omnia*, Bd. 3, in: Migne, Jacques-Paul (Ed.): *Patrologiae cursus completus*, Bd. 216, Paris 1891.
- JL + Nummer = Jaffé, Philipp/Löwenfeld, Samuel/Kaltenbrunner, Ferdinand/Ewald, Paul (Edd.): *Regesta Pontifica Romanorum*, Bd. 2, Leipzig 1888.
- Orth, Peter (Hrsg.): *Gunther von Pairis. Hystoria Constantinopolitana*, Hildesheim/Zürich 1994.
- P + Nummer = Potthast, August (Ed.): *Regesta pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV*, Bd. 1, Berlin 1874.
- Schmidthüs, Karlheinz (Bearb.): *Von der Einheit der Welt. Das Programm Pius' XII für eine internationale Friedensordnung. Aus seinen Briefen, Botschaften und Ansprachen zusammengestellt*, Freiburg im Breisgau 1957.
- Schmugge, Ludwig (Bearb.): *Radulfus Niger: De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88)*, Berlin 1977.
- Tomassetti, Aloysio (Ed.): *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio*, Bd. 3, Turin 1858.
- Wohlmuth, Josef (Hrsg.): *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, Bd. 2, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000.

Sekundärliteratur

- Alvira Cabret, Marin: *Le „vénérable“ Arnaud Amaury. Image et réalité d'un cistercien entre deux croisades*, *Heresis* 32/2000, S. 3–35.
- Bolton, Brenda M.: *Serpent in the Dust, Sparrow on the Housetop. Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Circle of Innocent III.*, in: Swanson, Robert Norman (Ed.): *Holy Land, Holy Lands, and Christian History. Papers Read at the 1998 Summer Meeting and the 1999 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge, Rochester 2000, S. 154–180.
- Dies.: *Celestine III and the Defence of Patrimony*, in: Doran, John/Smith, Damian J. (Edd.): *Pope Celestine III. Diplomat and Pastor*, Aldershot u. a. 2008, S. 317–354.
- Bronisch, Alexander-Pierre: *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster 1998.
- Bysted, Ane L.: *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*, Leiden 2015.

- Cramer, Valmar: *Kreuzzugspredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans*, in: Palästinahefte des deutschen Vereins vom Heiligen Land NF 1/1939, S. 43–204.
- Dalzell, Ann: *The „Forma Dictandi“ attributed to Albert of Morra and other related documents*, in: *Mediaeval Studies* 39/1977, S. 440–463.
- Egger, Christoph: *Papst Innozenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 30/1992, S. 55–124.
- Ders.: *A Theologian at Work. Some Remarks on Methods and Sources in Innocent's Writings*, in: Moore, John Clare/Bolton, Brenda M./Powell, James Matthew/Rousseau, Constance M. (Edd.): *Pope Innocent III and his World*, Aldershot 1999, S. 25–33.
- Fleckenstein, Josef: *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift „De laude novae militiae“ Bernhards von Clairvaux*, in: Ders./Hellmann, Manfred (Hrsg.): *Die geistlichen Ritterorden Europas*, Sigmaringen 1980, S. 9–22.
- Hageneder, Othmar: *Studien zur Dekretale „Vergentis“ (X. V, 7, 10)*, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 49/1963, S. 137–173.
- Hechelhammer, Bodo: *„Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.“ Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf von 1213 als päpstliches Instrumentarium im deutschen Thronkonflikt zwischen Otto IV. und Friedrich II.*, in: Sommerlechner, Andrea (Hrsg.): *Innocentio III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9–15 settembre 1998*, Rom 2003, S. 1077–1100.
- Hehl, Ernst-Dieter: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit*, Stuttgart 1980.
- Ders.: *Was ist eigentlich ein Kreuzzug?*, in: *Historische Zeitschrift* 259/1994, S. 297–336.
- Herde, Peter: *Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3. und 4. Juli 1187). Eine historisch-topographische Untersuchung*, in: *Römische Quartalschrift* 66/1966, S. 1–51.
- Hiestand, Rudolf: *Friedrich II. und der Kreuzzug*, in: Esch, Arnold/Kamp, Norbert (Hrsg.): *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, Tübingen 1996, S. 128–149.
- Ders.: *Gott will es! Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit*, Stuttgart, Berlin, Köln 1998.
- Internationale Theologische Kommission: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Rom 1999, in:
- http://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html (Stand 17. Januar 2017).

- Kehnel, Annette: *Päpstliche Kurie und menschlicher Körper. Zur historischen Kontextualisierung der Schrift „De miseria humane conditionis“ des Lothar von Segni (1194)*, in: Archiv für Kulturgeschichte 87/2005, S. 27–52.
- Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon für christliche Ikonographie*, Bd. 2, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1970 (ND 1994).
- Kolmer, Lothar: *„Ad capiendas vulpes“. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982.
- Kurze, Dietrich: *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in: Heinz Duchhardt (Hrsg.): *Zwischenstaatliche Friedenswahrung*, Köln/Wien 1991, S. 1–44; ND in: Sarnowsky, Jürgen/Heckmann, Marie-Luise/Jenks, Stuart/Glauert, Mario (Hrsg.): *Dietrich Kurze. Klerus, Ketzer, Kriege und Prophetien. Gesammelte Aufsätze*, Warendorf 1996, S. 344–392.
- Lackner, Christian: *Studien zur Verwaltung des Kirchenstaates unter Papst Innocenz III.*, in: Römische Historische Mitteilungen 29/1987, S. 127–214.
- Laudage, Christiane: *Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 2016.
- Lehmann, Paul: *Die Parodie im Mittelalter*, München 1922.
- Maleczek, Werner: *Das Frieden stiftende Papsttum im 12. und 13. Jahrhundert*, in: Fried, Johannes (Hrsg.): *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1996, S. 249–332.
- Menzel, Michael: *Kreuzzugsideologie unter Innocenz III.*, in: Historisches Jahrbuch 120/2000, S. 39–79.
- Meschini, Marco: *Innocenz III. und der Kreuzzug als Instrument im Kampf gegen die Häresie*, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 61/2005, S. 537–584.
- Ders.: *Penser la croisade après la chute de Jérusalem (1187). Le „De re militari et triplici via peregrinationis ierosolimitane“ de Radulfus Niger*, in: Paviot, Jacques (Éd.): *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVIII^e siècle*, Toulouse 2014, S. 31–60 (aus dem Italienischen).
- Padberg, Susanne: *„Ah! wie kristenliche nû der bâbest lachet“. Walthers Kirchenkritik im Unmutston. Edition, Kommentar, Untersuchungen*, Herne 1997.
- Papst Benedikt XV.: *Epistola enzyklika Ad beatissimi Apostolorum*. Vatikanstadt 1914, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html (eingesehen am 16. Juli 2020).

- Papst Benedikt XVI.: *Ansprache an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter von muslimischen Gemeinden in Italien*. Vatikanstadt 2006, in: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html (eingesehen am 16. Juli 2020).
- Papst Franziskus: *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Vatikanstadt 2015, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (eingesehen am 16. Juli 2020).
- Papst Johannes XXIII.: *Enzyklika Pacem in terris*. Vatikanstadt 1963, in: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (eingesehen am 16. Juli 2020).
- Papst Johannes Paul II.: *Ansprache an die Repräsentanten der Weltreligionen*. Assisi 2002, in: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi.html (eingesehen am 16. Juli 2020).
- Paravicini-Bagliani, Agostino: *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München 1997 (aus dem Italienischen).
- Philips, Matthew C.: *The Thief's Cross. Crusade and Penance in Alan of Lille's „Sermo de cruce“*, in: Kedar, Benkamin J. – Riley-Smith, Jonathan – Philips, Jonathan (Eds.): *Crusades*, Bd. 5, Aldershot 2016 (nur als Digitalisat ohne Seitenangaben zugänglich).
- Ricci, Gabriel R.: *Faith, War, and Violence*, New Brunswick u. a. 2014.
- Roscher, Helmut: *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen 1969.
- Runkel, Sebastian: *Der Vierte Kreuzzug. Der Verlauf sowie die Rolle des Papstes Innocenz III.*, München 2007.
- Schirmacher, Christine: *Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Neuhausen, Stuttgart 1994.
- Schirmacher, Christine: *Kreuzigung und Erlösung im Islam*, http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/islam_kreuzigung.html (Stand: 16. Januar 2017).
- Schönfelder, Albert: *Die Prozessionen der Lateiner in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge*, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 32/1911, S. 578-597.
- Schüppert, Helga: *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1972.
- Schwerin, Ursula: *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV. Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie*, Berlin 1937.
- Siberry, Elizabeth: *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford 1985.

- Skovgaard-Petersen, Karen: *A Journey to the Promised Land. Crusading Theology in the „Historia de profectione Danorum in Hierosolymam“* (c. 1200), Kopenhagen 2001.
- Throop, Palmer A.: *Criticism of Papal Crusade Policy in Old French and Provençal*, in: *Speculum* 13/1938, S. 379–413.
- Ders.: *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam 1940.
- Throop, Susanna: *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*, Farnham u. a. 2011.
- Thumser, Matthias: *Rom und der römische Adel in der späten Stauferzeit*, Tübingen 1995.
- Walther, Hans: *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920.
- Wesley, Stephen E.: *The Role of the Holy Land for the Early Followers of Joachim of Fiore*, in: Swanson, Robert Norman (Ed.): *Holy Land, Holy Lands, and Christian History. Papers Read at the 1998 Summer Meeting and the 1999 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge, Rochester 2000, S. 181–191.

„Der Jude“ als Kriegsgegner. Der Zweite Weltkrieg aus Perspektive völkischer Protestanten

Dirk Schuster

Abstract

Large sections of the German population did not greet the outbreak of war in September 1939 with the euphoric jubilant scenes that erupted at the start of the First World War in August 1914. The connection between throne and altar and National Protestantism in Germany since the 19th century ensured that most Protestant theologians legitimized the war up to surrender in 1918. They even understood the war as a divine mission for the Germans. In contrast, a similar attitude was not visible among Protestant theologians during the Second World War. However, there was an influential German Christian movement, which saw in Adolf Hitler the ‘tool of God’: the German Christian Church Movement. This internal-church group integrated the ideology of National Socialism into the Protestant doctrine. The ‘fight against Judaism’ was thus seen as a supposedly divine task for the German Volk. This article analyzes how the German Christian Church Movement legitimized the Second World War and the anti-Semitism of Nazi Germany, and which argumentation patterns echoed those used during the Protestant legitimizations of the First World War.

Die englische Sachbuchautorin Karen Armstrong hat in ihrem 2014 veröffentlichten – und zur Passendmachung ihrer These historische Sachverhalte stark vereinfachenden bis teilweise verzerrenden – Buch *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt* gleich zu Beginn darauf aufmerksam gemacht, dass „Kampf“ mit zu den ältesten Auslösern ekstatischer Erfahrungen beim Menschen zählt.¹ „Kampf“ wiederum gehört für Burkhard Gladigow zum plausibelsten Modell für die Dynamisierung von Ausgrenzungsprozessen, wobei Mythologien in Bezug auf (auch göttliche) Herrschaft zwischen Kämpfen um die Entstehung der Welt und Kämpfen um den Bestand der Welt unterscheiden.² Jene Gründungsmythologien schaffen wiederum „über ein Ensemble gemeinsamer Vorstellungen“ ein Gefühl der Zugehörigkeit nach innen, ein Gefühl, das als Ausgangspunkt und gemeinsame Basis für Kriege dient. Darüber hinaus übernehmen

¹ Armstrong, Karen: *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*, München 2014, S. 16.

² Gladigow, Burkhard: *Gewalt in Gründungsmythen*, in: Buschmann, Nicolaus/ Langewiesche, Dieter (Hrsg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, Frankfurt/M., New York 2003, S. 24–38, hier S. 25.

derartige, auf Kampf basierende Mythologien, die Funktion, einerseits eine Dramatisierung von Handlungen und der damit einhergehenden emotionalen Bindung des Zuhörers bzw. Lesers hervorzurufen. Andererseits lassen sich damit Exklusionsmechanismen bedienen, die auf den Ausschluss der Kriegs- bzw. Kampfgegner bei gleichzeitiger Stärkung der eigenen kollektiven Identität zielen.³

In den sogenannten Befreiungskriegen gegen das napoleonische Frankreich zu Beginn des 19. Jahrhunderts und abermals in den Einigungskriegen zwischen 1864 und 1871 entstand in protestantischen Kreisen Deutschlands ein auf solcher kollektiven Identität basierender Nationalismus, der sich durch das Summepiskopat stark an die protestantischen Herrschaftshäuser band.⁴ Nach der Reichsgründung von 1871 erfuhr der Protestantismus, fußend auf der preußisch-protestantischen Hegemonialstellung in Deutschland, einen nochmaligen Nationalisierungsschub,⁵ der für die gesamte Nation eine protestantische Kulturhegemonie verlangte, was wiederum zu einer Abgrenzung und Bekämpfung gegenüber allen nicht nationalprotestantischen Richtungen führte.⁶

Jener religiös aufgeladene Nationalismus im protestantischen Bildungsbürgertum steigerte sich nochmals mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges im August 1914,⁷ wobei nunmehr nicht selten rassistische Denkweisen in die Kriegslegitimierung und -verherrlichung mit einfließen.⁸ Aus unzähligen Büchern und Fernsehdokumentationen sind jene Bilder der vermeintlichen Begeisterung bekannt, in denen sich die deutsche Bevölkerung im Sommer 1914 in den Krieg stürzte: Massenhafte Versammlungen von Bürgern auf zentralen

³ Ebd., S. 37.

⁴ Vgl. hierzu ausführlich Vollnhals, Clemens: „Mit Gott für Kaiser und Reich“. *Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918*, in: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. Paderborn u. w. 2009, S. 656–679.

⁵ Hartmut Lehmann spricht in diesem Zusammenhang von einem „Erweckungserlebnis“ innerhalb des deutschen Protestantismus. Lehmann, Hartmut: *Die Christianisierung Amerikas und die Dechristianisierung Europas im 19. und im 20. Jahrhundert*, in: ders.: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004, S. 126–143, hier S. 131–134 [englische Erstveröffentlichung 1998]. Christoph Auffarth spricht gar von einer „protestantischen Reicheschatologie“. Auffarth, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen 2002, S. 205.

⁶ Kurz, Roland: *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation*, Gütersloh 2007, S. 79–82.

⁷ Einen ausführlichen Überblick zur aktuellen Forschungslage zum deutschen Protestantismus im Ersten Weltkrieg, was an dieser Stelle nicht tiefgreifend behandelt werden soll, bei Besier, Gerhard: *The Great War and Religion in Comparative Perspective. Why the Christian Culture of war prevailed over religiously-motivated pacifism in 1914*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 28/2015, S. 21–62.

⁸ Vgl. hierzu ausführlich Breuer, Stefan: *Die radikale Rechte in Deutschland. Eine politische Ideengeschichte 1871–1945*, Stuttgart 2010, S. 7–151.

Plätzen, die freudige Verabschiedung junger Soldaten auf deren Weg zur Front sowie Pfarrer, die im nunmehrigen Kriegsausbruch den langersehten letzten Schritt zur deutsch-protestantischen Vorherrschaft über Europa erblickten. Neuere Forschungen haben indes nachgewiesen, dass ein solches Bild für Teile der deutschen Gesellschaft im Jahr 1914 zu revidieren ist.⁹ Gerade in der Landbevölkerung sowie unter den Arbeitern herrschten durchaus Skepsis und Angst vor dem Krieg. Die Landbevölkerung musste auf einen Teil der Arbeitskräfte verzichten – zu Kriegsausbruch im Spätsommer 1914 stand die Ernte kurz bevor¹⁰ – und unter der Arbeiterschaft herrschte ohnehin wenig Verständnis für die Kriegstreiberei des deutschen Kaisers.¹¹ Anders hingegen innerhalb des protestantischen Bildungsbürgertums: Dieses feierte in großen Teilen den Kriegsausbruch, vernahm man doch im anstehenden „Kampf der Nationen“ die einmalige Chance für den Aufstieg Deutschlands zu *der* europäischen Großmacht. Spätere Pazifisten wie Thomas Mann gehörten 1914 zu jenen Kriegsbegeisterten, die den Gewaltausbruch im August positiv beurteilten.¹² Am 4. Oktober 1914 veröffentlichten 93 deutsche Gelehrte jenen bekannten Aufruf „an die Kulturwelt“, welchen man in zehn Sprachen übersetzte und tausendfach an Kollegen im neutralen Ausland versendete. In diesem Aufruf, unterschrieben von bekannten Größen der protestantischen Theologie wie Friedrich Naumann, Adolf von Schlatter, Reinhold Seeberg und Adolf von Harnack, bestritten die Unterzeichner konsequent jede deutsche Kriegsschuld. Gleichzeitig aber verurteilten sie Kriegsverbrechen russischer Soldaten in Ostpreußen und kritisierten, die Alliierten würden es fertig bringen, „Mongolen und Neger auf die weiße Rasse zu hetzen.“¹³ Im Gegenzug konnten kritische Stimmen zum Krieg innerhalb des Bildungsbürgertums negative Reaktionen auslösen, wie das Beispiel Hermann Hesses verdeutlicht:

⁹ Vgl. beispielhaft Verhey, Jeffrey: *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*. Hamburg 2010.

¹⁰ Gause, Ute: „*In Arbeit und Gebet ein Heer hinter der Front!*“ Krieg, Kirche und protestantische Christinnen zwischen 1914 und 1918, in: Boll, Friedhelm (Hrsg.): *Volksreligiosität und Kriegserleben*. Münster 1997, S. 90–115, hier S. 94.

¹¹ Die Auffassung Kaiser Wilhelms II., Politik sei allein Sache des männlich protestantischen Bildungsbürgertums, stand entsprechend den Interessen der Arbeiterbewegung diametral entgegen. Zum Verhältnis des letzten deutschen Kaisers zum protestantisch geprägten radikalen Rechtsnationalismus vgl. Breuer: *Rechte*, S. 140–151.

¹² Clark, Mark W.: *European Intellectuals at the Intersection of War, Memory and Social Responsibility: Gaetano Salvemini, Thomas Mann and the Interpretation of the two World Wars*, in: *Remembrance and Solidarity. Studies in the 20th century European history* 2/2014, S. 209–226, hier S. 216.

¹³ Der Aufruf ist abgedruckt in Brocke, Bernhard vom: *Wissenschaft und Militarismus. Der Aufruf der 93 „An die Kulturwelt!“ und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg*, in: Calder, William H. (Hrsg.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, S. 649–719, hier S. 718 f. Vgl. zu dem Aufruf auch Greschat, Martin: *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014, S. 18.

Im Jahre 1915 entschlüpfte mir eines Tages öffentlich das Bekenntnis dieses Elendes und ein Wort des Bedauerns darüber, daß auch die sogenannten geistigen Menschen nichts anderes zu tun wüßten, als Haß zu predigen, Lügen zu verbreiten und das große Unglück hochzupreisen. Die Folge dieser ziemlich schüchtern geäußerten Klage war, daß ich in der Presse meines Vaterlandes für einen Verräter erklärt wurde – für mich ein neues Erlebnis, denn trotz vielen Berührungen mit der Presse hatte ich die Situation des von der Mehrheit Angespienen noch nie kennengelernt. Der Artikel mit jener Anklage wurde von zwanzig Zeitungen meiner Heimat abgedruckt, und von allen meinen Freunden, deren ich bei der Presse viele zu haben glaubte, wagten es nur zwei, für mich einzutreten. Alte Freunde teilten mir mit, daß sie eine Schlange an ihrem Busen genährt hätten und daß dieser Busen künftig nur noch für Kaiser und Reich, nicht aber mehr für mich Entarteten schlage. Schmähbriefe von Unbekannten kamen in Menge, und Buchhändler ließen mich wissen, daß ein Autor von so verwerflichen Gesinnungen für sie nicht mehr existiere. Auf mehreren dieser Briefe lernte ich ein Schmuckstück kennen, das ich damals zum ersten Male sah: einen kleinen runden Stempelaufdruck mit der Inschrift: Gott strafe England.¹⁴

Die „Ideen von 1914“ präsentierten letztendlich einen Dualismus von Zivilisation und Kultur: „auf der einen Seite der Westen, die Briten und Franzosen, als Protagonisten der ‚Zivilisation‘, auf der anderen die Deutschen als Träger der Kultur“.¹⁵ Dies beinhaltete gleichzeitig einen Kampf der „Ideen von 1789“ mit deren zentraler Maxime der Freiheit gegen jene „Ideen von 1914“ und der darin postulierten deutschen Ordnung unter Führung eines protestantischen Monarchen.¹⁶ Seinem Vergleich der Kriegslegitimationen von 1914 und 1939 in Deutschland stellt Hans Maier die zentrale Frage voraus, ob es im Zweiten Weltkrieg Entwicklungen gab, vergleichbar zu jenen hier kurz angeschnittenen „Ideen von 1914“ und „welche Rolle [...] die 1914 so stark betonte Antithese zu 1789 [...] in diesem Diskurs [einnahm]?“¹⁷

Maiers zweifelsohne richtige Deutung, mit dem Überfall auf Polen und dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges hat es im allgemeinen Vergleich „keine ‚Ideen von 1939‘ gegeben, keinen freiwilligen geistigen Kriegsdienst der Philosophen, Ökonomen, Historiker, nichts, was man der breiten wissenschaftlichen und publizistischen Bewegung von 1914–18 an die Seite stellen könnte“, soll nachfolgend in Bezug auf eine der einflussreichsten Organisationen innerhalb des deutschen Protestantismus während des „Dritten Reichs“ untersucht werden: der christlich-völkischen *Kirchenbewegung Deutsche Christen*.¹⁸ Weil die Kirchenbewegung Deutsche Christen im Nationalsozialismus und allen voran in

¹⁴ Hesse, Hermann: *Kurzgefasster Lebenslauf* [1925], in: ders.: Über Literatur. Berlin (Ost), Weimar 1978 [Erstveröffentlichung 1973], S. 123–142, hier S. 130.

¹⁵ Maier, Hans: *Ideen von 1914. Ideen von 1939? Zweierlei Kriegsanfänge*, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 38/1990, S. 525–542, hier S. 527.

¹⁶ Ebd., S. 528.

¹⁷ Ebd., S. 526.

¹⁸ Zur Kirchenbewegung vgl. Arnhold, Oliver: „Entjudung“. *Kirche im Abgrund*. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939. Berlin 2010. Die Organisation änderte mehrfach ihre offizielle Bezeichnung, zulässt Ende der 1930er Jahre in

der Person Adolf Hitlers ein unmittelbares Wirken Gottes vernahm, stellt sich zwangsläufig die Frage, wie jene Vertreter eines „artgemäßen“, völkischen Protestantismus¹⁹ in Deutschland den von den Nationalsozialisten begonnenen Weltkrieg interpretierten.

*Das theologische Weltbild der Kirchenbewegung Deutsche Christen*²⁰

Die beiden Vikare Siegfried Leffler (1900–1983) und Julius Leutheuser (1900–1942) bauten ab 1927 schrittweise die Kirchenbewegung Deutsche Christen auf, nachdem sie aufgrund ihrer nationalsozialistischen Haltung in Konflikt mit der bayerischen Landeskirche gerieten und daraufhin in den Dienst der Thüringer Landeskirche übertraten. Im Ostthüringer Raum, nahe der Stadt Altenburg, übernahmen die beiden Freunde jeweils eine kleine Pfarrgemeinde und schafften es durch verschiedene Aktivitäten wie Vortragsabende, Fackelumzüge, Freizeitangebote etc. schnell, die lokale Bevölkerung wieder für die Kirche zu interessieren. Zugleich nahmen sie in ihrer christlichen Verkündigung direkt Bezug auf aktuelle gesellschaftliche und politische Entwicklungen und deuteten diese aus religiöser Perspektive. Vor allem die Bezugnahme auf die Ideologie des Nationalsozialismus ermöglichte es der zunächst noch kleinen Gruppierung, mithilfe antisemitischer Stereotype einfache Erklärungen für die wirtschaftlich, gesellschaftlich und politisch durchweg angespannte Lage in der Zeit der Weimarer Republik zu liefern. Da dieser Kreis vorrangig aus Lehrern und Pfarrern bestand, fungierten diese aufgrund ihrer sozialen und beruflichen Stellung gleichzeitig als Multiplikatoren zur Verbreitung jener deutsch-christlichen Weltanschauung. Wie Klaus Scholder bemerkte, handelte es sich bei der Kirchenbewegung Deutsche Christen um die *idealtypische Form einer völkisch-christlichen Bewegung*, in der

kein Unterschied mehr zwischen der kirchlichen, kulturellen und politischen Arbeit [bestand], weil alles aus einem Geist geschah und dem gleichen Ziel diente, der christlich-völkischen Erneuerung der deutschen Nation.²¹

Kirchliche Einung Deutsche Christen. Um Verwechslungen mit anderen deutsch-christlichen Gruppierungen zu vermeiden, wird im Folgenden durchgängig die Bezeichnung *Kirchenbewegung Deutsche Christen* verwendet.

¹⁹ Zur rassistischen Begrifflichkeit *völkisch* im hiesigen Kontext vgl. Schuster, Dirk: *Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“*, Göttingen 2017, S. 29–33.

²⁰ Die historische Entwicklung sowie das theologische Weltbild der Kirchenbewegung Deutsche Christen sind mit den entsprechenden Verweisen ausführlich wiedergegeben in Schuster, *Lehre*, S. 45–69. Aus Platzgründen wird im Folgenden auf eine detaillierte Literaturaufzählung zu diesem Themenbereich verzichtet.

²¹ Scholder, Klaus: *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt/M. u. a. 1977, S. 280.

Zu jenem *Geist der völkischen Erneuerung* der Leffler-Leutheuser-Gruppe gehörte die aktive Werbung unter den Gläubigen für die NSDAP, wodurch sich einerseits in dem stark sozialdemokratisch geprägten Altenburger Land Anhänger für die Hitler-Partei werben ließen. Andererseits konnte die Kirchenbewegung unter Parteimitgliedern Sympathisanten für die eigene Kirchenorganisation gewinnen, was wiederum die Ausbreitung über den gesamten Thüringer Raum beschleunigte.²²

An dieser Stelle lässt sich jenes typische Merkmal des von John A. Hall als „integral nationalism“ bezeichneten und auf ethnischen Kriterien beruhenden Nationalismus erkennen: Eine transnationale Identität, beispielsweise basierend auf humanistischen Werten oder eines gemeinsamen religiösen Glaubens, wurde zugunsten einer nationalen Gemeinschaft aufgegeben.²³ Neben dem ethnischen Exklusivgedanken erhöhten vor allem innerhalb des (Bildungs-)Bürgertums der Stolz auf vermeintlich geschichtliche Errungenschaften deutscher „Heroen“ sowie der vormalige Aufstieg des wilhelminischen Kaiserreichs zur europäischen Großmacht jenes Nationaldenken. Die Weltkriegsniederlage von 1918, die Abtretung nicht weniger Gebiete in den vormaligen deutschen Ostgebieten, die wirtschaftlichen und militärischen Restriktionen des Versailler Vertrages, der Zusammenbruch der Monarchie und die Einführung der unter Intellektuellen und Bildungsbürgern ungeliebten Demokratie, die „Degradierung“ des Protestantismus als vormalige quasi Staatsreligion hin zu einer gleichberechtigten Konfessionen neben anderen, die jahrelange Regierungseteiligung von Sozialdemokratie und katholischem Zentrum während der 1920er Jahre, Aufstände von rechts und links mit bürgerkriegsähnlichen Zuständen, der Zusammenbruch des Geldsystems 1923 und die direkten Folgen der Weltwirtschaftskrise in Form von Massenentlassungen – wenn auch nicht ausschließlich, so bestärkten diese Faktoren den Aufstieg eines extremen Nationalismus im Deutschland der 1920er Jahre. Aus den Folgen der Niederlage von 1918 erwuchs in Teilen der Bevölkerung die Bereitschaft zum „Kampf gegen Versailles“ – hier verstanden als eine Chiffre für den Kampf nicht nur gegen die unmittelbaren Bestimmungen des Friedensvertrages von 1919, sondern verstanden als ein Kampf zur Wiederherstellung eines vermeintlichen heroischen, hegemonialen Deutschlands mit *einer* deutschen „Volksgemeinschaft“.²⁴

²² Vgl. Baier, Helmut: *Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes*, Nürnberg 1986, S. 21. Dazu auch Pyta, Wolfram: *Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1995, S. 417.

²³ Hall, John A.: *Nationalisms: Classified and Explained*, in: *Daedalus* 122/1993, H. 3, S. 1–28, hier S. 12–14.

²⁴ Karl Heinz Metz bemerkt zu Recht, dass 1919 in Deutschland kein Friede eintrat, sondern „lediglich ein Nachkrieg, der den alten Hass wachhielt und ihn durch eine neue Ideologie in ein noch Radikaleres umformte.“ Metz, Karl Heinz: *Geschichte der Gewalt. Krieg, Revolution, Terror*, Darmstadt 2010, S. 104. Vgl. zum Konzept einer „Wiedergeburt“ Deutschlands bei Adolf Hitler Hall, David Ian: *Wagner, Hitler, and Germany's Re-*

Neben jenem *völkischen Geist* bzw. *Geist der Volksgemeinschaft* nahm das Wirken Hitlers im christlichen Weltbild der Kirchenbewegung zusätzlich eine besondere Stellung ein, die es Leffler und Leutheuser erlaubten, Religion und jenes hegemoniale Denken direkt miteinander zu verknüpfen. Die Deutschen seien, so die Vorstellung, das auserwählte Volk Gottes, was sich nicht zuletzt darin zeige, dass Gott Martin Luther als den Bewahrer des Christentums zu den Deutschen gesandt habe. Seit dem 19. Jahrhundert sei es aber zu einer zunehmenden Abkehr der Deutschen von ihrem Glauben gekommen, was die Vertreter der Kirchenbewegung auf den aufklärerischen Individualismus zurückführten, wohinter sich aber letzten Endes „jüdisches Gedankengut“ verberge.²⁵ In dieser Gedankenwelt avancierte das Judentum zum „Gegenvolk“ der von Gott auserwählten Deutschen, was die Kirchenbewegung mit der Aufnahme der Rassenordnung in das eigene Glaubenssystem erklärte. Rassen seien, so die Vorstellung, von Gott geschaffen und deren Mischung sei wider den göttlichen Willen. Wie in der gesamten völkischen Bewegung waren ebenso laut der Kirchenbewegung alle angeblichen Fehlentwicklungen in Deutschland Resultat eines zunehmenden jüdischen Einflusses. Arbeiterbewegung, Kapitalismus, Liberalismus, Demokratievorstellungen usw. galten als negative Auswüchse der Moderne, hinter denen immer „der Jude“ stand und die es zur Bewahrung der deutschen Kultur zu bekämpfen galt.²⁶ Hierdurch gelang es der Kirchenbewegung, die komplexen gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Veränderungen der Weimarer Republik mithilfe eines gängigen Feindbildes zu deuten und zu diskreditieren. Gleichzeitig ließ sich hiermit theologisch die vorbehaltlose Unterstützung des Nationalsozialismus durch die Kirchenbewegung rechtfertigen.

Durch den angeblich gewährten Einfluss des Judentums in Deutschland habe sich Gott von den Deutschen abgewendet, wodurch sich die Weltkriegsniederlage von 1918 erklären ließ. Ebenso deutete man die Einführung der Demokratie von Weimar – nicht nur bei der Kirchenbewegung verhasst, sondern bei

birth after the First World War, in: *War in History* 24/2017, S. 154–175. Zum Konzept der „Volksgemeinschaft“ im Verständnis der Nationalsozialisten mit entsprechenden Angaben zum Stand der Forschung sowie unter Berücksichtigung des Faktors Religion vgl. Schuster, Dirk: *The National Socialist 'National Community' in the 'Foreign German Community' through the Example of Transylvanian Saxons and their National Church*, in: *Remembrance and Solidarity Studies in 20th century European History* 5/2016, S. 13–34.

²⁵ Mit derartigen Parolen reihte sich die Kirchenbewegung in jene protestantischen Diskurse von 1914 ein (siehe Maier, *Ideen*) und knüpfte gleichzeitig an Ideen der völkischen Bewegung an, die jenen vermeintlichen Kulturverfall des deutschen Volkes auf den Einfluss der Aufklärung (und somit auf vermeintlich jüdisches Gedankengut) zurückführten. Zur völkischen Bewegung vgl. Puschner, Uwe: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*, Darmstadt 2001; Breuer, Stefan: *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt ²2010.

²⁶ Zur Chiffre „Judentum“ innerhalb der völkischen Bewegung Puschner, Uwe: *Völkischer Antisemitismus*, in: Baltrusch, Ernst – Puschner, Uwe (Hrsg.): *Jüdische Lebenswelten. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M. 2016, S. 267–283, hier S. 273.

vielen protestantischen Theologen – als eine Strafe Gottes. Doch Gott habe sich in der dunkelsten Stunde der Deutschen diesen abermals offenbart, indem er ihnen einen neuen Erlöser in der Person Adolf Hitlers sandte. Hitler nahm hierdurch im Glaubensbild der Kirchenbewegung nicht nur die Funktion eines politischen „Führers“ ein, sondern wurde durch die Kirchenbewegung zusätzlich mit einem göttlichen Auftrag versehen, was sich in Bezeichnungen wie „Führer von Gottes Gnade“ (Siegfried Leffler) und „gottgesandten Führer“ (Julius Leutheuser) widerspiegelt.²⁷

An dieser Stelle ist Christoph Auffahrt in einem Punkt zu widersprechen: Auffahrt spricht sich zu Recht dagegen aus, das „apologetische Programm [...], das Hans Maier und seine Arbeitsgruppe als ‚Politische Religion‘ entwickelt haben“, in die Religionswissenschaft aufzunehmen.²⁸ Wenn Auffahrt dies aber damit begründet, niemand habe „Hitler als den Heiland“ gerühmt,²⁹ so ist mit dem Verweis auf die Kirchenbewegung Deutsche Christen eine solche Aussage unzutreffend. Auch wenn diese Zuschreibung zuallererst im religiösen Kontext stattfand, so bleibt zu beachten, dass aus Perspektive des theologischen Weltbildes der Kirchenbewegung die weltliche Herrschaft des Nationalsozialismus immer zugleich eine Herrschaft von „Gottes Gnaden“ war und sich Gottes Wirken im Nationalsozialismus manifestierte.³⁰

Infolge des „göttlichen Auftrages“ Hitlers hatte sich die Kirche aus Sicht der Kirchenbewegung dem Nationalsozialismus vorbehaltlos unterzuordnen und verstand sich dabei selbst als integralen Bestandteil des aufzubauenden „Dritten Reichs“. Hitler sollte Deutschland auf politischer und gesellschaftlicher Ebene einen und wieder zu der Größe führen, die Gott ihm vermeintlich zuerkannt habe. Die Kirchenbewegung wollte das deutsche Volk „innerlich“ einen, indem sie mittelfristig die Schaffung einer überkonfessionellen Nationalkirche anstrebte. Zu jener „inneren Einigung“ gehörte laut Vorstellung der Kirchenbewegung ebenso, alle jüdischen Einflüsse aus dem religiösen Leben der Deutschen zu entfernen. Auf gesellschaftlicher Ebene habe Hitler dies zu vollführen, auf religiöser Ebene nahm man für sich selbst in Anspruch, diese „Aufgabe“ zu lösen.

²⁷ Ausführlich zur Vorstellung der Kirchenbewegung, Hitler sei der „gottgesandte Führer“ Schuster, Dirk: „Führer von Gottes Gnaden“. *Das deutsch-christliche Verständnis vom Erlöser Adolf Hitler*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 68/2016, S. 277–285.

²⁸ Vgl. hierzu auch die Argumentation von Heinz Hürten, der sich gegen jene Behauptung ausspricht, totalitäre Regime seien Religion. Hürten, Heinz: *Totalitäre Kirchenpolitik. Dargestellt am Fall des Nationalsozialismus*, in: Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 17/2013, S. 65–79, hier S. 66–68.

²⁹ Auffarth, Christoph: *Das ‚Dritte Reich‘. Das ‚Geheime Deutschland‘. Stefan George im Kontext. Thesen*, in: Braungart, Wolfgang (Hrsg.): *Stefan George und die Religion*. Berlin/Boston 2015, S. 157–174, hier S. 158 f.

³⁰ Zur Akzeptanz des Nationalsozialismus bei einem Großteil protestantischer Theologen und Laien vgl. Blaschke, Olaf: *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2014.

Als die Kirchenbewegung 1933 die Kontrolle über die Thüringer Landeskirche übernahm und im Laufe der 1930er Jahre ihren Einfluss sukzessive auf andere Landeskirchen ausbaute, begann sie in ihrem Machtbereich, „judenchristliche“³¹ Mitarbeiter und Mitglieder aus der Kirche auszuschließen, um die Vorstellung eines „rassisch artgemäßen“ Christentums in die Tat umzusetzen. Den Höhepunkt erreichte dieser radikale Antisemitismus in der 1939 auf der Wartburg vollzogenen Gründung des *Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* (Entjudungsinstitut).³² Dieses Institut sollte die gesamte Geschichte und Theologie des Christentums „judenfrei“ machen und gipfelte in der Veröffentlichung eines „entjudeten“ Neuen Testaments sowie dem vermeintlich wissenschaftlichen Nachweis der „arischen“ Abstammung Jesu.³³

Antisemitismus war indes kein Alleinstellungsmerkmal der Kirchenbewegung innerhalb des deutschen Protestantismus, sondern fand Akzeptanz bei einem Großteil der Pastoren.³⁴ Darüber hinaus hatte jenes Gegner-Schema der Kirchenbewegung große Anknüpfungspunkte an das Weltbild der extremen Rechten, allen voran an die Vorstellungen völkischer Nationalisten. Bereits seit der Zeit des Kaiserreichs interpretierten diese in alle, nicht dem eigenen Weltbild entsprechenden Entwicklungen, jüdische Einflüsse hinein. Liberalismus, Internationalismus, Ultramontanismus, Arbeiterbewegung etc. wurden so sub-

³¹ Zu dem Begriff „judenchristlich“ im Verständnis der Kirchenbewegung siehe weiter unten.

³² Zu dem Institut vgl. Schuster, *Lehre*; Heschel, Susannah: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Arnhold, Oliver: „Entjudung“. *Kirche im Abgrund*. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945, Berlin 2010.

³³ Zu letztgenannten ausführlich Schuster, *Lehre*, S. 148–251. Zum „entjudeten“ Neuen Testament vgl. Jerke, Birgit: *Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament „entjudet“? Aus der Arbeit des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“*, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hrsg.): *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt/M. 1994, S. 201–234; Eber, Jochen: *Das „Volkstestament der Deutschen“. Die „Botschaft Gottes“. ein deutsch-christliches Neues Testament im Dritten Reich*, in: *European Journal of Theology* 18/2009, S. 29–46; Arnhold: „Entjudung“. Bd. 2, S. 649–682. Zur Genese des Begriffs „Entjudung“ vgl. Schmidt, Daniela/Schuster, Dirk: „Entjudung“. *Wort, Phänomen, Programm. Zur Verwendungsgeschichte eines Begriffes*, in: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien 22/2016, S. 167–191.

³⁴ Thamer, Hans-Ulrich: *Protestantismus und ‚Judenfrage‘ in der Geschichte des Dritten Reiches*, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, S. 216–240, hier S. 235. Zur liberal-protestantischen Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ Graf, Friedrich Wilhelm: *‚Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen‘. Liberaler Protestantismus und ‚Judenfrage‘ nach 1933*, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, S. 151–185. Darin spricht Graf die für den liberalen Protestantismus typischen kulturhegemonialen Anspruch an (S. 175 f.), der später bei der Kirchenbewegung Deutsche Christen eine exklusivistische Ausprägung erfuhr.

summiert als jüdisch beeinflusst und entsprechend bekämpft.³⁵ Derartige Deutungen sollten sich in der Weimarer Republik noch einmal verstärken und jenen eliminatorischen Antisemitismus der Nationalsozialisten hervorbringen, den wiederum weite Teile der Mitglieder der Kirchenbewegung teilten und innerhalb des eigenen kirchlichen Machtbereichs versuchten praktisch umzusetzen.

Wie dargelegt, vernahmen die Vertreter der Kirchenbewegung hinter jeder vermeintlich negativen und damit abzulehnenden gesellschaftlichen Entwicklung oder gar hinter jeder distanzierten Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus jüdische Einflüsse, oder – wenn es sich nicht unmittelbar um vermeintliche Machenschaften von Juden handelte – so doch zumindest übernommenes jüdisches Gedankengut. Beispielhaft sei hier auf Walter Grundmann (1906–1976) verwiesen, Professor für Völkische Theologie und Neues Testament sowie wissenschaftlicher Leiter des angesprochenen *Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*. Jener Grundmann unterstellte in seinem programmatischen Vortrag zur Eröffnung des Instituts den Vertretern der dialektischen Theologie um Karl Barth, dass deren Theologie auf jüdischen Gedanken basiere und sich daraus der angebliche Gegensatz der dialektischen Theologie gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie erklären lasse.³⁶ Der Vorwurf der „jüdischen Beeinflussung“ wurde hierdurch nicht nur zum Synonym für eine Bekämpfung vermeintlicher Gegner innerhalb und außerhalb der Kirche. Infolge der „göttlichen Sendung“ Hitlers und dessen Programms war es für die Kirchenbewegung die religiöse Pflicht eines jeden Christen, gegen alle jüdischen Einflüsse bedingungslos vorzugehen: Die Deutschen seien das auserwählte Volk Gottes, Gott habe Hitler zur Wiederherstellung der göttlichen (Rassen-)Ordnung den Deutschen gesandt, wodurch letztendlich der Kampf gegen das Judentum und gegen alle „jüdisch beeinflussten“ Ideen für die Kirchenbewegung ein schicksalsentscheidender Kampf zwischen „gut/göttlich/deutsch“ und „böse/von Gott verstoßen/jüdisch“ war.

„Der Jude“ als eigentlicher Kriegsgegner

Die „gängige Judenfeindschaft“ (Hans-Ulrich Thamer) im deutschen Protestantismus jener Zeit zeigt sich unter anderem in der Beschäftigung mit der sogenannten „Judenfrage“. Walter Künneth (1901–1997), Theologe und Mitglied der Bekennenden Kirche, verfasste 1933 ein Gutachten über „Die Kirche und die Judenfrage in Deutschland“, in welchem sich Künneth offen für eine Ausschaltung des jüdischen Einflusses auf das deutsche Volksleben aussprach, not-

³⁵ Breuer, *Rechte*, S. 259.

³⁶ Grundmann, Walter: Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche, Weimar 1939, S. 22.

falls auch mithilfe von Gewaltmaßnahmen.³⁷ Basierend auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre proklamierte der Theologe, dass Juden allein in den Zuständigkeitsbereich des Staates fielen und die Kirche sich nicht in staatliche Maßnahmen gegen Juden einzumischen habe. Demgegenüber lägen die sogenannten Judenchristen in der Verantwortung der Kirche und der Staat habe sich demzufolge auch nicht in die Behandlung der Judenchristen einzumischen.³⁸ Große Teile protestantischer Vertreter widersprachen nicht der staatlichen Gewalt gegen Juden, teilweise legitimierten sie diese sogar, wenn damit „jüdische Einflüsse“ aus dem „deutschen Volksleben“ beseitigt werden konnten. „Judenchristen“, also Christen, die nach rassenideologischen Kriterien als Juden oder sogenannte Mischlinge galten, sollten in diesem Denken aber nicht von derartigen „Maßnahmen“ betroffen sein, da sie aus theologischer Perspektive als Christen verstanden wurden.

Die Kirchenbewegung Deutsche Christen hatte gegenüber den „Judenchristen“ ein völlig anderes Verständnis. Da Rasse in deren theologischen Weltbild eine von Gott geschaffene Ordnung darstellte, besaß die rassische Beurteilung im Denken der Kirchenbewegung einen höheren Stellenwert als das individuelle religiöse Bekenntnis. Heinz Erich Eisenhuth (1903–1983), Professor für Systematische Theologie in Jena und Mitglied der Kirchenbewegung, verfasste 1941 ein Gutachten für die *Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchenleiter* innerhalb der *Deutschen Evangelischen Kirche*, wo er Empfehlungen aussprach, wie mit den sogenannten Judenchristen zu verfahren sei. Gleich zu Beginn erläuterte Eisenhuth, seine Argumente stützend auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre,³⁹ dass die Taufe nicht das entscheidende Kriterium darstelle, anhand dessen man von einem Christen sprechen könne:

Judenchristen sind und bleiben nach der Taufe Juden, so daß ihre religiöse Erlebnis- und Äußerungsart stets jüdischen Charakter an sich tragen wird. Die Kennzeichnung der Juden mit dem Judenstern soll das Bewußtsein für die unüberbrückbare Kluft und Trennung zwischen den Rassen wach erhalten. Das deutsche Volk darf nie mehr vergessen, daß es nicht nur in diesem Kriege bestes und edelstes Blut deutscher Menschen hat opfern müssen, weil es gegen die Weltmacht der Juden zu kämpfen gezwungen war.⁴⁰

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Gutachtens hatte Nazi-Deutschland bereits ganz Europa mit Krieg überzogen und entsprechend ging der Jenaer Sys-

³⁷ Thamer, *Protestantismus*, S. 236.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ausführlich dazu Schuster, *Lehre*, S. 89–92.

⁴⁰ Eisenhuth, Heinz Erich: *Zur Frage der Beteiligung der Judenchristen am christlichen Gottesdienst*, in: Verbandsmitteilungen 5+6/1941, S. 125–127, hier S. 125. Bei den *Verbandsmitteilungen* handelte es sich um die offizielle Zeitschrift des bereits genannten Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben. Eisenhuth war kurzzeitig im Jahr 1943, bis zu seiner Heeresseinberufung, dessen wissenschaftlicher Leiter.

tematiker in seiner Expertise auf diesen ein. Der Weltkrieg war für Eisenhuth zuallererst ein Verteidigungskampf gegen das Judentum, weshalb der gesamte deutsche Protestantismus die Pflicht habe,

diesen Kampf gegen die Juden innerlich [zu] führen durch die Bemühung um die Entjudung des religiösen und kirchlichen Lebens, aber auch äußerlich durch die radikale Trennung von den Juden als den größten Gegnern des Reiches. Auch die Judenchristen gehören zu dem Volk, das, durch den Judenstern sichtbar gekennzeichnet, als die größte Weltgefahr erkannt werden muß.⁴¹

Die Forderungen, die Eisenhuth anschließend formulierte, zeigen, dass er „Judenchristen“ nicht als Christen ansah. Als *Reichsfeinde* seien sie von allen Gottesdiensten auszuschließen, Pfarrer hätten keine Amtshandlungen an „Judenchristen“ zu vollziehen und auch dürfe keine Kirchensteuer von diesen erhoben werden.⁴²

„Judenchristen“ waren im Verständnis der Kirchenbewegung keine Christen oder gar „Deutsche“, sondern Juden und entsprechend völlig rechtlos. Selbst einem Kriegsgefangenen billigte Eisenhuth noch mehr Rechte zu, wie er am Ende seines Gutachtens ausführte:

Die Deutsche Evangelische Kirche steht also gegen die Judenchristen und auch eine kirchliche Betreuung ihrer Glieder innerhalb des Deutschen Reiches während des Krieges, weil es sich hier um Feinde des Reiches handelt, gegen die zuerst die politische Macht in Anwendung gebracht werden muß. Die Judenchristen können nicht etwa mit Kriegsgefangenen verglichen werden, denen eine seelsorgerische Betreuung zugestanden werden muß; denn die Juden gehören derjenigen Rasse zu, die den Untergang vor allem der arischen Völker auch besonders durch diesen Krieg herbeizuführen bestrebt ist.⁴³

Die Landeskirchen von Thüringen, Mecklenburg, Sachsen, Nassau-Hessen, Anhalt und Lübeck veröffentlichten am 17. Dezember 1941 eine Bekanntmachung, in der es eindeutig und unter der Bezugnahme auf jene Ausarbeitung Eisenhuths hieß: „Die deutsche evangelische Kirche hat das religiöse Leben deutscher Volksgenossen zu fördern. Rassejüdische Christen haben in ihr keinen Raum und kein Recht.“⁴⁴

Derartige Gutachten hatten im eigentlichen Sinne keine dogmatische Aussagekraft für den einzelnen protestantischen Gläubigen. Zuallererst waren derartige Aussagen bestimmt für den innertheologischen Diskurs, geschrieben von ausgebildeten Theologen, gerichtet an ausgebildete Theologen. Gleichwohl sollten solche, wie im Falle Eisenhuth zudem öffentlich publizierte Gutachten, auch bei denjenigen Beachtung finden, die nicht zur theologisch ausgebildeten „in-group“ gehörten. Dies meint, durch die Veröffentlichung eines Gutachtens

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. S. 126.

⁴³ Ebd. S. 127.

⁴⁴ Ebd.

in einer Zeitschrift, die für Werbezwecke zudem vielfach kostenlos verteilt wurde, hoben die Protagonisten der Kirchenbewegung die Grenze zwischen wissenschaftlicher Fachkommunikation und praktischer Handlungsanweisung auf.⁴⁵

Mit derartigen Aussagen beteiligten sich die Vertreter der Kirchenbewegung direkt an der Kriegs- und Vernichtungslegitimation der Nationalsozialisten, denn es bedarf wenig Fantasie, um sich vorzustellen, welche „Behandlung“ man seitens der Kirchenbewegung Juden „zubilligte“, wenn man bereits „Judenchristen“ sämtliche Rechte absprach. Entsprechend sah die Kirchenbewegung in ihren Kriegsrechtfertigungen den wahren Feind Deutschlands nicht unmittelbar in jenen mit Deutschland im Krieg stehenden Nationen. Für sie war der eigentliche Kriegsgegner das Judentum, welches durch direkte oder indirekte Einflussnahme in Ländern wie Frankreich und Großbritannien diese zu Gegnern Deutschlands gemacht habe. Hierdurch wird deutlich, dass sich die Kirchenbewegung selbst eine Form von Herrschaftskompetenz zubilligte, indem sie definierte, wer als Feind zu gelten habe.⁴⁶ Freilich orientierte sich diese Feinddefinition an der antisemitischen Staatsdoktrin der Nationalsozialisten, aber diese erfuhr eine zusätzliche Legitimierung durch kirchliche Vertreter.

Der Kriegsausbruch 1939 sowie aktuelle Kriegsergebnisse fanden innerhalb der Periodika der Kirchenbewegung⁴⁷ hingegen relativ wenig Beachtung. Den Kriegsbeginn im September 1939 deutete der Schriftleiter der *Deutschen Frömmigkeit*, Wilhelm Bauer (1889–1969), als einen Einsatz des Einzelnen für das deutsche Volk – nicht für Hitler oder den Nationalsozialismus, da im Krieg sich zeige,

ob es [das deutsche Volk] des Reiches würdig ist, zu dessen Träger es der Lenker der Geschichte bestimmt hat, als er die Botschaft vom Gottesreich in deutsche Herzen pflanzte.⁴⁸

⁴⁵ Zum relativ geschlossenen Kommunikationsraum Theologie Auffarth, Christoph: *Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte*, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 15/2007, S. 5–27, hier S. 5–9.

⁴⁶ Zur Benennung von Feinden als die höchste Herrschaftskompetenz, da dies „mit der Freisetzung einer unbegrenzten ‚eliminatorischen‘ Gewalt verbunden ist“, Metz, *Geschichte*, S. 72.

⁴⁷ Es wird sich im Folgenden vor allem auf die Monatsschrift *Deutsche Frömmigkeit* sowie das Wochenblatt *Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen* bezogen. Die beiden Periodika waren die Hauptmitteilungsorgane der Kirchenbewegung Deutsche Christen. Aufgrund der zunehmenden Papierverknappung im Zuge allgemeiner Kriegseinschränkungen stellten beide Blätter ihr Erscheinen noch vor dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 ein. Vgl. hierzu den entsprechenden Artikel von Dungs, Heinz: *Alles für unser Volk*, in: *Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen* 10/1941, Nr. 21, 01.06.1941, S. 1–2.

⁴⁸ Bauer, Wilhelm: *Ein Wort an den Leser*, in: *Deutsche Frömmigkeit* 7/1939, S. 226–227, hier S. 226.

Trotz dass der Nationalsozialismus im Verständnis der Kirchenbewegung eine göttliche Offenbarung war, wird aus diesem Artikel von Bauer deutlich, dass der Einsatz dem Vaterland galt und der Krieg nicht jenen Enthusiasmus hervorrief, wie dies in weiten Teilen des deutschen Protestantismus 1914 der Fall war, was Hans Maiers Feststellung untermauert. Die Vorstellung, für das Vaterland – nicht für Hitler – in den Krieg zu ziehen, war über die Kirchenbewegung hinaus gängige Ansicht bei protestantischen Theologen. So schrieb beispielhaft der spätere Systematische Theologe Heinz Eduard Tödt (1918–1991) in seiner teils autobiographisch angelegten Abschiedsvorlesung über seinen Kriegseinsatz in Polen:

[...] Luthers Weisung an die Christen, an einem offensichtlich ungerechten Krieg nicht teilzunehmen, war mir damals unbekannt. Werner Elert, Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch, alle diese großen lutherischen Theologen, hatten sie mir nicht übermittelt. Statt dessen hatten sie mich gelehrt, daß die Bindung an das eigene Volk nach Gottes Willen den Christen unbedingt verpflichtet. Ich führte den Krieg ja auch – subjektiv – nicht für Hitler, sondern für mein deutsches Vaterland, und unglücklicherweise war das nicht zu trennen. Gedanken habe ich mir schon gemacht über dieses Problem, aber es war jetzt, als ich Soldat war, unlösbar.⁴⁹

Der militärische Sieg des „Dritten Reichs“ 1939 gegen Polen, dessen Bevölkerung die Kirchenbewegung als „entmenshtes Unvolk“ klassifizierte,⁵⁰ sei in der kurzen Zeit nur mithilfe Gottes gelungen und käme entsprechend einem Wunder gleich.⁵¹

Äußerungen zum Kriegsverlauf und Legitimierungen für die „Lebensraum im Osten“-Ideologie der Nationalsozialisten lassen sich in den Veröffentlichungen der Kirchenbewegung dennoch nur sehr selten finden. Die Kirchenbewegung verstand den Krieg zuallererst als eine Schicksalsschlacht mit dem „Weltjudentum“ und deutete in den folgenden Jahren alle Kriegsentwicklungen als eine Art „Endschlacht“ zwischen den Deutschen und dem Judentum, welches fremde Völker wie die Engländer nutze, um Deutschland zu vernichten.

Als Veranschaulichung jenes Denkens lassen sich an dieser Stelle die Äußerungen von Johannes Hempel (1891–1964) anführen.⁵² Hempel, Professor für Altes Testament in Berlin, Herausgeber der renommierten *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaften*, bekennender Anhänger der Kirchenbewegung

⁴⁹ Tödt, Heinz Eduard: *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“*, hrsg. v. Jörg Dinger und Dirk Schulz. Gütersloh 1997, S. 307.

⁵⁰ Dungs, Heinz: *Im tapferen Vertrauen. Zum 1. September*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940, S. 189–190, hier S. 189.

⁵¹ Bauer, Wilhelm: *Gott ist Liebe*, in: Deutsche Frömmigkeit 7/1939, S. 249–251, hier S. 249.

⁵² Zu Hempel vgl. Weber, Cornelia: *Altes Testament und völkische Frage. Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit, dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel*, Tübingen 2000; Koenen, Klaus: *Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*, Neukirchen-Vluyn 1998.

Deutsche Christen und Mitarbeiter in deren „Entjudungsinstitut“, meldete sich 1939 freiwillig als Kriegspfarrer zum Heeresdienst und schildete 1941 in einem Vortrag, welche zukünftigen Aufgaben er als Theologe und Kriegsteilnehmer nunmehr für den deutschen Protestantismus erblicke. Das „Entjudungsinstitut“ verteilte Hempels Vortrag anschließend in Form eines Sonderdruckes mit einer Auflage von 10.000 Exemplaren.⁵³

Zunächst stellte Hempel fest, allein auf dem Protestantismus deutscher Prägung läge die zukünftige Verantwortung, die „Geistigkeit des Abendlandes“ zu bewahren.⁵⁴ An dieser Stelle lässt sich die bereits 1914 formulierte Aufgabe der „europäischen Kulturbewahrung“ durch das deutsche Volk als argumentative Kriegsrechtfertigung finden. Vor allem in Bezug auf England müsse man sich klar werden, so Hempel weiter, dass dessen Christentum in seiner Grundanlage auf dem Auserwähltseinsgedanken des Judentums basiere⁵⁵ – ein Gedanke, der nicht nur innerhalb der Kirchenbewegung virulent war, sondern auch unter Theologen nicht deutsch-christlicher Provenienz.⁵⁶ Dieser Krieg sei überdies ein Krieg gegen die sich immer weiter ausbreitende Macht des „amerikanischen Finanzjudentums“,⁵⁷ so der Alttestamentler in Anspielung auf die englisch-amerikanischen Wirtschafts- und Militärbeziehungen. Das eigentliche Hauptargument zur Legitimierung des gegenwärtigen Krieges bildete für ihn aber das vermeintlich „jüdisch-beeinflusste“ englische Christentum. Der Krieg sei deshalb nicht nur eine militärische Auseinandersetzung, sondern gleichfalls ein Kampf zwischen dem „wahrhaften deutschen“ und einem „jüdischen“ englischen Christentum.⁵⁸ Mit einer derartigen Rechtfertigung überhöhte er den Krieg zu einem Glaubenskrieg gegen „falsche Christentümer“, wie gleichsam Walter Grundmann noch 1943 hervorhob:

Der entscheidende deutsche Kampf um Freiheit und Leben unseres Volkes offenbart sich immer deutlicher als Kampf gegen die zersetzenden und zerstörenden Mächte auf allen Gebieten des Lebens. Überall wird hinter diesen zersetzenden Mächten der Jude sichtbar. Die Aufgabe deutscher Geistes- und Religionswissenschaft wird in diesem Zu-

⁵³ Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): *Germanentum, Christen und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Zweiter Band. Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 3. bis 5. März 1941 in Eisenach, Leipzig 1942*, o. S.

⁵⁴ Hempel, Johannes: *Die Aufgabe von Theologie und Kirche von der Front her gesehen*, Weimar 1941, S. 3.

⁵⁵ Hempel, *Aufgabe*, S. 4.

⁵⁶ Vgl. hierzu beispielhaft Dibelius, Martin: *Britisches Christentum und britische Weltmacht*, Berlin 1940. Darin erklärte Dibelius den britischen Kapitalismus im Sinne Max Webers als ein Produkt der Calvinistischen Gesellschaftslehre, die wiederum auf dem alttestamentlichen Erwähltheitsgedanken und der vermeintlich jüdischen Rationalität basiere.

⁵⁷ Hempel, *Aufgabe*, S. 8.

⁵⁸ Hempel, *Die Aufgabe von Theologie und Kirche*, S. 5.

sammenhang immer größer. Denn den Kampf der Waffen begleitet der Kampf des Geistes.⁵⁹

Wie bereits 1914 ging es in der Kriegslegitimation seitens der Vertreter des deutschen Protestantismus um vermeintliche Ideen von Freiheit, Leben, Gefahr vor geistiger Unterdrückung durch äußere Einflüsse usw. In den ab 1939 vorgebrachten Argumenten beruhten aber all die vorgebrachten, angeblichen Gefahren wie Katholizismus, Internationalismus, Individualismus, Bolschewismus, Kapitalismus etc. allein auf „jüdischen Einflüssen“ und seien der Grund dafür, dass Deutschland sich im Krieg befinde.

Derartige Ansichten finden sich nicht nur im Protestantismus des „Dritten Reichs“, ebenso bei evangelischen, deutschsprachigen Minderheiten im südöstlichen Europa. Der 1941 neugewählte und der Kirchenbewegung Deutsche Christen nahestehende Bischof der *Evangelischen Landeskirche Augsburgischer Bekenntnisses* [A. B.] in Rumänien, Wilhelm Staedel (1890–1971), gab am 3. November 1941 eine Erklärung innerhalb des dortigen Landeskonsistoriums ab, mit der er den Beitritt seiner Kirche zum *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* rechtfertigte. Die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit mit dem Forschungsinstitut belegte er unter anderem mit dem Krieg gegen Großbritannien:

Damit hat Luther die Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes in widestem Sinne des Wortes, also aller jüdischen Gebräuche, Vorschriften und gesetzlichen Bestimmungen kultischer und sittlicher Art wie Sabbath, Beschneidung, die Zehn Gebote in jüdischer Fassung für die Christen und Deutsche abgelehnt. Muss es angesichts dieser Haltung Luthers, die er allerdings nicht immer mit solcher Bestimmtheit eingenommen hat, nicht überaus merkwürdig berühren, wenn heute das ‚protestantische‘ England als ‚Hüter des Christentums‘ im Bunde mit dem vom Weltjudentum gestützten Bolschewismus den sogenannten ‚heidnischen‘ Faschismus bzw. Nationalsozialismus auf heftigste bekämpft?! Hier tun sich Probleme höchsten Ausmasses vor uns auf, deren Lösung Geist und Gewissen auch unserer Kirche noch stark in Anspruch nehmen wird.⁶⁰

⁵⁹ Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): *Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*. Dritter Band. Sitzungsberichte der dritten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 9. bis 11. Juni 1942 in Nürnberg. Weimar 1943, o. S.

⁶⁰ *Verhandlungsbericht über die 6. Sitzung des Landeskonsistoriums der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien am 3. November 1941*, Tagesordnungspunkt 58. Eine Edition der Protokolle des Landeskonsistoriums ist im Rahmen des Drittmittelprojekts *Edition der Sitzungsprotokolle des Evangelischen Landeskonsistoriums in Rumänien* an der Universität Koblenz-Landau in Vorbereitung. Zu der Außenstelle des Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben im siebenbürgischen Hermannstadt-Sibiu vgl. Schuster, Dirk: *Eine unheilvolle Verbindung. Die Hermannstädter Außenstelle des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“*, in: Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen 41/2013, S. 57–83; Schuster, Dirk: *Ein Versuch der Fortführung von Luthers Reformation in Siebenbürgen. Die Vereinnahmung der Reformationsgeschichte durch deutsch-christliche Vertreter der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien bis 1944*, in: Jahrbuch

Am darauffolgenden Tag verabschiedete die Leitung der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien zusätzlich eine Erklärung, die sich gegen die Anglikanische Kirche und deren angebliche Unterstützung des „Weltjudentums“ in Form des sowjetischen Bolschewismus aussprach. Hierzu heißt es in der offiziellen Erklärung:

Ja, man muss sagen, dass der Bolschewismus darüber hinaus jede Gottessehrfurcht aus den Menschenherzen zu reißen unternommen, sich also von Gott selbst losgesagt hat. Wo aber der Mensch diesen heiligen Wurzelgrund entzogen wird, da gibt es Entseelung und Entmenschlichung, Unfreiheit und Unordnung, Raub am Ewigen und Unterdrückung der Gewissensfreiheit, da stehen die chaotischen Mächte der Finsternis auf: Lüge und sinnlose Gewalt, Überheblichkeit und Missachtung der Grenzen, die dem Menschen um der Gemeinschaft willen von Gott her gesetzt sind.⁶¹

Russland findet – wie bereits 1914 – Beschreibung als finster, unzivilisiert und allgemein böse,⁶² doch ist der nunmehrige Grund für diese Darstellung im vermeintlich jüdischen Kommunismus zu sehen, den es zu bekämpfen gelte. Damit kombinierte man seitens der Kirchenbewegung langgehegte rassistische Ressentiments gegenüber Russen mit dem Antisemitismus, was wiederum die eigene Glaubensvorstellung untermauerte. Die Erklärung der Führung der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien richtete sich aber nicht vornehmlich gegen Russland, da der Sowjet-Kommunismus ohnehin als allgemeines Feindbild im deutschen Protestantismus fungierte. Vielmehr richtete sich die Verlautbarung der Landeskirchenführung gegen England, das mit dem „jüdisch-bolschewistischen Gottlosentum“ zusammenarbeite. Allen voran der Anglikanischen Kirche als vormals „protestantischer Bruder“ galt nunmehr der Hass, den die deutschsprachigen Protestanten in Rumänien verbreiteten:

Und wir protestieren als Christen dagegen [gegen die Verlautbarungen der englischen Kirchenführung in Bezug auf das „Dritte Reich“; D. S.], weil gerade aus dem Bündnis Englands mit dem Bolschewismus eindeutig hervorgeht, dass dieser britische Krieg in Wahrheit nicht gegen das angebliche Heidentum des nationalsozialistischen Reiches, sondern gegen Deutschland selbst und das deutsche Volk gerichtet ist. Und wir protestieren als Christen dagegen, weil wir nicht vergessen können, dass Christus den gewaltigsten geistigen Kampf gegen die Religion des Judentums geführt hat, so dass es unmöglich ist, in seinem Namen nun ein Bündnis mit den Mächten einzugehen, die die Wiedererstehung der grossen Synagoge wollen!⁶³

des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 22/2014, S. 375–387.

⁶¹ *Verhandlungsbericht über die 8. Sitzung des Landeskonsistoriums der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien* am 4. November 1941, Tagesordnungspunkt 88.

⁶² Zum Russlandbild im deutschen Protestantismus während des Ersten Weltkrieges vgl. Hoover, Arlie J.: *God, Germany, and Britian in the Great War. A Study in Clerical Nationalism*, New York 1989, S. 56 f.; Hammer, Karl: *Deutsche Kriegstheologie (1870–1918)*, München 1971, S. 51 f.

⁶³ *Verhandlungsbericht über die 8. Sitzung des Landeskonsistoriums der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien* am 4. November 1941, Tagesordnungspunkt 88. In der Erklärung

Deutschland bzw. das deutsche Volk galten als Bewahrer des ursprünglich wahrhaftigen Christentums und sahen sich der Bedrohung durch äußere Feinde gegenübergestellt, die die Vernichtung Deutschlands anstreben würden. Ähnliche Argumentationsmuster lassen sich ebenso im deutschen Protestantismus für die Zeit des Ersten Weltkrieges erkennen, nur dass nunmehr hinter „Gottlosentum“, Kommunismus und englischem Imperialismus immer „der Jude“ stand, der zur Erlangung der „jüdischen Weltherrschaft“ Krieg gegen Deutschland führe.

Diese Rechtfertigungsstrukturen zeigen sich beispielhaft auch in einem Vortrag von Wolf Meyer-Erlach, den die Kirchenbewegung in großer Stückzahl als Sonderdruck publizierte und kostenlos bzw. zum Selbstkostenpreis verteilte.⁶⁴ Wolf Meyer-Erlach, Jenaer Professor für praktische Theologie, vormaliger Präsident der dortigen Friedrich-Schiller-Universität sowie späterer Bundesverdienstkreuzträger,⁶⁵ ging in seinem Vortrag *Der Einfluß der Juden auf das englische Christentum* zwar nicht direkt auf den Zweiten Weltkrieg ein, Walter Grundmann verstand die Ausführungen seines Jenaer Kollegen aber als einen Beleg für die Notwendigkeit des gegenwärtigen „deutschen Schicksalskampfes“.⁶⁶

Meyer-Erlach attestierte dem englischen Christentum offen eine vollkommene „Verjudung“.⁶⁷ Der englische Kapitalismus basiere hauptsächlich auf den Lehren Calvins, so Meyer-Erlach. Calvin habe sich wiederum auf das Alte Testament bezogen und sei entsprechend „jüdisch beeinflusst“. Dies habe letztendlich jenen „völkerzerstörenden Kapitalismus“ jüdischer Prägung hervorge-

selbst sowie in Staedels Erläuterungen zu dieser Erklärung finden sich noch weitere Ausfälle gegen England, die immer antisemitisch intendiert sind.

⁶⁴ Meyer-Erlach, Wolf: *Der Einfluß der Juden auf das englische Christentum*, Weimar 1940. Ähnlich auch in Meyer-Erlach, Wolf: *Der englische Messias*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940, S. 1–4.

⁶⁵ Zu Meyer-Erlach vgl. Postert André: „Lieber fahre ich mit meinem Volk in die Hölle als ohne mein Volk in Deinen Himmel.“ Wolf Meyer-Erlach und der Antiintellektualismus, in: Gailus, Manfred/Vollnhals, Clemens (Hrsg.): Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“. Göttingen 2016, S. 219–237; Probst, Christopher J.: „An incessant army of demons“: Wolf Meyer-Erlach, Luther, and „the Jews“ in Nazi Germany, in: Holocaust and Genocide Studies 23/2009, S. 441–460; Raschzok, Klaus: Wolf Meyer-Erlach und Hans Asmussen. Ein Vergleich zwischen der Praktischen Theologie der Deutschen Christen und der Bekenntenden Kirche, in: ders. (Hrsg.): Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich. Leipzig 2000, S. 167–202.

⁶⁶ Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Erster Band. Sitzungsberichte der ersten Arbeitstagung des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 1. bis 3. März 1940 in Wittenberg. Leipzig 1940, o. S.

⁶⁷ Ähnlich auch die Argumentation bei Heinrich Wolf (1858–1942), einem Gymnasiallehrer und völkischen Schriftsteller, der 1940 für die Kirchenbewegung Deutsche Christen einen Beitrag in deren Wochenblatt schrieb. Wolf, [Heinrich]: *Fromme Heuchelei! Englisch-jüdische Vermischung von Religion und Politik*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940, S. 133 f.

bracht, der in England sein weltliches Reich besitze.⁶⁸ Deshalb sei auch der Bund des Alten Israels als das auserwählte Volk Gottes im Selbstverständnis der Engländer auf diese übertragen worden. Englands Kolonialreich, seine weltweiten Eroberungen und sogar der Völkerbund bedeuteten nichts anderes als den Versuch zur Erschaffung eines englischen Gottesreichs, hinter dem sich aber aufgrund der „jüdischen Einflüsse“ allein die Vorstellung der „jüdischen Weltherrschaft“ verberge.⁶⁹ Dementsprechend gehörten die früheren Kriege Englands gegen die Schotten und Iren zum Vernichtungskampf des Judentums gegen das Christentum, so Meyer-Erlach.⁷⁰

Resümee

Die Kirchenbewegung Deutsche Christen vertrat das theologische Weltbild eines auf rassistischen Grundlagen – weil vermeintlich von Gott gewollt – basierenden christlichen Imperium Teutonicum. Hinter allen Bestrebungen, die das „Dritte Reich“ als die von Gott geschaffene Ordnung vermeintlich bekämpften, stand aus Perspektive der Kirchenbewegung *der Jude*. Die Protagonisten der Kirchenbewegung stilisierten dadurch den von Hitler begonnenen Weltkrieg als einen Kampf, den das sogenannte Weltjudentum gegen die Deutschen und damit gegen das Volk Gottes führe. Dieser auf die Auslöschung des Judentums angelegte Vernichtungskampf – es handelte sich aus Sicht der Kirchenbewegung schließlich um den entscheidenden Kampf zwischen „gut“ und „böse“ – ist aber nicht als ein Verlust christlicher Normen und Werte zu verstehen. Die Kirchenbewegung Deutsche Christen versah die eigene Theologie mit einer vermeintlich höheren Moral, welche die Vernichtung der Juden als den eigentlichen Hauptgegner der Deutschen und damit letztendlich dem angeblich auserwählten Volk Gottes legitimierte. Vor dem Hintergrund des totalitären Machtsystems des Nationalsozialismus bedeutete ein derartiger Aufruf zum „Endkampf gegen das Judentum“ nicht den Verlust jeglicher Normenvorstellungen, sondern vielmehr der Erfüllung der Norm in einem totalitären Religionsverständnis.⁷¹

⁶⁸ Meyer-Erlach, Wolf: *Der Einfluß der Juden auf das englische Christentum*, in: Grundmann, Walter (Hrsg.): *Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*. Erster Band. Sitzungsberichte der ersten Arbeitstagung des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 1. bis 3. März 1940 in Wittenberg. Leipzig 1940, S. 3–27, hier S. 18–25.

⁶⁹ Ebd., S. 13–16.

⁷⁰ Ebd., S. 13.

⁷¹ Zu Normen und Werten in totalitären Systemen vgl. Lübke, Hermann: *Der Totalitarismus. Politische Moral als Anti-Religion*, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 17/2013, S. 27–43, speziell S. 33–37.

Der Kampf nahm im theologischen Verständnis der Kirchenbewegung eine metaphysische Bedeutung ein, die es verlangte, die gestellte Aufgabe bedingungslos zu erfüllen:

Über die Tat wird nicht geredet, sie muß eben einfach getan werden, ja, es ist besser – so verlangt es der Geist des deutschen Exerzierreglements –, daß überhaupt gehandelt wird, selbst ein Fehlgriff in der Wahl der Mittel ist besser als zögernde Bedenklichkeit.⁷²

Die Bedingungslosigkeit war kennzeichnend für die metaphysische Kriegs- und Gewaltvorstellung der Protagonisten der Kirchenbewegung Deutsche Christen. Der Zweite Weltkrieg und schon die davor stattfindenden staatlichen Gewaltmaßnahmen der Nationalsozialisten gegen Juden nahmen im Verständnis der Kirchenbewegung die Funktion eines „Heiligen Krieges“ ein.⁷³ Gott habe sich dem deutschen Volk offenbart, indem er ihm Hitler sandte und damit die vermeintlichen Fehlentwicklungen der Vergangenheit, allen voran die postulierten „Einflüsse des Judentums“, in allen Bereich des deutschen Lebens „eliminiert“ würden. Selber nahm man aktiv seit 1933 an diesem Kampf teil und versuchte alle „jüdischen Einflüsse“ im eigenen kirchlichen Machtbereich zu „beseitigen“. Mit der Gründung des sogenannten Entjudungsinstituts 1939 und der religiösen Legitimierung des Weltkrieges als einen Kampf gegen das Judentum wollte die Kirchenbewegung ihren Beitrag dazu leisten, diesen Kampf zu gewinnen.

Der Kampf gegen das Judentum war das zentrale Glaubenselement der Kirchenbewegung und der 1939 begonnene Weltkrieg bestätigte diese Sichtweise einmalmehr. Grundmann, Eisenhuth, Meyer-Erlach und viele weitere Vertreter der Kirchenbewegung Deutsche Christen verstanden diesen Krieg als einen von Gott gewollten Schicksalskampf des deutschen Volkes und *seines* Christentums gegen die „satanischen Mächte des Weltjudentums“, in welchem alle Mittel recht waren, um dem „Willen Gottes“ – den man erkannt haben wollte – zum Sieg zu verhelfen. Nicht der Kampf der Waffen stellte hier die „ekstatische Erfahrung“ (Karen Armstrong) dar, sondern der Kampf gegen „den Juden“, für den jede Art von Gewalt legitim war, bis hin zur vollständigen physischen Vernichtung des europäischen Judentums.

⁷² Bauer, Wilhelm: *Der Krieg in religiös-metaphysischer Sicht*, in: Deutsche Frömmigkeit 9/1941, S. 87–91, hier S. 88.

⁷³ Ich stütze mich hierzu im Folgenden auf die Interpretation des „Heiligen Krieges“ von Metz, *Geschichte*, S. 296.

Bibliographie

Quellen

- Bauer, Wilhelm: *Der Krieg in religiös-metaphysischer Sicht*, in: Deutsche Frömmigkeit 9/1914, S. 87–91.
- Bauer, Wilhelm: *Ein Wort an den Leser*, in: Deutsche Frömmigkeit 7/1939, S. 226–227.
- Bauer, Wilhelm: *Gott ist Liebe*, in: Deutsche Frömmigkeit 7/1939, S. 249–251.
- Dibelius, Martin: *Britisches Christentum und britische Weltmacht*, Berlin 1940.
- Dungs, Heinz: *Alles für unser Volk*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 10/1941, Nr. 21, 01.06.1941, S. 1–2.
- Dungs, Heinz: *Im tapferen Vertrauen. Zum 1. September*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940, S. 189–190.
- Eisenhuth, Heinz Erich: *Zur Frage der Beteiligung der Judenchristen am christlichen Gottesdienst*, in: Verbandsmitteilungen 5+6/1941, S. 125–127.
- Grundmann, Walter: *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche*, Weimar 1939.
- Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Erster Band. Sitzungsberichte der ersten Arbeitstagung des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 1. bis 3. März 1940 in Wittenberg, Leipzig 1940.
- Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): Germanentum, Christen und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Zweiter Band. Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 3. bis 5. März 1941 in Eisenach, Leipzig 1942.
- Grundmann, Walter: *Vorwort*, in: ders. (Hrsg.): Germanentum, Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Dritter Band. Sitzungsberichte der dritten Arbeitstagung des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 9. bis 11. Juni 1942 in Nürnberg, Weimar 1943.
- Hempel, Johannes: *Die Aufgabe von Theologie und Kirche von der Front her gesehen*, Weimar 1941.
- Meyer-Erlach, Wolf: *Der Einfluß der Juden auf das englische Christentum*, in: Grundmann, Walter (Hrsg.): Christentum und Judentum. Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Erster Band. Sitzungsberichte der ersten Arbeitstagung des Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben vom 1. bis 3. März 1940 in Wittenberg, Leipzig 1940, S. 3–27.

- Meyer-Erlach, Wolf: *Der Einfluß der Juden auf das englische Christentum*, Weimar 1940.
- Meyer-Erlach, Wolf: *Der englische Messias*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940, S. 1–4.
- Wolf, [Heinrich]: *Fromme Heuchelei! Englisch-jüdische Vermischung von Religion und Politik*, in: Die Nationalkirche. Briefe an Deutsche Christen 9/1940.

Literatur

- Armstrong, Karen: *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*, München 2014.
- Arnhold, Oliver: „Entjudung“. *Kirche im Abgrund. Bd. 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939*, Berlin 2010.
- Arnhold, Oliver: „Entjudung“. *Kirche im Abgrund. Bd. 2: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945*, Berlin 2010.
- Auffarth, Christoph: *Das ‚Dritte Reich‘ – das ‚Geheime Deutschland‘. Stefan George im Kontext. Thesen*, in: Braungart, Wolfgang (Hrsg.): *Stefan George und die Religion*. Berlin, Boston 2015, S. 157–174.
- Auffarth, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen 2002.
- Auffarth, Christoph: *Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15/2007, S. 5–27.
- Baier, Helmut: *Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes*, Nürnberg 1986.
- Besier, Gerhard: *The Great War and Religion in Comparative Perspective. Why the Christian Culture of war prevailed over religiously-motivated pacifism in 1914*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 28/2015, S. 21–62.
- Blaschke, Olaf: *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2014.
- Breuer, Stefan: *Die radikale Rechte in Deutschland. Eine politische Ideengeschichte 1871–1945*, Stuttgart 2010.
- Breuer, Stefan: *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt 2010.
- Brocke, Bernhard vom: *Wissenschaft und Militarismus. Der Aufruf der 93 ‚An die Kulturwelt!‘ und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg*, in: Calder, William H. (Hrsg.): *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, S. 649–719.
- Clark, Mark W.: *European Intellectuals at the Intersection of War, Memory and Social Responsibility: Gaetano Salvemini, Thomas Mann and the Interpretation of the two World Wars*, in: *Remembrance and Solidarity. Studies in the 20th century European history* 2/2014, S. 209–226.

- Eber, Jochen: *Das „Volkstestament der Deutschen“. Die „Botschaft Gottes“. Ein deutsch-christliches Neues Testament im Dritten Reich*, in: *European Journal of Theology* 18/2009, S. 29–46.
- Gause, Ute: *„In Arbeit und Gebet ein Heer hinter der Front!“ – Krieg, Kirche und protestantische Christinnen zwischen 1914 und 1918*, in: Boll, Friedhelm (Hrsg.): *Volksreligiosität und Kriegserleben*, Münster 1997, S. 90–115.
- Gladigow, Burkhard: *Gewalt in Gründungsmythen*, in: Buschmann, Nicolaus/Langewiesche, Dieter (Hrsg.): *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, Frankfurt/M., New York 2003.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *„Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen“. Liberaler Protestantismus und Judenfrage nach 1933*, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, S. 151–185.
- Greschat, Martin: *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014.
- Hall, David Ian: *Wagner, Hitler, and Germany's Rebirth after the First World War*, in: *War in History* 24/2017, S. 154–175.
- Hall, John A.: *Nationalisms: Classified and Explained*, in: *Daedalus* 122/1993, H. 3, S. 1–28.
- Hammer, Karl: *Deutsche Kriegstheologie (1870–1918)*, München 1971.
- Heschel, Susannah: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008.
- Hesse, Hermann: *Kurzgefasster Lebenslauf [1925]*, in: ders.: *Über Literatur*, Berlin (Ost)/Weimar 1978 [Erstveröffentlichung 1973], S. 123–142.
- Hoover, Arlie J.: *God, Germany, and Britian in the Great War. A Study in Clerical Nationalism*, New York 1989.
- Hürten, Heinz: *Totalitäre Kirchenpolitik. Dargestellt am Fall des Nationalsozialismus*, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 17/2013, S. 65–79.
- Jerke, Birgit: *Wie wurde das Neue Testament zu einem sogenannten Volkstestament „entjudet“? Aus der Arbeit des Eisenacher „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“*, in: Siegel-Wenschkewitz, Leonore (Hrsg.): *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt/M. 1994, S. 201–234.
- Koenen, Klaus: *Unter dem Dröhnen der Kanonen. Arbeiten zum Alten Testament aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Kurz, Roland: *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation*, Gütersloh 2007, S. 79–82.

- Lehmann, Hartmut: *Die Christianisierung Amerikas und die Dechristianisierung Europas im 19. und im 20. Jahrhundert*, in: ders.: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004, S. 126–143.
- Lübbe, Hermann: *Der Totalitarismus. Politische Moral als Anti-Religion*, in: Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 17/2013, S. 27–43.
- Maier, Hans: *Ideen von 1914. Ideen von 1939? Zweierlei Kriegsanfänge*, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 38/1990, S. 525–542.
- Metz, Karl Heinz: *Geschichte der Gewalt. Krieg, Revolution, Terror*, Darmstadt 2010.
- Postert André: „Lieber fahre ich mit meinem Volk in die Hölle als ohne mein Volk in Deinen Himmel.“ Wolf Meyer-Erlach und der Antiintellektualismus, in: Gailus, Manfred/Vollnhals, Clemens (Hrsg.): Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theologen im „Dritten Reich“, Göttingen 2016, S. 219–237.
- Probst, Christopher J.: „An incessant army of demons“: Wolf Meyer-Erlach, Luther, and „the Jews“ in Nazi Germany, in: Holocaust and Genocide Studies 23/2009, S. 441–460.
- Puschner, Uwe: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*, Darmstadt 2001.
- Puschner, Uwe: *Völkischer Antisemitismus*, in: Baltrusch, Ernst/Puschner, Uwe (Hrsg.): Jüdische Lebenswelten. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 2016, S. 267–283.
- Pyta, Wolfram: *Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1995.
- Raschzok, Klaus: *Wolf Meyer-Erlach und Hans Asmussen. Ein Vergleich zwischen der Praktischen Theologie der Deutschen Christen und der Bekenntnenden Kirche*, in: ders. (Hrsg.): Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, Leipzig 2000, S. 167–202.
- Schmidt, Daniela/Schuster, Dirk: „Entjudung“. Wort, Phänomen, Programm. Zur Verwendungsgeschichte eines Begriffes, in: PaRDs. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien 22/2016, S. 167–191.
- Scholder, Klaus: *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt/M. u. w. 1977.
- Schuster, Dirk: „Führer von Gottes Gnaden“. Das deutsch-christliche Verständnis vom Erlöser Adolf Hitler, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 68/2016, S. 277–285.
- Schuster, Dirk: *Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“*, Göttingen 2017.

- Schuster, Dirk: *Ein Versuch der Fortführung von Luthers Reformation in Siebenbürgen. Die Vereinnahmung der Reformationsgeschichte durch deutsch-christliche Vertreter der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien bis 1944*, in: Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 22/2014, S. 375–387.
- Schuster, Dirk: *Eine unheilvolle Verbindung. Die Hermannstädter Außenstelle des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“*, in: Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen 41/2013, S. 57–83.
- Schuster, Dirk: *The National Socialist 'National Community' in the 'Foreign German Community' through the Example of Transylvanian Saxons and their National Church*, in: Remembrance and Solidarity Studies in 20th century European History 5/2016, S. 13–34.
- Thamer, Hans-Ulrich: *Protestantismus und ‚Judenfrage‘ in der Geschichte des Dritten Reiches*, in: Kaiser, Jochen-Christoph/Greschat, Martin (Hrsg.): *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, Frankfurt/M. 1988, S. 216–240.
- Tödt, Heinz Eduard: *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“*, hrsg. v. Jörg Dinger und Dirk Schulz, Gütersloh 1997.
- Verhey, Jeffrey: *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*, Hamburg 2010.
- Vollnhals, Clemens: *„Mit Gott für Kaiser und Reich“. Kulturbegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918*, in: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn u. w. 2009, S. 656–679.
- Weber, Cornelia: *Altes Testament und völkische Frage. Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit, dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel*, Tübingen 2000.

„Du darfst der Pflicht dich nicht entziehen“. Die religiöse Rechtfertigung hindu-nationalistischer Gewalt am Beispiel der Bhagavad Gita

Pierre Gottschlich

Abstract

The paper describes religious justifications for the use of violence in Hinduism, specifically dealing with the Bhagavad Gita. First, it analyzes the text of the scripture in order to point out certain passages that could be and have been used to rationalize deviances from the overriding principle of non-violence. According to the Bhagavad Gita, the use of force may, for instance, be permissible in acts of self-defense or in attempts to fulfill individual duties towards society and/or the realm of religion. In a second step, the paper deals with the interconnections between the putative justifications for violence stemming from the Bhagavad Gita and their exploitation by a violent and aggressive Hindu nationalism. In particular, it looks at the ways the Bhagavad Gita has been used by Hindu nationalists to construct religious and moral defenses for acts of violence.

Einleitung: Hinduismus und Gewalt.

Im Frühjahr 2016 kursierte im Internet ein inoffizielles Wahlkampfplakat der hindu-nationalistischen *Bharatiya Janata Party* (BJP, „Indische Volkspartei“). Der wichtige BJP-Politiker Keshav Prasad Maurya, Vorsitzender der Partei im bevölkerungsreichsten indischen Bundesstaat Uttar Pradesh, war dort in der Pose des Gottes Krishna abgebildet, der bewaffnet und kampfbereit einer feindlichen Streitmacht gegenübersteht, in welcher die politischen Konkurrenten der BJP Aufstellung genommen haben.¹ Die Szenerie entstammt ursprünglich der Bhagavad Gita, einer der bedeutendsten religiösen Schriften des Hinduismus. Jedem Hindu war die Botschaft sofort klar: Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, kommt auf die Erde, um die Welt zu retten, und bekämpft die Feinde der gerechten Ordnung. Ihr Tod ist gottgewollt, und jeder rechtschaffende

¹ PTI: *BJP leader Keshav Maurya poster as ‚Lord Krishna‘, Akhilesh Yadav as ‚Kaurava‘, stokes controversy*, in: The Financial Express (16. April 2016), auf: <http://www.financialexpress.com/india-news/keshav-maurya-poster-as-lord-krishna-akhilesh-yadav-as-kaurava-stokes-controversy/237573/> (Stand: 27. Januar 2017).

Hindu ist angehalten, Krishnas Streben mit allen Mitteln zu unterstützen. So wie Krishna die Welt erlöst, sieht sich die BJP als auserkoren, Indien vor seinen Feinden zu retten. Und auch hier sind alle Hindus aufgefordert, in diesem als Notwehr verstandenen Ringen nach Kräften und in Ausnahmefällen auch gewaltsam zu helfen. Die politischen Widersacher der BJP sind in diesem Plakat somit nichts weniger als die Feinde der göttlichen Ordnung, gegen die jedes Mittel erlaubt ist.

Die Verknüpfung von Gewalt und Gewaltrechtfertigungen mit den oftmals als besonders friedfertig wahrgenommenen Religionen des indischen Subkontinents wirkt gerade im Auge westlicher Betrachter mitunter paradox. Insbesondere die aggressiven Ausprägungen des Hindu-Nationalismus und die Gewaltexzesse von Pogromen wie in Gujarat 2002 schockieren die Weltöffentlichkeit immer wieder aufs Neue und wollen nicht zum liebgewonnenen Bild des friedfertigen Inders passen. Dies verwundert kaum, denn generell gilt natürlich im Hinduismus wie auch im Buddhismus das allgemeine Gebot des Nicht-Verletzens und Nicht-Tötens (*ahimsa*). Doch dieses Gebot wurde in Südasien schon immer unterschiedlich streng angewandt. Man unterscheidet und trennt bis heute die religiöse Sphäre der Mönche, Priester und Asketen, in welcher das selbstverständlich vollkommen gewaltfreie Streben nach individueller Erlösung Vorrang hat, von der Laien-Gesellschaft, in der die kollektiven Überlebenszwänge sozioökonomischen Zusammenlebens gelten.² Hier sind Ausnahmen vom Gebot der Gewaltlosigkeit möglich, insbesondere, wenn das Verletzen oder Töten unbeabsichtigt erfolgt. In diesem Fall lädt man keine moralische Schuld auf sich. Gewalt ist mitunter unvermeidbar, beispielsweise zum Selbstschutz. Auch bewaffneter Kampf und Kriegsführung können legitim sein, wenn sie nicht geplant und absichtsvoll erfolgen. Gewalt ist hierbei in ihrer Natur reaktiv und damit gestattet. Notwehr ist also erlaubt, Expansionskrieg hingegen nicht. Zudem ist es wichtig, nie aus Wut oder Hass Gewalt anzuwenden. Hier besteht auch eine bedeutsame Verbindung zur Lehre von *karma*: Gewalt soll nie zuerst angewandt werden und muss die angemessene Reaktion sein. Die Unvermeidbarkeit und die Angemessenheit gewaltsamer Maßnahmen sind somit die wesentlichen Rechtfertigungen für hinduistischen oder auch buddhistischen Gewaltgebrauch.

Zudem kann Gewalt im Hinduismus auch als Erfüllung der Kastenpflicht legitimiert werden. Gewalt und Kriegsführung gelten traditionell als Teil des kosmischen ‚Eigen-Gesetzes‘ (*svadharma*) und der Lebensregeln bestimmter gesellschaftlicher Schichten, vor allem von Herrscher- und Kriegerkasten (*kshatriya*). Die Anwendung von Gewalt wird für diese Gruppen nicht als grundsätzliches

² Rösel, Jakob: *Kennen Hindus und Buddhisten einen gerechten Krieg?* in: Werkner, Ines Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Gerechter Frieden: Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, S. 319–328.

moralisches Problem angesehen. Auch Krieg ist nicht prinzipiell abzulehnen, sollte aber letztes Mittel sein und in seinen Folgen möglichst begrenzt werden.³ Eine wesentliche Quelle zur Gewaltrechtfertigung, insbesondere in Bezug auf die Erfüllung der Kastenpflicht, finden Hindu-Nationalisten in der Bhagavad Gita.

Die Bhagavad Gita und die Rechtfertigung von Gewalt

Die Bhagavad Gita (sinngemäß etwa „Gesang des Erhabenen“) ist bis heute das am weitesten verbreitete Buch in Indien. Das Werk entstand vermutlich im dritten oder zweiten vorchristlichen Jahrhundert und ist lediglich ein kleines Kapitel im gewaltigen Epos Mahabharata. Die Bhagavad Gita bildet im Mahabharata einen Teil des sechsten Buches (Bhishma Parva, Gesang 25–42). Sie besteht aus 18 Gesängen, welche insgesamt 700 Strophen bzw. Doppelverse umfassen. Beschrieben wird ein Dialog zwischen dem Krieger Arjuna (wörtlich etwa „Der Weiße“) und seinem Wagenlenker Krishna (wörtlich etwa „Der Schwarze“), der achten Inkarnation des Gottes Vishnu, der sich jedoch erst im Laufe des Gesprächs als Gottheit zu erkennen gibt. Der Indologe Heinrich von Stietencron sieht in der Bhagavad Gita die „Selbstoffenbarung Krishnas als höchste Gottheit“.⁴ Sie gilt entsprechend frommen Hindus „als authentische Darlegung göttlicher Lehren, als Wegweiser zum Heil, mitgeteilt von [Krishna], der Gott selbst ist.“⁵

Die Rahmenhandlung der Bhagavad Gita ist der Bruderkrieg der Kauravas gegen die Pandavas. Beide Geschlechter sind Nachkommen der ursprünglichen Dynastie der Kurus und des mythischen Königs Bharata. Die Kauravas bzw. Kurus sind die 100 Söhne des Dhritarashtra, eines blind geborenen Königssohns, welcher erst nach dem Tod seines an seiner statt regierenden jüngeren Bruders Pandu auf den Thron gelangt. Der älteste Sohn des Dhritarashtra ist Duryodhana (wörtlich etwa „Der Unbezwingbare“). Die Pandavas bzw. Pandus sind die fünf Söhne des Pandu (Yudhishthira, Arjuna, Bhima und die Zwillinge Nakula und Sahadeva). Sie werden nach Pandus Tod gemeinsam mit den Kauravas am Hofe des Dhritarashtra erzogen. Später heiraten sie alle fünf eine einzige Frau, Draupadi. Yudhishthira, der Älteste der Pandus, verspielt jedoch bei einem manipulierten Würfelspiel gegen die Kauravas zunächst ihren Teil des Reiches, dann ihre Freiheit und später auch ihre gemeinsame Ehefrau. König Dhritarashtra gewährt Draupadi jedoch zwei Wünsche und rettet so vorerst die Situa-

³ Rösler, *Gerechter Krieg*, S. 323–324.

⁴ Stietencron, Heinrich von: *Der Hinduismus*. München 2010, S. 54.

⁵ Schneider, Johannes: *Zur Einführung*, in: Schneider, Johannes (Hrsg.): *Bhagavadgita*. Das altindische Gedicht in der Übersetzung von Richard Garbe, neu herausgegeben von Johannes Schneider, Wiesbaden 2006, S. 7–36; hier S. 10.

tion. Nach einem weiteren verlorenen Würfelspiel müssen die Pandavas allerdings für 13 Jahre in die Verbannung. Im 14. Jahr kehren sie zurück, werden von den Kauravas erneut um ihr Anrecht betrogen und nehmen nunmehr blutige Rache. Höhepunkt dieses Feldzugs ist die 18-tägige Schlacht von Kurukshetra („Feld der Kurus“), heute eine Stadt im indischen Bundesstaat Haryana, etwa 160 km nördlich von Delhi.

Die Frage, ob es sich bei dieser Schlacht um einen Mythos oder um eine reale Begebenheit handelt, ist noch immer nicht gänzlich geklärt. Mitunter wird die Schlacht, sollte sie stattgefunden haben, aufgrund der Sternkonstellation und des mutmaßlichen Todestages des Krishna auf das dritte oder vierte vorchristliche Jahrtausend datiert.⁶ Andere Quellen vermuten aufgrund der Art der beschriebenen Waffen und Streitwagen eher einen Zeitpunkt um 1.000 v. Chr. Unabhängig von der Frage der Authentizität und des Zeitpunkts des Geschehens entspinnt sich in der Beschreibung der Bhagavad Gita zu Beginn der Schlacht eine ungewöhnliche Situation, als Arjuna angesichts seiner Verwandten in den Reihen der Gegner zögert, den Angriffsbefehl zu geben:

[Erzähler Sanjaya:]

Als sich der Held dann umgewandt,
Um nach der Gegner Heer zu sehn,
Sah Brüder, Lehrer, Freunde er
In seiner Feinde Scharen stehn.
Wie er so die Verwandten dort
In beider Heere Reihen sah,
Ergriff ein namenloses Leid
Das edle Herz des Ardschuna. [...]

[Arjuna:]

Nicht töten mag ich diese, nein!
Und sollt' ich fallen selbst als Held,
Nicht um die Dreiwelt Herrschaft, nicht
Um alle Güter dieser Welt.
Wie könnten wir noch glücklich sein,
Wenn uns befleckt Verwandtenmord?
Des Frevels Schuld vernichtet uns,
Erschlagen wir die Feinde dort. [...]

[Erzähler Sanjaya:]

Und Ardschuna sank leiderfüllt
Auf seines Wagens Sitz zurück,
Der Bogen glitt ihm aus der Hand,
Und Gram umflorte seinen Blick.⁷

⁶ Schneider, *Zur Einführung*, S. 9.

⁷ *Bhagavad Gita, Erster Gesang*, Verse 26–27, 35–36, 47 [= BG 1/26-27, 35-36, 47]; hier zitiert in der zuerst 1870 erschienenen Übersetzung von Robert Boxberger nach: Glasenapp, Helmuth von (Hrsg.): *Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp, Stuttgart 2010, S. 20–22.

Über die Motive für das Zögern des Arjuna gibt es unterschiedliche Interpretationen. Erstens die Sicht der Mitleidsethik: Arjuna fühlt Mitleid (*krpa*) mit seinen Gegnern. Er ist moralisch bewegt und kann deshalb nicht töten (BG 1/28). Zweitens die Einsicht in die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des prinzipiellen Gesellschaftssystems: Ein großer Krieg würde zu viele Opfer fordern und die traditionelle Ordnung des Kastensystems gefährden (BG 1/40-41, 43). Es geht also nicht um die „moralische“ Frage des Tötens an sich, sondern um die funktional-systemischen Folgen. Arjuna stellt in dieser Perspektive, die beispielsweise Mahatma Gandhi in seiner Interpretation der Bhagavad Gita eingenommen hat, nicht das Töten selbst in Frage, sondern ist unglücklich darüber, wen er töten soll.⁸ Drittens der Konflikt zwischen Kriegerpflicht und Familienzusammenhalt: Arjuna steckt in einem für ihn unauflösbaren Dilemma zwischen seiner Pflicht, als Krieger dem *dharma* seiner Kaste zu folgen (*svadharma*), und seinem Wunsch, seine gesamte Familie vor Leid zu beschützen. Er kann nicht beides verwirklichen und zögert.⁹

Die Bhagavad Gita ist in der Form eines klassischen Streitgesprächs im Kern nichts anderes als die lange und letztlich erfolgreiche Ermahnung des Krishna an den schwankenden Arjuna, den Kampf zu beginnen.¹⁰ Nachdem Krishna sich als Gott offenbart hat, zeigt er sich Arjuna in seiner furchterregenden, vielarmigen Form und erklärt, dass das Schicksal der Krieger längst besiegelt ist. Arjuna ist lediglich das „Werkzeug“ Gottes zur Vernichtung seiner Feinde, kann aber am grundlegenden Verlauf der Dinge nichts ändern, und zwar unabhängig von seiner Entscheidung, zu kämpfen oder die Waffen ruhen zu lassen:

[Krishna:]

Als der Zeitgott kam ich hierher,
Um der Welt den Tod zu geben:
Selbst wenn du nicht kämpfen würdest,
Bleibe keiner hier am Leben.
Drum erhebe dich, o Tapftrer,
Und erlange Ruhm und Ehre,
Sei mein Werkzeug nur, besiege
Die von mir zerstörten Heere.¹¹

Ein damit verbundener Aspekt betrifft die auch in westlichen religiösen Traditionen mitunter anzutreffende Praxis des (ritualisierten) Tötens als ultimatives Treuebekenntnis zu Gott. Es ist gerade das für ihn besonders schwierige Opfern der Verwandten (und nicht etwa das Töten namenloser Fremder), welches den Beweis für die bedingungslose Loyalität des Arjuna zum Göttlichen und seine

⁸ Graefe, Steffen: *Der neue radikale Hinduismus. Indien im Kampf der Kulturen*. Münster 2010, S. 180.

⁹ Graefe, *Der neue radikale Hinduismus*, S. 180.

¹⁰ Sen, Amartya: *The Argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity*, London 2005, S. 3–6.

¹¹ BG 11/32-33; hier zitiert nach: Glasenapp (Hrsg.): *Bhagavadgita*, S. 73–74.

Ergebenheit in die Vorhersehung des *dharma* erbringt.¹² Hier kann sich also Gewalt als Ausdruck von Gottesliebe manifestieren. Das allein mag Arjuna bereits umstimmen. Es genügt jedoch nicht, um die breite Wirkung der Bhagavad Gita als Gewaltlegitimation für Hindu-Nationalisten zu erklären. Das Werk muss auch eine generelle religiöse und philosophische Rechtfertigung für die Anwendung von Gewalt und für das Töten geben. In Übereinstimmung mit den übergeordneten Prinzipien des Hinduismus kann man die Bhagavad Gita dahingehend interpretieren, dass der Einsatz von Gewalt aus Notwehr und als Selbstverteidigung immer gerechtfertigt ist. Diese Sicht entspricht Mahatma Gandhis Auslegung der Schrift. Gandhi wollte mit seiner Kritik am zögerlichen Arjuna „wohl sagen, dass sein Prinzip der Gewaltlosigkeit nicht als ein Dogma verstanden werden soll“.¹³ Wenn es keine andere Möglichkeit gibt, den Angreifer zu stoppen, ist selbst für Gandhi, den überzeugten Apostel der Gewaltlosigkeit, das Töten legitim, da es aus Notwehr erfolgt und letztlich dem Schutz von Leben dient.¹⁴ Die Rettung Schutzbefohlener steht auch im Mittelpunkt der wesentlich konkreteren Aussagen, welche die Bhagavad Gita in Bezug auf die Erfüllung der Kastenpflicht und des vorgegebenen *dharma*, vor allem für Krieger, trifft. Nur das pflichtgemäße Handeln bringt dem wahren Gläubigen demnach Hoffnung auf Erlösung. Auch eine ‚unbequeme‘ Pflicht wie das Töten von Verwandten muss erfüllt werden:

[Krishna:]

Entsagung vorgeschrieb'nen Werks
In keinem Falle sich gebührt;
Wer aus Verblendung dieses tut,
Der wird durch Dunkelheit verführt.
Wer unbequemes Werk nicht tut,
Weil es dem Leib Beschwerde schafft,
Gewinnt nicht des Verzichtes Frucht,
Denn ihn beherrscht die Leidenschaft.
Wer vorgeschrieb'nes Werk vollzieht
Ganz ohne Hang und nur aus Pflicht,
Der übt, weil er nicht Lohn erstrebt,
Den wesenhaften Werk-Verzicht.¹⁵

¹² Vgl. Kapila, Shruti: *A History of Violence*, in: Kapila, Shruti/Faisal, Devji (Hrsg.): *Political Thought in Action: The Bhagavad Gita and Modern India*, Delhi 2013, S. 177–199; hier S. 193.

¹³ Graefe, *Der neue radikale Hinduismus*, S. 181.

¹⁴ Es ist eine bittere Ironie, dass sich auch der Mörder Mahatma Gandhis, der Hindu-Nationalist Nathuram Godse, auf genau diese Argumentation berief, als er den vermeintlichen Feind Indiens am 30. Januar 1948 erschoss. Davis, Richard H.: *The Bhagavad Gita: A Biography*, Princeton 2015, S. 143.

¹⁵ BG 18/7-9; hier zitiert nach: Glasenapp (Hrsg.): *Bhagavadgita*, S. 99–100.

Einer Pflicht muss auch dann nachgekommen werden, wenn sie mit „Übelständen“¹⁶ wie Töten verbunden ist. Man darf eine ‚unangenehme‘ Handlung weder ‚verabscheuen‘ noch danach streben, „nur gute und angenehme Taten zu vollbringen“.¹⁷ Die Erfüllung des *svadharma* hat stets Vorrang vor allen moralischen Bedenken:

[Krishna:]

Wer den durch Pflichterfüllung ehrt,
Der dieses ganze All durchdringt
Und aller Wesen Urgrund ist,
Der Mensch Vollkommenheit erringt.
Dum liege deiner Pflicht nur ob;
Und lässt dich auch die Kraft im Stich:
Wer tut, was sein Beruf gebeut,
Der ladet keine Schuld auf sich.
Du darfst der Pflicht dich nicht entziehen,
Entbehrt sie auch der Mängel nicht,
Denn Übel sind in jedem Tun,
Auch Rauch umhüllt des Feuers Licht.¹⁸

Gewalt kann auch als uneigennützige, gottgefällige Tat Rechtfertigung finden. Die Bhagavad Gita betont ausdrücklich den Weg zu Gott über das Handeln und die „Werkätigkeit“ (*pravritti*) und den Wert der Tat gegenüber dem Nichtstun (BG 3/3-8, 5/2). Der „Pfad über das rechte Handeln“ (*pravrittiddharma*) verspricht im Vergleich zur Askese die schnellere Erlösung:

[Krishna:]

Entsagung zwar und Tätigkeit,
Sie führen beide wohl zum Heil,
Doch wird vor dem Entsagenden
Dem Tätigen der Preis zuteil.¹⁹

Man muss der Opferpflicht gegenüber den Göttern unbedingt folgen. Hierbei kann auch eine vordergründig schlechte Tat wie beispielsweise ein Mord durchaus Gutes bewirken und gottgefällig sein, wenn diese Handlung aus reinen Motiven und nicht aus Eigennutz erfolgt (BG 3/9-13). Wenn man nicht „der Taten Frucht erstrebt“, kann man auch keine Schuld auf sich laden (BG 4/20-21). Selbstloses Handeln, insbesondere zum Schutz anderer, ist aus dieser Sicht stets gottgefällig – selbst, wenn es mit Gewalt verbunden ist.

¹⁶ In der Übersetzung von Richard Garbe; hier zitiert nach: Schneider, Johannes (Hrsg.): *Bhagavadgita. Das altindische Gedicht* in der Übersetzung von Richard Garbe, neu herausgegeben von Johannes Schneider, Wiesbaden 2006, S. 200.

¹⁷ Sri Chinmoy: *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita: Die drei Äste am Lebensbaum Indiens*, München 2007, S. 204.

¹⁸ BG 18/46-48; hier zitiert nach: Glasenapp (Hrsg.), *Bhagavadgita*, S. 104.

¹⁹ BG 5/2; hier zitiert nach: Glasenapp (Hrsg.), *Bhagavadgita*, S. 43.

Der Hindu-Nationalismus und die Bhagavad Gita

Gewalttätige Hindu-Nationalisten haben immer wieder in der Bhagavad Gita nach Rechtfertigungen für ihre Taten gesucht. Die Wurzeln des modernen Hindu-Nationalismus liegen im frühen 19. Jahrhundert, als die britischen Kolonialherren und unter ihnen vor allem die christlichen Puritaner begannen, die in Indien vorgefundenen hinduistischen Traditionen zu kritisieren. Als besonders verabscheuungswürdig galten ihnen die Vielgötterei und Idolatrie der Hindus. Auch die Missstände des Kastenwesens, die Rolle der Frau, die Traditionen der Kinderheirat und der Witwenverbrennung (*sati*) wurden heftig kritisiert. Manche gebildete, englischsprachige und hochkastige Hindus zeigten sich durchaus empfänglich für diese Kritik, reagierten aber nicht mit der von den Briten erwarteten Konvertierung zum Christentum, sondern versuchten, innerhalb ihres eigenen Glaubens Verbesserungen zu bewirken. Unter diesen Rahmenbedingungen entstanden um religiöse Reformatoren neo-hinduistische, puristische Erweckungsbewegungen, von denen drei zu besonderer Prominenz gelangten. Ram Mohan Roy (1772–1833) gründete 1828 in Kalkutta die Brahmo Samaj als „Vereinigung zur Förderung eines aufgeklärten ethischen Monotheismus“. Dayananda Saraswati (1824–1883) schuf 1875 in Bombay die Arya Samaj („Gemeinschaft der Arier“). Narendranath Datta (1863–1902), besser bekannt als Swami Vivekananda, gründete schließlich 1897 in Belur bei Kalkutta die Ramakrishna-Mission. Alle diese Bewegungen versuchten, den Hinduismus von innen heraus zu reformieren. Sie übernahmen die christlichen Kritikpunkte, nicht aber das Christentum.²⁰ Stattdessen leiteten die Reformkräfte eine vorsichtige Modernisierung des Hinduismus ein und versuchten, ihn von irrationalen Glaubenselementen zu befreien. Zugleich legten sie großen Wert auf soziales Engagement, errichteten Kranken- und Waisenhäuser und bemühten sich um eine Verbesserung der Stellung der Frau. Für die Förderung der Einheit der Nation spielte die Bhagavad Gita eine bedeutende Rolle. Swami Shradhdhananda, Vorsitzender der Arya Samaj, schlug 1926 beispielsweise vor, in jeder größeren Stadt Indiens Tempel zu Ehren der Bhagavad Gita und Versammlungshallen für ihre Rezitation zu errichten.²¹

Mit den neo-hinduistischen Reformbewegungen in Indien waren auch Bestrebungen verbunden, eine vermeintlich glorreiche arische Zivilisation wieder aufleben zu lassen. Diese Überlegungen beruhten „auf der Annahme, es habe früher eine große Zivilisation gegeben, die im Lauf der Jahrhunderte allmählich ausgehöhlt worden sei durch populäre religiöse Praktiken und Sitten, wie ‚abergläubische Bräuche‘, ‚Götzenanbetung‘, ‚Polytheismus‘ und ‚Kastenmiss-

²⁰ Stietenron, *Hinduismus*, S. 86.

²¹ Davis, *Biography*, S. 115–117. Das Vorhaben wurde nur vereinzelt umgesetzt, zum Beispiel in Kurukshetra, Mathura und Delhi. Davis: *Biography*, S. 219.

brauch‘.²² Radikale Kräfte innerhalb dieser Strömung wandten sich explizit gegen die britische Kolonialherrschaft. Nach ihrer Diagnose war die Fremdherrschaft durch die Briten und zuvor durch die muslimischen Mogulkaiser nur durch die geistig-kulturelle Degenerierung der Hindus überhaupt erst möglich geworden. Die Hindus hätten „ihren Glauben verloren“ und seien „schwach“ geworden. Das Gegenmittel und die „Heilung“ für diesen geistigen Verfall sahen sie in einer Wiederentdeckung der eigenen religiös-kulturellen Wurzeln eines aus ihrer Sicht homogenen vedischen Brahmanismus und in einem gemeinsamen Kampf gegen die Feinde Indiens, der explizit auch mit Gewalt ausgetragen werden sollte. Für diesen gewaltsamen Kampf gegen die westlichen Einflüsse wurde nicht zuletzt auch die Bhagavad Gita instrumentalisiert. Der schottische Missionar John Nicol Farquhar (1861-1929), der Ende des 19. Jahrhunderts nach Kalkutta kam, schrieb in seinem 1915 veröffentlichten Buch über religiöse Bewegungen in Indien, dass die „Ausrottung der Europäer“ in Indien von den radikalen hindu-nationalistischen Kräften als „religiöse Pflicht“ ausgerufen und „sogar die Gita genutzt wurde, um das Morden zu lehren“.²³ Tatsächlich gab es indische Geheimbünde wie die Anushilan Samiti, die gewaltsam für einen Umsturz stritten und die Treue ihre Mitglieder auf die Bhagavad Gita schwören ließen, welche sie ausdrücklich als die religiöse Grundlage ihres Strebens ansahen.²⁴ Der militante Unabhängigkeitskämpfer Khudiram Bose (1889-1908) war zum Beispiel stark von der Schrift inspiriert. Er tötete bei einem missglückten Attentat auf einen britischen Kolonialbeamten zwei Frauen und wurde mit einer Ausgabe der Bhagavad Gita in den Händen gehängt. Das einflussreiche Buch wurde im gewaltsamen Streben nach Unabhängigkeit gleichsam selbst zur Waffe.²⁵

Eine wichtige Quelle für derartige Auslegungen der Schrift schuf der indische Nationalist Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), als er 1908 im Gefängnis einen viel beachteten und bis heute einflussreichen Kommentar zur Bhagavad Gita verfasste.²⁶ Er fand in ihr die „Botschaft eines militanten Aktionismus“.²⁷ Besonders folgenreich war die von Tilak herausgearbeitete Unterscheidung zwischen Wahrhaftigkeit (*satya*) und Gewaltlosigkeit (*ahimsa*). Durch die Trennung dieser beiden ursprünglich als fest miteinander verbunden verstandenen Konzeptionen konnte Tilak die Unbedingtheit von *ahimsa* auflösen und „in

²² Knott, Kim: *Der Hinduismus. Eine kleine Einführung*, Stuttgart ²2009, S. 111–112.

²³ Farquhar, John Nicol: *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, S. 363–364.

²⁴ Davis, *Biography*, S. 127.

²⁵ Desai, Meghnad: *Bhagavad Gita. Outlines of a Secular Critique*, in: Sharma, Anjana (Hrsg.): *Civilizational Dialogue: Asian Inter-connections and Cross-cultural Exchanges*, New Delhi 2013, S. 165–175; hier S. 166.

²⁶ Die Bhagavad Gita war die beliebteste Lektüre unter inhaftierten indischen Freiheitskämpfern. Auch der weit verbreitete Aufsatz „The Message of the Bhagavad Gita“ von Lajpat Rai (1865–1928) entstand im Gefängnis. Davis, *Biography*, S. 124, 134.

²⁷ Desai, *Secular Critique*, S. 166. Übersetzung durch Verfasser.

Ausnahmefällen“ Gewaltgebrauch und Kriegsführung legitimieren.²⁸ In Zeiten „nationaler Krisen“ ist die Anwendung von Gewalt zum Schutz der Gesellschaft ausdrücklich nicht nur den eigentlichen Kriegern (*kshatriya*) vorbehalten, sondern kann und muss in der Interpretation Tilaks auch von Angehörigen anderer Kasten (*varna*) gleichsam stellvertretend ausgeübt werden.²⁹ Zugleich betonte er die auch von vielen anderen Kommentatoren immer wieder hervorgehobene besondere Stellung des Handelns (*pravritti*) gegenüber dem Nichtstun (*nivritti*) in der Bhagavad Gita. Tilaks Rat an die indischen Nationalisten war also, den Weg der Aktion zu gehen, der für ihn ausdrücklich auch gewalttätiges Handeln umfasste,³⁰ und hierbei nicht zuletzt dem Beispiel des von Tilak verehrten, legendären Marathen-Königs Shivaji zu folgen, der im 17. Jahrhundert recht erfolgreich gegen die Herrschaft der muslimischen Mogulkaiser gekämpft hatte.³¹ Beide von Tilak aus der Schrift destillierten Aspekte, die Möglichkeit der Gewaltanwendung für alle Hindus und der Glaube an den Wert der Tat, entfalten ihre gleichsam religiöse Wirksamkeit vor allem in echten oder vermeintlichen Notwehrsituationen.

Die Idee, dass sich die Hindus in einem Überlebenskampf befinden, wurde besonders stark von Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), dem vielleicht wichtigsten ideologischen Begründer des modernen Hindu-Nationalismus, geprägt. Der von Anhängern als „Held“ (*veer*) verehrte Savarkar war ein radikaler Freiheitskämpfer und Nationalist, der sich auch an Gewaltaktionen beteiligte. Mit seinem 1923 in Haft entstandenen Buch „Hindutva: Who is a Hindu?“ schuf er eine Art Grundsatzprogramm eines politischen „Hindutums“ (*hindutva*) und des Hindu-Nationalismus, welches im Kern bis heute Gültigkeit beansprucht. Savarkar entwarf das Bild der Hindus als einer uralten Zivilisation, die politisch geeint in einem Goldenen Zeitalter lebten, bis ihr friedliches und glückseliges Zusammenleben durch den Einfall der Muslime unter Mahmud von Ghazni (971-1030) zerstört wurde: „An jenem Tag begann der Kampf auf Leben und Tod.“³² Seither befänden sich die Hindus nach Savarkar in einem existenziellen Konflikt mit den Nicht-Hindus.

Die Grundlagen einer nationalen Identität in der für einen erfolgreichen Überlebenskampf unbedingt wieder zu errichtenden glorreichen „Hindu-Nation“ (*hindu rashtra*) sah Savarkar im Zusammenspiel dreier zentraler Forderungen. Die Hindus sollen ein gemeinsames Land bewohnen, welches als geographische Einheit des Gebiets zwischen dem Fluss Indus, der Gebirgskette des Hi-

²⁸ Kapila, *History of Violence*, S. 188–197.

²⁹ Robinson, Catherine A.: *Interpretations of the Bhagavad-Gita and Images of the Hindu Tradition*, London 2006, S. 58.

³⁰ Davis, *Biography*, S. 132.

³¹ Robinson, *Interpretations*, S. 59.

³² Zitiert nach: Savarkar, V. D.: *Extract from Hindutva. Who is a Hindu?* in: Jaffrelot, Christophe (Hrsg.): *Hindu Nationalism. A Reader*, Princeton 2007, S. 87–96; hier S. 91. Übersetzung durch Verfasser.

malaya und dem Indischem Ozean verstanden wird. Sie müssen zudem eine gemeinsame Abstammung, also ein einheitliches „Hindu-Blut“, teilen und der „Rasse“ der „vedischen Arier“ angehören. Schließlich ist eine gemeinsame Kultur, eben jenes „Hindutum“ (*hindutva*), von eminenter Bedeutung, die ausdrücklich mehr als die geteilte Religion umfasst und auch ein einheitliches Sozialsystem und eine gemeinsame Sprache (Sanskrit bzw. Hindi) beinhaltet. In den Worten Savarkars:

Wir Hindus sind nicht nur verbunden durch das Band der Liebe zu unserem gemeinsamen Vaterland und durch das gemeinsame Blut, welches durch unsere Adern fließt und unsere Herzen schlagen lässt und unsere Zuneigung warmhält, sondern auch durch das Band der gemeinsamen Verehrung für unsere großartige Zivilisation – unsere Hindu-Kultur [...] Wir sind eins, weil wir eine einheitliche Nation und Rasse sind und eine gemeinsame Kultur besitzen.³³

Hindu ist demnach, wer „Mutter Indien“ (*bharat mata*) gleichzeitig als sein Vaterland (*pitribhu*) und als sein Heiliges Land (*punyabhu*) ansieht.³⁴ Dies umfasst neben Hindus auch die anderen Angehörigen der großen in Südasien entstandenen Religionsgemeinschaften, insbesondere Sikhs, Jainas und Buddhisten³⁵, schließt aber Muslime und Christen explizit aus:

Unsere mohammedanischen oder christlichen Landsleute, die ursprünglich gewaltsam zu einer Nicht-Hindu-Religion konvertiert wurden und welche in der Folge zusammen mit den Hindus ein gemeinsames Vaterland und den Großteil des Reichtums unserer gemeinsamen Kultur – Sprache, Recht, Sitten, Folklore und Geschichte – geerbt haben, sind keine Hindus und können nicht als solche angesehen werden. Zwar ist für sie Hindusthan das Vaterland wie für jeden anderen Hindu, es ist jedoch nicht auch gleichzeitig ihr Heiliges Land. Ihr Heiliges Land ist weit entfernt in Arabien oder Palästina.³⁶

Damit hatte Savarkar eine bis heute für Hindu-Nationalisten selbstverständliche Wahrheit klar umrissen: „Indien ist das Land der Hindus, die indische Nation ist eine Hindu-Nation, Inder zu sein heißt Hindu zu sein.“³⁷ Waren die Ideen Savarkars zur Zeit ihrer Niederschrift im britisch-indischen Kolonialreich auch für einige eigentlich säkulare Freiheitskämpfer durchaus attraktiv, zeigte sich am Vorabend der Unabhängigkeit jedoch immer deutlicher, dass ein auch gewaltsam ausgetragener Konflikt zwischen Hindus und Nicht-Hindus die mühsam gewonnene Einheit der multi-religiösen und ethnisch wie sprachlich

³³ Zitiert nach: Savarkar, *Hindutva*, S. 94–95. Übersetzung durch Verfasser.

³⁴ Töpfer, Eric: *Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus*, in: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrsg.): *Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg, Konsolidierung, Niedergang?* Berlin: Weißensee 2005, S. 1–30; hier S. 7–17.

³⁵ Diese Sichtweise findet sich interessanterweise auch in der offiziellen Erläuterung zu Absatz 2b des Artikels 25 in der indischen Verfassung.

³⁶ Zitiert nach: Savarkar, *Hindutva*, S. 95. Übersetzung durch Verfasser.

³⁷ Jürgenmeyer, Clemens: *Ein Land, ein Volk, eine Kultur. Ideologie und Politik hindunationaler Identität in Indien*, in: Molt, Peter/Dickow, Helga (Hrsg.): *Kulturen und Konflikte im Vergleich*, Baden-Baden 2007, S. 632–647; hier S. 635.

extrem heterogenen Indischen Union zu gefährden drohte. Bereits 1925 hatte Keshav Baliram Hedgewar (1889-1940), angeblich auf Anregung Savarkars, die Kaderorganisation Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, wörtlich etwa „Nationaler Freiwilligen-Bund“) gegründet. Ziel des RSS ist es bis heute, junge Hindus vor den Versuchungen einer säkularen Gesellschaft zu bewahren, ihnen die traditionellen Werte des „Hindutums“ zu vermitteln und sie nicht zuletzt für die gewaltsame Konfrontation mit den Feinden der Hindus wehrhaft zu machen.³⁸ Seinen Ansatz, die Charakterstärke durch geistige Erbauung und körperliches Training zu festigen, bezog Hedgewar aus seiner Interpretation der Bhagavad Gita, die er wie viele andere Aktivisten der damaligen Zeit im Gefängnis intensiv studiert hatte.³⁹ Der Ruf nach Taten blieb nicht ungehört: Der Gandhi-Attentäter Nathuram Godse (1910-1949) war im RSS aktiv und trug bei seiner Hinrichtung in Anlehnung an sein Vorbild Khudiram Bose die Bhagavad Gita bei sich.⁴⁰

Der langjährige RSS-Führer Mahadev Sadashivrao Golwalkar (1906-1973) hatte noch vor dem Ende der britischen Kolonialherrschaft in seiner Schrift über die indische Nation mehr als deutlich gemacht, dass im unabhängigen Indien für Nicht-Hindus nur der Weg der totalen Unterordnung bleibt:

Die Nicht-Hindus müssen die Hindu-Kultur und -Sprache annehmen, die Hindu-Religion achten und verehren lernen, und dürfen keinen anderen Ideen als der Verherrlichung der Hindu-Nation anhängen. Das bedeutet, sie müssen ihre Intoleranz und Undankbarkeit gegenüber diesem Land mit seinen Jahrhunderte alten Traditionen aufgeben und eine positive Haltung der Liebe und der Hingabe annehmen – mit einem Wort: Sie müssen aufhören, Ausländer zu sein. Wenn nicht, können sie nur in unserem Land bleiben, wenn sie sich der Hindu-Nation ganz und gar unterordnen – ohne Ansprüche, ohne Privilegien, ja selbst ohne Staatsbürgerrechte.⁴¹

Das hindu-nationalistische Projekt der Homogenisierung des Hindu-„Volkskörpers“ wurde seither immer wieder von Gewaltausbrüchen begleitet, die in ihrer Legitimierung stark auf eine mutmaßliche Notwehrsituation abstellten, in der sich die Hindus befänden, da sie in ihrem eigenen Land angeblich zur Minderheit und marginalisiert würden. Hier schließt sich der Kreis zur Bhagavad Gita und ihrer Mahnung zum selbstlosen Handeln zum Schutz der (Hindu)-Gesellschaft. Die „Politik der Angst“ und die Konstruktion eines bedrohlichen „Anderen“ haben sich zudem für hindu-nationalistische Parteien wie die BJP als überaus wirksame Instrumente zur politischen Mobilisierung erwiesen.⁴² Auch

³⁸ Juergensmeyer, Mark: *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Hamburg 2009, S. 176

³⁹ Davis, *Biography*, S. 134–135.

⁴⁰ Davis, *Biography*, S. 145.

⁴¹ Zitiert nach: Müller, Dominik: *Indien: Die größte Demokratie der Welt? Marktmacht – Hindunationalismus – Widerstand*, Berlin 2014, S. 81.

⁴² Anand, Dibyesh: *Hindu Nationalism in India and the Politics of Fear*, New York 2011, S. 151–159.

dies geschieht bisweilen mit explizitem Rückgriff auf die Bhagavad Gita. Es ist kein Zufall, wenn das eingangs erwähnte Wahlkampfplakat einen wichtigen BJP-Politiker in der Pose des kampfbereiten Krishna (und gerade nicht in der Form des zweifelnden Arjuna) vor der scheinbar übermächtigen feindlichen Streitmacht der Kauravas zeigt, in deren Reihen wiederum die politischen Kontrahenten der Hindu-Nationalisten auszumachen sind.⁴³ Dazu passen die Bemühungen der seit 2014 amtierenden BJP-Zentralregierung, die Bhagavad Gita zum „Nationalen Buch“ Indiens zu machen, um auch auf diese Weise die Vorherrschaft des Hinduismus als eine Art Staatsreligion zu sichern.⁴⁴

Schlussfolgerung

Als Julius Robert Oppenheimer am 16. Juli 1945 als wissenschaftlicher Leiter des Manhattan-Projekts die erste Atombombenexplosion beobachtete, zitierte er angesichts der immensen Zerstörungskraft dieser neuen Waffe einen Vers des Krishna aus der Bhagavad Gita: „*I am become death, the destroyer of worlds*“ (BG 11/32).⁴⁵ Die Anekdote beschreibt nicht nur das Arjuna-gleiche Dilemma Oppenheimers zwischen Pflichterfüllung und den schrecklichen Folgen seines treulichen Dienstes, sondern verdeutlicht auch die Reichweite und Wirkmächtigkeit des Buches.⁴⁶ So wie Oppenheimer für einen höheren Zweck die schrecklichste Massenvernichtungswaffe der Menschheitsgeschichte erschuf und Trost in der Bhagavad Gita fand, vermag die Schrift dazu zu dienen, Gewalt zu rechtfertigen und religiös zu legitimieren. Hier bestätigt sich die berühmte Einschätzung von Albert Schweitzer über den oftmals missverstandenen Charakter der Bhagavad Gita:

Weil sich in ihr so wunderbare Sätze von der innerlichen Losgelöstheit von der Welt, von der haßlosen und gütigen Gesinnung und von der liebenden Hingebung an Gott finden, pflegt man das Nicht-Ethische, das sie enthält, zu übersehen. Sie ist nicht nur das meistgelesene, sondern auch das meist idealisierte Buch der Weltliteratur.⁴⁷

⁴³ Puniyani, Ram: *Electoral Process is a Secular Activity*, in: People's Voice (6. Januar 2017), auf: <http://peoplesvoice.in/2017/01/06/electoral-process-secular-activity-ram-puniyani/> (Stand: 27. Januar 2017).

⁴⁴ Puniyani, Ram: *Gita. Not a National Book but a Hindu Scripture*, in: People's Voice (6. Januar 2017), auf: <http://peoplesvoice.in/2017/01/06/gita-not-national-book-hindu-scripture/> (Stand: 27. Januar 2017).

⁴⁵ Zitiert nach: Hijiya, James A.: *The Gita of J. Robert Oppenheimer*, in: Proceedings of the American Philosophical Society 2/2000, S. 123–167; hier S. 123.

In der etwas näher am Original liegenden Übersetzung von Robert Boxberger lautet der hier bereits in einem anderen Zusammenhang erwähnte Passus: „Als der Zeitgott kam ich hierher, um der Welt den Tod zu geben [...]“ Zitiert nach: Glasenapp (Hrsg.): *Bhagavadgita*, S. 73.

⁴⁶ Davis, *Biography*, S. 173.

⁴⁷ Zitiert nach: Schweitzer, Albert: *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, neu herausgegeben von Johann Zürcher und Ulrich Luz. München ²2010, S. 176.

Bibliographie

1. Quellen

- Farquhar, John Nicol: *Modern Religious Movements in India*, New York 1915.
- Glaserapp, Helmuth von (Hrsg.): *Bhagavadgita: Das Lied der Gottheit*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth von Glaserapp, Stuttgart 2010.
- Savarkar, V. D.: *Extract from Hindutva. Who is a Hindu?* in: Jaffrelot, Christophe (Hrsg.): *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton 2007, S. 87–96.
- Schneider, Johannes (Hrsg.): *Bhagavadgita. Das altindische Gedicht in der Übersetzung von Richard Garbe*, neu herausgegeben von Johannes Schneider, Wiesbaden 2006.
- Schweitzer, Albert: *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, neu herausgegeben von Johann Zürcher und Ulrich Luz. München 2010.

2. Sekundärliteratur

2.1 Aufsätze

- Desai, Meghnad: *Bhagavad Gita: Outlines of a Secular Critique*, in: Sharma, Anjana (Hrsg.): *Civilizational Dialogue: Asian Inter-connections and Cross-cultural Exchanges*, New Delhi 2013, S. 165–175.
- Hijiya, James A.: *The Gita of J. Robert Oppenheimer*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 2/2000, S. 123–167.
- Jürgenmeyer, Clemens: *Ein Land, ein Volk, eine Kultur. Ideologie und Politik hindunationaler Identität in Indien*, in: Molt, Peter/Dickow, Helga (Hrsg.): *Kulturen und Konflikte im Vergleich*, Baden-Baden 2007, S. 632–647.
- Juergensmeyer, Mark: *Die Globalisierung religiöser Gewalt: Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009.
- Kapila, Shruti: *A History of Violence*, in: Kapila, Shruti/Faisal, Devji (Hrsg.): *Political Thought in Action: The Bhagavad Gita and Modern India*, Delhi 2013, S. 177–199.
- Rösel, Jakob: *Kennen Hindus und Buddhisten einen gerechten Krieg?* in: Werkner, Ines Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Gerechter Frieden: Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, S. 319–328.
- Schneider, Johannes: *Zur Einführung*, in: Schneider, Johannes (Hrsg.): *Bhagavadgita. Das altindische Gedicht in der Übersetzung von Richard Garbe*, neu herausgegeben von Johannes Schneider, Wiesbaden 2006, S. 7–36.

Töpfer, Eric: *Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus*, in: Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hrsg.): *Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?* Berlin 2005, S. 1–30.

2.2 Monographien

Anand, Dibyesh: *Hindu Nationalism in India and the Politics of Fear*, New York 2011.

Davis, Richard H.: *The Bhagavad Gita. A Biography*, Princeton 2015.

Graefe, Steffen: *Der neue radikale Hinduismus: Indien im Kampf der Kulturen*, Münster 2010.

Knott, Kim: *Der Hinduismus. Eine kleine Einführung*, Stuttgart ²2009.

Müller, Dominik: *Indien: Die größte Demokratie der Welt? Marktmacht – Hindu-nationalismus – Widerstand*, Berlin 2014.

Robinson, Catherine A.: *Interpretations of the Bhagavad-Gita and Images of the Hindu Tradition*, London 2006.

Sen, Amartya: *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*, London 2005.

Sri Chinmoy: *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita. Die drei Äste am Lebensbaum Indiens*, München 2007.

Stietencron, Heinrich von: *Der Hinduismus*, München ³2010.

2.3 Internet

PTI: *BJP leader Keshav Maurya poster as ‚Lord Krishna‘, Akhilesh Yadav as ‚Kaurava‘, stokes controversy*, in: The Financial Express (16. April 2016), auf: <http://www.financialexpress.com/india-news/keshav-maurya-poster-as-lord-krishna-akhilesh-yadav-as-kaurava-stokes-controversy/237573/> (Stand: 27. Januar 2017).

Puniyani, Ram: *Electoral Process is a Secular Activity*, in: People’s Voice (6. Januar 2017), auf: <http://peoplesvoice.in/2017/01/06/electoral-process-secular-activity-ram-puniyani/> (Stand: 27. Januar 2017).

Puniyani, Ram: *Gita – Not a National Book but a Hindu Scripture*, in: People’s Voice (6. Januar 2017), auf: <http://peoplesvoice.in/2017/01/06/gita-not-national-book-hindu-scripture/> (Stand: 27. Januar 2017).

Löwenvolk und Dharmainsel. Buddhistische Gewaltrhetorik in Sri Lanka

Jakob Rösel

Abstract

Comparable to most established religions Buddhism equally has a hidden history of violence. It can be studied most perfectly in the tradition and actual functioning of “Sinhala”-Buddhism in Sri Lanka. Already since medieval times the monarchy, aristocracy and the buddhist order of monks saw themselves surrounded by religious, sectarian and ethnic enemies, the “Damilas”, the Tamils of South India and the northern part of the island. The late british colonial power inadvertently made a buddhist renaissance and the evolution of an ethno-religious nationalism possible.

A Sinhala-Buddhism established itself. It was based on stereotypes against all minorities, most especially against the Tamils. These xenophobic stereotypes included a specific ideology, historiography and a predisposition for violence. In consequence, there arose since 1956 a self-propelling pro-singhalese two party-system. Constantly this ethnically exclusive two party-competition drove the state and society into further radicalization, at the end 1983 into the Singhalese–Tamil civil war. 2009 the rebellion of the Tamil Tigers was finally suppressed in a bloodbath, yet the ethnic conflict remains unsolved: This because its driving forces cannot be eliminated or negotiated away: Ethno-Buddhism, a militant manichean model of history and the violent rhetoric of the “righteous society”, the “dharmishta samajaya”.

I. Gewalt und Sprache

Gewalt und Sprache, gezieltes Töten und ein Leben mit und dank Sinn gehören beide unauflösbar zur Menschwerdung, zu unserer anthropologischen Konstitution: Zum Vorteil der Mächtigen und zum Nachteil der Ohnmächtigen ist es so, dass man dem Menschen solange er lebt immer noch etwas antun kann. Die Verletzbarkeit und die Gewaltfähigkeit bilden deshalb einen entscheidenden Ausgangspunkt und ein fortdauerndes, unverzichtbares Element der Macht-, Herrschafts- und Institutionenbildung. Dies alles geht nicht ohne Sprache: als Mimik, Gestik und Schrei ist Sprache, Sprachentstehung nicht nur ein Teil der Gewaltgeschichte und Gewaltpraxis. Als Herrschaftslegende, als Mythos, als Rede, Rhetorik, Ideologie und schließlich Weltbild rechtfertigt, kriti-

siert, gradualisiert, steigert, also radikalisiert oder moderiert Sprache Gewalt, Macht und Herrschaftsordnungen. Sprache operiert damit als Substanz, Auslöser, Verschleierung, Begründung, Überhöhung und Erinnerung von und an Gewalt. Vor allem sie ist es, die aus sozusagen stummen, selbstverständlichen, unbewussten Herrschaftsordnungen, aus Minderheits-/ Mehrheitssituationen, aus Macht-Ohnmachtsrelationen akute Gewalt herauslöst, auskristallisiert – sei es als Aufstand oder Unterwerfung, Rebellion oder Repression. In den Worten von Marx: Klasse oder Gesellschaftsgruppe „an sich“ oder „für sich“ – alles dies jedoch nur durch Sprache. Nur Sprache schafft Macht –, schafft Rechts- oder Unrechtsbewusstsein. Sprache ist damit, wie die Gewalt und vor allem wie der Mensch, der sich beides geschaffen hat, unvorstellbar formbar und schöpferisch, plastisch und produktiv. Vielleicht zu unserem Glück können wir die Möglichkeiten von Sprache und Phantasie und von Gewalt und Herrschaft weder vollständig imaginieren noch bislang ausschöpfen.

Ich will im Folgenden deshalb auch nicht die Vielfalt von Gewaltaufrufen und Gewaltrhetorik im Fall der buddhistischen, singhalesischen Mehrheit der Bevölkerung Sri Lankas systematisch aufzeigen. Dafür fehlt mir die notwendige „vernakulare“ Binnenperspektive. Ich will vielmehr eine kurze Begründung und anschließende Schilderung dieser besonderen Tradition und heute Ideologisierung religiöser und ethnischer Gewaltmotive geben.

II. Gewalt im Buddhismus der Singhalesen

Romantik und die Idealisierung der Philosophien Asiens haben dazu beigetragen dem Buddhismus, als einer Erlösungsphilosophie von Mönchen, eine besondere Friedfertigkeit zu attestieren. Aber ebenso wenig wie eine Bergpredigt die Friedlichkeit des Christentums sichert, ebenso wenig konnten ein absolutes Tötungsverbot und formale Weltabgewandtheit die Friedlichkeit buddhistischer Zivilisationen und vor allem Herrschaft sichern. Wie die Geschichte der buddhistischen Reiche Indiens, Ceylons und Hinterindiens zeigt, standen und stehen sie in ihrer Gewalt- und Tötungsfähigkeit ihren Konkurrenten nicht nach. Die buddhistische Herrschaft auf Sri Lanka, die einzige, die – abgesehen von Tibet und Ladakh – sich in Südasien erhalten hat, zeigt das. Diese, seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. von Südindien aus entstandene theravada-buddhistische Zivilisation kann deshalb so gut als Exempel dienen, weil wir mehr über sie wissen als über irgendeine andere vorislamische Herrschaft in Indien: dank einer einzigartigen Mönchs- und Königschronik. Anfang des 6. Jahrhunderts aus sogenannten buddhistischen Stiftungsbüchern (*Punyakarma*) zusammengestellt, wurde diese Chronik bis zum Eintreffen der Engländer periodisch weitergeschrieben. Diese sogenannte große und kleine Chronik, *Mahavamsa* und *Chulavamsa*, zeigt wie buddhistisches Gewaltverständnis, die Eroberung und

Verteidigung der Gesetzes-, der Dharmainsel mit der Doppelherrschaft von buddhistischem König und Orden, *Dharmaraja* und *Sangha* unauflösbar zusammengehen.¹ Ganz im Gegensatz zum indischen Festland:

Hier imaginierten und rechtfertigten sich die buddhistischen Reiche im Rahmen eines Zentrum-Peripherie-Modells: Der jeweilige regionale Hegemon verfügte über große, von Reliquienhügeln (*Stupas*), Klöstern und Buddha-Tempeln geprägte Sakralzentren. Der Herrscher war Welteroberger, *Chakravartin*. Er stand als *Dharmaraja* einem von formaler Harmonie, Hierarchie, Wohlstand und Gewaltfreiheit, vor allem Blutopferfreiheit geprägten Gemeinwesen vor. Gewalt, Blutopfer, Rebellion waren einer aus oft tribalen Fürstentümern zusammengesetzten Peripherie vorbehalten. Wollte sich einer dieser rituell unterworfenen *Tributarajas* zur Hegemonialstellung vorkämpfen, so musste er auf archaische Kulte und oft brahmanische Blutopfer am Ende verzichten und sich auf das dominante, hierarchische und konfliktfreie Mandala-Modell verpflichten.

Ganz im Gegensatz zu den buddhistischen Reichen in Indien neigte die buddhistische Zivilisation auf Sri Lanka frühzeitig dazu, die Gewaltakte und Tabubrüche, die zu ihrer Begründung notwendig waren, aufzubewahren und in den Chroniken zu vermerken. Nach der Chronik war der Inseleroberer und Dynastiebegründer Vijaya, der Enkel eines Löwen, der mit einer bengalischen Prinzessin zwei Mischwesen gezeugt hat. Der Vater Vijayas, Sinhabahu, tötete schließlich den Löwenvater; mit seiner Schwester zeugte er Kinder, darunter Vijaya. Vijaya, wie alle seine Nachkommen, war damit löwengleich, löwenartig: *Sihala* oder *Sinhala*. Sihala war damit zunächst die Bezeichnung einer Dynastie und der Aristokratie, erst sehr viel später die Bezeichnung eines ganzen Volkes.

Vijaya war ein Rebell, ein *Misfit*. Mit mehreren hundert Anhängern wurde er an der westindischen Küste in Schiffe gesetzt, sein Schiff strandete auf einer Insel, die Vijaya mit Geschick und Gewalt eroberte und zur Löweninsel machte: Sihala oder auch *Trisihala*, nach drei Zivilisationszonen benannt. Daraus wird unter Muslimen, Portugiesen, Briten Ceilão/Ceylon. Vijaya war nicht der erste Besucher. Bereits früher hatte der Buddha die Insel im Rahmen von drei „Luftreisen“ besucht. Er hatte die Dämonen, Kobolde und Schlangenwesen, die die Insel seit jeher bewohnen mit seinem Glanz und mit seiner Feuerkraft terrorisiert und dabei alle jene Punkte mit seinen *Padmapada*, seinen Lotusfüßen berührt. Diese bilden bis heute die wichtigsten 16 Andachtspunkte. Im Moment des Todes, dem *Parinirvana*, bestimmt der Buddha die Insel zu jenem Ort, an dem seine Lehre künftig besonders stark erblühen wird. In eben diesem Mo-

¹ Geiger, Wilhelm (Hrsg.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, Colombo 1950.
Geiger, Wilhelm (Hrsg.): *Culavamsa being the more recent part of Mahāvamsa; part 1 and 2*, Colombo 1953.

Siehe auch die älteste Chronik, eine der Quellen des Mahāvamsa: Oldenburg, Hermann (Hrsg.): *The Dipavamsa. An Ancient Buddhist Historical Record*. London 1879.

ment strandete Vijaya mit seinen Sihalas auf der Insel. Gegen die Dämonen und die Hexe *Kuveni* konnte er zunächst nichts ausrichten. Er besiegte aber Kuvenis Kraft durch öffentlichen Beischlaf und zeugte Kinder mit ihr. Sie half ihm daraufhin, die Insel zu erobern. Kuveni und die Kinder wurden später vertrieben. Kuveni wurde von den erzürnten Dämonen erschlagen, die Kinder flohen in das südwestliche Gebirge, wo sie als *Pulindas* oder *Sabaras* weiterlebten, also als *Veddas*, die heute fast ausgestorbenen Ureinwohner der Insel. Jetzt erst wurden kastengemäße, rituell reine Bräute aus Indien, aus Madurai in Tamil Nadu, aber auch aus Bengalen geholt. Das Herrschaftsamt wurde von Vijaya auf dem Totenbett auf seinen bengalischen Neffen übertragen. Die neue Löwendynastie und ihr Hofstaat waren also, was heute verdrängt wird, wesentlich tamilisch und überdies brahmanisch geprägt. Monarchie und Aristokratie, heute das Löwenvolk, beherrschten die Insel qua Prädestination, qua Vijayamission und qua Eroberungserfolg. Die Dämonen wurden vernichtet. Die Bastarde, Resultate einer Kriegslist, überlebten als Jäger und Sammler, als die gemiedenen Veddas. Zur buddhistischen Zivilisation wurde allerdings diese Herrschaft erst zwei Jahrhunderte später, gemäß der Chronik durch die Ankunft einer Mission aus Nordindien. Geführt wurde sie von einem Sohn des Kaisers Ashoka. Jetzt entstand eine auf Bewässerungsanlagen und Dorftempel im Kleinen, auf *Dharma-rama* und Orden, *Sangha*, im Großen gestützte, vorgeblich „hydraulische“ Zivilisation. So sieht es zumindest der heutige sinhala-buddhistische Nationalismus. Die Chroniken zeichnen aber für das erste buddhistische Jahrtausend der Insel, also 200 v. Chr. bis 800 v. Chr. auch noch ein anderes Bild. Sie schildern eine Insel, über die nur selten der Einheitssonnenschirm der Dharmaherrschaft leuchtet. Jenseits des nördlichen Königlandes, *Rajaratha*, gab es mindestens zwei konkurrierende Herrschaftszonen: Bergland und tiefer Süden: *Malaya* und *Rohana*. Sihala ist eben auch Trisihala. Das Königland, Rajaratha, selbst war durchsetzt mit eigenständigen und oft intrigierenden Tributarfürsten, tamilischen Söldnern und deren Condottieri und singalesisch-tamilischen Seitenlinien. Die Königsbräute und hohen brahmanischen Beamten kamen aus Madurai. Es häuften sich die Angriffe südindischer, hinduistischer Regionalreiche. Die Adamsbrücke, die Region um Mantota, Mannar wurde von tamilischen „Veteranen“ und Kriegsunternehmern besiedelt. Vor diesem Hintergrund erst wird eine heroische Episode verständlich, die das *Mahavamsa*, die große Chronik, als so bedeutend ansieht, dass sie ihr ein Drittel des Textes widmet.

Es ist dies die Geschichte vom Königssohn Dutugemunu. Zum Zeitpunkt seiner Geburt herrschte im Königland und im Sakralzentrum Anuradhapura der geachtete Tamilen-, Damilaherrscher Elara. Er schützte Dharma und Sangha. Die Sinhala Herrscher waren vertrieben und lebten im tiefen Süden. Die heldenhafte Königsmutter Viharamahadevi, mit Dutugemunu schwanger, hatte ein Schwangerschaftsgelüst:

1. Sie will einen Bienenstock als Kopfkissen, groß genug um 12.000 Mönche damit zu füttern und selbst zu naschen während sie seitwärts auf ihrem schönen Bett liegt. 2. Sie will das Wasser trinken, mit dem das Schwert gereinigt wurde, mit dem der Kopf des ersten der Krieger Elaras abgeschlagen wurde, dies während sie auf diesem Kopf steht.
3. Sie will Lotusblumen aus den Lotusteichen Anuradhapuris [– wo Elara herrscht].²

Von Anfang an hatte Dutugemunu den Widerstandsgeist seiner Mutter. Der kleine Dutugemunu sollte ein Stück Reiskuchen essen und dabei geloben, künftig Frieden mit den Damilas zu halten. Er warf den Reiskuchen empört an die Wand. Beim Schlafen zog er Hände und Knie an sich:

Wie kann ich schlafen, wenn unten das Meer und im Norden [des großen Stroms, der Mahaweli Ganga] die Tamilen sind.

Schließlich zog er mit einer an die Schwabenstreiche erinnernden Gefolgschaft aus, um Herrschaft und Rajaratha zurückzuerobern. In seinem Speer hat er Buddha-Reliquien einschließen lassen. Er tötete und ehrte Elara und baute anschließend Anuradhapura zur monumentalen buddhistischen Sakralmetropole aus. Dutugemunu plagten aber Zweifel: Zu viele Krieger hatte er im Kampf gegen Elara erschlagen. Der Mönch, der ihm beistand, tröstete ihn:

Deine Taten behindern nicht deinen Himmelsaufstieg. Du, Herr der Menschen, hast (nur) einen und einen halben Menschen erschlagen. Der eine war ein Mönch (war unter den Dreischutz, das *Triratna* gekommen); der andere hat nur die fünf Gebote (die Laienethik), die *Pancasila* angenommen. Ungläubige und Menschen schlechten Lebens waren der Rest. Sie gelten als nicht mehr als wilde Tiere.³

Die Chronik, immerhin eine Ordenschronik zeichnet ein detailfreudiges, unbekümmertes Bild von Gewalt. Vor allem wird eine *raison d'état* des buddhistischen Staates, des Dharmastaates sichtbar, die vieles für gute Dharma- und Ordenszwecke erlaubt: Inzest, Vatemord, Hexenbeischlaf, Verrat und, für den Krieger- und Sihalaethos unverzichtbar, die permanente Verletzung des Tötungsverbots.

Es gibt also einen unbekümmerten Gewaltfonds – vor allem vor der Etablierung – der Dharmaherrschaft. Der Gewalthintergrund ist aber nicht modern, nicht ethnisch eindeutig: zum einen ist das sihala, das „Löwenartige“ ein Merkmal der Aristokratie und Monarchie. Keineswegs wird das eher zweifelhafte und nach Kasten differenzierte Volk so bezeichnet. Zum anderen sind die *Damilas* überall und auf allen Ebenen zu finden: im Ehebett, in der Verwaltung, im Heer, in allen Landesteilen. Wirklich böse und in Ansätzen ethnisch homogenisiert ist der Tamile nur wenn er die Stiftungs- und Glaubensinteressen der *Sangha* verletzt: Wenn die Damilas Klöster zerstören, Statuen und Schätze stehlen. Also mehr als das tun was zeitgenössische Sieger grundsätzlich betreiben. Die Mönchschroniken liefern aber dem modernen, religiösen und politischen

² Geiger, *The Mahāvamsa*, S. 149–150.

³ Geiger, *The Mahāvamsa*, S. 153ff. und S. 178.

Ideologen genügend Episoden für die Ausarbeitung, für die historisch-empirische Beweisführung einer gegen Tamilen, Minderheiten und Fremdgläubige gerichteten Gewalt oder Herrschaftsrhetorik. In einem solchen Diskurs kann dann die Sihala-Elite rasch zum Löwenvolk, Dutugemunu zum nationalen Befreier, die Buddha-Prophezeiung zur nationalen Mission und die Vijaya-Anlandung aus Nordindien zur indoarischen und darwinistischen Herrschafts- und Überlegenheitslegende werden. Diese Interpretation und Transformation, also diese moderne Gewalt rhetorik als Herrschaftsrhetorik soll im Folgenden dargestellt werden.

III Gewalt rhetorik als Hegemonialdiskurs in der Politik der Singhalesen

Gewalt rhetorik, das klingt zunächst überraschend, zeigt sich auf Sri Lanka eher verdeckt und abgeleitet, selten explizit und öffentlich. Gewalt ist in den Mönchsdiskursen, Parteireden und Kommentaren der Sinhala-Intellektuellen das große Unsichtbare – sie ist defensiv und immer die Gewalt der anderen. Statt Gewalt rhetorik herrscht Herrschaftsrhetorik, also die Beschwörung einer moralischen, historischen, kulturellen, entwicklungspolitischen Hegemonie. Der Schutz dieser sakrosankten Ordnung rechtfertigt anschließend massive Gewalt gegen dämonisierte Gegner.

Diese Vorherrschafts- und Defensiv rhetorik ruht wie in vielen vergleichbaren Fällen auf simplen Mechanismen.

1. Die Singhalesen sehen sich wahlweise als verfolgte Minderheit – seitens der Tamilen Südindiens oder aller Hindus – oder als demokratische, historisch legitimierte Mehrheit, dabei entweder als eine von Ausrottung bedrohte Spezies oder als benevolente Schutzmacht.
2. Sie fordern Entwicklung, Prosperität, Respekt und Förderung für alle, also vorrangig die Massen, die Armen, den *common man*, mit anderen Worten für die Mehrheit, die Nation.
3. Die Religion dieser Mehrheit, der Nation, der Buddhismus gilt als Philosophie und damit als nationale Kultur. Die Sonderstellung und der Vorrang dieser Kultur verletzen keinen Säkularismus und diskriminieren keine Minderheit. Der Buddhismus selbst ist die Lehre der Toleranz, des Rationalismus und der Aufklärung. Er ist ein Geschenk an die ganze Menschheit, an die Minderheiten und insbesondere an den materialistischen Westen. Der Buddhismus ist der große Baum der Erkenntnis, der allen Religionen und Minderheiten Schutz gibt – wie einst der Bodhibaum dem Buddha.
4. Die Geschichte der Singhalesen ist eine Geschichte vom Goldenen Zeitalter einer hydraulischen Hochkultur im Norden – wie Mesopotamien oder China –, dann der hindu-indischen, tamilischen Verfolgung und des Rückzugs in den Südwesten um Colombo. Dann der versuchten moralischen Korruption.

tion und der kulturellen Vernichtung seitens der Portugiesen, Holländer und Engländer. Am Ende aber der Wiederauferstehung durch nationale Wiedervereinigung und durch Reformbuddhismus. Vor allem aber der Befreiung vom britischen und inzwischen indischen, tamilischen Imperialismus. Geschichte ist also ein 2000 Jahre alter Befreiungskampf, der noch nicht abgeschlossen ist, der nie endet. Denn in diesem Kampf stehen 15 Millionen Sinhala-Buddhisten gegen weltweit 80 Millionen Tamilen und 1,2 Milliarden Inder, überwiegend Hindus.

5. Bei diesem historischen und moralischen Ringen geht es um den Erhalt und die Rückgewinnung einer idealen Harmonie von Glaube und Leben, Körper und Geist, *Bodhi* und *Dharmishta Samajaya*, Erleuchtung und gerechter Gesellschaft, also um die Versöhnung von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Es geht um Gerechtigkeit, Wahrheit und Erlösung. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts wurde dies in das inzwischen ikonische Kreislaufmodell der Nation als

Oben: Dharmaraja und Sangha

Unten: Bewässerungsteich und Reliquienhügel (in Singhala: *Wäwa* und *Dagoba*)

gegossen. Die Sangha berät die Herrschaft, die Herrschaft sichert die Einheit, Prosperität und Rechtschaffenheit der Sangha. Dorf und Bewässerungsanbau ernähren, erhalten die Dorfmönche und Dagobas, die Dorfmönche sichern den Frieden und Wohlstand der Bauern. Kleines und Großes treiben einander an, im Rhythmus der Ernten, des Herrscherwechsels, der Mönchsordination.

Dank Massendemokratie und Massenalphabetisierung ist dieses Schema nach 50 Jahren so verankert, dass bei Umfragen die Schulkinder ein Dorf grundsätzlich durch Bewässerungsteich und Stupa darstellen – obwohl die Dörfer weder früher noch heute über Reliquienhügel und im Südwesten auch nur selten über Bewässerungsteiche verfügen.⁴

Die fünf Ideologeme zeigen sich darüber hinaus in einem für den Buddhismus fundamentalen Symbol: Das Symbol ist der Bobaum/Bodhibaum unter dem der Buddha die Welten erschütternde und die Welt erlösende Einsicht fand – obwohl der Erleuchtete daraufhin unablässig vom Teufel, von Mara und seinen Dämonen attackiert wurde: Diese Dämonen waren Wollust, Aggression, Furcht, Gier etc.. Sri Lanka, so das neue Symbol, ist dieser Baum und Buddha; immerfort bekämpft von Feinden und Korruptionen. Nur hier, auf der Gesetzesinsel, der einzigen Dharmadipa weit und breit, haben sich der Buddhismus und auch ein Sprössling des Bobaums erhalten. Deshalb gilt es, Insel, Glaube und Volk gegen alle Feinde zu bewahren.

⁴ Ausführlich dazu: Rösel, Jakob: *Die Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*, Berlin 1996.

Ich kann an dieser Stelle nur sehr kurz darstellen, wie ein solches aus Paranoia, Hochmut, Prädestinationsglauben und Aggressionstau gespeistes Weltbild entstehen konnte. Entscheidend ist: Das Weltbild, diese Hegemonialfiktio treibt seit 1956 eine ethnisch exklusive Zweiparteien- und Massendemokratie an. In ihr überbieten sich zwei Parteien wechselseitig mit prosinghalesischen Patronageangeboten und antitamilischen Diskriminierungsmaßnahmen. Und wechseln sich damit an der Macht ab. Zur Entstehung dieses auf Halbwahrheiten, Chronikinterpretationen, Sprachrassismus und Kultursuprematismus ruhenden ethno-religiösen Nationalismus oder Fundamentalismus nur das Folgende.

Alle drei sukzessiven Kolonialmächte zerstörten oder marginalisierten in ihrem Herrschaftsraum im Südwesten, um Colombo, den Buddhismus. Lediglich im Bergland des Südens blieb ein archaisches, isoliertes, theravada-buddhistisches Binnenreich zurück. Reich und Dynastie wurden von den Briten 1815 aufgelöst. Seit dem 18. Jahrhundert entstand aber unter den in Glaubensangelegenheiten indifferenten Niederländern ein aus Thailand und dann aus Birma erneuerter Reformbuddhismus. Bislang einzigartig wurde er nicht von einem Dharmaraja, sondern von Laienkomitees organisiert. Sie entstammten drei bislang bedeutungslosen oder degradierten, seit der Kolonialzeit aber erfolgreichen Kasten: Fischer inzwischen auch Schiffsbauer, Zulieferer, Seehändler; Zimtsammler, also Zimtschäler, jetzt Zimtunternehmer; Palmheger und inzwischen Palmschnapsdestillierer und Ausschankpächter. Dieser erste Laienbuddhismus lieh sich vom portugiesischen Missions-Katholizismus die Rites de Passage, die Idee des Glockenturms, der öffentlichen Gottesfigur, des Weihnachtsfestes und der Prozession aus. Seitdem gibt es buddhistische Geburtstage, Hochzeiten und Bestattungsfeierlichkeiten für Laien. Es gibt Buddhas Geburts-, Erleuchtungs- und Sterbetag inklusive Vesakhgesänge, Vesakhkarten und Vesakhfiguren. Zum katholischen Buddhismus trat ein protestantischer: Unter der britischen Kolonialherrschaft zeigte sich eine aggressive und dem Laienbuddhisten intellektuell überlegene protestantische Mission. Diese löste auf Seiten der Laien eine umfassende nachholende Defensivreaktion und Entwicklung aus: Auch die Buddhisten gründeten jetzt Verlage, Zeitungen, druckten Fibeln und Lehrtexte. Sie gründeten eigene Schulen, Internate, Spargenossenschaften, Nähmaschinenclubs, „Gut-Sterbe-Vereinigungen“ und Priesterseminare. Dank der Initiative des ausgemusterten amerikanischen Bürgerkriegssoldaten und Theosophen Colonel Olcott und dessen singhalesischem Protegé wurden eine buddhistische Fahne, ein buddhistischer Katechismus und ein YMBA (Young Men's Buddhist Association) entworfen und gegründet. Schließlich entstand die asienweit operierende *Maha Bodhi Society*. Damit wurde der Buddhismus aber nicht nur protestantisch und offensiv, dank der Einwirkung neuer europäischer Ideale und vor allem der Einwirkung europäischer Kulturwissenschaften wurde er nationalistisch – in einem ethnisch-rassistischen Sinne. Eine verglei-

chende indogermanische, indoarische Sprachforschung, koloniale Archäologie und die neuen Kunst- und Religionswissenschaften verschaffen ihm dazu die wissenschaftlich-empirische Basis.⁵

Der Ziehsohn Olcotts, ein von Ressentiment getriebener *Marginal Man*, unterhalb der Elite, zwischen Missionsschule und buddhistisch-pietistischer Mutter kreierte diesen nationalen Buddhismus. Der Ziehsohn nannte sich selbst Anagarika Dharmapala, „hausloser Beschützer des Glaubens“. Er erfand eine im Buddhismus nicht vorgesehene Rolle. Er spielte den Laienmönch, also den selbsternannten nicht-ordinierten, privat lebenden und öffentlich agitierenden, den *do-it-yourself*-Mönch. In dieser Funktion kreierte und propagierte er einen neuen, rassistisch und politisch exklusiven „Sinhala-Buddhismus“. Eine universale Religion wurde ethnisch, parochial. Von nun an galt die dreifache Ausschlussformel: „*The land, the race and the faith*“ – der Singhalesen. Anagarika begründete auch die bis heute gültige Doppelnatur der singhalesischen Gewalt- und Herrschaftsrhetorik:

Nach innen, lokal, in der Sinhala-Sprache: Drohungen und Hetze gegen Minderheiten. Nach außen, international, auf Englisch: Philosophie, Erleuchtung aus dem spirituellen Osten für den von Mammon besessenen Westen, Plädoyer für Gleichheit und Toleranz. Diese Außenseite wird heute erweitert zum Modernisierungsdiskurs: In ihm ist nur von Sri Lankanern, nie von Singhalesen, von der ältesten Nation und einer *Great Tradition*, selten vom Löwenvolk, immer von Entwicklung für die Armen, aber nie von ethnisch zielgerichteten Verstaatlichungen und Entlassungen die Rede.

Anagarika hetzte bereits 1910 gegen alteingesessene Tamilen – Erbfeinde, Aggressoren, Beamte und Kollaborateure der Briten, sowie gegen zugewanderte tamilische Teepflücker – Parasiten, Krankheitsträger, gegen muslimische Händler – unlautere Konkurrenten, Rindertöter, Rindfleischesser. Insbesondere zog er gegen die westliche Kultur und gegen die Kolonialmacht zu Felde – gegen Missionare, Tänzerinnen, Beamte; gegen Alkoholgenuss, Tabak, Röcke, Damenhüte, Nacktheit, Fleischverzehr, westliche Unterhaltungsmusik. Für ihn und eine wachsende Zahl von Honoratioren, die den politisch opportunen Anglikanismus mit einem privaten Reformbuddhismus verbanden, galt jetzt ein einfaches Schema: In Sanskrit und im Mönchslatein, im Pali ist edel, nobel *Arya*. Die Singhalesen waren für Anagarika deshalb ein edles Volk, also in Pali: Aryavolk. Die Singhalesen sprechen eine edle, eine *arya*, arische – also indoeuropäische, nordindische – Sprache. Eine Behauptung, die philologisch umstritten bleibt. Der Buddha selbst ist ein Edler, ein *Arya* des Shakya Clans. Singhalesen folgen einem edlen, arischen, nordindischen Glauben. Sie sind mithin in einem doppelten, moralischen und rassistischen Sinne Edle, Aryas (Arier). Ihre Höherwer-

⁵ Malalgoda, Kitsiri: *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*, Los Angeles 1976 und Almond, Phillip C.: *The British discovery of Buddhism*, Cambridge 1988.

tigkeit gegenüber allen übrigen, später- und zu spät Gekommenen zeigt sich damit in ihrer Kultur, buddhistischen Philosophie, ununterbrochenen Geschichte und ihrem Widerstandswillen. Die Minderheiten, allen voran die Tamilen, das sind die anderen.

Dieses von akademisch und antiquarisch interessierten Inselbesuchern beförderte und von den Kolonialbeamten lange belächelte Konstrukt, dieser viktorianische und indoarische, rassistische Buddhismus wäre vermutlich irrelevant, abseitig, vielleicht unbekannt geblieben, hätte die Kolonialmacht nicht unabsichtlich, aus völlig andersgearteten Kalkülen dieser Außenseiterphantasie eine politische Massenwirkung verschafft, bis heute.⁶

1930 führte das koloniale Großbritannien aus geostrategischen, auf die indische Unabhängigkeitsbewegung und Gandhi/Nehru ausgerichteten Gründen, auf Ceylon das allgemeine Wahlrecht und eine weitgehende Regierungsverantwortung seitens ceylonesischer Parteien ein: 17 Jahre vor der Unabhängigkeit Britisch-Indiens (1947) und Ceylons (1948). Mit der Selbstverwaltung Ceylons wollte das Empire Nehru und Gandhi ein Verhandlungsangebot machen und unter Beweis stellen: de facto Unabhängigkeit, aber ohne nationale indische Fahne. Das Angebot war zwecklos, in Indien, aber es determiniert die Politik bis heute, in Sri Lanka.⁷

Über Nacht in die demokratische Massenpolitik gestoßen, geraten die singhalesischen Eliten in Panik. Sie hatten seit fast 100 Jahren Hunderttausende singhalesischer Bauern verarmt. Durch riesige Landspekulationen hatten sie den Tee- und Kautschukplantagensektor zur Entstehung gebracht und für sich selbst ausgedehnte, eigene Kokosplantagen errichtet. Dabei hatten sie die Mehrheit der Bauern zu Landlosen, Tagelöhnern, Kleinbauern und Pächtern gemacht; zu Unterernährten und Vertriebenen. Jetzt mussten sie mit dem Hut in der Hand bei dieser ungeliebten Wählerkundschaft um Stimmen betteln – dies in Konkurrenz zu kommunistischen Parteien, die eine Landverteilung versprachen. Da war eine Ideologie, die das Elend und die Landlosigkeit zum Werk der Glaubensfeinde machte, gerade recht. Diese Feinde waren indische Imperialisten (an die britischen traute man sich nicht), tamilische Kulis (die Singhalesen vertrieben), jaffnatamilische Beamte, indische Geldverleiher und muslimische Händler. Vor allem erhöhte und feierte diese Ideologie zugleich die Kultur, Geschichte und den Widerstandswillen der Mehrheit, des Löwenvolks.

Auf den neuen Sinhala-Buddhismus gestützt, konnte man überdies den Landlosen auch Land und Wohlstand – in Zukunft, im Norden – versprechen: durch die Wiederbesiedlung des Königlandes, durch eine Rückeroberung der buddhistischen *terra sancta*, die einst von den Tamilen zerstört wurde. Der un-

⁶ Seneviratne, H. L. (Hrsg.): *Identity, Consciousness and the Past, Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, Delhi 1997.

⁷ Russel, Jane: *Communal Politics under the Donoughmore Constitution, 1931–1947*, Dehiwala 1982.

erwartete Schachzug der Briten löst sofort die ethnische Ausrichtung der Parteien, eine ethnische Polarisierung des Parteienspektrums aus. Ein „Tamilkongress“ organisierte die Jaffnatamilen, vor allem Beamte; ein „Ceylon-Indien-Kongress“ organisiert die tamilischen, aus Südindien zugewanderten Plantagenarbeiter; eine *Moors Association* die Muslime; vor allem entstand 1946 aus einer Vorgängerorganisation, aus dem *Ceylon National Congress (CNC)* die bis heute dominierende *United National Party (UNP)*. Eine dreifache Fehlbezeichnung, da sie sich ausschließlich für den singhalesischen Wählerblock einsetzte. Nachdem ein Dissident, der Millionärssohn S.W.R.D. Bandaranaike 1951 eine extrem sinhala-chauvinistische Fraktion aus der UNP herausnahm und zu einer neuen Partei, der *Sri Lanka Freedom Party (SLFP)* machte, besteht ein pro-singhalesisches Zweiparteiensystem. Seit 1956 üben entweder die SLFP oder die UNP die Regierungsmacht aus, weil sie die ethno-religiöse Zweidrittelmehrheit, die Singhalesen hinter sich haben. Anagarikas kuriose Hegemonialrhetorik, der rassistisch und nationalistisch aufgeladene Sinhala-Buddhismus sind jetzt Parteiprogramm – marktwirtschaftlich moderiert bei der UNP, sozialistisch radikalisiert bei der SLFP. Die Politik, also die sinhala-buddhistisch, herrschaftsrhetorisch aufgeladene Zweiparteienkonkurrenz, hat sich verselbstständigt. Die Tamilparteien sind bedeutungslos: Der Ceylon-Indien-Kongress wurde qua Ausbürgerung der Teearbeiter ausgeschaltet, der Tamilkongress spaltete sich. Die beiden Tamilminderheiten - indische Plantagenarbeiter und Sri-Lanka-Tamilen, vorrangig Jaffnatamilen und deren Beamtenelite, wurden darüber hinaus systematisch ausgegrenzt. Die *Kulis* sind ohne Wahlrecht. Die Sri-Lanka-Tamilen werden durch Sprachpolitik – nur eine Staatssprache, „*Sinhala only*“ – und durch Rekolonisierungsmaßnahmen zunächst aus dem Staatsapparat und dann partiell von ihrem Land gedrängt. Das Resultat ist ein fast 30-jähriger Bürgerkrieg, den die Löwenarmee 2009 um den Preis Tausender getöteter tamilischer Zivilisten beendete. Dabei gelang es ihr die gesamte Führungsriege der *Tamil Tigers* zu liquidieren.⁸

Damit ist der Krieg einer Sezessions- und Terrororganisation aber nicht der Konflikt um das Problem der tamilischen Minderheit beendet. Die Gewalttrhetorik, also hier die Hegemonialideologie des Sinhala-Buddhismus, hat sich verselbstständigt und vervielfältigt. Zunächst: Als Weltbild, Wahrheit und nationale Identität; inzwischen zusätzlich als Schulbuch, Zeitungswahrheit, Verfassungsparagraph, Parteiprogramm, Ordensforderungen und entscheidend als Parteiensystem. Keine singhalesische Partei, ob sozialistisch, zivilgesellschaftlich oder marktwirtschaftlich kann von der Dominanzideologie abweichen. Und Sri Lanka hat genügend außerparlamentarische Partner, Pakistan und China, um seine Hegemonialpolitik und Minderheitendiskriminierung trotz der Proteste Indiens, der USA, der EU und der UN-Organisationen fortzusetzen.

⁸ Rösel, Jakob: *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka: der Tamilenkonflikt: Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*, Baden-Baden 1997.

Innerstaatliche Gewaltpraxis, Pogrome, ethnische Vertreibung, staatliche und systematische Marginalisierung gehen damit mit einem auch nach außen gewendeten Hegemonialdiskurs einher, in dem beständig von Erleuchtung, Kultur, Nation und kosmischem Mitleid, aber nicht von Folter, Haft und Verschwindenlassen die Rede ist.

Zu unser aller, europäischer und internationaler, „Erleichterung“.

Bibliographie

1. Quellen

Geiger, Wilhelm (Hrsg.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, Colombo 1950.

Geiger, Wilhelm (Hrsg.): *Culavamsa being the more recent part of Mahāvamsa; part 1 and 2*, Colombo 1953.

Oldenburg, Hermann (Hrsg.): *The Dīpavamsa – an ancient Buddhist historical record*, London 1879.

2. Sekundärliteratur

2.1 Monographien

Almond, Philip C.: *The British discovery of Buddhism*, Cambridge 1988.

Malalgoda, Kitsiri: *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*, Los Angeles 1976.

Russel, Jane: *Communal Politics under the Donoughmore Constitution, 1931–1947*, Dehiwala 1982.

Rösel, Jakob: *Die Gestalt und Entstehung des singhalesischen Nationalismus*, Berlin 1996.

Rösel, Jakob: *Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka: der Tamilenkonflikt: Aufstieg und Niedergang eines singhalesischen Staates*, Baden-Baden 1997.

2.2 Sammelbände

Seneviratne, H. L. (Hrsg.): *Identity, Consciousness and the Past, Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, Delhi 1997.

The will of the masses. Der Weg vom Theologiestudenten zum Guerillero am Beispiel von Conrado Balweg (1942–1999)

Johann Ev. Hafner

Abstract

This article describes the way of Conrado Balweg from the Tingguian-tribe in the Cordillera mountains/Philippines, who was educated in Catholic seminaries, entered a missionary congregation, was ordained priest and joined the communist insurgency New People's Army. There he quickly attained the rank of a political officer and military commander. Balweg held teachings on Marxism in remote villages, he organized several ambushes on government troops and conducted people's courts against traitors. Over time he developed a special indigenous Maoism and broke away from the party-line and, which was the reason why he was killed by the NPA in 1999. In a contextualized biographical portrait we track the question: How did Maoist thought become part of Balweg's conviction? As a hypothesis we assumed, that Maoist thought was integrated in Catholic tenets (e.g. interpreting God's will as the will of the masses). After a close analysis of intellectual backgrounds and political events it turned out, that Maoist ideology superseded religious motives instead. This is crucial to understand if violence was justified in the name of God or in the name of the people.

Vorwort

Von September 1984 bis August 1985 arbeitete ich als „Missionar auf Zeit“ in den Philippinen.¹ Damals studierte ich Philosophie und katholische Theologie an der Universität Augsburg und lebte im Priesterseminar. Die deutschen Missionsorden hatten dieses Programm zwei Jahre vorher eingerichtet, um Interes-

¹ „In den Philippinen“, da die Präposition „auf“ eine Abwertung darstellt („in Großbritannien“, aber „auf Sylt“). Die von Nationalisten geforderte post-koloniale Bezeichnung „Maharlika“ für „Philippinen“ verwende ich nicht. 1985 hatten die Philippinen ca. 75 Mio Einwohner, heute sind es 100 Mio, die auf 880 Inseln zerstreut leben. Mit 91 % Christen (80 Mio. Katholiken, 4,4 Mio. Evangelikale, 2,5 Mio. Mitglieder der Iglesia ni Cristo, 1,5 Mio. „Aglipayans“ der Iglesia Filipina Independente und Independent Catholics, 1,5 Mio. Adventisten und Zeugen Jehovas und Mormonen, 1,2 Mio. div. Baptisten), 6 % Muslime und 0,2 % tribal religious ist es das einzige überwiegend christliche Land in Asien. Vgl. 2019 Philippine Statistical Yearbook, Manila 2019, 65 auf: https://psa.gov.ph/sites/default/files/2019-PSY_0724.pdf (Stand: 9. September 2020, Zahlen von 2015).

sierten die Mitarbeit in Projekten außerhalb Europas zu ermöglichen. Mein Kontaktmann war Mitglied des Steyler Ordens SVD und empfahl mir Abra, eine Bergprovinz im Norden der Philippinen. In Europa hatten wir staunend die Neudefinitionen durch die Befreiungstheologie gelesen: marxistische Analyse statt Väterstudium, Reich Gottes als Herstellung gerechter Verhältnisse, Exodus als Klassenkampf, Revolution als Auferstehung, Bibelteilen statt akademischer Exegese, Vorrang der Praxis, Option für die Armen statt Sakramentenverwaltung. Die meisten Autoren stammten aus Lateinamerika, aber Philippinen galt als lateinasiatisches Land nah verwandt: diktatorisch regiert, feudal strukturiert und katholisch. Freilich stammte ein großer Teil der europäischen Solidarität aus dem Bedürfnis, Empörung über schreiendes Unrecht in die eigene brave Bürgerlichkeit zu importieren. Das paarte sich mit der Überzeugung, dass der Wohlstand der westlichen Welt auf der Ausbeutung der Dritten Welt beruhe. Dazu gehörte auch das koloniale Christentum, das den außereuropäischen Ländern übergestülpt worden war. Und so fuhr auch ich in der Hoffnung hin, zu der Änderung all dessen etwas beitragen zu können.

Zunächst wurde ich als Lehrer in Schulen der Provinzhauptstadt Bangued eingesetzt, bevor ich eine Reise nach Negros, die Insel der Zuckerrohr-Haciendas, unternahm. Die letzten sechs Monate arbeitete ich als Lehrer für Englisch und Religion an einer Schule in Lacub. Dorthin musste man ca. drei Stunden einen Jeep nehmen, einen Fluss durchqueren und ca. fünf Stunden über Berg und Tal aufsteigen. Zum Dorf gehörten noch einige, weit entlegenere Ortschaften. Lacub bestand aus einfachsten Bambushütten, ohne Straßen, ohne Elektrizität, ohne Wasserversorgung, ohne Arzt. Die Menschen lebten vom Reis, den sie auf Terrassen anbauten, von Fischen aus den Reisfeldern und von Gemüse. In jeder Ortschaft gab es eine Heilerin und ein Geisterhaus, in den größeren Orten eine Kirche und eine Schule, die die Missionare gebaut hatten. Eine Reise in die Talstadt war für einfache Leute so teuer, die anderssprachige Gesellschaft erlebten sie dort als fremd und ihnen gegenüber so herablassend, dass sie nur zu ganz außergewöhnlichen Anlässen abstiegen.

Da Lacub im Gebiet der New People's Army NPA lag, war Militär samt Hubschrauber-Landeplatz stationiert. Seit Jahren herrschte Kriegerrecht. Täglich gab es Nachrichten über „encounters“ und „ambushes“ an den Straßen, in Bangued oder irgendwo in den Bergen. In einer Mischung aus Abscheu und Bewunderung wurde erzählt, wie ein NPA-command wieder eine Stellung angegriffen hatte. Immer wieder wurde von einem gewissen „Balweg“, „den Ortegas“ und „rebel-priests“ gemunkelt. Der Hass auf die korrupte Regierung war größer als die Furcht vor den Aufständischen. Ich war mitten im Kampfgebiet gelandet. Aber je mehr ich Einblick in die Dinge erhielt, desto unschärfer wurde das Bild: Einige politische killings entpuppten sich als Vollstreckung einer lang schon schwelenden Verwandtschaftsfehde; Militärs distanzten sich von der korrupten Regierung; einheimische Priester genossen ihre Privilegien; europäische Pa-

tres bauten Straßen und Bewässerungen. Meine klaren Kategorien ‚Unterdrückte gut, Unterdrücker schlecht‘ und ‚Einheimisch gut, Einmischung schlecht‘ verschwammen. Ein Riss ging quer durch die Gemeinden und den Klerus: Während die älteren, meist europäischen Patres der NPA gegenüber kritisch waren, wurde sie von den jüngeren, meist philippinischen Priestern mit Sympathie gesehen. Und während die Bewohner der Talgegenden, Ilocanos, ‚ihrem‘ Präsidenten Marcos, ebenfalls ein Ilocano, noch etwas Loyalität entgegenbrachten, verband die Bewohner der Berggegenden, Tingguians, nichts mit dem Regime. Niemand ahnte damals, dass die Diktatur von einem Volksaufstand kurz darauf hinweggefegt werden würde.

Ein Jahr nach dem Sturz Marcos’ organisierte ich im Februar 1986 eine sechswöchige Exposure-Reise, bei der die Teilnehmer*innen in einem Fischerdorf und einem Bauerndorf leben sollten, um davor und danach in politischen Seminaren die Situation zu reflektieren. Nach dem Programm fuhr ich mit einem Teil der Gruppe nach Baguio, um den Helden der Aufstandsbewegung, Conrado Balweg, zu treffen. Er stammte aus dem Nachbardorf meines Einsatzortes, einige seiner Verwandten kannte ich. Als junger Steyler-Priester – er war einer der ersten Indigenen, die geweiht wurden – hatte er den Protest der Bevölkerung in Abra gegen die Abholzung der Wälder organisiert, war ins Visier des Militärs geraten und schloss sich dem kommunistischen Untergrund an. Dort avancierte er zu einem der militärischen Führer und zum Aushängeschild der NPA, bis er sich in der Zeit des Umsturzes mit einer eigenen Gruppe CPLA (Cordillera Peoples’ Liberation Army) abspaltete, um einen Waffenstillstand mit der neuen Präsidentin, Corazon Aquino, auszuhandeln. Unter Marcos war er der meistgesuchte Mann der Philippinen, überall zuschlagend, aber nie zu fassen. Ein Robin Hood der Bergvölker. Sein Leben war so spektakulär, dass es 1986 in einem dilettantisch gemachten Film „Father Balweg, Rebel Priest“ verfilmt wurde.²

² www.youtube.com/watch?v=TRiSZNW4sjs (Regisseur: Tikoy Aguiluz/Antonio Perez, 65 min). Balweg soll in diesem Film als einfühlsamer Mensch gezeigt werden, nachdem ihn die philippinische Presse zum Helden bzw. zum Monster stilisiert hatte. Der Film war anfangs ein Kassenschlager und machte Balweg auch in anderen Provinzen bekannt. Der Sekretär Balwegs wandte sich an den Produzenten, dass die Balweg-Bewegung einen angemessenen Anteil an den Einnahmen erhalten solle. Dieser lehnte jede Zahlung mit dem Argument ab, dass man nichts daran verdient hätte und das Geld ausgegeben sei. Der Film erhielt auf der International Movie Database das Prädikat 1,8 (von 10 für die Bestbewertung).

An weiteren Versuchen, Balwegs Geschichte zu erzählen, sind mir folgende bekannt. Seine Kinder haben im Rahmen des „Cordillera Heroes Project“ mehrseitige Erinnerungen an ihren Vater veröffentlicht. Sein ältester Bruder Bienvenido hat eigenen Angaben zufolge einiges aufgeschrieben, dann aber alle Manuskripte weggeworfen, „because soldiers were monitoring me“ (B. Balweg 4). Conchita ‚Chit‘ Quintero, freie Journalistin und Mitarbeiterin in Balwegs Wahlkampagne, hat eine Balweg-Biographie entworfen, die wegen zu deutlicher Heldengeschichtsschreibung vom Verleger abgelehnt wurde. Ich konnte Teile des Manuskripts einsehen und kopieren. Fernando Bahatan, Geschäftsführer der

Nach umständlichen Vorgesprächen holte uns ein Auto ab und brachte uns in Balweg Hauptquartier. Dort durften wir ihm Fragen stellen, die meiste Zeit aber hielt er ein Seminar über die Vereinbarkeit von Maoismus und Katholizismus sowie über den Unterschied zwischen der nationalen Befreiung, welche die NPA verfolgte, und der indigenen Befreiung ‚seiner‘ CPLA. Dies veranschaulichte er durch Kreise und Pfeile an der Tafel. Selten habe ich jemanden mit so unerschütterlicher Entschiedenheit und gleichzeitig mit so naiver Hoffnung auf Änderung reden hören. Die gesamte komplexe Situation der Philippinen schmolz auf eine klare Forderung zusammen: Autonomie für die Indigenen. Das war ein neues Thema: nicht mehr Kampf für die nationale Revolution, sondern für lokale Kulturhoheit. Die folgenden Jahre fungierte er als Sprecher der Bergvölker, um die Zentralregierung in Manila dazu zu bewegen, ihnen Autonomie zu gewähren. 2000 erfuhr ich in Europa, dass er ermordet worden war.

Anlässlich der Ringvorlesung „Mit Gott auf unserer Seite“ griff ich diese Erlebnisse wieder auf. Ich recherchierte zu Balweg und den anderen rebel-priests, aber außer Presseberichten war kaum etwas veröffentlicht worden. Mehrere Telefoninterviews mit philippinischen Kontakten waren freundlich, aber wenig ertragreich. Das Ordensarchiv in Rom wollte keine Auskunft zu Personalia geben. Daher flog ich zweimal nach Philippinen, um in Manila, Quezon City, Tagaytay, Baguio, San Fernando, Banawe, Sagada, Tinglayan, Vigan, Bangued, Lacub, Vira und Anayan ca. 30 Interviews mit Ex-Kampfgenossen, Ordensbrüdern, Militärs, Nachbarn und Verwandten zu führen. In Archiven in Baguio und Bangued fand ich einige Dokumente der von ihm geführten Organisationen. Zwei unfertige Manuskripte seiner Biographie konnte ich einsehen. Hierbei kamen noch andere Seiten von Balweg ans Licht: seine Rolle in der CBA (Bund der Cordillera-Stammesführer), seine Beziehung mit einer Nebenfrau, seine Suche nach dem Yamashita-Schatz ... Die Reaktionen hätten unterschiedlicher nicht sein können von „Warum wollen Sie über diesen Schlawiner schreiben – das hat der gar nicht verdient?“ bis „I am more than willing to help you, because I want a life-story of Balweg, also on the problematic side. In a way that people understand what he sacrificed. He deserves a lot more. He is the father of the Cordillera Autonomy.“ (Villarosa 4). Der vorliegende Text ist ein Ergebnis dieser Recherchen und ein Versuch, weder Helden- noch Skandalgeschichtsschreibung zu betreiben. Er beruht überwiegend auf Interviews.

Meine Frage ist: Wie kommt ein Mann, der aus einem der hintersten Dörfer der Welt stammt, sich zum katholischen Ordenspriester weihen lässt und die Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams ablegt, dazu, sich dem bewaffneten Kampf des kommunistischen Untergrunds gegen die Regie-

„Cordillera Bodong Association“ CBA hat beim Ende des Konversionsprogramms den Auftrag erhalten, die Geschichte der Autonomiebewegung seit den 1980ern in der Cordillera zu schreiben. Seine hervorragende Dokumentation wurde aber nie veröffentlicht.

zung seines Landes anzuschließen und zu einem der meist gesuchten und meist bewunderten Guerrilleros der Philippinen zu werden? Wie kann katholische Sozialethik und maoistische Revolutionsethik zusammengebracht werden?

Kindheit

Conrado Balweg wurde am 28.12.1944 im Dorf Bangilo in der Provinz Abra geboren. Es liegt in den östlichen Bergen Abras.³ Bangilo wurde 1960 der eigens errichteten municipality Malibcong und der dortigen Pfarrei Santa Teresita zugeschlagen.⁴ In diesem Gebiet wohnen noch heute drei Tingguian-„tribes“,⁵ die sich durch ihren Dialekt unterscheiden: die Mabaka in Mataragan, die Banao in Malibcong und die Gubang in Bangilo und Buanao, zu denen auch die Balwegs gehören. Conrado war der Drittgeborene von sieben Kindern. Vom Vater habe Conrado seine Nähe zur Pflanzen- und Mineralienmedizin geerbt. Nie habe er konventionelle Arzneimittel verwendet (B. Balweg 5). Angeblich wurde er auf der Flucht seines Dorfes vor den Japanern geboren. Die Philippinen waren am 8.12.1941 von Japan überfallen und besetzt worden, am 12.12. führten Soldaten in Vigan⁶ ein. Anders als die Spanier und die US-Amerikaner drangen die Angreifer bis in die letzten Bergdörfer vor. Dort folterten und exekutierten sie Personen, die sie der Unterstützung der philippinischen Guerrilla verdächtigten. Im entlegensten Dorf Anayan (damals drei Tage Fußmarsch) werden heute

³ Bis 1958 gehörten die acht „municipal districts“ Bacag, Buneg, Lannec (Tineg), Licuan, Baay, Mataragan, Malibcong und Bangilo zu Lacub. Das Gebiet wurde im 19. Jahrhundert von den Augustinerpatres OSA von San Juan aus pastoriert. 1915 bereits wurde durch die SVD eine Primary School, aber erst 1940 eine Pfarrei errichtet. Die ersten belegten Katechesen erfolgten durch einen Mann aus Lacub (Juan Pe Benito) vor 1913 und Taufbesuche im Jahr 1913 durch den amerikanischen Steyler Theodore Buttenbruch. Dazu wird die Anekdote berichtet: Am Weihnachtsfest 1916 interpretierte der Dorfvorsteher Tawagen ein Bild von der Taufe Jesu so: Auch Jesus sei ein Heide „pagan“ gewesen, was man an den langen Haaren sehe. Durch die Taufe sei er ein Christ geworden. Es sei es jetzt Zeit, dass sich auch das Dorf taufen lasse. Vgl. Paguio, Sanny John (Hrsg.): *Tangguyob. 50 Years Diocese of Bangued 1955–2005*, o.O. o.J., S. 86.

⁴ Malibcong wurde 1960 von Lacub getrennt und zu einer eigenen municipality. 1958 war bereits eine Pfarrei errichtet worden. Erste Bambuskapellen standen in den 1950er Jahren in Buanao, Bangilo und Malibcong. Heute gehören die Ortschaften Mataragan, Bangilo und Malibcong „proper“ dazu. 2005 zählte Malibcong ca. 4.600 Einwohner, davon 3.400 Katholiken. Vgl. Paguio: *Tangguyob*, S. 90–92.

⁵ In Philippinen wird der Begriff „tribe“ bzw. „poli“ (Ilocano) verwendet. Auffälliger Weise gibt es keinen entsprechenden generischen Begriff in den upland-Sprachen. Tingguians ordnen sich ihrem tribe nur über den Eigennamen zu: „wanau wa“ (Ich bin ein Banao). In westlichen, postkolonialen Kontexten werden Begriffe wie „Stamm“, „Volk“, „Clan“ heute vermieden, da sie primale Kulturen auf Blutsverwandtschaft reduzieren. Stattdessen bezeichnen sich z. B. die Erstbewohner in den USA mit der politischen Kategorie „first nations“. In Philippinen ist mir diese Umcodierung nicht begegnet. Auch „Nation“ ist ein europäischer Begriff und steht unter Kolonialismus-Verdacht.

⁶ Hauptstadt der Provinz Ilocos Sur, zu der Abra damals gehörte.

noch Erinnerungen daran erzählt. Von einem Missionar angesprochen, entschied Conrado sich, den Weg katholischer Erziehung und später des Priestertums einzuschlagen: 6 Jahre in der kirchlichen Grundschule (in Malibcong), 4 Jahre im Knabenseminar „minor seminary“ während highschool (in der Provinzhauptstadt Bangued), 4 Jahre im college seminary (in Manila), 4 Jahre im Priesterseminar „major seminary“ (in Tagaytay). Am Ende des Priesterseminars werden die „ewige Gelübde“ abgelegt und der Kandidat zum Priester geweiht. Danach folgen 3 Jahre Mitarbeit in Gemeinden als Kaplan, bevor man eigenständiger Pfarrer wird.

Wie kam Balweg in diesem konventionellen Karriereweg in Berührung mit revolutionären Ideen?

Studienzeit – Befreiungstheologie

Im Priesterseminar in Tagaytay hörte Balweg den deutschen Pater, Johannes ‚John‘ Füllenbach (geb. 1935 in Wied bei Köln, Theologie in St. Augustin, Lizentiat in Rom) in Tagaytay.⁷ Er hatte neben seinem Doktor in Theologie (CU Washington) auch Soziologie studiert und war der Hauptimporteur für Befreiungstheologie in Tagaytay. Alle Befragten erinnerten sich sofort an seinen Begriff vom Reich Gottes. Manche sprachen von der kingdom-theology Füllenbachs (de Ocampo 3; C. Ortega 2; Pernia 1). Füllenbach erinnert sich gut daran, dass fünf der späteren Rebellenpriester, u. a. Balweg bei ihm studierten. Sie waren überzeugt, dass sie über die allgemein sozialistische Doktrin hinaus, – wonach man Philippinen vom Joch der kapitalistischen US-Diktatur befreien müsse –, ihre Stämme verteidigen müssen. „Ich hätte das auch gemacht.“ (Füllenbach 1) Man müsse verstehen, dass die jungen Seminaristen im Zwiespalt lebten: Einerseits waren sie der Stolz der Familie, da sie es geschafft haben zu studieren und Mitglied im reichen SVD-Orden zu werden; im Falle Balwegs kam hinzu, dass er für den ersten Priester aus dem Volk der Tingguianen gehalten wurde.⁸ Andererseits wandten sie sich gegen die katholische Struktur, die Bischöfe und die Oberen. „Die Jungs waren nicht für violence, aber sie kamen nicht weiter.“ (Füllenbach 2) Die Bischöfe waren alle aus der Oberschicht die Ordensoberen stammten aus Europa und verstanden ihre Probleme nicht. Er war ein „lieber empfindsamer Mann“, kein brillanter, eher ein mittelmäßiger Student.

⁷ Ab 1981 an der Gregoriana in Rom, von wo aus er jährlich zu Kursen nach Philippinen zurückkehrte.

⁸ Dies wurde von mehreren Seiten so behauptet. Tatsächlich aber war der erste tingguianische Priester – und der erste Priester aus der Provinz Abra – Metodio Balnawi Quinto aus Lagangilang (tingguianischer Name „Apo Angao“). Er wurde am 3.04.1932 für die Diözese Nueva Segovia geweiht. 2013 gab es bereits 19 tingguianische Geistliche, davon 8 Ordens- und 11 Diözesanpriester.

Über Füllenbach kamen die SVD-Studenten mit Begriffen des Marxismus in Berührung (Entfremdung, Analyse, Überbau, Materialismus). Die Analyse der Situation (Entfremdung, Ausbeutung, Klassengegensatz) komme in der prophetischen Kritik bereits vor (Anerkenntnis der Rolle christliche Kolonisatoren und Herrscher, inklusive der Kirche). Der Vorrang des Proletariats (als Quelle und Instrument der Revolution) habe seine Parallele in Jesu Bevorzugung der Armen. Der Ausblick auf ein historisches Ziel (klassenlose Gesellschaft) sei auch in der christlichen Heilsgeschichte angelegt (Paradies). Allerdings fehle dem Kommunismus der endzeitliche Vorbehalt, wonach der Endzustand nicht hergestellt werden könne, sondern geschenkt werde.⁹ Das Reich Gottes ist ein Symbol für Gottes Gegenwart auf Erden, die Kirche soll ein Vor-Zeichen der Erfüllung sein. Beide aber, Reich Gottes und Kirche, sind nie identisch. Schon und Noch-nicht müssten beide gegeben sein. Kirche dürfe nicht nur auf das Heil-Ende der Zeiten vertrösten, sondern habe die Aufgabe, hier und jetzt schon modellhaft zu wirken.

Das Reich Gottes ist nicht außerhalb der Welt, es ist nicht die Welt, aber es ist in der Welt. Und es hat umformende Effekte. Wir Christen müssen uns einsetzen für die Umwandlung und Zeichen setzen, auch wenn sie noch so klein sind. So explosive Punkte, die die gegenwärtige Welt in Frage stellen. [...] Der Marxismus ist ja nichts anderes als eine säkulare Form der christlichen Hoffnung. Nur war der Fehler von Marx, dass er dachte, das können wir ohne Gott erreichen. Solange die Welt besteht, wird das Reich Gottes nur ansatzweise wirklich werden. (Füllenbach 3)

Füllenbachs Vorlesungen bewegten sich im damals üblichen Rahmen von Moralthologie, Gesellschaftskritik und Exodusspiritualität (Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff); auf radikalere Denker wie Clodovis Boff oder Ernesto Cardenal bezog er sich kaum. In seinen Texten referiert er vor allem angloamerikanische Theologen, an zweiter Stelle lateinamerikanische, an dritter deutsche. Asiatische Theologen kommen fast nicht vor (vereinzelt M. Amaladoss, G. Soares Prabhu), philippinische fehlen ganz.¹⁰ Der Übertrag auf die philippinische Diktatur oder die Feudalverhältnisse wird nicht gewagt. Daher nimmt es nicht Wunder, dass er von den jungen Filipinos zwar gehört wurde, aber wenig Einfluss auf ihr Denken hatte. Zu sehr war er akademischer Philosoph, der die Ideologie des Marxismus kritisch darlegt, als dass er zu politischer Aktion aufgerufen hätte. Zudem fehlte jeder Bezug zur damals maßgeblichen asiatischen Spielart, dem Maoismus.

Im Katholizismus galt Marx bis in die 1960er Jahre als indizierter Autor, aber in den 1970ern wurde er in der sog. Befreiungstheologie, v. a. von Jesuiten und Franziskanern in Lateinamerika rehabilitiert. Zur Zeit, als die Rebellenpriester studierten (Ende der 1960er), war die Befreiungstheologie noch im Entstehen.

⁹ Vgl. seine später publizierten Vorlesungsskripte: Füllenbach, Joseph: *Theology of Liberation. Philosophical-Theological Background and Main Thrust*, Manila 1992, S. 149–170.

¹⁰ Vgl. Füllenbach, *Theology of Liberation*, S. 120.

Als Urknall gilt die Bischofssynode von Medellin 1968, bei der die katholische Kirche sowohl die Repression der Militärdiktaturen in Lateinamerika als auch die revolutionären Protestbewegungen kritisierte und den Mittelweg der gewaltlosen Reform wählte. Die Mehrzahl der Publikationen erschien erst danach.¹¹ Dennoch waren die Themen bereits vorher im Schwange und noch in wilder Experimentierphase. Diese neue, stark politisierte Art der Theologie antwortete auf die aktuellen Probleme von Armut und Unterdrückung und bezog sich dabei auf die Klagen im AT (Exoduserzählung, Psalmen, Prophetenbücher) sowie auf Jesu Hinwendung zu Kranken und Armen. Zentrale Themen sollen stichwortartig skizziert werden:

- Befreiung. Dies wird der neue Name für Erlösung. Während dieser Begriff in der Christentumsgeschichte entweder juristisch (*redemptio* Loskauf aus dem Anspruch des Teufels) oder medizinisch (*salvatio* Heilung von der Verwundung durch Sünde) verstanden wurde, wird er nun politisch definiert: *liberatio*. Aus der Bibel wurde hierfür das Motiv des Exodus genommen, der Auszug aus dem Land der Sklaverei. Israel wird in Ägypten zur Zwangsarbeit herangezogen und die Ausübung der eigenen Religion verboten. Gott lässt Mose und Aaron die Israeliten aus dem Elend herausführen und bestraft die Ägypter mit dem Tod der Erstgeborenen und der Streitmacht. Der Gott des Exodus ist ein Krieger, der seine Schutzbefohlenen, wenn es sein muss, mit Gewalt befreit und ihnen, wenn es sein muss, mit Gewalt ein eigenes Land erobert.
- Volk Gottes. Die Kirche baut sich nicht nur aus einer Hierarchie (*corpus Christi*) auf, sondern besteht zuerst als Volk Gottes (*communio fidelium*). Die biblischen Begriffe *laos*, *congregatio*, *communio*, *people* boten eine basisdemokratische Assoziation, die sich mit dem marxistischen Begriff des Volkes (als Gegenüber zu den Ausbeutern) verband. Der Katholizismus war sich im Zweiten Vatikanum bewusst geworden, dass mit dem gemeinsamen Priestertum, das jeder mit der Taufe erwirbt, die Laien nicht nur hörende Kirche sind. Die alte Aufteilung ‚Klerus für Heildienst, Laien für Weltdienst‘ wurde damit aufgehoben: Die Kleriker sind auch für soziale Aktion und Diakonie zuständig, die Laien sollen in Bibelkreisen das Evangelium auslegen.
- Option für die Armen: Auch die Idee, dass das Christentum sich zunächst den Armen zuwenden müsse, wurde aus der Bibel abgeleitet, Gott stelle die Armen *anawim/ptochoi*, (paradigmatisch die Fremden, Witwen und Waisen, also all jene, die kein soziales Netz haben) unter besonderen Schutz. Man soll den Nächsten lieben, aber unter den Nächsten gibt es eine klare Reihen-

¹¹ Vgl. ders.: *Teología de la liberación*, Lima 1971 (engl. A Theology of Liberation, Maryknoll 1973); Assmann, Hugo: *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971 (engl. Theology for a Nomad Church, Maryknoll 1975); Boff, Leonardo: *Jesús Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*, Petrópolis 1972 (engl. Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for our Time, London 1981).

folge: die Armen zuerst.¹² Auch die Reichen sind Nächste, aber sie sind nicht arm. Die Lesart, wonach lange Armut mit Demut gleichgesetzt worden war („arm im Geiste“) und der reiche Grundbesitzer ein guter Mensch sein könne, wenn er nicht prahlt und sanftmütig ist, wurde als bourgeois abgelehnt.¹³ Armut ist materielle Armut an Gütern und Macht. Damit kommen sie dem Begriff des Proletariers, der nichts außer seiner Arbeitskraft und seiner Nachkommen (*proles*) hat, sehr nahe.

- Primat der Praxis. Befreiungstheologen unterscheiden moralische von „struktureller Sünde“. Mit letzterer sind gesellschaftliche Verhältnisse gemeint, die zur Ausbeutung der einen und zur Bereicherung der anderen führen, die nicht aus böartigen Entscheidungen einzelner, sondern aus dem Fortbestehen repressiver Bedingungen bestehen. Wo Bevölkerungsschichten täglich darben und ohne Zugang zu Wasser, Arbeit, Nahrung, Medizin sind, weil diese Mittel von wenigen gehortet oder kontrolliert werden, da ist Gewalt keine Einzeltat, sondern das Gesamt der gesellschaftlichen Situation. Wer nichts ändert, macht sich mitschuldig am Elend der Armen. Daher genüge es nicht, wohl tätig zu sein und partikular Leiden zu lindern. Vielmehr müssten die Armutsursachen behoben werden. Die alte, reaktionäre Theologie hatte den Bauern ein falsches Sündenbewusstsein für individuelle ethische Verfehlungen eingepflanzt, aus dem sie nur von den Priestern befreit werden können. Demgegenüber haben die Armen bereits das richtige Bewusstsein, da sie unter den Verhältnissen leiden und so die *wahren* Verhältnisse kennen. Aus der Sicht der Kommunistischen Partei der Philippinen CPP stehen sie allein auf dem richtigen Klassenstandpunkt.

Aus all dem ergibt sich, dass die wahre Theologie nicht an den Orten der Privilegierten (Seminare, Universitäten) entsteht, sondern bei den Bibeltreffen in den Dörfern. Akademische Theologie wurde als Privileg entspannter Gesellschaften gesehen. Theologie sollte man nicht in Bibliotheken studieren, sondern ‚tun‘. Hieraus entstand das Programm „doing theology“.¹⁴

¹² Der Begriff bildet das Gravitationszentrum der Bischofsversammlung in Medellin und des Werkes von Gustavo Gutierrez, dem Namensgebers der Befreiungstheologie. Auf der Synode des lateinamerikanischen Episkopats 1978 in Puebla wird die Bevorzugung der Armen durch den Pleonasmus „*opción preferencial por los pobres*“ noch unterstrichen. Vgl. Dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats: *La evangelización*, Nr. 1153–1156. Die exklusive und soziologische Auslegung dieser Formel führte 1986 zum Aufsehen erregenden Streit zwischen dem Vatikan und der Befreiungstheologie.

¹³ Vgl. z. B. Cardenal, Ernesto: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, 4 Bde., Wuppertal 1978, hier Bd. 4, S. 20–26.

¹⁴ Vgl. dazu programmatisch Mesa, Jose M. de/Wostyn, Lode L.: *Doing theology. Basic realities and processes*, Quezon City 1990. Kritisch ist anzumerken, dass die Befreiungstheologie die biblischen Texte über Arme so las, als ob sie von Armen wären. Dabei wurde übersehen, dass aus historisch-kritischer Sicht diese Texte von privilegierten, schriftkundigen Autoren bzw. Redaktoren verfasst wurden, die in marxistischer Lesart dann von einem falschen Klassenstandpunkt aus geschrieben hätten.

Exposures – erste Politisierung

Die Kleriker sollten ihre Konvente verlassen und sich unter die Armen mischen. In verarmten Gebieten hatten sich in Lateinamerika und später in den Philippinen sog. Basisgemeinden gegründet, kleine Gruppen in bzw. jenseits der traditionellen Pfarreien. Dorthin sollten die verwöhnten Theologen gehen und die soziale Realität kennenlernen. Das Instrument hierfür hieß „exposures“, Ausgesetzt-werden. Exposures sind nicht Praktika im herkömmlichen Sinne, die es in der Theologenausbildung schon lange gab (Pfarr-, Krankenhaus-, Schulpraktikum), sondern das Eintauchen in andere soziale Welten. Daher firmieren sie auch unter dem Namen „immersions“.¹⁵

On our free Thursdays and Sundays we went out to the farmers, we spoke with them and exposed ourselves to their situation. During summer-break we worked and prayed with the people and read the Bible with them. We had our cassocks [Talare], and people had a high esteem, but we didn't want to manipulate them. We tried to conscientize¹⁶ them, why they live in their situation. (Villarosa 2)

Diese Praktika waren etwas anderes als das bisherige Apostolat, das darin bestand, in Dörfern Katechesen abzuhalten. Auf Fragen der Bauern fanden die Seminaristen keine Antwort: „Frater, when my harvest is so small, is it the will of God then? Frater, they preach that I shall not gamble and get drunk and all about my weekends, why is there no sermon about my daily work?“ In den Sozialenzykliken der Päpste fanden sie nur abstrakte Ausführungen zur Gerechtigkeit und zum Wert der Arbeit. Die Studenten erkannten, dass sie selbst keinen Zugang zur Wirklichkeit der Bevölkerung hatten und keine Antworten aus ihrer Theologie bieten konnten. Der Student Ed de la Torre brachte es auf den Punkt: „Revolutionaries feel first the challenge of the situation as a nationalist challenge. Ideology and theology come later. [...] Theology as such does not breed commitment. At best it can remove hindrances to commitment.“¹⁷

Einer der bekanntesten Organisatoren von exposures war Jerry Montemayor, ein Rechtsprofessor der Jesuitenuniversität Ateneo in Manila. Er war durch sei-

¹⁵ Ich selbst habe 1984 solche vierwöchigen exposures organisiert. Sie bestanden aus einigen Tagen politischem Seminar in Manila, einer Woche Alltagserfahrung in einem Bauerndorf, einigen Tagen Evaluation, einer Woche in einem Fischerdorf, einigen Tagen Abschlussevaluation. Die Reflexionen sollten den Blick für nationale und internationale Zusammenhänge öffnen, die Dorfaufenthalte ihn auf die lokalen Bedingungen fokussieren.

¹⁶ „Conscientize/conscientization“ (wörtlich „Gewissensbildung“) wird in progressiven Milieus sehr häufig verwendet. Der Begriff meint im politischen Kontext „Bewusstmachung der eigenen sozialen Situation“. Die Verbform wird von „conscience/conscientious“ anstatt von „consciousness/conscious“ gebildet. Sie ist offensichtlich so beliebt, weil damit „Belehren, Indoktrinieren“ vermieden wird. Man hilft den Unterdrückten, sich selbst ihrer Lage bewusst zu werden.

¹⁷ Torre, Edicio de la: *Touching Ground, Taking Root. Theological and Political Reflections on the Philippine Situation*, Manila 1986, S. 73.

nen Entwurf für eine Landreform¹⁸ bekannt geworden. Montemayor konnte als Infrastruktur die von ihm gegründete „Federation of Free Farmers“ FFF nutzen und warb in den Seminarien in Manila für seine Idee. Die exposure-Programme fanden bei den progressiv eingestellten Orden wie den Jesuiten, SVD oder CICM breite Unterstützung. Diese zunächst freiwilligen Engagements wurden später auf Antrag der Studenten sogar zum Teil des offiziellen Curriculums. Diese konnten ein Projekt wählen, FFF war eine Option unter anderen. Nach einem zweimonatigen Training in „sociological orientation“ (Villarosa 4) bildeten sich Zehner-Teams aus Priestern, Nonnen, Seminaristen und Laien zu je fünf Männern und fünf Frauen. Sie wurden in Dörfer geschickt „to train them on leadership, and the human dignity of labor“ (Pernia 3). Einige Gruppen wandten sich an andere Studenten, „for the conscientization of the middle and upper-class kids“ (Pernia 3). Balweg wählte stets die Dörfer. Sein Einsatzort war das Barrio Balabag. „The people there loved him.“ (Pernia 3) Nach den exposures durch das FFF-Programm erkannte z. B. der damalige Seminarist Steve Villarosa „I was convinced: ‚My color is red!‘“ Balweg jedoch beteiligte sich an der ideologischen Entwicklung des Studiums zunächst kaum. Das änderte sich nun mit Edicio de la Torre, seinem Seminarskollegen im Jahrgang über ihm.¹⁹

Edicio de la Torre – Maoismus und „theology of struggle“

Unter den exposure-Studenten bildete sich eine Kerngruppe um Intellektuelle wie Tony Pernia (später Ordensoberer der SVD), Manuel Pastes (später Bischof von Occidental Mindoro) und Ed de la Torre.²⁰ Nachdem Marcos 21.09.1972 die Proclamation 1081 unterzeichnet hatte, mit der er das Kriegsrecht über die

¹⁸ Vgl. Montemayor, Jeremias U.: *The Philippine Agrarian Reform Program*, Manila 1976. Sein früheres Buch *Ours to share* (1966), Michigan 2006 wurde nach Aussagen von ehemaligen Seminaristen (Alunday 4) von den Studenten verschlungen. Montemayor stand zwar in Kontakt mit der Linken, distanzierte sich aber deutlich von der maoistischen Bewegung. In einem Manual der NPA zur Unterwanderung kirchlicher Strukturen wird dieses Zerwürfnis erwähnt: „After September 1972, however, when the diehard reactionary wing of the largest social democratic organisation, the Federation of Free Farmers (FFF), was completely coopted by the fascist dictatorship, many social democratic sympathizers in the church were left with nothing to support.“ *Nature of the Church Sector. Orientation of Our Political Work and Tasks of Comrades within the Sector*, o.O. 1978, S. 10.

¹⁹ Ed de la Torre wurde 1943 geboren, Balweg 1944.

²⁰ Ed de la Torre (später nennt er sich „dela Torre“) studierte Theologie und war während seiner Ausbildung innerhalb der SVD für ein Praxisjahr auch in Abra eingesetzt. Schon während seiner Studienzeit trat er der National Democratic Front bei und hielt studenterrallies. 1968 wurde er zum katholischen Priester geweiht. Am 17.02.1972 gründete er die christlich-sozialistische Organisation „Christians for National Liberation“. „After five years of debating with progressive forces we have decided not to be *not* seen. [...] We wanted to pressure the elite.“ (de la Torre 4) Als Logo wurde ein weißer Vogel vor einem weißen Kreuz in einem roten Dreieck gewählt, als Slogan „Love your neighbor, serve

Philippinen verhängte und fortan über Präsidialerlasse regierte, war de la Torre unter den ersten, die eine Protestdemonstration (siehe Abb. 1²¹) in Manila organisierten, damals noch unter „Christians for Civil Liberties“. Dass der Diktator diesen Entschluss fassen würde, hatten damals viele gehant, und doch war der Schritt eine Überraschung. Noch 1984, kurz vor dem Ende der Marcos-Diktatur, erklärte mir ein niederländischer SVD-Priester, der seit 20 Jahren in den Philippinen gearbeitet hatte, dass das Kriegsrecht von vielen begrüßt worden sei. Man sei der Kämpfe zwischen den vielen Clans und Warlords müde geworden. Was die einen als notwendigen Schritt ansahen, wurde von den anderen als endgültiger Beweis angesehen, dass Marcos seine Maske fallen gelassen hatte. Marcos ließ Tausende²² von Regimekritikern inhaftieren. Die Zeit der zivilen Proteste schien nun vorbei zu sein. „The imposition of martial law in 1972 hastened our radicalisation process. Many of us joined the outlawed National Democratic Front.“²³ Die NDF war kein militärischer Arm der kommunistischen Bewegung, schloss aber den Waffengebrauch als Mittel zu Bekämpfung des sog. US-Marcos-dictatorship ein.

De la Torre war von anderen radikalisierten Christen, wie dem damals 19-jährigen Benediktiner Caloy Tayag, für die NDF angeworben worden. Dieser war einer der Redner beim Gründungskongress der „Christians for National Liberation“ CNL (21.08.1972), die aus der Studentenorganisation „Student Christian Movement (Kilusan Kristiyano ng Kabataang Pilipino) hervorgingen. Die CNL fand Ähnlichkeiten zwischen der christlichen Soziallehre und den kommunistischen Idealen, um die philippinische Gesellschaft zu einer wahren Demokratie zu führen. Die Philippinen nannten sich zwar Republik, aber Demokratie wurde als uneingelöstes Versprechen empfunden.

the people“. Mit „serve“ war ausdrücklich gemeint, dass sich Christen als „servants of the revolution“ verstehen. Nach Ausrufung des Kriegsrechts am 21.11.1972 wurde de la Torre am 13.12.1974 verhaftet. Insgesamt verbrachte er neun Jahre in Gefängnissen, davon mehrere Monate in Isolationshaft, bevor Präsidentin Aquino ihn 1986 im Zuge einer Amnestie für politische Gefangene freiließ. 1987 kehrte er nicht von einer Europa-reise zurück, da die Situation in Philippinen wegen anhaltender Morde an ehemaligen Aktivisten zu unsicher war. Bis 1992 lebte er in Dänemark, seit seiner Rückkehr engagiert er sich in verschiedenen Organisationen für die Ausbildung von „grassroot community leaders“, beim Aufbau von lokalen Netzwerken (citizenship, literacy), teils in leitender Position in Entwicklungsorganisationen der Regierung, teils bei Graswurzelarbeit in NROs (z. B. ELF, TADESK, Galing Pook). Heute bezeichnet er sich als „educator“.

²¹ Das Bild erschien in der kurz danach verbotenen Manila Times. www.edicidelatorre.com/renewing-our-spirit/september-21-the-way-we-were (Stand: 15. Februar 2020).

²² Schätzungen belaufen sich auf 100.000 Personen. Vgl. Youngblood, Robert L.: *Marcos against the Church. Economic Development and Political Repression in the Philippines*, Quezon City 1990, S. 138.

²³ www.edicidelatorre.com/about-2 (Stand: 15. März 2019).



Abb. 1 Ed de la Torre als Redner bei einer Anti-Kriegsrecht-Demo

Auch das amerikanische Modell wurde abgelehnt, weil die USA als Teil des Ausbeutungssystems gesehen wurden.²⁴ Daher waren die Studenten auf der Suche nach einer anderen Art von Demokratie, nicht kapitalistisch, nicht neo-kolonial. Der Maoismus wurde zum Vorbild und die Worte des ‚Großen Vorsitzenden‘ zur Inspiration, auf die man die eigene christliche Soziallehre beziehen müsse.

Wie viele andere war auch de la Torre von dessen Ideen fasziniert. Und wie viele andere aus dem KKKP (nicht von ungefähr ein Akronym, das dem kommunistischen Organisationen ähnelte) wurde Tayag verschleppt und wahrscheinlich ermordet. De la Torre blieb dieses Schicksal erspart: 1975 wurde er zusammen mit anderen der „conspiracy to commit rebellion“ angeklagt, vor ein Militärgericht gestellt und trotz der Verteidigung durch den angesehenen Rechtsanwalt Diokno²⁵ verurteilt. Im Verfahren wurden rechtswidrig ‚Gesetze‘ angewendet, die formal erst später erlassen wurden. 1964 war de la Torre Präfekt (Studienleiter in einem katholischen Knabeninternat) in Bangued, Abra. Unter seinen Schülern waren „two shy Tingguians who would return as priests to their villages only to be harrassed into joining the NPA guerillas“.²⁶

²⁴ Die USA unterhielten riesige Militärstützpunkte in den Philippinen, hatten 1903 die Philippinen überfallen, die Hacienderos schickten ihre Kinder zum Studium nach Kalifornien und hatten ihre Zweithäuser dort. Von den Linken wurden die USA für den „Low Intensity Conflict“ verantwortlich gemacht, eine Art Gegenunterwanderung der aufständischen Kräfte.

²⁵ Siehe seinen Blog „Remembering Diokno“.

²⁶ Torre, Edicio de la: *Touching Ground, Taking Root. Theological and Political Reflections on the Philippine Situation*, Manila 1986, S. 3. Das Buch versammelt Texte aus den Jahren 1969–85.

Von allen Interviewees wurde Ed de la Torre als der klügste Kopf der Studentenproteste beschrieben.²⁷ Aufgrund seiner feurigen Reden, die sozialistische Ideen mit biblischen Gleichnissen kombinierten, und aufgrund seiner langen Inhaftierung wurde er zu einer Symbolfigur, wie sie Rudi Dutschke in Deutschland darstellte. Im Interview erinnert er sich, dass es in den 1970ern im Westen „a search for committed heroes“ (de la Torre 5) gab, so dass auch er in Deutschland als Vorbild präsentiert wurde. Statt einer akademischen Theorie hat er Bibelauslegungen, Programmtexte und Gedichte geschrieben, was ihm eine breitere Leserschaft einbrachte. „It was the trend to write a Filipino theology at that time. And people expected me to do that. But what for? I was far away in Europe then.“ (de la Torre 5). Die akademische Theologie habe versagt, weil er Bauern, als sie in den workshops fragten ‚Why is our work so hard?‘, nur antworten konnte: ‚Labor is a consequence of the original sin‘. Die Leute erwiderten: ‚But the landlords have sins as well.‘

„Ed“ – so sein landesweiter Spitzname – hat in den Priesterseminaren Theologiestudenten rekrutiert, bei Demonstrationen die Massen aufgeheizt und in den Gefängnissen andere Inhaftierte unterrichtet. Dennoch gehört er nicht zu den Rebellenpriestern. Nicht so sehr, weil er durch die Verhaftung am bewaffneten Kampf gehindert worden ist, sondern weil er eine gemäßigte Position vertrat. Anders als der Name es insinuiert, ist seine „theology of struggle“ ein eher anti-pathetisches Programm. Die Befreiungstheologie ergehe sich oft in einer Siegesromantik der Unterdrückten und in Utopien.

Filipinos are religious; we believe in a God. But I think, theologically, many of us are not Christians. We refuse to accept a concept, a God, a living God, who is thoroughly bound up in history. [...] that is the key link; because once you accept incarnation seriously, wittingly or unwittingly, you are plunged into politics. [...] In my own experience, most of us Christians, and church people particularly who do not go through the specific discipline of this politics of liberation, tend to swing between an unprincipled accommodation to the powers that be and the romantic celebration of the power of powerlessness.²⁸

De la Torre kritisierte, dass es nicht ausreiche, nur zwischen Unterdrückern und Unterdrückten zu unterscheiden. Als Kind der urbanen Mittelschicht kannte er Mischzonen wie die sozial engagierten Reichen und die totalitarristisch gesinnten Armen.²⁹ Daher legt er biblische Erzählungen gegen den Strich aus. Es sei wohlfeil, die Exodusgeschichte als Triumph einer Sklavengruppe über ein Weltreich zu lesen. Was ist mit den anderen Sklavenvölkern in Ägypten?

²⁷ Interviews Pernia, B. Balweg, C. Ortega, Füllenbach, Grüner, Reinhardt.

²⁸ Torre, Ed de la: *The Philippines. Christians and the Politics of Liberation*, hrsg. v. Socio-Pastoral Institute, Manila o. J., S. 7.

²⁹ „those with whom I could identify most closely – middle class Christians who made the passage from reformism to revolution from the mid-60’s to the mid-70s. There were enough of us to call a generation, even a first generation, for a second had already begun, those we baptized ‚martial law babies‘.“ Torre, *Touching Ground*, S. 2.

ten? Was mit den Ägyptern, die unter ihrem Pharao leiden? Es sei wohlfeil, das Samaritergleichnis nur als Aufruf zum Mitleid mit dem Opfer zu lesen. Wäre der Samaritaner früher gekommen und hätte er den Überfall beobachtet, würde er eventuell beide Seiten verstehen: dass das Opfer nicht nur Opfer ist, sondern sich wehrt oder selbst einmal Täter war; dass der Räuber nicht nur Räuber ist, sondern eine Familie ernähren muss („You can counsel the robber“ 8). Dennoch müsse man für eine Seite Partei ergreifen; die Kirche könne sich nicht auf eine Vermittlerrolle zurückziehen, sondern müsse sich „dazwischen werfen“ (interpose: „If you want to hit him, hit me“). In diesem Sinne sah de la Torre seine Verhaftung als sinnvoll an, weil sich die Kirche mehr um Insassen kümmere, wenn viele Priester und Christen einsitzen.³⁰ Das Ringen besteht darin, Gerechtigkeitsforderungen auch in ungerechten Situationen laut werden zu lassen. Weil er den Import von ready-made Konzepten ablehnt, nennt er diese Variante nicht „theology of liberation“, sondern „theology of struggle“.³¹ Sie unterschied sich dadurch, dass nicht das Endprodukt, sondern der Prozess betont werden soll. Das „Reich Gottes“ der Gerechtigkeit mag ein hehres Ziel sein, aber es ist – wie an sozialistischen Gesellschaften sichtbar war – nicht auf einen Schlag zu erreichen. „So, what until then?“ (Pernia 1). Die Theologie solle auch den Weg dorthin beschreiben.

Mit dieser Position stand de la Torre für einen nicht-militärischen Flügel der Opposition mit ihrem Arsenal des gewaltlosen Widerstands: Petitionsarbeit, Demonstrationen, vorstellig Werden, lästig Bleiben. Freilich benutzte der Staat ganz andere Mittel: Gesetze, Morde, Paramilitärs. „That’s the strength of an es-

³⁰ Torre, *The Philippines*, S. 10.

³¹ Die deutsche Übersetzung wie in „Battung, Mary Rosario u. a. (Hrsg.): *Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen*, Münster 1989“ trifft den Begriff nur halb. „Struggle“ meint über „Kämpfen“ (fight, battle, armed struggle) hinaus vor allem „Ringen“. De la Torre hat laut eigener Aussage den Begriff von Louis Hechanova übernommen und ihn in die Nähe von class struggle/Klassenkampf gebracht. Zwar wird der Begriff immer noch verwendet, aber bisher liegt kein Entwurf eines philippinischen Theologen vor, der den Werken lateinamerikanischer Befreiungstheologie nahe käme. Vgl. Aguilan, Victor: *Theology of Struggle. A Postcolonial Critique of Philippine Christianity and Society* (2017), auf: www.academia.edu/32732251 (15.05.2020). Dieser Text ist eher ein Literaturbericht. Auch die Sammelbände „*Religion and Society. Towards a Theology of Struggle*“, hrsg. v. Mary R. B. Battung u. a., Manila 1988“ und „*Witness and Hope Amid Struggle. Towards a Theology and Spirituality of Struggle*“, hrsg. v. Victoria Narciso-Apaun u. a., Manila 1991“ enthalten eher Gelegenheitstexte denn systematische Entfaltungen. De la Torre hat schon 1985 beklagt, dass die „theology of struggle“ nur in Reden, Liedern und Gedichten vorliege, aber nicht zu einem Buch ausgearbeitet wurde, auch von ihm selbst nicht. Zur Einordnung vgl. Harris, Anne: *The Theology of Struggle. Recognizing Its Place in Recent Philippine History*, in: Kasarinlan. Philippine Journal of Third World Studies 21,2 (2008) S. 83-107. Dieser Artikel ist besonders wertvoll, weil er auf der Auswertung des Archivs der CNL 1972-96 beruht und die Faktoren aufzeigt, die zum Zustandekommen (Verschwinden von internen Differenzen während Krisenzeit vor 1986) und zum Zerfall der CNL (Abhandenkommen eines klaren Feindbildes nach 1986) beitrugen.

tablishment; it's in power – it can afford to wait. It can presume a certain credibility.“³²

Dennoch hielt de la Torre an der Hoffnung fest, dass sich das Land durch den Aufbau von solidarischen Netzwerken aus Gruppen und Organisationen – er nennt sie „alternative power“ oder „third force“ – zum Besseren führen lasse. Dies würde auch die Gebildeten und Urbanen in den Befreiungsprozess mit einbinden. Er machte drei Typen von christlichem Engagement aus: Während die traditionellen Christen eng mit dem Unterdrückungssystem kollaborierten („sin of commission“) und die liberalen Christen sich aus Angst vor Kommunismus ins Private zurückzögen („sin of omission“) oder über politische Theologie nur nachdächten, trafen wahre Christen eine Entscheidung: Sie nehmen einen systemkritischen Standpunkt ein. Aber Kritik sei nicht genug. Man müsse eine politische Position ergreifen, und hier kommen für ihn alle in Frage, „which the majority would understand and accept as promoting human dignity. Maoism and the national democratic programme is one of such proposals.“³³ Damit war der Maoismus als eine weltanschauliche Möglichkeit für Christen empfohlen. Um die Situation zu beschreiben und das Ziel des Gottesreiches angemessen zu formulieren,³⁴ sollte eine eigene philippinische Sprache verwendet werden, in die auch die Sprache Marx', Lenins und Maos eingeht. Die kirchlichen Rituale und Hilfsprogramme verbleiben in der Spießbürgerlichkeit, wenn sie nicht eine „cultural revolution“ erführen.³⁵ Den marxistischen Sprachgebrauch rechtfertigte de la Torre mit einem Bonmot, an das sich sein Studienkollege Steve Villarosa erinnert: „When you quote the literature of a duck, you need not be a duck.“ (Villarosa 5).

De la Torre wurde zum Übersetzer von Christentum und Marxismus, spezifisch: von katholischen und maoistischen Ideen. Er versorgte seine Kommilitonen mit völlig anderer Literatur,³⁶ in der vom industriellen-militärischen Komplex und vom dialektischen Materialismus die Rede war. Er war sozusagen

³² Torre, *The Philippines*, S. 12.

³³ Torre, *Touching Ground*, S. 77; ähnlich S. 84.

³⁴ „For our Christianity does not give us political and economic categories and other scientific tools to correctly analyze and solve the contradictions of our society.“ Torre, *Touching Ground*, S. 85.

³⁵ Vgl. Torre, *Touching Ground*, S. 83. Im Jahr 1972, als dieser Text entstand, tobte die chinesische Kulturrevolution bereits acht Jahre. Die Folgen dieser Terrorwelle (1–2 Millionen Ermordungen), in der Mao das Volk zur Lynchjustiz gegen alle – besonders die parteiinternen – Abweichler aufforderte, verhinderten auch im Westen nicht, dass Mao als Autorität bewundert wurde. De la Torres Text „*Christians in the Struggle for National Liberation*“ (ebd. S. 78–86) aus dem Jahr 1971 weist in Wortwahl und Argumentation starke Ähnlichkeit mit dem anonym verfassten Manual für NPA-Kämpfer zur Unterwanderung der kirchlichen Strukturen auf. Vgl. *Nature of the Church Sector. Orientation of Our Political Work and Tasks within the Sector*, Third Draft 15.05.1978 [Typskript, 26 S.].

³⁶ In einer seiner Reden zählt er auf: Joe Maria Sisons „Struggle for National Democracy“, Renato Constantino; Montemayor, Amando Guerreros „Philippine Society and Revolution“, Paolo Freires „Pedagogy of the Oppressed“, Mao Tse-Tungs „Red Book“, „Five

zweisprachig, denn er kannte die Tradition des Christentums und verstand die Anliegen der Linken. Seine Antwort waren demnach weder traditionelle theologische Traktate noch sozialistische Programme, sondern Gedichte und funkelnd intelligente Bibelauslegungen. In den Seminaren hielt er Vorträge „teach-ins“, u. a. mit dem Titel „Christianity and Maoism“. „We had to read the ‚black book‘.“ (Pernia 2) Das war die Bezeichnung für die Mao-Bibel, allgemein bekannt als „red book“. Weil es heiße Ware war, wurde sie mit einem schwarzen Einband versehen, so dass sie anderen Kirchenbüchern ähnelte. Die „Worte des Vorsitzenden“³⁷ waren eine Sammlung kerniger Sprüche von Mao Tse-tung. In der chinesischen Kulturrevolution diente es als Motivation für Terrorwellen nicht nur gegen alles Bürgerliche, sondern auch gegen Reformkräfte innerhalb der kommunistischen Partei, die Maos Linie nicht teilten.³⁸ Linke Bewegungen in aller Welt übernahmen die Mao-Bibel und sahen darin eine authentische Alternative zum verknöcherten Sowjet-Kommunismus:³⁹ Nicht die Arbeiter, sondern die Bauern seien primäre Träger der Revolution; nicht die einmalige Re-

Golden Rays“ und „Selected Works“, Che Guevara ... Vgl. Torre, Ed de la: *The Passion, Death and Resurrection of the Petty-Bourgeois Christian* (1972), in: ders.: *Touching Ground*, S. 87-96, hier S. 88. Im Interview (de la Torre 2) zählt er Autoren hinzu, welche die philippinische Identität zu beschreiben versuchten: Virgilio Enriquez: „Filipino psychology“ und Leonardo Mercados „Filipino philosophy“. Der Einfluss der lateinamerikanischen Befreiungstheologie war angeblich gering. Sie lasen stattdessen die sog. politische Theologie von Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973 (engl. Metz, Johann B.: *Theology of the World*, New York 1969).

³⁷ Mao Tse-tung: *Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking 1966. Zur Wirkungsgeschichte vgl. Cook, Alexander C.: *Mao's Little Red Book. A Global History*, Cambridge 2014.

³⁸ Angeblich ist es das nach der Bibel am häufigsten gedruckte Buch. Sein Gefährte, Lin Biao, hatte 427 Passagen aus Maos Reden von 1918-1964 in 33 Kapiteln zusammengestellt und landesweit verbreiten lassen. Die Worte sollten immer wieder studiert werden, damit sich das eigene Denken dem „Denken Maos“ (Mao Tsetung sixiang) angleiche. Mit dem handlichen Format wollte man auch die Massen erreichen, nicht nur die Parteikader. Das Büchlein avancierte zu einer Art Ausweis der Rechtgläubigkeit; wer es bei sich trug und schwenkte, konnte sich vor Zugriffen sicherer fühlen. „Der Mao-Bibel wurden heilende Kräfte zugeschrieben und es kursierten bizarre Wundergeschichten.“ Dabringhaus, Sabine: *Mao Zedong*, München 2008, S. 94.

³⁹ Aus heutiger Sicht ist völlig unverständlich, wie sich Revolutionäre in Südostasien und auch deutsche Studenten für diese Sammlung aus Binsenweisheiten, Hassparolen („Alles, was der Feind bekämpft, müssen wir unterstützen; alles, was der Feind unterstützt, müssen wir bekämpfen“) und Apodiktik („Wir müssen an die Massen glauben; wir müssen an die Partei glauben“) begeistern konnten. Vielleicht war es der Stil der Unbedingtheit („darf niemals“, „unter keinen Umständen“, „auf alle Fälle“, „jeder muss“, „nur wenn“, „ohne ... gibt es keine“) oder die krasse Vereinfachung (Volk, Partei, Faschisten) oder der Nimbus eines machtpolitisch erfolgreichen Revolutionsführers, der einen unverbrauchten Kommunismus repräsentierte, welcher in der Sowjetunion der 1960er nicht mehr zu entdecken war. Die Zahl der Opfer, die Maos Politik zu verantworten hatte, wird zwischen 45 und 90 Millionen geschätzt, davon ca. 20 Millionen Ermordungen in Arbeitslagern. Damals hatte China ca. 600 Millionen Einwohner. Vgl. Human Rights Watch: *Reeducation Through Labor in China*, auf: www.hrw.org/legacy/campaigns/china-98/laojiao.htm (Stand: 15. Mai 2020).

volution, sondern ein permanenter revolutionärer Prozess bringe die neue Gesellschaft; nicht die Sowjetunion, sondern die Länder der Dritten Welt führten die Weltrevolution; nicht eine Theorie, sondern die erfolgreiche Praxis sei die Wahrheit, weswegen sich Ideen an die faktischen Gegebenheiten anpassen müssen. Für die philippinischen Studenten war Mao besonders attraktiv, da er den Kolonialismus in den Blick nahm und von der Perspektive der Bauern ausging. Zudem hatte Mao in den 1940er Jahren die jeweils nationale Anwendung des internationalistischen Marxismus (Sinisierung) gefordert, so dass die philippinische Linke sich ermutigt sah, einen eigenen Weg zu gehen.

De la Torres Buch „Touching Ground - Taking Root“⁴⁰ macht diesen Schritt hin zu einer genuin *philippinischen* Befreiungstheologie. Darin findet sich auch sein Vortrag „The Challenge of Maoism and the Filipino Christian – Lenten Lecture 1971“. Die akademische Befassung mit Mao, die sein Denken zur *abstrakten* Ideologie erkläre, gehe an dessen Intention vorbei. Mao wollte, dass jede Theorie sich durch Praxis bewähre und von dieser verändern lasse. De la Torre referiert⁴¹ ein Zitat Maos:

Knowledge begins with practice, and theoretical knowledge which is acquired through practice must then return to practice. The active function of knowledge manifests itself not only in the active leap from perceptual to rational knowledge, but – and this is more important – it must manifest itself in the leap from rational knowledge to revolutionary practice. [...] Often, correct knowledge can be arrived at only after many repetitions of the process leading from matter to consciousness and then back to matter, that is, leading from practice to knowledge and then back to practice. Such is the Marxist theory of knowledge, the dialectical materialist theory of knowledge.⁴²

Der Maoismus könne auf die philippinische Situation angewendet werden, weil er gerade kein starres Konzept ist und jedem Kontext angepasst werden will. Wie Mao den Marxismus sinifiziert habe, so werde die Communist Party of the Philippines ihn philippinisieren. De la Torre dachte hier an „*democratic nationalism*“; Balweg hat diese Bewegung weiter zu einem *indigenen* Sozialismus ausgeführt. De la Torre unterstreicht die Rolle der Bauern, die im Leninismus vernachlässigt und erst im Maoismus erkannt worden sei;⁴³ Balweg hat dies später zu seinem Hauptargument gemacht: In den Bergregionen gibt es keine In-

⁴⁰ Es versammelt Texte aus den Jahren 1969–85.

⁴¹ De la Torre zitiert Mao nach der (damals) fünfbändigen Ausgabe „Selected Works, Peking 1969“, allerdings stellt sich bei genauer Hinsicht heraus, dass alle Zitate in der sog. Mao-Bibel stehen. Offensichtlich hat de la Torre vor allem sie gelesen, aber nicht *sie* zitiert, sondern die dort angegebenen Belegstellen in „Selected Works“. Einige seiner Sätze sind direkt aus der Mao-Bibel plagiiert, z. B. „Where do correct ideas come from? The neither fall down from the sky nor spring from our inner being. They are the result of practice ...“ (Torre: *Touching Ground, Taking Root*, S. 65) = „Where do correct ideas come from? Do they drop from the skies? No. Are they innate in the mind? No. They come from social practice ...“ (*Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, Ch. 22,5).

⁴² *Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, Peking, 1967, Ch. 22.

⁴³ Vgl. Torre, *Touching Ground, Taking Root*, S. 68.

dustrie und damit kein Proletariat, also sind es die landlosen Bauern, die die Revolution machen müssen. (Balweg 2)⁴⁴

De la Torre hat ganz sicher dazu beigetragen, dass Balweg sich politisierte, er war aber nicht der Auslöser von dessen Entscheidung, zu den Waffen zu greifen. De la Torre gehörte zu den revolutionären Christen, die Gewalt als Mittel nicht ausschlossen, selbst wenn sie dieses Mittel nicht selbst anwenden würden. Bei einer Begegnung mit Balweg fragte er ihn „Why have you taken up arms?“, und dieser antwortete: „Maybe it’s a sin. But that can be forgiven.“ De la Torre: „Yes, in our situation we had to act, it was a strategic choice after all arguments had been exchanged. The sin which cannot be forgiven was the sin of indifference.“ (de la Torre 5)

Zurück in die Provinz – der Übergang

Was hat dann letztlich Balweg dazu gebracht, sich der Guerilla anzuschließen? Er war ein freundlicher, großzügiger junger Mann aus der Provinz. Mehrere erinnern sich nur daran, dass er gut Basketball spielte und dass er extrem halsstarrig sein konnte. Am Ende des Studiums wurde er überraschender Weise nicht zur Weihe zugelassen. Die Gründe sind nicht mehr eindeutig identifizierbar. Verschiedene Vermutungen wurden in den Interviews genannt: War es wegen seiner unterdurchschnittlichen akademischen Leistungen? (Pernia 2) Aber gemeinhin bilden Studienerfolge nur einen – selten ausschlaggebenden – Teil des Urteils. Wurde er aufgrund seiner indigenen Abstammung abgelehnt? (B. Balweg 1) Aber es war Ordenspolitik, gerade Indigene zur Weihe zu bringen. Wegen marxistischer Anschauungen? Aber nach Aussagen seiner Studienkollegen war er in der Seminarszeit zwar politisiert – wie viele andere Alumni – nicht aber radikalisiert (Pernia, Villarosa). Am wahrscheinlichsten scheint, dass sein aufbrausendes Wesen im strengen Regime katholischer Erziehung als Weihehindernis gewertet wurde. Als die Ablehnung bekannt wurde, solidarisierten sich seine Kurskollegen mit ihm und stellten ihre eigene Weihe zur Disposition. Wenn er nicht geweiht werde, dann träten sie als Kandidaten zurück.⁴ Die Seminarsleitung lenkte daraufhin ein und ließ ihn zur Priesterweihe zu. Diese fand Ende März 1972 statt.

⁴⁴ Ähnlich das harsche Urteil eines Zeitreporters, der 1985 Balwegs Truppe besuchte: „Christliche Religion und marxistisches Gedankengut vergären in Balwegs Kopf zu einer undogmatischen, philippinisch-hausgemachten Ideologie. In seiner utopisch-naiven Weltanschauung glaubt er an den ‚Sieg der Moral und des Guten über das Böse, wie das in der Geschichte immer der Fall war‘. Keines der marxistischen Standardwerke hat er gelesen. Nur gerade Maos Rotes Buch ist ihm geläufig und hat ihn beeinflusst. Genosse Dado hat einen eigenen ‚Marxismus der Cordillera‘ entwickelt.“ Iten, Oswald: *Die Guerillas auf den Philippinen rücken vor. Nette Leute*, in: Zeitmagazin Nr. 43 vom 18. Oktober 1985, S. 10–19, hier S. 13.

Danach wurden die Jungpriester zu ihren ersten Einsatzorten geschickt. Im Zuge der Philippinisierung des Klerus sandte der Orden sie nicht in die Mission, d. h. in andere Länder, sondern zurück in die Heimatprovinz Abra. Dort wurden sie einem Pfarrer als Kapläne (assistant priests) zugeordnet. Balweg kam zuerst in die Bergpfarre Luba-Tubo, danach als Pfarrer in die halb-ilocano, halb-tingguian Pfarrei Sallapadan. Diese Personalpolitik führte dazu, dass in derselben Provinz drei Arten von Priestern wirkten: die ausländischen Missionare, die einheimischen Diözesanpriester („secular priests“) und die einheimischen Mitglieder am ausländischen Missionsorden. Zu letzteren gehörte Balweg. Er war damit in zwei Welten zuhause: Zum einen hatte er die klerikale Erziehung durchlaufen und an der internationalen Kultur eines Missionsordens teilgenommen, zum andern war er Sohn seines Bergstammes. Während der Diözesanklerus vergleichsweise provinziell verhaftet blieb, erlangten die philippinischen SVDs einen weiten Horizont. Zu diesen Unterschieden kommt noch der wesentliche hinzu, ob ein Priester aus dem lowlands stammt oder highlander ist. Highlanders galten als backward, weniger schön (da dunkler), einfach, rückständig. Bei Balweg kehrte sich das Inferioritätsbewusstsein in einen deutlichen Stammesstolz um. Die highlands hätten die bessere Gesellschaftsform:

Now, if you look at it. This part of culture is distinct from this one. If we question our faith, which is more Christian? This type of culture or this culture? And we definitely say this is the essence of Christianity. This relation to his fellow man is [...] my life, it has its value only if it has the right of my fellowman. The community sees to it that the individual is developed to the full. This is why what happens to you, is the affair of the whole society. They do not leave you alone. And at the same time, your life is for the benefit of the whole. And that is very much expressed among the minorities. So the individual is defined only as far as you have a relation with your fellowman. It is not a being apart. But your personality, your individuality is there only because with the rest of your neighbors. This is very different from here [lowland]. So the question is: this type or system of society – no matter what the CP [Kommunistische Partei], or the Social Democrats would say it or the Liberal Democrats would say it – but anyway no matter what the type of the culture here is the [?] question. They say identity crisis is there [Manila], that's what they have. That's why all this chaos, but here, they have identity. And this type of relationship wants to colonize it into itself. This type of society means the aspect of communalism, that defines your identity as people and [?] that gives you identity as person. These are the dynamics for [?] each other, in the minorities or the Cordillera people.“ (Balweg 4)

Cellophil - Der Weg in den Untergrund

Im Zuge einer großangelegten Konjunkturpaktes aus 14 Großprojekten plante die Marcos-Regierung ein gigantisches Abholzungsprojekt in der Nordkordillera. Allein für die Holzfirma „Cellophil“ wurden 1,2 Milliarden Dollar veranschlagt, für die Kredite bürgte die philippinische Entwicklungsbank. Cellophil bestand aus zwei Zweigen: der Cellophil Processing Corporation CPC (Holz-

verarbeitungsfabrik) und der Cellophil Resources Corporation CRC (Abholzung und Transport). 70 % des Kapitals kamen von der regierungseigenen (National Investment and Development Corporation), 30 % von ausländischen Firmen. Der Zuschlag für die Holzzerkleinerung und Papierherstellung ging an eine französische Firma. Im März 1972 erhielt die Cellophil Corporation die „logging concession“ für 197.356 Hektar. Das Gebiet umfasste nicht nur Abra (ca. 92.000 ha), sondern auch Teile von Kalinga-Apayao (ca. 71.000 ha), Mountain Province (ca. 20.000 ha), Ilocos Norte (ca. 10.000 ha) und Ilocos Sur (ca. 4.000 ha). Allerdings war der impact auf die Bevölkerung sehr unterschiedlich. In den betroffenen Gebieten wohnten in Abra ca. 13.000 Personen, in Kalinga-Apayao ca. 63.000 Personen, in Mountain Province ca. 39.000 Personen, in Ilocos Norte ca. 22.000 Personen und in Ilocos Sur ca. 7.000 Personen.⁴⁵ Dem Plan nach sollten die ersten Bäume schon wieder nachgewachsen sein, wenn man die letzten verarbeitet hätte.⁴⁶

Kompensationen für das von der Regierung reklamierte Land waren nicht vorgesehen! Die Gebiete wurden einfach als Staatsland ausgewiesen. In Dolores ließen die Landbesitzer sich 1975 enteignen und umsiedeln. Die Angaben zur Einbeziehung der Betroffenen sind unterschiedlich. Laut dem damaligen Pressesprecher versuchte Cellophil über Seminare, die Bevölkerung für das Projekt zu gewinnen. Anders sah es bei den elders in den entlegenen Dörfern aus. Sie sorgten sich um den Verlust ihrer indigenen Kultur. „This was the biggest problem. They were hesitant to accept. They got suspecting the side effects – but you cannot remove social change from development.“ (Bersamina 1) Diese Zurückhaltung dürfte nicht überraschend gekommen sein, denn schon bei früheren Projekten haben sie den Widerstand organisiert.

When a mining company came to Lacub, they needed to build a road up there to transport their equipment and such. My grandfather tried to convince the other elders that they should oppose. Once the company will build the road through the village, our culture will be destroyed. [...] Later when he got sick they brought him down to the hospital. (Bersamina 1)

Die Beharrungskraft der Bergbewohner ist seit den Zeiten der Spanier sprichwörtlich.⁴⁷

Die meisten Interviews zu dieser Frage waren anderslautend: Niemand habe die Bevölkerung angemessen informiert und einbezogen. Stattdessen rückte

⁴⁵ Vgl. Alzate, Candelaria B.: *CPLA. A Case of Institution Building Process* [unveröffentlichtes Manuskript, 272 S.], Agoo 1987, S. 78. Die Studie trägt vor allem Dokumente der CPLA, Informationen aus 5 Interviews mit CPLA-Mitgliedern und aus 5 weiteren Interviews zusammen.

⁴⁶ Das erscheint aus heutiger Sicht höchst optimistisch. Die dort vor 40 Jahren gepflanzten Kiefern waren im März 2020 ca. 10 Meter hoch.

⁴⁷ Nathaniel Bersamina war 1976–84 in der Public Relations-Abteilung bei Cellophil angestellt und arbeitete danach als Lehrer. Der letzte Satz des Zitats zeigt, dass Bersamina die Selbstabschottung der Bergstämme für Heuchelei hält.

nach ersten Protesten z. B. in Bangilo das Militär an und sperrte die Männer des Dorfes hinter Zäune. (M. Bahatan 1) Diese Aufstandsbekämpfung wurde „ham-letting“ genannt: Umsiedlung eines Dorfes, um es dem Einfluss von Aufwieglern zu entziehen. Das strikte Vorgehen sollte sich rächen. Der Widerstand nahm nicht ab, sondern zu. Nach einem Jahr traten Vertreter von Cellophil an den Leiter der kirchlichen Sozialprojekte, Eugen Reinhardt, heran, um zu erfahren, warum die Menschen beim Bewässerungsbau der Kirche kooperieren, beim Abholzungsprojekt jedoch nicht. (Reinhardt 05.03.2020) Beim Bewässerungsprojekt stellten die Betroffenen Parzellen zur Verfügung, ebenfalls ohne unmittelbare Kompensation, aber sie wurden aufgeklärt, als Kooperativen organisiert, welchen Nutzen sie langfristig davon haben. Dies ist bei Cellophil nicht geschehen.

Balweg, der just in diesem Jahr nach Abra zurückkehrte, sah den Ausverkauf seiner Heimat und organisierte den Widerstand. Dies geschah noch vor dem international bekannten Aufstand der Indigenen gegen das Chico-River-Dammprojekt in der Nachbarprovinz Kalinga. Insofern kommt Balweg das Verdienst zu, als erster sozialrevolutionäre mit ökologischen Motiven verbunden zu haben. Anlass war nicht so sehr die Ausbeutung durch die reiche Klasse, sondern die Enteignung der ancestral lands. Dieser Begriff ist vielschichtig. Zunächst meint er diejenigen Böden, die von einer Kernfamilie aktiv bewirtschaftet und nur innerhalb dieser Familie vererbt werden. Neben diesen „personal lands“ gibt es zweitens „corporate lands“, die von Mitgliedern einer Großfamilie bestellt werden, sowie drittens „communal lands“. Das sind Wälder oder Gewässer, die von allen Dorfbewohnern genutzt werden. Alle drei Landtypen werden als „ancestral lands“ bezeichnet, die dem Dorf im Besonderen und dem Volk im Allgemeinen gehören. Bei der Auseinandersetzung der Bergvölker mit der philippinischen Regierung ging es vor allem um die communal lands. Die Bergbewohner beanspruchen den Nießbrauch dieser Sachen und kennen keinerlei Möglichkeit der Übertragung (Verkauf, Verleih, Vererbung), so dass sich die Frage nach dem Eigentum nicht direkt stellt. Von außen besehen scheinen communal lands als herrenlose Güter, welche von der Regierung für das *nationale* Gemeinwohl (Abbau von Erzen, Bau von Staudämmen, Bau von Straßen) beansprucht werden. Da keine Kataster vorliegen, sondern die Grenzen nur gewohnheitsrechtlich festgelegt waren,⁴⁸ mündet aller Streit in der Frage, wer der Eigentümer des Berglandes ist. Resultiert das Eigentum aus dem Besitz/Gebrauch der lokalen Völker oder aus der nationalen Souveränität? Balweg spitzte das auf eine völkerrechtliche Frage zu: War die Kordillera je Teil der Philippinen? Jahrhundertlang haben die Spanier vergeblich versucht, die Berge zu erobern. Der Verkauf der Philippinen an die USA und die Errichtung einer eigenen Republik hätten demnach die Berge nicht mitenthalten. Daher

⁴⁸ Der rechtliche Status von Bergwäldern war nie geregelt. Erst die Verfassung von 1987 wird die Rechte von Indigenen berücksichtigen.

bestand Balweg in mehreren Reden darauf, dass die Berge Eigentum der Völker sind („belong to the people“).⁴⁹

Kurz vorher war das Kriegsrecht verhängt worden und Marcos griff hart durch. Kritiker wurden pauschal zu Kommunisten erklärt, inhaftiert und in vielen Fällen ermordet. Es gibt aus der Zeit des Kriegsrechts unzählige Berichte von Amnesty über das Verschwindenlassen von kritischen Bauern und Arbeitern. Der Kommunismusverdacht wurde auch dann angewandt, wenn die Verdächtigten sich gar nicht als Kommunisten verstanden. Das ist besonders deutlich bei den einfachen Leuten, „die nie die Idee hatten, Kolchosen zu gründen“ (Füllenbach 2), sondern ihr gefühltes Recht verteidigten, auf dem Land, auf dem schon ihre Vorfahren angebaut haben, zu leben.

It was only later by the Indigenous People Rights Act IPRA (a law of the government for the Cordillera region and all the 10% of the indigenous inhabitants of the Philippines) that indigenous people got the right to keep their land which they tilled and plowed. It was because of the resistance of Balweg and others like him that this was achieved later on when he negotiated with the government and when he made a pact in order to get these ‚tolerance titles‘ (Executive order No. 220). This is why people gave him the name ‚Father of the Cordillera‘. (Alunday 3)

Der Widerstand bestand zunächst aus Predigten, später aus Seminaren, die in Zyklen in den Bergpfarreien Luba, Lacub, Malibcong und Tineg abgehalten wurden. Von den übrigen Patres in Abra wenig bemerkt vernetzten sich die Aktivisten in Abra und mit Gruppen aus anderen Landesteilen (siehe Abb. 2⁵⁰). 1970 nahmen sie zusammen an einer Besinnungswoche teil, die von Luis Jalandoni,⁵¹ einem jungen Priester und dem späteren zweiten Vorsitzenden der NDF geleitet wurde. „We had our retreat in the morning, and in the afternoon we had rallies before the Congress or in Makati.“ (Riquiero 1)

⁴⁹ Das ist ein gewisser Widerspruch, wenn gleichzeitig behauptet wird, die Bergvölker kennen kein Eigentum. Aber um den claims des philippinischen Staates, der Ein-schlagslizenzen an Privatfirmen vergab, zu widersprechen, musste er die Logik des Eigentums übernehmen.

⁵⁰ en.wikipedia.org/wiki/Communist_rebellion_in_the_Philippines (Stand: 19. Juli 2020).

⁵¹ Jalandoni stammte aus Negros, der Zuckerinsel, und rief zur revolutionären Umverteilung des Landes auf. Heute ist Jalandoni der Chairman der NDF und Verhandlungsführer bei Friedensgesprächen mit der philippinischen Regierung. Er lebt seit 1976 in Utrecht, wo er das Politbüro der kommunistischen Partei aufgebaut hat (1987 floh auch der Vorsitzende der CPP, Joma Sison, dorthin). Über ihn erschien sogar eine arg heldenepische Biographie in Form einer Graphic Novel. Vgl. Silverio, Ina A.: *Louie Jalandoni - Revolutionary. An Illustrated Biography*, Manila 2015.

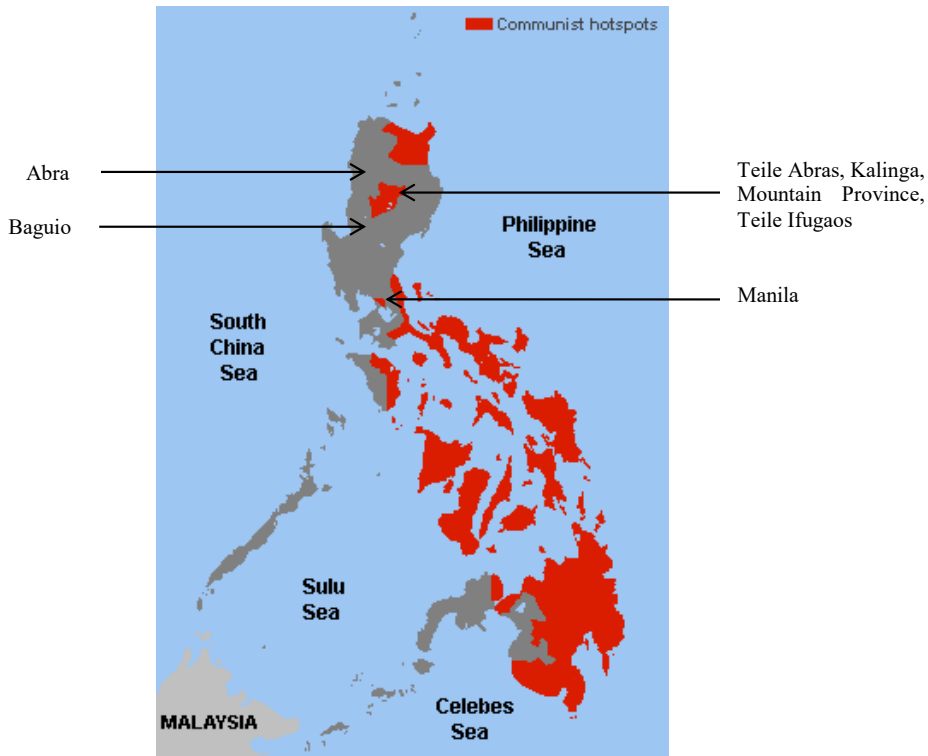


Abb. 2 Gebiete des bewaffneten Widerstands der NPA in den 1970ern und 1980ern

Schon damals war den Kaplänen aus den Bergen klar, dass die NPA eine andere Agenda verfolgten als die Verteidigung der ancestral lands in den Cordilleren. Der kommunistische Untergrund kämpfte für *nationale* Befreiung und einen Systemwechsel.

Noch aber einte der Widerstand gegen die Marcos-Diktatur alle Oppositionskräfte. Später bildeten die frischgeweihten Priester in Abra (Ed Balicao,⁵² Conrado Balweg, Cirilo Ortega, Bruno Ortega, Nilo Valerio) zusammen mit zwei europäischen Missionaren (Alois Goldberger, Dominic Gaioni)⁵³ eine eigene Aktionsgruppe. Sie waren von der abwartenden Haltung der Diözese zum Ab-

⁵² Eduardo Balicao war Priester im Vikariat Mountain Province und ab 1983 im bewaffneten Untergrund, bis er am 02.08.1992 in Quezon City/Manila aufgegriffen und wegen illegalen Waffenbesitzes festgenommen wurde. „Among human rights circles in Baguio, Father Balicao was known to have been vocal against the regime of late President Ferdinand Marcos and human rights violations against people in the hinterland.“ Vgl. UCA-News 24.8.1992: „Priest Arrested for Illegal Possession of Firearms“.

⁵³ Laut Joe Riquiero war auch Balicao beteiligt. Nilo Valerio wurde 1985 bei einem Schusswechsel vom Militär erschossen, Cirilo Ortega tauchte nach 15 Jahren im Untergrund wieder auf, wurde nach seiner Legalisierung vom SVD-Orden wieder aufgenommen und danach Direktor des Divine-Word Colleges in Vigan. Bruno Ortega war ein Mitläu-

holzungsprojekt von Cellophil enttäuscht. Balweg wird später harsch kritisieren: „The bishop just kept his mouth shut [...] The old folks were being imprisoned, the houses were being burnt, the ricefields that were ready for harvest were being bulldozed – and no moral pronouncement yet from the church.“⁵⁴

Die Abra-Gruppe traf sich 1977 und 1978 in Baguio, um eine neue Art der Gemeindearbeit zu formulieren. Ergebnis war das Programm „New Pastoral Approaches – Community Pastoral Program“.⁵⁵ Dass die Abkürzung NPA-CPP auch als ‚New People’s Army – Communist Party of the Philippines‘ gelesen werden konnte, war eine Provokation gegen die Kirche und insgeheim eine Solidaritätsadresse an die kommunistische Aufstandsbewegung. Laut einem Teilnehmer war der Text schon stark durch radikale Vorstellungen geprägt. Er sah eine „legal phase“ vor (Erläutern der sozialen Situation in Philippinen, Aufklärung über Rechte. Benennung von Unrecht, Einführung in die Organisation von kleinen Gemeinden, Definition kultureller Eigenwerte). Zugleich war das Programm auf eine „underground phase“ angelegt, auch wenn der Untergrund nie explizit genannt wurde (C. Ortega 3). Seminarteilnehmer*innen, die sich als besonders gelehrig und vertrauenswürdig erwiesen, wurden für weitere Seminare und radikaleres Engagement vorgesehen: Zielvorstellung war, ein „Kadere“ zu werden („to become a social or political or military leader“). Das war der Ehrentitel für Personen, die umfassende Fähigkeiten an den Tag legten. Angeblich war er aus Maos Texten entlehnt (C. Ortega 3). Zu dieser Zeit habe aber noch keiner daran gedacht, selbst in den Untergrund zu gehen.

Bald aber geriet Balweg in das Visier des Militärs. Die Spirale aus Protest und Verdächtigung drehte sich immer schneller. Wer die Politik und die Programme des Präsidenten kritisierte, erhielt schnell das Etikett „Kommunist“. In den 1970er Jahren, als der Kalte Krieg an den Nerven der Nationen zerrte, war die Allergie besonders groß. In den Philippinen benutzten Marcos und sein Militär diese Vokabel, um alle nichtkonformen Bewegungen vom bewaffneten Widerstand der NPA, deren legale Front NDF bis hin zu den vielen regimekritischen Organisationen (EPIC, NASSA) zu denunzieren. Auf die Liste der Verdächtigen zu geraten war keine Petitesse, da neben dem Militär auch paramilitärische Bürgerwehren wie die vom Militär ausgebildete und bezahlte CHDF die Initiative

fer Balwegs. Er galt im Ordensseminar als wenig bemittelt, wurde aber zur Weihe zugelassen, da schon mehrere Tinguianen abgelehnt worden waren und eine weitere Ablehnung als parteiisch ausgelegt hätte werden können (Notiz von Rey Jörger, vom 24.02.1981). Er starb nach seinem Auftauchen an den Folgen einer Erkrankung; die NPA streute das Gerücht, dass Balweg ihn erstickt habe. Joe Riquiero ist heute Diözesanpfarrer in Bontoc. Obwohl Riquiero nie dem Untergrund angehörte, trägt er nach eigener Aussage noch heute und sogar innerhalb der Kirche das „stigma to be a NPA“.

⁵⁴ Zit. in: Grossman, Zoltan: *Inside the Philippine Resistance*, in: *Overthrow* 8,2 (1986), S. 8.

⁵⁵ Der Text umfasste ca. 50 Seiten und wollte das Basisgemeinden-Programm („BCC-CO“) der nationalen Caritas „NASSA“ für die Kordilleren anpassen. Leider hat keiner der Beteiligten eine Kopie davon aufbewahrt. Auch eine Anfrage im Archiv der „Cordillera People’s Alliance“ CPA in Baguio war erfolglos.

ergreifen konnten. So kam es zu hunderten Fällen von „extrajudicial killings“, nächtlichen Überfällen und Entführungen. Als im Juni 1979 die Patres in Abra erfuhren, dass gegen Balweg ein Haftbefehl ausgestellt worden war, ließen zwei von ihnen – Artemio Rillera und Eugen Reinhardt – einen „pass of safe conduct“ ausstellen und holten Balweg aus seiner Pfarrei, bevor das Militär ihn festnehmen konnte. Das Fluchtauto und der Militärkonvoi begegneten sich auf dem Weg. Sie brachten ihn in das Provinzhaus in Bangued⁵⁶ (siehe Abb. 3) und von dort in das Ordenshaus in Manila, um ihn eventuell nach Europa zu senden und so aus der Schusslinie zu nehmen.

Nach einigen Tagen aber tauchte Balweg unter. Freilich hatte er dies bereits vorbereitet: Die 14.800 Pesos für den Bau eines Internats in seiner Pfarrei Sallapadan und ca. 10.000 Pesos auf dem Gemeindekonto waren verschwunden.⁵⁷ Wahrscheinlich hat sie Balweg mit in die Berge genommen.



Abb. 3 Balwegs Zimmer im Regionalhaus der SVD, Bangued-Ubbog

Für das Untertauchen gab es eine Art underground-railroad über Manila – Baguio – Berge. Balweg hatte sich schon lange vor seinem Untertauchen bewaffnet. Für mehrere Ordensbrüder bestätigte sich nachträglich der Verdacht, einen Wolf im Schafspelz beherbergt zu haben. Aus europäischer Sicht hatte sich Balweg damit eindeutig als gewaltbereit herausgestellt. „He was about to be liquidated, arrest was not a common procedure.“ (Pernia 3) Aus philippinischer

⁵⁶ Nach seinem Untertauchen räumten die Missionare in Bangued das Zimmer im Distrikthaus, das Balweg üblicherweise benutzte. Sie fanden unter anderem „a big book – when we opened it there was a place inside to fit a pistol“ (Reinhardt: Tagebucheintrag vom 07.11.1980; ebenso vgl. Interviews Grüner 2, Alagao 1).

⁵⁷ Vgl. Brief von Eugen Reinhardt an den Generaloberen Heekeren vom 02.11.1980, S. 3.

Sicht war Waffenbesitz zu dieser gewalttätigen Zeit eine Lebensversicherung. Niemand konnte auf faire Behandlung hoffen; jeder musste sich selbst schützen, wenn er ins Visier der Diktatur geriet.

Die Phase der Gewalt

Als 1979 Balweg zur Guerilla stieß, kam er mit einer Gruppe an. Er bat darum, ausgebildet zu werden. So durchlief er das übliche Drei-Monats-training, das ein ehemaliger Lieutenant der Armee namens Victor Corpus durchführte. Danach wurde Balweg in sog. test-missions eingesetzt. Einer der Gründer der NPA in Nordluzon, Dexter Cerrado, berichtet:

I was with him, trying to protect him, because he is a personality. He is not military minded. First time I bring him to an operation. I placed him in a very safe location. One thing: When we ambushed and wipe them out and withdraw, we conducted a counting of used ammunition. – Not a single bullet came from his gun. But I kept it secret. – I had the impression, he was not mentally meant to kill. He joined us as a priest, it must be his thinking ‚Though shalt not kill‘. (Cerrado 2)

Dennoch hat Balweg getötet. Er stieg schnell zu einem commander auf. Zu den dem Militär bekannten Überfällen gehörten die Teilnahme an einem Überfall auf 5 Soldaten des 44. Infanterie-Battalions am 27.02.1980 in Bangad bei Tinglayan/Kalinga-Apayao, die Entwaffnung von Polizisten am 01.02.1981 in Salapadan/Abra, Waffentransporte, der Überfall auf Einrichtungen der Cellophil Corporation in Malicong am 04.04.1982, der Überfall auf Regierungstruppen im September 1982, die Anführung einer 60-Kämpfer-Truppe auf eine Police Constabulary-Station in Talampac bei Lacub/Abra am 09.01.1983.

Vor Überfällen wurde angeblich vorab ausgekundschaftet, ob die Bevölkerung auch gewogen ist. „We highly respected the elders. We always consulted with them. [...] If they don't like – do not conduct a raid, we would not. If yes – they will contribute their youth, they bring their firearms. So, no municipality could be surprised.“ (Cerrado 2) Balweg war ein wichtiger Kundschafter, der vorher Kontakt zu den „masses“ aufnahm und die jeweilige Operation erläuterte.

Laut einem Interview in der „South China Morning Post“⁵⁸ haben er und seine Leute im Jahr 1979 46 Soldaten und 6 Informanten in 29 Kämpfen umgebracht. Sie haben Waffen erbeutet und so den Widerstand ausgeweitet, obwohl das Militär technisch weit überlegen war. Während das Militär vor allem Checkpoints und Lager aufbaute, blieben Balweg und seine Kämpfer stets beweglich. In nächtlichen Gewaltmärschen entkam er seinen Verfolgern immer

⁵⁸ Zit. in: www.ibiblio.org/ahkitj/wscfap/arms1974/PRAXIS/1985/1985%20Q1n2/1985%20q1n2.htm (Stand: 17. Februar 2020).

wieder. Da er mit den Bergen und ihren Bewohnern vertraut war, konnten er und seine Truppe sich anschleichen und zurückziehen. Obwohl ein Kopfgeld auf ihn ausgesetzt wurde, war er über sieben Jahre – bis zum freiwilligen Friedensschluss – nicht zu fassen. Das Katz-und-Maus Spiel mit dem Militär setzte sich auch in der Presse fort. Ab Dezember 1982 lieferten er und Brigadegeneral Victorino Azada über Leserbriefe einen landesweit beachteten, sarkastischen Schlagabtausch: In einem ersten Brief forderte der General den Guerillero auf, in einen Dialog einzutreten. Balweg lehnte ab. Er wies die Ehre zurück, dass er Nummer Drei in der NPA-Hierarchie sei, stattdessen gehöre er zum „cooking committee“.⁵⁹ Das Kopfgeld von 70.000 Pesos könne nicht von „concerned citizens“ der Kordilleren stammen, weil die Menschen dort „are hardly able to eat three square meals a day. [...] So it's still: Come and get me if you can, as I remain.“⁶⁰ Daraufhin appellierte Azada an Balweg als Priester, wie er am „godless and violent arm of communism“ mitwirken könne und warum er dem nicht vertraue. Azada wiederholte sein Angebot: „come down to meet us in a place on common ground at your convenience with our assurance of your safety [...]. We pray [Alzate spricht angeblich auch im Namen des Erzbischofs von Lingayen-Dagupan, Federico Limon, der als Dialogpartner bereitstehe] that we can avoid a tragedy through a peaceful dialogue. Our invitation remains. Yours in Christ, Victorino T. Azada“. Balweg lehnte ab. Kurz darauf (Februar 1983) erhöhte das Militär das Kopfgeld auf 200.000 Pesos⁶¹ (siehe Abb. 4).

⁵⁹ Der Alltag bestand aus einfachsten Tätigkeiten: Wäschewaschen (jeder seine/jede ihre), Kochdienste (rotierend), Essen besorgen (in umliegenden Dörfern ‚erbitten‘), Seminare besuchen, nachts marschieren oder in den Dörfern schlafen (Cerrado, 8). Tagsüber wurden Körperübungen in Gruppen je nach Altersgruppen von 12 bis 22 abgehalten. Vgl. Grossman, Zoltan: *Inside the Philippine Resistance*, in: *Overthrow* 8,2 (1986), S. 8. Dazu gehörten auch Fluchtübungen beim Warnruf „Helicopter“. Es galt lockeres Alkoholverbot und absolutes Verbot, sich zu betrinken. Sexuelle Verbindungen durften nur unter strengen Regeln stattfinden.

⁶⁰ In: *The Ilocos Times* vom 21.-27. Februar 1983, S. 3 und 7.

⁶¹ Vgl. *Philippine Daily Express* vom 18. Februar 1983, S. 1.

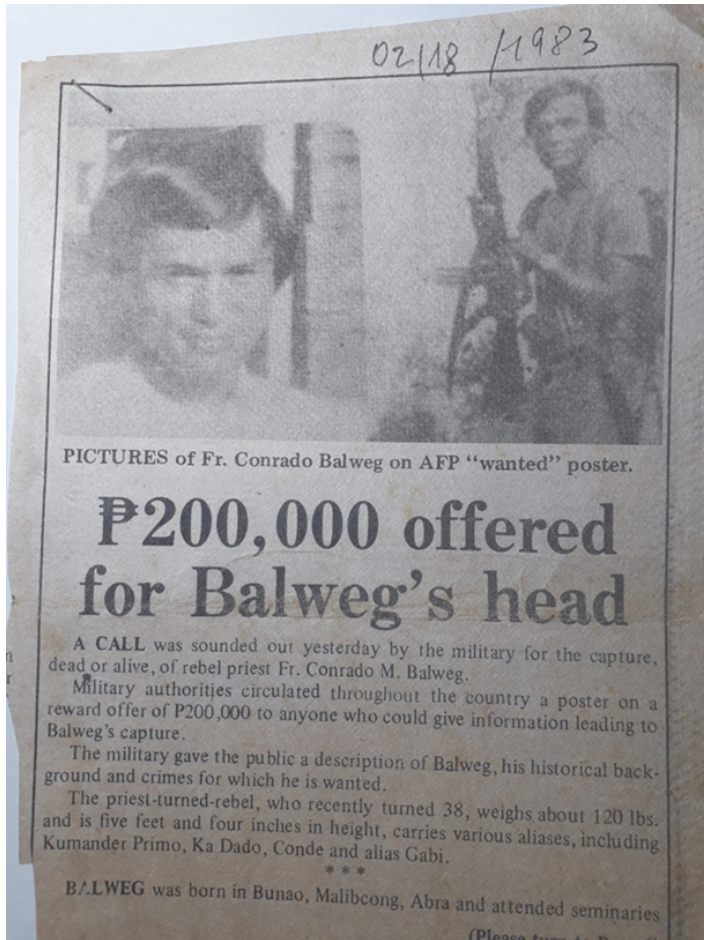


Abb. 4 Steckbrief für Conrado Balweg.
Zeitungsausschnitt vom 18.02.1983, wahrscheinlich „Ilocos Review“

Kangaroo-courts – das eigene Gewaltmonopol

Am spektakulärsten war 1984 die Einnahme von Sadanga. Balweg kam um 4 Uhr mit 200 Kämpfern in das Bergstädtchen. Nach 30 Minuten Schusswechsel hatten sich die stationierten Soldaten, Polizisten und paramilitärischen Bürgerwehren (CHDF) ergeben. Dem jungen Gavi Ganggangan, später Bürgermeister dieser Stadt, wurde von Frauen erzählt, dass die NPA seinen Vater, damals zweiter Bürgermeister, erschossen hätten. Von Rache getrieben griff er seine „45-rifle“ und begab sich zum Dorfplatz, wo bei Sonnenaufgang ein Tribunal stattfinden sollte. Dort waren bereits Dorfleute und die NPA-Kämpfer, „I asked for the topmost leader. They showed me. He was talking and smoking. At 6 a.m. I was about to draw, when I heard the voice of my father. He attended the meeting as well, and even invited Balweg to our house.“ (Ganggangan 1) Ganggangan erkannte, dass er einem Gerücht aufgesessen war. Der Überfall war so „well executed“, dass kein Blut vergossen worden war. 15 Polizisten und 18 Paramilitärs mussten ihre Waffen abgeben. Lange stand im Raum, ob die vormaligen Bürgermeister, ein Polizist und ein Paramilitär, erschossen werden sollten, da sie mit dem Marcos-Regime kollaborierten. Die Leute argumentierten, dass die Waffen mitgenommen werden könnten, denn sie gehören der Regierung, dass aber die Menschen am Leben bleiben sollten, denn sie gehören zum Stamm. Und der Stamm regle alle Konflikte durch den Bodong, das Stammesgesetz.⁶² Balweg hat in dieser Struktur ein alternatives Rechtssystem gesehen, das stärker binde als die nationalen Gesetze. Daher habe er damals die Exekution der Verdächtigen abgelehnt und sie der Dorfjustiz überlassen.

Die Bodongstruktur überzieht die Cordillera wie ein Netz. Ein Dorf kann Dutzende Verträge mit benachbarten und entfernten Ortschaften schließen. Allerdings sind diese Verträge mündlich und bilateral. Balweg wollte es zu einem *multilateralen* Rechtssystem ausbauen und es zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung machen. In vielen Interviews hat der diese Vision ausgemalt, jedoch wurde dieser eher sozialromantische Traum nie Wirklichkeit. Die Regie-

⁶² „Bodong“ (kalinga) – „pechen“ (bontok), „kalon“ (tingguian) – ist ein Brauch, der die Kette von Vergeltungen im Stamm oder zwischen Stämmen unterbricht. Dies geschieht durch einen mündlichen Vertrag, den ein Repräsentant (*bodong-holder*) mit dem Repräsentanten eines anderen Stammes schließt. Der Vertrag wird durch ein Festmahl mit einem Tauschritual ratifiziert. Nach Vorfällen (meist Gebietsübertretung, Viehdiebstahl, Mord, Vergewaltigung) treffen sich die *bodong-holder* und vereinbaren eine Strafe. Die Forschung hierzu ist reichhaltig, weil es sich um eine noch lebendige Tradition handelt, die allerdings in den letzten Jahrzehnten abzubrechen droht. Vgl. Benedito, Roberto M.: *The Kalinga Bodong. An Ethnographic Moment in Legal Anthropology*, Ann Arbor/Michigan 1995; Prill-Brett, June: *Pechen. Peace Pact Institution*, Baguio 1987; Cordillera Schools Group: *Ethnography of the Major Ethnolinguistic Groups in the Cordillera*, Quezon City 2003; Macaranas, Frederico M./De la Cruz, Jesselyn G. (Hrsg.): *In Pursuit of the Philippine Competitive Edge. An Oral History of a Continuing Journey by 50 Wisdom-Keepers*, Makati 2007.

rungsbehörden in Manila haben zu seiner Zeit und auch später bei den Entwürfen für die Verfassung der geplanten autonomen Region jegliche indigene Färbung gestrichen.⁶³

Nicht nur der Kampf gegen das Militär, auch die Durchsetzung von Recht war einer der Gründe für Gewaltanwendung. Die NPA hatte das in Cordillera ohnehin kaum gegenwärtige Gewaltmonopol des Staates an sich gerissen. Die von der Guerilla kontrollierten Gebiete sollten kein rechtsfreier Raum, sondern vielmehr vorbildlich sein. Während des Kriegsrechts konnten Personen auf Verdacht verhaftet und verhört werden; über Paramilitärs⁶⁴ kam es zu vielen extrajudicial killings (Morde im Auftrag von Politikern oder Militärs);⁶⁵ das Militär vor Ort verübte „abuses“. Bürger in umstrittenen Gebieten standen in der ständigen Gefahr, Opfer solcher Verbrechen zu werden. Ebenso schlimm war die Unsicherheit, wann und ob ein Verbrechen überhaupt geahndet wurde. Verfahren wurden entweder nicht aufgenommen, verschleppt oder gar nicht erst angezeigt. Das Stammesrecht kennt Kapitalverbrechen und auch die Kapitalstrafe; einzelne nehmen das Recht selbst in die Hand und töten Betrüger oder Diebe.⁶⁶ Es war – und ist heute noch – gefährlich, Anzeige gegen einen Amtsinhaber zu erstatten, weil Polizei, Lokalverwaltung und Richter oft familiär eng verbunden sind. Zwar gibt es Kontrollbehörden, aber auch sie sind bestechlich. Wer einen guten Draht zur herrschenden Familie hat, ist praktisch unverwundbar. Umgekehrt fürchten Menschen, dass sie wegen einer Anzeige in Ungnade fallen und bei anderen Anliegen kein Gehör finden oder gar bedroht werden. Die NPA war in ihren Anfangsjahren in manchen Gegenden ein Ersatz für die fehlende Rechtssicherheit. „When the NPA was here, there was less corruption. They also monitored. If a barangay-captain was corrupt, they sent a letter to

⁶³ Für eine luzide Analyse des sich immer wieder durchsetzenden bürokratischen Zentralismus vgl. Ferrer, Miriam C.: *The Moro and the Cordillera Conflicts in the Philippines and the Struggle for Autonomy*, in: Snitwongse, Kusuma/Thomposon, W. Scott (Hrsg.): *Ethnic Conflicts in Southeast Asia*, Singapore 2005, S. 109–150, hier S. 131–135.

⁶⁴ Darunter fallen allerlei selbst- und regierungsernannte Gruppen wie Vigilantes, CHDF (Civilian Home Defense Forces), ab 1987 CAFGU (Citizen Armed Force Geographical Unit).

⁶⁵ Vgl. für die damalige Zeit: Northern Luzon Human Rights Organization: *Human Rights Report*, Manila 1987; *Report of the Commission on Human Rights of the Philippines*, May 1988; Lawyers Committee for Human Rights: *Impunity. Prosecutions of Human Rights Violations in the Philippines*, New York 1991.

⁶⁶ „Eines Tages kamen zwei Männer in der Nacht zu mir. Ich war erst kurz vorher geweiht worden und hatte von der Situation hier noch keine Ahnung. Die sagten: ‚Father, we have to kill somebody. Could you allow us to kill him?‘ In ihrem Dorf sind zwei Karabao gestohlen worden. Einen Karabao braucht man zum Pflügen. Ohne den kann ein Mann seine Familie nicht ernähren. Das war für die – die hatten keine Wahl. Und die haben rausgefunden, wer das war. Ich hab als typischer Deutscher gesagt, sie sollen zum Dorfvorsteher gehen oder zur Polizei – kannst du alles vergessen. ‚Father, we can not‘. Da hab ich gesagt, sie sollen zum Bischof gehen. Vielleicht kann der ihnen die Erlaubnis geben. Ich hab mich drauf nicht eingelassen. Ich glaube, die haben ihn umgebracht.“ Eugen Reinhardt am 21.02.2020.

warn him. If he wouldn't stop, they came to the barrio and sentenced him. " (E. Ortega am 20.02.2020) Die Kultur der Straflosigkeit „impunity“, die Korruption der Behörden, die Macht der etablierten Familienclassen, die Rache zwischen Stämmen, die Selbstjustiz einzelner, all das sollte beendet werden. Die NPA hatte den Anspruch, Rechtssicherheit zu schaffen. In der Presse wurde dies meist als Willkürjustiz angeprangert, – und tatsächlich gab es Beispiele von spontanen Gewaltakten –, allerdings bemühte sich die NPA bei ihren „kangaroo-courts“⁶⁷ um Verfahrenssicherheit: „In fact it was a very long process. Mostly we reacted to allegations of the people. We double checked if it's only rumor. The indicted got a chance to defend himself. And we also tried different solutions for a case.“ (C. Ortega 4) Bei Entscheidungen gibt die NPA folgende Legislative an: Ein abstimmungsfähiger Vorschlag wurde erst dann abstimmungsfähig, wenn sowohl der Revolutionsrat des Dorfes als auch die Dorfversammlung zustimmten. Die Abstimmenden sollten zu einem Drittel aus der „middle force“, einem Drittel aus den „basic masses“ und einem Drittel aus der „local party“ bestehen. Dadurch sollten Bestechung und Familienloyalitäten umgangen werden.⁶⁸

Balweg war so überzeugt von der Ordnungskraft der Ältestenräte, dass er sie an manchen Orten reaktivierte.

He is the one who started the council of the elders again. We still have it [...] because it costs less than you bring cases to the court, for instance land parcels or stealing a carabao. It's not a sentence but they will set an amount and invite the community. Sometimes the legal system is neglected. It takes a long time. They have to come down – for them it's a waste of time. [...] When I was grade one or two they used to have gathering. They were part of the community [Daguio man]. We feeled [sic] secured in seeing them. (Dayag 1)

Allerdings sind auch Fälle bekannt, wo die NPA und Balweg in die Stammesfehden eingriffen. Angeblich wollte ein Mann, der die Butbut gegen die Sadanga aufhetzte, mehrfach verwarnt. Als dies nichts half, hielt Balweg einen „people's court“ unter Beteiligung des Dorfes (siehe Abb. 5⁶⁹). Der Mann wurde für schuldig befunden und exekutiert.⁷⁰

⁶⁷ So der Spitzname der Volksgerichtshöfe, die von den NPA-Kämpfern in Dörfern spontan auftauchten und weiterzogen. „The problem is, they killed someone in a neighboring village. They call it the kangaroo-court. I think this is communist court they copied in Russia or China. I have not seen them doing that, but they also interrogate they suspect military spies. According to some of the victims they were beat [sic]. We are fighting your soldiers, and we want to change the system [lacht] like the ... what we call ... no poor no rich.“ (NN aus Malibcong). Wie das Militär hart gegen mutmaßliche Informanten der NPA vorgeht, so exekutierte die NPA mutmaßliche Kollaborateure des Militärs.

⁶⁸ Mandirigma, Pulang: *Images of the New People's Army*, o. O. 2004, S. 126.

⁶⁹ Iten, Oswald: *Nette Leute. Die Guerillas auf den Philippinen rücken vor*, in: *Zeitmagazin* Nr. 43 vom 18.10.1985, S. 10–19, Photo auf S. 13.

⁷⁰ Grossman, Zoltan: *Inside the Philippine Resistance*, in: *Overthrow* 8,2 (1986), S. 9.



Abb. 5 Balweg bei der Erläuterung eines Todesurteils © Oswalt Iten



Abb. 6 Dorfbewohner*innen betrauern den Liquidierten © Oswalt Iten

Zurück in die Legalität – der Waffenstillstand „sipat“

Wie oben erwähnt, hat sich Balweg mit einer Gruppe von Kämpfern nach dem Sturz Marcos' von der NPA getrennt und eine eigene Armee, die CPLA gegründet, v. a. weil seine Linie der lokalen Befreiung der Indigenen nicht mit der Parteilinie der nationalen Revolution zusammen passte. Dies führte über Jahre zu gegenseitigen Verdächtigungen (Bereicherung, Waffendiebstahl), Überfällen auf die CPLA durch NPAs (die Balweg nur knapp überlebte) und auf NPAs durch die CPLA (z. B. Mord an Daniel Ngayaan). Sehr öffentlichkeitswirksam schloss Balweg einen Waffenstillstand mit der Regierung, bei dem ein Ritual des Bodong – der *sipat*/Friedensschluss mittels Austausch von Symbolgeschenken – vollzogen wurde (siehe Abb. 7). Allerdings händigte die CPLA nicht ihre Waffen aus, das Misstrauen war noch zu groß.

Von 1987 bis 1999 engagierte sich Balweg vor allem politisch: Aufbau eines Cordillera-Büros in Baguio, Vorschläge für die neue Verfassung, Veranstaltung überregionaler Kongresse von Stammesvertretern, Gesetzeseingaben, Kampagnenarbeit zu den Plebisziten für eine Autonomie, Bewerbung bei einer Kongresswahl. Den Juristen und Politikern aus Manila war er nicht gewachsen. Sie bremsten seine Anliegen durch extrem verlangsamte und verkomplizierte Verfahren aus, beteiligten ihn, aber nie mehr an entscheidender Stelle. Das Plebiszit scheiterte, die Gelder wurden umgeleitet, Geschäftsführer wurden dazwischen geschaltet, Balwegs Kongressbewerbung blieb erfolglos.

Im Dezember 1999 entschloss er sich gegen alle Warnungen, mit seiner Familie und unbewaffnet in sein Heimatdorf zu fahren, um dort an einem Fest teilzunehmen und Frieden mit ehemaligen Gegnern zu schließen. Es sollte nicht dazu kommen. Ein von seinem jüngeren Bruder geführtes Kommando schlich sich im Morgengrauen an. Der Mörder robbte unter die auf Pfählen stehende Küche des Hauses und erschoss ihn durch den Spaltenboden. Daraufhin wurde das Todesurteil von 1986 mit den Vorwürfen der Kommunistischen Partei gegen ihn öffentlich verlesen. Das 13 Jahre frühere Todesurteil wurde zeitgleich Zeitungen zugespielt und später im Internet veröffentlicht, wo es noch heute zu lesen ist.⁷¹

⁷¹ www.arkibongbayan.org/2011/2011-04April20-internet/ndfweb/national/cordi/bal.html (Stand: 10.3.2016). Von der Welle der Sympathiekundgebungen nach Balwegs Tod getroffen sah sich die CPP genötigt, das Urteil zwei Tage später breiter zu begründen. Vgl. Statement der NPA „Chadli Molintas Command: Conrado Balweg – a tool of the C.I.A.“ Die Pressemitteilung ergeht sich in übertriebenen Vorwürfen gegen ihn („wanted to abolish all people's organizations in the area“, „insidious plan to dispossess the people of their ancestral lands“, „partnership with the imperialist Newcrest Mining Corporation“, „branded [resisting elders] as communist“) und gegen die CPLA (Massaker, Vergewaltigung, Mord, Sabotage, Einschüchterung, Konfiskationen). Wenigstens einer der Anklagepunkte – Übergriffe beim Cordillera Day in Tubo 1998 – ist laut Augenzeugenberichten (vgl. Dayag 1) nicht zutreffend. Die CPP begann zudem, Schusswechsel mit dem Militär den Balweg-Leuten zuzuschreiben.



"SIPAT": President Cory Aquino gave a Bible, a Rosary and an Armalite in exchange for Conrado Balweg's offering of a shield, a spear, head ax and bolo in celebration of the "sipat", the ritual preliminary to the forging of peacefacts among Cordillera tribes. The "peace talks" were held at Mt. Data in Mountain Province September 13. A "pagta" of agreement was also arranged. This was seen as the beginning of the cessation of hostilities between the AFP's forces and the Cordillera People's Liberation Army. * peppot l. ilagan

Abb. 7 Austausch von Friedensgeschenken. Rosenkranz (Aquino), Schild und Speer (Balweg)
Von links: Präsidentin Aquino, Stämmevertreter Ag-yao, Balweg, General Ramos (hinter Balweg), Verteidigungsminister Enrile. Photo © Peppot Ilagan



Abb. 8 Mausoleum von Azon und Conrado Balweg, Bangued/Abra. Schild und Speer im Giebel eingeritzt



Abb. 9 Grabplatte von Conrado Balweg. „We are the collective Lord of our Land and master of our history“

Balweg starb auf der Stelle am 31. 12. 1999 (siehe Abb. 8 und 9). Die Gewalt hatte ihn eingeholt.⁷²

Konklusionen

Nach dieser biographischen Skizze lässt sich die Leitfrage nun beantworten: Wie kommt ein katholischer Priester dazu, sich dem bewaffneten Kampf einer Guerillaarmee anzuschließen?

1. Wo Alternativen fehlen, liegt die Gewaltoption nahe: Im Studium wurden zwar Elemente von Befreiungstheologie vermittelt, aber diesen fehlte die Anwendung auf die konkrete Lebensrealität. Sie verblieben im Individual-moralischen, eine kraftvolle Sozialethik lag nicht vor. Die Mittel zivilen Widerstands durch Demonstrationen, Gebete und picket-lines waren ausgeschöpft.
2. Vereinfachungen wirken radikalisiert, Differenzierungen moderierend: Die theoretische Berührung mit Marxismus im Studium hat kaum etwas bewirkt. Erst die Anwendung marxistischer Klassenanalyse während eines Praktikums brachte ihn dazu, die Revolution zu denken. Stichwortgeber waren aber nicht die Schriften von Marx und Engels, sondern Vorträge über Maos Strategie, die Bauern zum Subjekt der Revolution zu machen. Die Simplizität und Radikalität von Maos Sprüchen und die Ausblendung der brutalen Kehrseite der chinesischen Revolution erleichterten die Ausbreitung dieser Vorstellungen.

⁷² Für eine ausführliche Darstellung der letzten Jahre und der politischen Kontexte verweise ich auf mein Buch *Die Rebellenpriester*, Baden-Baden 2020 (In Vorbereitung).

3. Die Unterdrücker erschaffen ihre Gegner: Balweg empört sich über den Ausverkauf seiner Heimat an einen Holzkonzern, organisiert den Widerstand, wird als Kommunist verdächtigt und landet auf der Abschussliste des Militärs. Um seiner Verhaftung, evtl. seiner Ermordung zuvorzukommen, ‚flieht‘ er in den Untergrund. „My curiosity toward communism was born from being called one. Then I began to read about communism. I found out that without realizing it I was already a communist. From that point it was not difficult for me to embrace Marxism.“⁷³
4. Revolutionäre sehen in Reformern ihre ärgsten Feinde: Während der langen Ausbildungszeit fiel die Lebenswelt in katholischen Seminaren einerseits und in den Heimatdörfern andererseits extrem auseinander. Hieraus entwickelte sich eine grundsätzliche Kritik, dass die Kirche Teil des Unterdrückungssystems wäre. Die sozioökonomischen Anstrengungen der Orden und Diözesen (Aufbau von Kooperativen, Modellfarmen, Bewässerungsanlagen) wurden als reaktionäres Kurieren an Symptomen heftig abgelehnt.
5. Je konkreter das Schutzgut und der Gegner, desto stärker der Widerstand: Die ökologischen Motive waren mindestens so treibend wie die sozioökonomischen. Der Entschluss, zu den Waffen zu greifen, wurde erst gefasst, als die Ausbeutung an der Vernichtung der Bergwälder sichtbar wurde. Mit ihnen wäre nicht nur die Lebensgrundlage, sondern auch die Lebensweise der Bergvölker verschwunden.⁷⁴ Dieses Motiv war anschaulicher als abstrakte Klassenanalysen und trug zur Mobilisierung des Widerstandes bei. Sein Gegner war dann weniger der ferne US-Imperialismus, sondern der Manila-Zentralismus.
6. Impunity provoziert Selbstjustiz: Das Kriegerrecht unterdrückte Kritik gewaltsam und trieb Verdächtige, die nicht auf einen Rechtsstaat hoffen konnten, in den Untergrund. Dort beanspruchte die NPA, die Rechtssicherheit herzustellen, die sie sonst vermisst hatte. Hierzu wurden Volksgerichtshöfe eingerichtet, die auch Todesurteile fällten und vollstreckten. Die Furcht vor ihnen hat tatsächlich die anomischen Verhältnisse verbessert.
7. Gewalt wird stets als Gegengewalt gerechtfertigt: Sowohl das Militär als auch die Guerilla sahen sich im Recht, sich gegen Angriffe zu verteidigen.

In the final analysis it comes down to the use of a just violence over an unjust one. When an unjust war is declared, that unjust war should be eliminated by mankind. Marcos has declared an unjust war on the Filipino people. So a revolution which is a just war against an unjust one [, that] is the guarantee of your

⁷³ Biag, Ando: *The Highest Point of Love is to be a Revolutionary. Interview with Father Conrado Balweg*, in: AMPO (Japan Asia Quarterly Review) Vol. 16, No. 4 (1984), S. 48–56, hier S. 50.

⁷⁴ Mit der Betonung des Naturschutzes war Balweg geradezu prophetisch. Die Entwaldung schreitet auch heute noch voran, nicht durch internationale Holzkonzerne, sondern durch die illegales small-scale mining und gedankenlose kaingin-Wirtschaft (Wanderfeldbau durch Brandrodung) der Indigenen selbst.

affirmation, of your trust in mankind. [...] We cannot do our work if we do not arm ourselves, because the government would simply block our activities.⁷⁵

8. Religiöse und revolutionäre Semantik mischen sich kaum: Sobald die Rebellenpriester in den Untergrund eingetreten waren, wurde ihre christliche Semantik vollständig von parteikonformer Sprache überformt (masses, classes, consciousness). Nirgends haben die Rebellenpriester ihren Kampf als andere Form der Messe interpretiert. Anders als in den Entwürfen zur „theology of struggle“ spielten biblische Motive (exodus, incarnation, mercy) keine Rolle mehr mit Ausnahme von generalisierbaren Begriffen wie „love“ und „justice“. Die abstrakten Spitzenwerte des Christentums wurden in den revolutionären Diskurs exportiert, aber biblische Begründungen tauchten bei der Rechtfertigung von Gewalt nicht auf.

Lebensdaten von Conrado Balweg

1944	28.12. Geburt in Bangilo während der Angriffe japanischer Soldaten „Befreiung“ der Philippinen durch US-Streitkräfte <i>formale Unabhängigkeit der Philippinen, weitgehende Kontrolle der Wirtschaft durch die USA</i>
1951–57	St. Joseph Elementary School in Bangilo
1953	Miterleben eines Bodong-Rituals in Bangilo
1957–61?	Colegio de Sagrado Corazon (heute Divine Word College) in Bangued
1961–65	„Philosophy“ SVD-Christ the King Seminary in Quezon City
1965	<i>Ferdinand Marcos wird Präsident</i>
1966–71	Theologiestudium SVD-Seminary in Tagaytay, Praktika im Dorf Balabag über FFF-Immersionen
1967	Regency (übliches Praktikumsjahr nach zweitem Jahr Theologie)
1968	<i>Gründung der CPP (Kommunistische Partei)</i>
1969	<i>Gründung der NPA (New People's Army)</i>
1972	21.09. Kriegsrecht (formal bis 1981), Präsidialdiktatur, Verfolgung linksgerichteter Kritiker März: Priesterweihe
1972–76	Kaplan/assistant priest in Luba-Tubo
1973	Abholungslizenz für die Cellophil Corporation – von Balweg bekämpft Balweg gründet „Cordillera Bodong Movement“
1973–76	Manabo-Irrigation Project – von Balweg kritisiert <i>Gründung der NDF (National Democratic Front) als politischen Arm der NPA</i> Vernetzung mit Gesinnungsgenossen in Mountain Province

⁷⁵ Biag, *The Highest Point of Love is to be a Revolutionary*, S. 51.

- Koautor von „New Pastoral Approaches“, Seminare in Bergpfarreien
- 1976–79 Pfarrer/parish priest in Sallapadan
- 1978 Organisation von Widerstand, Kontaktaufnahme zu „Ka Walter“ (NPA)
- 1979 Juni: Haftbefehl gegen Balweg, Rettungsaktion durch seine Mitbrüder
Juli: Eintritt in den Untergrund, über Manila und Baguio in die Berge Kalingas, mehrmonatiges Training
- 1980? 01.02. Geburt von Sohn Arbie
- 1981 27.11. Geburt von Sohn Conrado
- 1982 Corazon Cortel, Katechistin und seine zukünftige Frau, geht in den Untergrund
- 1983 *Ermordung des Oppositionsführers Ninoy Aquino*
- 1984 Verhaftung von Corazon Cortel in Baguio (bis 03.1986)
- 1985 Beziehung zu Ka Tina, gemeinsamer Sohn Jordan
24.08. Tod von Nilo Valerio (ebenfalls Rebellenpriester) und der Katechistinnen Cris-teta Fernandez und Soledad Salvador
- 1986 22.02. *Massendemonstrationen in Manila gegen Wahlfälschung, sog. People Power Revolution, Flucht Marcos*; Witwe Aquinos wird zur Präsidentin ausgerufen
Gründung der CPLA
13.09. Waffenstillstand „Mt. Data Peace Accord“ Balwegs mit Präsidentin Aquino
28.11. –01.12. Manabo Peace Congress, Pagta für CAR
Dezember: Todesurteil der CPP-NPA gegen Balweg
- 1987 Geburt von Tochter Biya
02.02. *Neuwahlen, Neue Verfassung*
08.07. Kinostart von „Father Balweg, Rebel Priest“
15.07. *Executive Order 220 zur Einrichtung einer Autonomen Region*
21.07. Attentat der NPA auf Balweg und Gefolgsleute in Singit/Licuan, acht Tote
- 1988 02.01. Tod von Bruno Ortega (ebenfalls Rebellenpriester)
12.05. *Präsidentschaftswahlen, Kontakt zu Präsident Estrada*
- 1990 Geburt von Tochter Dei
- 1992–98 *Fidel Ramos Präsident (ehem. AFP-General, dann Verteidigungsminister)*
- 1993 Geburt von Sohn Eric
- 1994 Umzug nach Bangued
- 1998 Kandidatur bei Kongresswahlen, nicht erfolgreich
Planung einer Europareise mit ca. 15 Genossen
- 1999 Dezember: Brief an Präsident Estrada (1998–2001)
31.12. Ermordung durch ein NPA-Kommando in Bangilo (oft fälschlich 30.12. angegeben)
- 2008 10.03. Tod der Witwe Corazon (Herzattacke)

Quellen

Interviews mit: Antonio **Alagao** SVD (ehem. Provinzial, Klassenkamerad und Studienkommilitone), **Anonym** (ehem. NPA), Marcelino **Apalin** (ehem. Arbeiter der Cellophil Corporation), Fernando **Bahatan** (ehem. Funktionär in der CBA), Marcelina **Bahatan** (Dorfnachbarin und Funktionärin in der CBA), Bienvenido **Balweg** (ehem. Philosophielehrer, älterer Bruder), Jovenio **Balweg** (jüngerer Bruder, Municipal councilor), Wadipaul **Belmonte** (Lehrer in Lacub), Nathaniel **Bersamina** (ehem. Pressesprecher der Cellophil Corporation), Dexter **Cerrado** (erster NPA 'Ka Sungar', ehem. CPLA), Annaliza **Dayag** (Jugendliche aus Lacub), Fernando **Eduarte** (Diözesanpriester), Alfredo **Dangani** (Provincial Director, Oberster Polizeioffizier im Abra, ehem. NPA), Johannes **Füllenbach** (ehem. Philosophie-Professor der SVD-Hochschule Tagaytay), Gavi **Gangangan** (Secretary General der CBA seit 1990, später Bürgermeister von Sadanga), Valentin **Grüner** SVD (ehem. Bauunternehmer, Ordensbruder), Daisy **Lee** (ehem. Funktionärin im CEB), Victoria **Lumidao** (Nachbarin, Freundin der Schwester), Jun **de Ocampo** SVD (Seminarskommilitone, Ordenspriester), Cirilo **Ortega** SVD (ehem. Direktor des Divine Word College Vigan, Ordenspriester, lange im Untergrund), Severina „Ella“ **Ortega** (Municipal physician „Kreisärztin“), Eusebio **Ortega** (Gemeinderatsmitglied in Lacub), Liberato **Ortega** (Diözesanpriester, Regens des Major Seminary der Norddiözesen), Joe **Riquiero** (Seminarskollege, Diözesanpriester i.R.), Pura **Sumangil** (Concerned Citizens for Good Government/CSO Representative), Elmer **Tadeo** (Musiker, Dorfnachbar), Luis Antonio **Tagle** (ehem. Erzbischof von Manila, Kardinal), Art **Tibaldo** (Photograph, Filmproduzent), Ed **de la Torre** (Anführer der Studentenproteste, ehem. SVD, Gründer der CNL), Miriam **Villarosa** (Unterstützerin der CP-LA), Steve **Villarosa** † (Verlagsleiter, Studienkollege, Schatzsucher).

Umfassende Informationen lieferten Oscar **Alunday** SVD (Direktor des John Paul I. Biblical Pastoral Center, Ordenskollege Balwegs) und Eugen **Reinhardt** (ehem. Director der Social Action in Abra, ehem. SVD-Mitglied, Diözesanpriester, ideologischer Gegenpol Balwegs).

Hinweise und Materialien von: Gil Alejandria SVD, Candelaria Alzate, Aida Balweg, Leo Boethin SVD, Leticia Madriaga, Marcs Castañeda, Leonardo Tubaña, Christian Meier, Leonardo Mercado SVD, Nilo Peig, Jan Pingel, Carina Quintero, Maye C. Ritchell.

Die Interviews werden nach der Seite ihrer Transkription zitiert, z. B. „(Villarosa 8)“. Bei Namensgleichheit wird der Vorname mit angegeben, z. B. „(C. Ortega)“, bei einfachen Informationen werden Namen und Datum angegeben, z. B. „(Reinhardt 05.03.2020)“. Die Interviews wurden im Februar 2016 und im Februar 2020 geführt, das Interview mit Conrado Balweg im September 1986.

Die meisten Interviews liegen mir als Audio-Mitschnitt vor. Um der Auskunftsbereitschaft willen habe ich versichert, die Mitschnitte nicht ins Netz zu stellen. Einige Befragte lehnten den Mitschnitt oder die namentliche Nennung ab.

Literatur

- Aguilan, Victor: *Theology of Struggle. A Postcolonial Critique of Philippine Christianity and Society* (2017), auf: www.academia.edu/32732251 (Stand: 15. Mai 2020).
- Alzate, Candelaria B.: *CPLA. A Case of Institution Building Process* [unveröffentlichtes Manuskript, 272 S.], Agoo 1987.
- Assmann, Hugo: *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971.
- Battung, Mary Rosario u. a. (Hrsg.): *Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen*, Münster 1989.
- Benedito, Roberto M.: *The Kalinga Bodong. An Ethnographic Moment in Legal Anthropology*, Ann Arbor/Michigan 1995.
- Biag, Ando: *The Highest Point of Love is to be a Revolutionary. Interview with Father Conrado Balweg*, in: AMPO (Japan Asia Quarterly Review) Vol. 16, No. 4 (1984), S. 48–56.
- Boff, Leonardo: *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*, Petrópolis 1972.
- Cardenal, Ernesto: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, 4 Bde., Wuppertal 1978.
- Cook, Alexander C.: *Mao's Little Red Book. A Global History*, Cambridge 2014.
- Cordillera Schools Group: *Ethnography of the Major Ethnolinguistic Groups in the Cordillera*, Quezon City 2003.
- Dabringhaus, Sabine: *Mao Zedong*, München 2008.
- Ferrer, Miriam C.: *The Moro and the Cordillera Conflicts in the Philippines and the Struggle for Autonomy*, in: Snitwongse, Kusuma/Thompson, W. Scott (Hrsg.): *Ethnic Conflicts in Southeast Asia*, Singapore 2005, S. 109–150.
- Füllenbach, Joseph: *Teología de la liberación*, Lima 1971.
- Füllenbach, Joseph: *Theology of Liberation. Philosophical-Theological Background and Main Thrust*, Manila 1992.
- Grossman, Zoltan: *Inside the Philippine Resistance*, in: *Overthrow* 8,2 (1986).
- Hafner, Johann: *Die Rebellenpriester*, Baden-Baden 2020 (In Vorbereitung).
- Harris, Anne: *The Theology of Struggle. Recognizing Its Place in Recent Philippine History*, in: Kasarinlan. Philippine Journal of Third World Studies 21,2 (2008) S. 83–107.

- Human Rights Watch: *Reeducation Through Labor in China*, auf: www.hrw.org/legacy/campaigns/china-98/laojiao.htm (Stand: 15. Mai 2020).
- Iten, Oswald: *Die Guerillas auf den Philippinen rücken vor. Nette Leute*, in: *Zeitsmagazin* Nr. 43 vom 18. Oktober 1985, S. 10–19.
- Johann Baptist Metz: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973.
- Lawyers Committee for Human Rights: *Impunity. Prosecutions of Human Rights Violations in the Philippines*, New York 1991.
- Macaranas, Frederico M./De la Cruz, Jesselyn G. (Hrsg.): *In Pursuit of the Philippine Competitive Edge. An Oral History of a Continuing Journey by 50 Wisdom-Keepers*, Makati 2007.
- Mandirigma, Pulang: *Images of the New People's Army*, o. O. 2004.
- Mao Tse-tung: *Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung*, Peking 1966.
- Mesa, Jose M. de/Wostyn, Lode L.: *Doing theology. Basic realities and processes*, Quezon City 1990.
- Montemayor, Jeremias U.: *The Philippine Agrarian Reform Program*, Manila 1976.
- Northern Luzon Human Rights Organization: *Human Rights Report*, Manila 1987.
- Paguio, Sanny John (Hrsg.): *Tangguyob. 50 Years Diocese of Bangued S 1955–2005*, o.O. o.J.
- Philippine Daily Express vom 18. Februar 1983.
- Prill-Brett, June: *Pechen. Peace Pact Institution*, Baguio 1987.
- Battung, Mary R. B. u. a. (Hrsg.): *Religion and Society. Towards a Theology of Struggle*, Manila 1988.
- Report of the Commission on Human Rights of the Philippines, May 1988.
- Silverio, Ina A.: *Louie Jalandoni - Revolutionary. An Illustrated Biography*, Manila 2015.
- The Ilocos Times vom 21.–27. Februar 1983.
- Torre, Ed de la: *The Passion, Death and Resurrection of the Petty-Bourgeois Christian* (1972), in: ders.: *Touching Ground*, S. 87–96.
- Torre, Ed de la: *The Philippines. Christians and the Politics of Liberation*, hrsg. v. Socio-Pastoral Institute, Manila o. J.
- Torre, Edicio de la: *Touching Ground, Taking Root. Theological and Political Reflections on the Philippine Situation*, Manila 1986.
- Narciso-Apaun u. a. (Hrsg.): *Witness and Hope Amid Struggle. Towards a Theology and Spirituality of Struggle*, 1991.
- Youngblood, Robert L.: *Marcos against the Church. Economic Development and Political Repression in the Philippines*, Quezon City 1990.

„Denn euch habe ich das Land gegeben, es zu besitzen“¹

Jüdische Positionen zum Konflikt um das Heilige Land.

Shlomo Goren und Michael Lerner

Hans-Michael Haußig

Abstract

In the Six-Day-War 1967 Israel conquered territories until then under control of Arab states. Contrary to the attitude of the secular and pragmatic majority of Israeli society, which might have been accepted surrendering of these territories in exchange for peace and recognition by Arab states, Messianic-Zionist forces strongly rejected compromises of this kind. According to them, the Tora vehemently forbids surrendering of any part of the Holy Land. One of its champions was the former military and chief rabbi of Israel, Shlomo Goren. According to his exegesis of the traditional sources of Judaism, the Jewish people has the exclusive right on the whole of Erez Israel. Palestinian Arabs have no legitimate national rights in it and may be tolerated only under certain conditions. Although Goren does not explicitly call for their banishment, his attitude may be conceived as the source for further violent conflicts, since it seems hardly probable, that Goren's conditions will be acceptable to the Palestinians. The American rabbi Michael Lerner criticizes such nationalistic "settler Judaism" as a renunciation of Judaism's universalistic message. According to him a compromise with the Arabs and the endeavor for a peace-agreement accepted by both sides is an imperative. The paper shows, that the controversy on the Holy Land is not restricted to a conflict between Israelis and Palestinians, but has an inner Jewish dimension too.

Einleitung – Historischer Hintergrund

Im Sechstagekrieg 1967 eroberte Israel Gebiete, die bis dahin unter jordanischer bzw. ägyptischer Verwaltung standen und heutzutage als „Westbank“ und „Gazastreifen“ bekannt sind bzw. in hebräischer Bezeichnung vor allem in den Kreisen religiöser Zionisten auch als Judäa, Samaria und Gaza (hebr. *Yehuda, Shomron we- 'Aza*, abgekürzt als *YeSHa'*) bezeichnet werden. Dadurch kam ein großer Teil der palästinensischen Bevölkerung unter direkte israelische Herrschaft. Zunächst wurden bezüglich der eroberten Gebiete keine konkreten Pläne umgesetzt; lediglich gewisse sicherheitsrelevante Bereiche, wie das Jordantal,

¹ Num 33,53.

wurden durch israelische Siedler bevölkert, um einen gewissen Schutzstreifen gegen mögliche Einfälle aus Jordanien zu bilden. Größere Siedlungsaktivitäten sind darüber hinaus zunächst nicht erfolgt. Eine Ausnahme bildete jedoch eine Gruppe von 33 orthodoxen Juden, die sich als Schweizer Touristen ausgaben und sich unter der Leitung von Rabbi Moshe Levinger im Park Hotel in der Altstadt von Hebron einmietete. Sie sollte den Kern der späteren jüdischen Ansiedlung innerhalb der Stadt bzw. die Basis der Gründung der nahe gelegenen jüdischen Siedlung Qiryat Arba bilden.

Seitens der israelischen Regierung sah man in den eroberten Gebieten wohl ein mögliches Faustpfand für einen Frieden mit den arabischen Nachbarn, doch geschah zunächst nichts Konkretes, was nicht zuletzt auch an der Weigerung der arabischen Staaten zu jeglichen Verhandlungen mit Israel lag. Während die Mehrheit der seinerzeit überwiegend säkular eingestellten israelischen Öffentlichkeit und die Regierung eine mehr oder weniger pragmatische Einstellung zum Umgang mit den eroberten Gebieten hatte, sahen zahlreiche Vertreter des religiösen Zionismus den israelischen Sieg im Sechstagekrieg wie ein Wunder an. Die Tatsache, dass zentrale Orte der biblischen Geschichte unter direkte jüdische Kontrolle gelangten, war für religiöse Menschen nicht nur das Resultat eines zufälligen militärischen Sieges, sondern musste ihrer Ansicht nach als ein Ereignis von weitreichenderer Bedeutung verstanden werden. Viele erblickten in dem israelischen Sieg eine erste Stufe der künftigen Erlösung.

Die eroberten Gebiete waren diejenigen Teile Erez Israels², in denen sich die maßgeblichen Ereignisse der biblischen Geschichte abgespielt haben, wogegen die Regionen des 1948 entstandenen Staates Israel, insbesondere die Küstengebiete um den Großraum Tel Aviv herum, im Vergleich dazu nur marginale Bedeutung besaßen. Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang auch Jerusalem und dem Tempelberg zu, auf dem sich auch zwei zentrale muslimische Heiligtümer, nämlich der Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee befanden. Bis zum Sechstagekrieg stand lediglich Westjerusalem unter israelischer Herrschaft. Die eigentlichen zentralen jüdischen Heiligtümer, die Westmauer und der Tempelberg befanden sich jedoch in Ostjerusalem unter jordanischer Herrschaft. Im Gegensatz zu der säkular und pragmatisch ausgerichteten Mehrheit der israelischen Bevölkerung lehnten die religiös zionistischen messianisch ausgerichteten Kräfte innerhalb der israelischen Gesellschaft die Aufgabe der einmal eroberten Gebiete von Erez Israel im Austausch für Frieden und Anerkennung durch die Araber vehement ab. Den Quellen der Tora entnahmen sie das ausdrückliche Verbot, die eroberten Gebiete aufzugeben. Wenn an dem An-

² *Erez Israel* ist in den traditionellen jüdischen Quellen die Bezeichnung für das Heilige Land bzw. für Palästina. Sie ist daher auch im israelischen Kontext die gebräuchliche Bezeichnung, wenn zwischen dem Staat Israel (*medinat yisra'el*) und dem gesamten Heiligen Land unterschieden werden soll. Da es hier um eine Darstellung religiös zionistischer Positionen geht, wird in der Regel dieser Ausdruck zur Bezeichnung der im internationalen Kontext als Palästina oder Heiliges Land bezeichneten geographischen Einheit verwendet.

spruch auf jüdischen Besitz von Judäa, Samaria und Gaza festgehalten werden soll, stellt sich jedoch die Frage, was dann mit der arabisch-palästinensischen Bevölkerung zu geschehen habe, die nicht gewillt ist, sich dem jüdischen Anspruch unterzuordnen und ihrerseits die Gebiete der Westbank und des Gaza-streifens beansprucht. In der Bibel wird die Landnahme durch die Israeliten als Abfolge kriegerischer Auseinandersetzungen geschildert. Für die religiösen Zionisten stellte sich die Frage, ob die dort enthaltenen Schilderungen Aktualität für die gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb des Landes besitzen?

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels verfügte das jüdische Volk nicht mehr über einen souveränen Status innerhalb Erez Israels. Daher finden sich innerhalb der rabbinischen Quellen zwar Aussagen zur Eroberung des Landes, jedoch stellen diese kein zentrales Thema dar.³ Es lassen sich aus der rabbinischen Literatur zudem keine eindeutigen Schlussfolgerungen ziehen, da hier immer unterschiedliche Meinungen nebeneinander stehen und die Minderheitsmeinung gegenüber der Mehrheitsmeinung Aktualisierung erfahren kann. Ausführungen mittelalterlicher Autoritäten, wie Maimonides (Moshe ben Maimon) oder Nachmanides (Moshe ben Nachman), die immer wieder als Grundlage halachischer Ausführungen zu den Modalitäten des Krieges angeführt werden, haben daher letztendlich nur theoretische Bedeutung. Erst mit der verstärkten jüdischen Besiedlung des Landes und nach der Etablierung des Staates Israel sollten diese jedoch für manche Kreise auch aktuelle Bedeutung gewinnen. Die de facto Souveränität über ganz Erez Israel musste die Frage der Stellung des Landes und seiner Bewohner zwangsläufig auf die Tagesordnung halachischer (religionsgesetzlicher) Diskussionen setzen.

Vor allem der frühere oberste Militärrabbiner und spätere Oberrabbiner des Landes Shlomo Goren hat sich wiederholt zu diesem Fragenkomplex geäußert. Gorens Ausführungen sind daher auch bedeutsam für heutige Auffassungen bezüglich der Rolle des Landes und der Stellung seiner Bewohner sowie zur praktischen Umsetzung der Landaneignung aus der Sicht des Religionsgesetzes, der Halacha. Seiner Ansicht nach besteht aus der Perspektive der jüdischen Tradition ein grundlegender und ausschließlicher Anspruch des jüdischen Volkes auf Erez Israel. Goren zeigt jedoch gleichzeitig auf, dass bei der Durchsetzung dieses Anspruchs nicht willkürlich vorgegangen werden darf, sondern bestimmte Grundsätze berücksichtigt werden müssen. Goren plädiert an keiner Stelle für eine systematische Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung oder für eine willkürliche Landaneignung. Er spricht den Palästinensern nicht gewisse Rechte innerhalb des Landes ab, doch negiert sein Ansatz ihren Anspruch auf jegli-

³ Vgl. hierzu den guten Überblick bei Ingber, Michael: *Obligatory War, Optional War and Forbidden War – und der ersehnte Friede. Zur Lehre von Krieg und Frieden aus der Perspektive des Judentums*, in: Werkner, Ines-Jacqueline und Liedhegener, Antonius (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, 245–270.

che nationale Souveränität und dürfte daher den Ausgangspunkt für weitere Konflikte bilden.

Dieser Ansatz stellt jedoch nur einen möglichen Umgang mit dem Konflikt aus einer religiösen Perspektive des Judentums dar. Teilweise als Reaktion gegen die nationalistisch argumentierenden religiösen Kräfte traten Kreise auf, die ebenfalls aus religiösen Gründen für eine Übergabe der eroberten Gebiete und für einen Frieden mit den Palästinensern eintraten und bereit waren, ihre nationale Souveränität über Teile von Erez Israel anzuerkennen. Der recht einflussreiche amerikanische Rabbiner Michael Lerner steht für liberale Haltungen innerhalb des amerikanischen Judentums, wonach die jüdische Tradition nicht einseitig nationalistisch aufzufassen sei, sondern der universalistische Charakter des Judentums betont werden sollte. Auf dieser Basis sind Kompromisse mit den Arabern und das Bemühen um einen von beiden Seiten akzeptierten Friedensschluss für ihn eine Notwendigkeit.

Die Auseinandersetzung um die Übergabe der besetzten Gebiete stellt also nicht nur einen jüdisch-palästinensischen Konflikt dar, sondern weist auch eine innerjüdische Dimension auf, die sich sowohl innerhalb des Staates Israel zeigt, aber auch unter amerikanischen Juden und darüber hinaus auch auf Diskrepanzen zwischen der Mehrheit der israelischen Juden und den amerikanischen Juden verweist, so dass vielfach die Frage gestellt wird, ob beide Gruppen des Judentums noch über gemeinsame ethische Grundsätze verfügen.⁴

Rav Shlomo Goren

Rav Shlomo Goren war der erste oberste Militärrabbiner Israels und später für zehn Jahre aschkenasischer Oberrabbiner des Landes. Er galt als einer der führenden Vertreter des religiösen Zionismus und erregte insbesondere hinsichtlich seiner Auffassungen im Zusammenhang mit dem Tempelberg Aufsehen. Berühmtheit erlangte auch das Bild, das ihn zeigt, wie er nach der Einnahme Ost-Jerusalems an der Westmauer das Schofar, das Widderhorn, bläst und in einer Hand eine Torarolle hält (siehe Abb. 1). Obwohl er in öffentlichen Verlautbarungen radikale Strömungen und den jüdischen Terrorismus kritisierte, galt er selbst stets als Hardliner unter den Vertretern des religiösen Zionismus, der jegliche Friedensübereinkünfte mit den benachbarten arabischen Staaten und den Palästinensern um den Preis der Aufgabe von erobertem Land ablehnte.

⁴ Über die inneren Konflikte des US-amerikanischen Judentums hinsichtlich des Nahost-Konflikts sowie über die diesbezüglichen Meinungsverschiedenheiten zwischen US-amerikanischen Juden und Israelis vgl. Beinart, Peter: *Die amerikanischen Juden und Israel. Was falsch läuft*, München 2013; ferner: Jonathan S. Tobin: *Die beiden größten jüdischen Gemeinden der Welt driften immer weiter auseinander*, <https://www.mena-watch.com/groesste-juedische-gemeinden-driften-auseinander/>.



Abb. 1 Shlomo Goren

Goren wurde 1917 in Polen geboren, kam jedoch als kleines Kind in das damalige britische Mandatsgebiet Palästina, wo sich die Familie chassidischer Prägung schließlich in der neugegründeten Siedlung Kfar Chassidim in der Umgebung von Haifa niederließ, an deren Gründung seine Eltern einen maßgeblichen Anteil hatten.

Goren zeichnete sich als begabter Schüler aus und begann bereits vor der Erlangung seiner Bar Mizwah an der renommierten Talmudhochschule (Jeschiwa) von Hebron zu lernen, die aufgrund von Pogromen an der jüdischen Bevölkerung der Stadt zu dieser Zeit bereits nach Jerusalem transferiert worden war. Seine Begabung erregte die Aufmerksamkeit sowohl einiger religiöser als auch säkularer Persönlichkeiten, so auch des wohl bedeutendsten hebräischen Dichters seiner Zeit, Chaim Nachman Bialik (1873–1934), der ihm aus eigener Tasche ein Stipendium bezahlte⁵. Bereits im Alter von siebzehn Jahren wurde er zum Rabbiner ordiniert und veröffentlichte sein erstes Buch. 1936 meldete er

⁵ Edrei, Aryeh: *milḥama, halakha u-ge'ula. zava u-milḥama be-maḥshevet ha-halakha shel ha-rav Shlomo Goren*, Cathedra 125, 2009, S. 119–148, S. 120ff.

sich als Freiwilliger zur Hagana, der jüdischen Selbstverteidigungsgruppe, die später in die Armee des selbstständigen Staates Israel übergang. Nach dem Unabhängigkeitskrieg wurde er durch Fürsprache des damaligen aschkenasischen Oberrabbiners Jizchaq Herzog, dem Vater des späteren Staatspräsidenten Chaim Herzog, und des Religionsministers Yehudah Leib Maimon (Fischmann) durch Ministerpräsident Ben Gurion zum ersten Oberrabbiner der israelischen Armee ernannt, eine Position, die er bis zum Jahre 1968 innehaben sollte.

Nach dem Sechstagekrieg bemühte sich Goren, jüdische Präsenz auf dem Tempelberg zu etablieren und dort eine Synagoge zu errichten. Dies wurde ihm seitens der Militärführung untersagt, doch gelang es ihm und einigen seiner Anhänger mehrmals, dort ein jüdisches Gebet abzuhalten. Später ergab sich eine Kontroverse darüber, ob Goren eine Zerstörung der muslimischen Heiligtümer auf dem Tempelberg befürwortet habe. Von ihm selbst wurde dies wiederholt bestritten.⁶

Im Jahre 1972 wurde er zum aschkenasischen Oberrabbiner Israels gewählt und übte dieses Amt die folgenden zehn Jahre aus. Nach seinem Rückzug gründete er eine Jeschiwa und war wie auch zuvor publizistisch tätig. In scharfer Weise kritisierte er das Abkommen von Oslo mit der PLO.

Goren veröffentlichte seine Ansichten im Wesentlichen in Form von religionsgesetzlichen (halachischen) Abhandlungen oder Responsen (*she'elot u-tshuvot*); bei letzteren handelt sich formal um Anfragen von Rabbinern und Laien zu religionsgesetzlich (halachisch) relevanten Problemen, bei der seitens des Befragten eine Antwort auf der Basis der überlieferten autoritativen Quellen erwartet wird.⁷ Insofern enthalten Gorens Ausführungen stets umfangreiche Bezüge zur Bibel, den rabbinischen Quellen und mittelalterlichen Gelehrten. Es fällt auf, dass Gorens Responsen tendenziell weniger durch eine komplizierte Fachterminologie als sonstige Texte dieses Genres geprägt sind, die oft zahlrei-

⁶ So einigen Internetseiten zufolge, die sich hierfür als Quelle stets auf Masalha, Nur: *The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archeology and Post-Colonialism in Palestine-Israel*, London 2007 stützen, der sich seinerseits wiederum auf ein Interview mit General Uzi Narkiss in Ha'aretz sowie eine Militärtagung beruft, die im Armeesender öffentlich übertragen worden sein soll. Beide Quellen konnten nicht verifiziert werden. Weder bei Inbari, Motti: *Jewish Fundamentalism and the Temple Mountain* (Hebr.), Jerusalem 2008, der auch auf Goren eingeht (S. 23ff) noch bei Eisen, Robert: *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford 2017, das ein umfangreiches Kapitel zu Goren enthält, wird davon etwas erwähnt. Goren vertrat allerdings auf der Grundlage seiner Lesart des Jerusalemer Talmuds die Ansicht, dass vor Eintritt der messianischen Periode ein provisorischer Tempel (*bet miqdash zemani*) errichtet werden kann. Vgl. Goren, Shlomo: *shlemut ha-arez le-or ha-halakha*, in: Goren, Shlomo: *torat ha-medina. mehqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 68–102: S. 100–101 (im folgenden THM); ders.: *medinat yisrael l-fi hazon va-nevu'a we-ha-halakha*, in: THM S. 465–475: S. 474.

⁷ Vgl. dazu Zohar, Zvi: *Art. Responsen*, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Literatur, Online Ausgabe https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-judischer-geschichte-und-kultur/responsen-COM_0741?s.num=27&s.start=20.

che spezifische Abkürzungen und häufige Textpassagen in Aramäisch enthalten, so dass sie für den nicht rabbinisch geschulten Leser nur begrenzt verständlich sind. Zwar führt auch Goren gelegentlich wörtliche Zitate in Aramäisch an, doch sind diese vergleichsweise sparsam und zuweilen wird ihnen auch eine Übersetzung beigegeben. Ob diesem leicht vereinfachten Stil die grundsätzliche Überlegung zugrunde lag, auch breiteren Kreisen verständlich zu sein, lässt sich allerdings nicht feststellen. Es scheint jedoch, dass sie diesen Zweck erreicht haben, denn Gorens Veröffentlichungen weisen eine wesentlich größere Verbreitung auf, als dies ansonsten bei Responsensammlungen üblich ist, die sich meist nur in rabbinischen Bibliotheken befinden und von halachisch geschulten Fachgelehrten rezipiert werden. Ansonsten weist sein Argumentationsstil Merkmale auf, die für das Genre der traditionellen rabbinischen Literatur charakteristisch sind. Es geht hier darum nachzuweisen, wie ein bestimmter Sachverhalt auf der Grundlage der überlieferten Tradition verstanden werden muss. Dazu ist es notwendig, aus den Quellen Ansichten und Vergleiche heranzuziehen und sie zu dem verhandelten Gegenstand in Beziehung zu setzen. Nur vereinzelt weicht Goren von diesem Verfahren ab, wenn er etwa im Zusammenhang mit den Palästinensern die allgemeine Geschichte bemüht, wogegen er sich ansonsten geradezu hermetisch auf einen halachischen Diskurs zum Umgang mit dem Heiligen Land und seinen Bewohnern beschränkt. Hinsichtlich der von ihm benutzten Quellen ist auffällig, dass Goren viel stärker als andere rabbinische Autoritäten unmittelbar auf die Quellen der Bibel Bezug nimmt. Darüber hinaus zieht Goren zu seiner Argumentation auch die apokryphen Makkabäer-Bücher und den jüdisch-hellenistischen Historiker Josephus Flavius (38-100) heran, die innerhalb des normativen Judentums ansonsten weder tradiert noch als Quellen konsultiert wurden.⁸

Maßgebliche Positionen zur Stellung des Heiligen Landes und seiner Bewohner finden sich in verschiedenen Kapiteln seiner Responsensammlung *torat ha-medīnāh* (Lehre des Staates), die zwei Jahre nach seinem Tod erschienen ist, aber ältere bereits vorher veröffentlichte Ausführungen enthält.⁹ Hier ist insbesondere das Responsum über den halachischen Status von Judäa, Samaria und des Gazastreifens hervorzuheben, das auf eine Anfrage des Sekretariats der Rabbiner YeSHa's aus Har Berakha entstanden ist.¹⁰

Nach Ansicht von Goren ist die jüdische Herrschaft über Erez Israel die Grundlage der ganzen Tora Israels, denn wir finden sie in der ersten Gottesrede an Abraham (Gen 12,1) angesprochen, wo die Aufforderung ergeht, das Land zu besiedeln; einige Verse weiter wird die Zusicherung gegeben, dass das Land für ihn und seine Nachkommen bestimmt sei (Gen 12,7). Vor diesem Gebot

⁸ Eisen, *Religious Zionism* (s. Anm. 6), S. 199.

⁹ Goren, THM (s. Anm. 6 für die vollständige Zitierung).

¹⁰ Goren, Shlomo: *ma'amadam ha-halakhti shel Yehuda, Shomron ve-Hevel 'Azza*, THM S. 114–134.

hat Abraham kein anderes erhalten.¹¹ Das Gebot der Besiedlung Erez Israels wiegt demnach alle (anderen) Gebote der Tora auf. Goren zufolge, der für diese Ansicht einige Belegstellen aus frühen rabbinischen Texten anführt, bedeutet dies, dass es nicht nur die Pflicht eines jeden Juden sei, in Erez Israel zu leben und die Gebote der Besiedlung des Landes auszuführen, sondern auch seitens des Landes selbst besteht der Anspruch, dass es durch Juden besiedelt werde.¹² Hieraus ergibt sich für Goren nun die Schlussfolgerung, dass das Land nicht den Händen von Fremden (*nokrim*) überlassen werden darf, sondern jüdischer Souveränität unterstellt werden muss.¹³

Jeden Tag, an dem wir nicht das geheiligte Erez Israel der Souveränität Israels unterstellen, übertreten wir ein Gebot der Tora, in der wir angewiesen sind, das Land in Besitz zu nehmen, das Gott – er möge erhöht sein – unseren Vätern Abraham, Isaak und Jakob gegeben hat, damit wir es nicht in der Hand von irgend einer anderen Nation oder leer lassen und das besagt (der Schriftvers Num 33,53) ‚und ihr sollt das Land in Besitz nehmen und euch darin niederlassen, denn euch habe ich das Land gegeben‘.¹⁴

Durch die Eroberungen im Sechstagekrieg sind nun Judäa und Samaria unter israelische Kontrolle gekommen, doch bedeutet dies, dass dort auch jüdische Souveränität gegeben ist? Zunächst ist Goren zufolge festzustellen, dass sich nach internationalem Völkerrecht unterschiedliche Positionen ergeben und die israelische Regierung zunächst nicht bestrebt war, die eroberten Gebiete zu annectieren und sich stattdessen mehr als eine Art zeitweiliger Ordnungsmacht oder Treuhänder verstand.¹⁵ Goren ist jedoch bestrebt nachzuweisen, dass die Halacha einen derartigen Status nicht anerkennt. Ein im Krieg erobertes Gebiet muss als vollständiger Erwerb angesehen werden und insofern kann die Rolle des Staates Israel nicht als diejenige eines bloßen Treuhänders verstanden werden. Vielmehr hat der Staat Israel im Sechstagekrieg die vollständige Souveränität (*ba'alut*) über Judäa, Samaria und Gaza erlangt.¹⁶ Es ist Goren zufolge nicht von Bedeutung, dass sich die israelische Regierung nur als Sachverwalter der eroberten Gebiete versteht und eine Rückgabe an die Araber in Erwägung zieht. Seitens der Tora besteht ein eindeutiges Verbot, auf einmal eroberte Gebiete von Erez Israel zu verzichten.¹⁷

Goren gesteht zu, dass gemäß Maimonides in nachbiblischer Zeit und vor dem Kommen des Messias keine Verpflichtung zur Durchführung eines Pflicht-

¹¹ Goren, *shlemut ha-arez* (s. Anm. 6), S. 68.

¹² Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 114. Die Logik dieser Aussage liegt halachisch darin begründet, dass im Prinzip jeder Jude in seinem Leben die 613 Gebote und Verbote der Tora erfüllen soll und einen Teil derselben bilden Bestimmungen, die mit Erez Israel und dem Tempel in Verbindung stehen.

¹³ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 115.

¹⁴ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 117.

¹⁵ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 117.

¹⁶ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 119.

¹⁷ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 125.

krieges (*milḥemet miṣva* bzw. *milḥemet ḥova*), d. h. eines Krieges zur Eroberung Erez Israels, besteht, doch sind die eroberten Gebiete durch die Umstände der notwendigen Selbstverteidigung um der Verteidigung des Lebens willen während des Unabhängigkeitskrieges und des Sechstagekrieges in jüdische Hand gekommen und unter diesem Aspekt läge, so Goren, auch nach Ansicht von Maimonides die Verpflichtung zur Eroberung vor.¹⁸ Maimonides Position, wonach Eroberungskriege in nachbiblischer Zeit nicht verpflichtend sind, ist Goren zufolge nur für diejenige Zeit relevant, in der die Juden in der Diaspora lebten oder die fremden Nationen stärker als Israel waren, jedoch wenn Israel stärker als diese ist, „ist es uns verboten, den Götzendienern [die] zwischen uns [leben], das Land zu überlassen“.¹⁹

Es stellt sich angesichts dieser Aussage die Frage, wie dementsprechend mit der arabisch-palästinensischen Bevölkerung der eroberten Gebiete zu verfahren ist? Auch hierfür stellt die Halacha Goren zufolge klare Grundsätze auf. Während Götzendienern (*ʿovde kokhavim u-mazalot*) keinerlei Duldung gewährt werden darf, kann denjenigen, die die noachidischen Gebote akzeptieren, das Wohnrecht im Land zugestanden werden.²⁰ Sie besitzen die Stellung eines *ger toshav*. Die genaue Aufzählung der sieben noachidischen Gebote variiert zuweilen, doch werden im Allgemeinen dazu die Verbote von Mord, Diebstahl, Götzendienst, Gotteslästerung, der Verzehr lebender Tiere, Unzucht sowie das Gebot der Errichtung von Gerichten bzw. die Einrichtung einer Rechtsprechung gezählt.²¹ Diese Klassifizierung trifft im Prinzip auch auf die Muslime zu, die Goren zufolge zumindest nicht zu den Götzendienern gerechnet werden können.²² In der halachischen Diskussion über den *ger toshav* besteht nun jedoch eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob diese Akzeptanz quasi gegeben ist oder ob dem ein formaler Akt seitens der potentiellen Noachiden vor einem rabbinischen Gerichtshof vorausgehen habe. Hier ergeben sich in den halachischen Ausführungen Gorens Probleme, die eine Duldung der arabischen Bevölkerung des Landes praktisch unmöglich machen. Goren stützt sich hierbei auf Maimonides, wonach ein derartiger formaler Akt notwendig sei, dieser aber nur in einem Jubeljahr erfolgen kann. Mithin ist eine halachische Akzeptanz eines *ger toshav* praktisch nicht möglich. Goren holt jedoch noch weiter aus und bringt Argumente gegen eine grundsätzliche Anerkennung der arabischen Bevölkerung als Noachiden vor. Zwar besteht kein Zweifel daran, dass die Araber

¹⁸ Goren, *maʿamad ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 118.

¹⁹ Goren, *maʿamad ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 119.

²⁰ Shlomo Goren: *adamat ha-qodesh u-piquah nefesh mi-nequdat mabat ha-halakha*, THM (s. Anm. 6), S. 28–42; S. 29; *maʿamad ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 119. Derjenige, der die noachidischen Gebote annimmt, wird als *ger toshav* bezeichnet. Zu unterscheiden ist dieser vom Proselyten, *ger sedeq*, der die gesamte Tora annimmt. Vgl. Shemen, N.: di baziung zum fremden. loit TaNaKh, talmud un rabbanische literatur, Toronto 1945, S. 157.

²¹ Vgl. *Babylonischer Talmud* Sanhedrin 56 a–b.

²² Goren, *adamat ha-qodesh* (s. Anm. 20), S. 29.

Monotheisten sind und in jeder Hinsicht Gott anerkennen, doch gibt es unter ihnen diejenigen, die die Intifada und somit die Tötung von Juden unterstützen, sei es aktiv oder passiv. Damit verstoßen sie jedoch gegen das Verbot der Tötung, das eines der grundlegenden noachidischen Gebote darstellt.²³ Gegen eine Anerkennung auch derjenigen Araber als Noachiden, die sich nicht an Tötungen beteiligt haben oder diese rechtfertigen, spricht laut Goren die Basis ihrer Praktizierung der besagten Gebote. Nach Ansicht von Maimonides zählt nur derjenige als Noachide, der die noachidischen Gebote praktiziert, weil diese durch die Tora Moses gegeben sind. Die Araber stützen sich jedoch auf den Koran und Muhammad – auf die Christen unter ihnen nimmt Goren keinen Bezug – sodass sie auch aus diesem Grund nicht als Noachiden anerkannt werden können.²⁴ Maimonides kann sich allerdings bei dem von ihm genannten Kriterium der Anerkennung des göttlichen Ursprungs der noachidischen Gebote nicht auf den Talmud berufen und insofern konnte bisher nicht in befriedigender Weise der Grund für diese wenig rational erscheinende Forderung durch den wohl größten Rationalisten des Judentums geklärt werden.²⁵

Wenn es also nach Maimonides, so Goren, unmöglich ist, ihnen den Status eines *ger toshav* zuzuerkennen und ihnen auf diese Weise das Aufenthaltsrecht in Erez Israel zu gewähren, wäre eigentlich die Konsequenz ihre Vertreibung. Hier macht Goren jedoch einen Rückzieher, wobei er zunächst die halachische Argumentation verlässt und die allgemeine Geschichte bemüht. So weist er zunächst darauf hin, dass in der Vergangenheit keine arabische Souveränität über Erez Israel oder Teile davon bestanden habe. Auch die Jordanier, die nach dem Unabhängigkeitskrieg die Westbank erobert haben, können nicht als souveräner Faktor angesehen werden, denn ihre Annexion Judäas, Samarias und Jerusalems wurde international nicht anerkannt. Auch die in Erez Israel lebenden Araber haben das Land niemals beherrscht, denn zu keiner Zeit wurde ihnen von irgendeiner Seite ein souveräner Status zuerkannt.²⁶ Darüber hinaus polemisiert Goren gegen das Selbstverständnis der arabischen Bevölkerung als Palästinenser. So weist er darauf hin, dass keine historische oder abstammungsmäßige Beziehung zwischen der arabischen Bevölkerung Erez Israels und den antiken Philistern besteht, wie sie zuweilen postuliert wird; darüber hinaus ist die Adaption des Namens „Palästinenser“ sehr jungen Datums und tritt erst seit

²³ Goren, *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 120/21.

²⁴ Goren, *adamat ha-qodesh* (s. Anm. 20), 30, ders., *ma'amadam ha-halakhti* (s. Anm. 10), S. 121.

²⁵ Vgl. Schwarzschild, Steven: *Do Noachites Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn, and Hermann Cohen) A Contribution to a Jewish View of Natural Law*, in: ders. *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, ed. by Kellner, Menachem, Albany 1990, 29-60 (ursprüngl. *Jewish Quarterly Review* 52, 1962, 297-308 und 53, 1962, 30-65).

²⁶ Goren, *ma'amadam ha-halakhti*, S. 125.

den fünfziger Jahren auf.²⁷ Insofern scheint es auch aus historischer Perspektive Goren zufolge nicht gerechtfertigt, dass die Araber nationale Rechte in Erez Israel einfordern. Was den Arabern, die im Lande wohnen, im Gegensatz zu den Auffassungen von Maimonides, jedoch in Übereinstimmung mit anderen Autoritäten, gewährt werden kann, ist das bürgerliche Wohnrecht in ihren Dörfern, die Regelung interner Angelegenheiten wie Bildung, Rechtsprechung etc., sofern sie nicht in terroristische Aktivitäten, wie vor allem der Unterstützung der PLO, verwickelt sind. Dies fasst Goren als ein individuelles Recht auf und sieht hierin kein Zugeständnis an ein Kollektiv. Jegliche Bildung überregionaler Gremien muss den Arabern jedoch verwehrt werden, da daraus der Anspruch auf die Bildung eines nationalen Faktors abgeleitet werden könnte.²⁸ Die Bildung überregionaler Gremien, auch wenn sie unter Aufsicht einer Behörde des Staates Israel erfolgte, bürge zudem die Gefahr, dass diese für die Durchsetzung nationaler Interessen durch die Araber instrumentalisiert würde.²⁹

Doch macht Goren sogleich einen Einwand geltend, der dieses Zugeständnis praktisch wieder aufhebt. Während für Maimonides wie erwähnt Pflichtkriege ausgesetzt sind, sind für Nachmanides die Bestimmungen der Tora für alle Zeit verpflichtend und dies gilt auch für die Durchführung von Pflichtkriegen. In der Tora steht nicht nur der Befehl, das Land, das Gott den Israeliten gegeben hat, in Besitz zu nehmen (Num 33,53), sondern auch: „Wenn ihr die Einwohner des Landes vor euch nicht vertreibt, dann werden die, die von ihnen übrigbleiben, zu Splittern in euren Augen und zu Stacheln in eurer Seite. Sie werden euch in dem Land, in dem ihr wohnt, in eine große Gefahr bringen“ (Num 33,55). Diese Schriftstelle besteht laut Goren „zu unserem Bedauern“ und er führt hierzu noch die Auslegung des Targum Onkelos an, der die Bedeutung des Verses erweitert und davon spricht, dass die Völker, die Israel im Lande verbleiben lässt, die Waffen erheben und Israel bedrängen werden. In diesem Targum sieht Goren eine „genaue Schilderung der Intifada unserer Zeit“.³⁰

Goren ruft allerdings an keiner Stelle explizit zur Umsetzung seiner aus seiner Lesart der Traditionsliteratur gewonnenen Schlussfolgerungen auf und auch sonst finden sich bei ihm keine unmittelbaren Aufrufe zu gewalttätigen Aktionen. Dies mag darin begründet liegen, dass aus der Perspektive der Halacha nur eine jüdische Regierung zu einem Pflichtkrieg aufrufen darf; unabhängig davon besteht nur im Falle einer unmittelbaren Bedrohung die Verpflichtung zum Verteidigungskrieg, ohne dass dieser explizit erklärt werden müsste. Goren dürfte seine Ausführungen vermutlich in erster Linie als Exposition der halachischen Diskussion innerhalb der jüdischen Tradition verstanden haben und die Schlussfolgerung aus diesen anderen (halachisch befugteren) Personen

²⁷ Goren, *ma'amadam ha-halakhti*, S. 131.

²⁸ Goren, *ma'amadam ha-halakhti*, S. 125 und 129.

²⁹ Goren, *ma'amadam ha-halakhti*, S. 131.

³⁰ Goren, *ma'amadam ha-halakhti*, S. 126.

überlassen haben wollen.³¹ Die Position der Palästinenser wird bei ihm, mit Ausnahme der Zurückweisung ihrer nationalen Ansprüche, nicht referiert. Sie scheint bei der Erläuterung halachischer Grundsätze aus seiner Sicht letztendlich auch nicht relevant, da von vornherein feststeht, dass sie nicht mit den Grundsätzen der Halacha in Übereinstimmung zu bringen ist.

Gorens Zurückhaltung hinsichtlich einer expliziten Gewaltanwendung gegen die arabische Bevölkerung könnte sich aber auch dadurch erklären, dass er in seiner Position als Oberrabbiner eine gewisse Brückenfunktion wahrnehmen musste. Einerseits ist er zunächst als oberster Militärrabbiner und später als Oberrabbiner in gewisser Weise ein Vertreter des Establishments, auch wenn dieses ihn, zumindest unter sozialdemokratischer Vorherrschaft eher entgegengewirkt und selbst die rechtsnationalistische Likud-Regierung unter Menachem Begin ihn eher gebremst hat. Andererseits steht er in der religiösen Tradition und ist dabei insbesondere der messianistischen Strömung innerhalb des religiösen Zionismus verpflichtet. Zwischen diesen beiden Polen musste er in einem bestimmten Maße ausbalancieren. Andere Erklärungen weisen darauf hin, dass Goren selbst generell eine Abscheu gegen den Einsatz physischer Gewalt hatte, wofür zahlreiche Äußerungen in seinen Responsen und Aufsätzen zur Ethik des Krieges sprechen.

Erst nach seinem Tode sollte der Einfluss seiner Ansichten, insbesondere bezüglich der Frage des Tempelbaus, in deutlich radikalerer Form stärker in das Zentrum der Gesellschaft vordringen. Gegenwärtig (2020) wird auch seitens der israelischen Regierung die Annexion zumindest von Teilen der Westbank erwogen, wenn auch mehrheitlich nicht aus halachischen Gründen. Darüber hinaus konnten Anhänger des Rechts auf jüdisches Gebet auf dem Tempelberg, wie Yehuda Glick oder Moshe Feiglin, die sich auch für die Errichtung eines dritten Tempels einsetzen, für mehrere Jahre als Abgeordnete der Regierungspartei Likud in der Knesset sitzen. Feiglin gelang es sogar, bei einer Wahl für den Vorsitz der Likud-Partei mit 12,5 % der Stimmen den dritten Platz zu erobern.

³¹ Vgl. Eisen, Religious Zionism (s. Anm. 6), S. 196, der ebenfalls die Ansicht vertritt, dass Gorens Ausführungen „more theoretical in nature“ sind. „They are concerned with exploring Halakhah in order to define a range of positions on a given matter and refine our understanding of the distinctions between those positions“. Es kann in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, dass Goren in einem 1965 veröffentlichten Beitrag für die Zeitschrift *Mahanayim*, der Zeitschrift des Oberrabbinats des Militärs, der die Frage von Pflicht- und Ermessenskriegen diskutiert, nicht zur Eroberung der damals noch unter jordanischer Verwaltung stehenden Gebiete von Judäa und Samaria aufruft. Vgl. Goren, Shlomo: *zava u-milhama l-or ha-halakha*, *Mahanayim* 97, 1965 <http://www.daat.ac.il/he-il/kitveyet/mahanayim/goren-milhama-halaha.htm>.

Rabbi Michael Lerner

Michael Lerner wurde 1943 in den USA in Newark, New Jersey geboren, wo er auch aufwuchs. Sein Vater war der Vizepräsident der Zionistischen Organisation Amerikas und stand in persönlichem Kontakt zu israelischen Persönlichkeiten, wie David Ben Gurion, Abba Eban oder Golda Meir, die im Hause der Familie gelegentlich zu Gast waren. Lerner besuchte anfangs eine christliche Privatschule, wo er sich aufgrund der zahlreichen dort stattfinden religiösen Aktivitäten isoliert fühlte, wechselte später jedoch auf eine öffentliche Schule, wo 80 % seiner Mitschüler einen jüdischen Hintergrund hatten. Nach Abschluss seiner schulischen Ausbildung studierte er an der Columbia Universität in New York, später an der Universität von California in Berkeley, wo er zunächst in Philosophie promovierte und später am Wright Institut in Berkeley auch in Klinischer und Sozialer Psychologie. Während seiner Studentenzeit war er auch in der Neuen Linken engagiert. Nach seinen Promotionen hatte er verschiedene akademische Stellen inne. Lerner studierte darüber hinaus drei Jahre am Jewish Theological Seminary in New York, wo einer seiner Lehrer der Rabbiner und Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel war, der sich neben seiner akademischen Tätigkeit auch in der Bürgerrechtsbewegung und gegen den Vietnamkrieg engagiert hat und für Lerner stets eine Vorbildfunktion hatte. 1995 erhielt er seine rabbinische Ordination und ist gegenwärtig an der Beyt Tikkun Synagoge in Berkeley als Rabbiner tätig (siehe Abb. 2).

Lerner zählt zu den führenden Repräsentanten der Jewish Renewal Movement. Diese relativ kleine und teilweise heterogene Strömung, die hauptsächlich im amerikanischen Judentum Fuß gefasst hat, bemüht sich um eine Modernisierung des Judentums, greift dabei jedoch auf gewisse traditionelle Elemente aus Kabbalah und Chassidismus zurück. Gleichzeitig verfolgt sie eine starke interreligiöse Agenda. Viele ihrer Vertreter waren, wie Lerner, zuvor in der Neuen Linken und in der Bürgerrechtsbewegung aktiv und sind auch gegenwärtig in zahlreichen Friedens- und Bürgerrechtsaktivitäten engagiert.³²

³² Zur Jewish Renewal Movement, s. Kaplan, Dana Evan: *Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal*, New York 2009, S. 258–284; Groesberg, Rabbi Sholom: *Jewish Renewal: A Journey. The Movement's History, Ideology and Future*, New York u. a. 2008.



Abb. 2 Michael Lerner

Lerner ist seit 1986 Herausgeber von *Tikkun*, einer zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift, die die amerikanische und israelische Kultur, Politik, Religion und Geschichte aus einer linken progressiven jüdischen Sicht analysiert und kommentiert.³³ Daneben hat er zahlreiche Bücher zu unterschiedlichen Themen verfasst, so grundlegende Schriften zur jüdischen Erneuerung,³⁴ zur politischen Situation in den USA³⁵ oder zum Antisemitismus unter Linken.³⁶ Er ist ein vielgelesener Autor und gelangte mit einigen seiner Bücher auch auf die Bestseller-Listen in den USA. Seine wesentlichen Aussagen zum Nahostkonflikt und seine Vorschläge zu dessen friedlicher Lösung finden sich zunächst in seinem Buch zur jüdischen Erneuerung³⁷ und in erweiterter Form in seinem *Embracing Israel/Palestine*, in dem er zunächst umfassend die Geschichte des israelisch-palästinensischen Konflikts beschreibt und sich dabei bemüht, sowohl die

³³ Die Website ist erreichbar unter <https://www.tikkun.org/magazine>.

³⁴ Lerner, Michael: *Jewish Renewal. Path to Healing and Transformation*, 1994; ders. *Spirit Matters*, Charlottesville/VA 2000.

³⁵ Lerner, Michael: *The Left Hand of God. Healing America's Political and Spiritual Crisis*, San Francisco 2006.

³⁶ Lerner, Michael: *The Socialism of Fools. Anti-Semitism on the Left*, Oakland, CA/Jerusalem 1992

³⁷ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 219–264.

jüdische als auch die palästinensische Position adäquat darzustellen.³⁸ Sein letztes Buch kreist um eine veränderte Einstellung zur Politik und plädiert für einen neuen Sozialismus, der auf Liebe, Freundlichkeit und gegenseitigem Mitgefühl aufbaut.³⁹

Obwohl Lerner Rabbiner ist, ist seine Herangehensweise an das Problem des jüdisch-palästinensischen Konflikts ganz anders als die von Goren. Während Goren seine Auffassungen im Wesentlichen aus einer Auslegung und Aktualisierung traditioneller Quellen gewinnt, entwickelt Lerner einen umfassenderen Zugang zum Konflikt, der zwar auch auf die traditionellen Texte Bezugnimmt, doch darüber hinaus Erkenntnisse aus Psychologie, Geschichte und Konfliktbewältigungsstrategie verarbeitet. Letztere „säkulare“ Konzepte setzt er freilich mit Begriffen aus der jüdischen Tradition in Verbindung. Dabei spielt der Begriff des *Tiqqun* bei ihm eine zentrale Rolle. Dieser Begriff, der vor allem in der lurianischen Kabbalah des 16. Jahrhunderts eine wesentliche Bedeutung gewinnen sollte, wird bei Lerner mit „healing and transformation“ übersetzt. Als Ziel sieht er an, nicht nur das Böse zu identifizieren, sondern es zu ändern und zu transformieren.⁴⁰

Lerner vertritt zunächst die Position, dass beide Seiten – sowohl die israelische als auch die palästinensische Seite – legitime Ansprüche auf das Land haben. Ein erster Schritt auf dem Weg zum Frieden wäre laut Lerner daher, sich gegenseitig zuzuhören und sich der Position des anderen gegenüber zu öffnen.⁴¹ In Leners eigenen Worten: „The moral essence of Judaism, Christianity, and Islam requires embracing both peoples in Israel/Palestine. The task is not to determine ‘who is right’ but to build a path that will be best for both peoples“.⁴² Für Juden fordert er, das Judentum aus den Händen derjenigen zurückzufordern, die es irrtümlicherweise mit der Politik eines Ultra-Nationalismus, Fundamentalismus oder ethnischem Chauvinismus gleichsetzen. Lerner spricht hier auch vom „Siedler-Judentum“ („Settler Judaism“) und sieht in diesem eine Rebellion gegen Gott und die heiligsten und kostbarsten Werte der jüdischen Tradition, durch die zentrale Prinzipien des Judentums, wie den Nächsten und den Fremden zu lieben oder der Gerechtigkeit nachzujagen, verletzt werden.⁴³

Es stellt sich natürlich die Frage, wie mit denjenigen Stellen der Tora bzw. der Hebräischen Bibel umzugehen ist, die zu Gewalt und anderen Grausamkeiten aufrufen. Sind diese nicht auch Teil der Tora und stellen sie nicht, wie am

³⁸ Lerner, Michael: *Embracing Israel/Palestine. A Strategy to Heal and Transform the Middle East*, Berkeley/CA 2011; ferner: Lerner, Michael: *The Geneva Accord. And Other Strategies of Healing the Israeli-Palestinian Conflict*, Berkeley/California 2004.

³⁹ Lerner, Michael: *Revolutionary Love. A Political Manifesto to Heal and Transform the World*, Oakland/CA 2019.

⁴⁰ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 9.

⁴¹ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 4.

⁴² Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 10.

⁴³ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 11.

Beispiel von Goren gezeigt wurde, einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für Einstellungen und Handlungen dar? Lerner leugnet dies nicht und spricht von den zwei Stimmen Gottes in der Tora, die miteinander in einer beständigen Auseinandersetzung stehen. Auf der einen Seite findet sich die Stimme der Transzendenz und ihr gegenüber steht die Stimme von Grausamkeit. Dass beide widersprüchlichen Tendenzen nebeneinander im Offenbarungsbuch stehen, erklärt Lerner damit, dass es verletzte und beschränkte menschliche Wesen – wie wir selbst und unsere Vorfahren – waren, die die Tora erhalten haben und ebensolche Rezeptoren, die sie uns vermittelt haben. Doch auch wenn die Stimme von angehäuften Schmerz („accumulated pain“) als Stimme Gottes identifiziert wird, ermöglicht uns die Tora auch, Gottes Stimme als Kritik daran wahrzunehmen.⁴⁴ Lerner unterscheidet in späteren Veröffentlichungen auch zwischen der rechten Hand Gottes, die für Gewalt, Eroberung und Abgrenzung steht, und der linken Hand Gottes, die Liebe, Nachsicht und Großzügigkeit repräsentiert.⁴⁵ Lerner möchte nicht diejenigen verurteilen, die Gott unter dem gewaltsamen Aspekt, wie er etwa in der Josua-Tradition von der Eroberung des Landes zum Ausdruck kommt, wahrnehmen, jedoch in „unequivocal terms“ sagen: „This is not the voice of God, but the voice of pain and cruelty masquerading as the voice of God.“⁴⁶ Die Stimme Gottes erblickt Lerner in denjenigen Teilen der jüdischen Tradition, „that tend to lead you to believe that the world can be changed from one dominated by pain, oppression, patriarchy, and evil to one in which human beings can live together in love and justice“.⁴⁷ Den möglichen Einwand, dass wenn wir widerstreitende Prinzipien in der Tora annehmen, die Entscheidung darüber, was die Stimme Gottes und was die Stimme des angesammelten Bösen ist, menschlichem Urteil überlassen, bejaht Lerner, sieht aber darin nichts neues. Um die Tora zu verstehen, haben wir uns immer auf menschliche Urteile verlassen müssen. Als die Rabbis nach der Zerstörung des Tempels die Opfergesetze als Grundlage für die Bestimmungen für das Gebet anwandten und dementsprechend änderten, wussten sie, dass davon nichts im biblischen Text zu finden ist. Nach bestem Willen und Können änderten die Rabbinen den einfachen Wortsinn des Textes der Schrift, um die Erfahrung der Tora lebendig zu halten und der eigenen Zeit und den jeweils aktuellen Umständen anzupassen.⁴⁸ Insofern beruht die Behauptung, dass man nur die eigenen Werte und Überzeugungen in den Text hineinliest, anstatt ihn unmittelbar zu verstehen, auf einem grundlegenden Missverständnis: In dem Moment, wo man sich einen Rabbi, eine Jeschiwah, eine Theorie literarischer Interpretation oder einen hermeneutischen Stil auswählt, geht man an die Tex-

⁴⁴ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 94–95.

⁴⁵ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 30; S. 345 ff. Vgl. dazu weiter unten.

⁴⁶ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 92.

⁴⁷ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 95.

⁴⁸ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 97–98.

te aus der Perspektive eines bestimmten Diskursrahmens heran. Um ein Beispiel dafür zu erhalten, wie alt dieses Verfahren der Neuinterpretation von Texten ist, genügt es etwa, die Darstellung der Erzväter in den rabbinischen Quellen zu untersuchen, die dort so dargestellt werden, als hätten sie bereits die gesamte erst durch Moses gegebene Tora beachtet.⁴⁹ So sind es in heutiger Zeit auch wir, die darüber entscheiden, welches die Stimme Gottes ist und die die Verantwortung zur Bewahrung und Übermittlung der Überlieferung an die kommende Generation tragen.⁵⁰ Lerner sieht sich dementsprechend ganz in der jüdischen Tradition und wie auch in früheren Generationen das Verständnis des Offenbarungstextes von zeitbedingten Faktoren und Interpretationen abhing, so ist dies auch heutzutage der Fall, wenn man der Frage nachgeht, was uns die Offenbarung für unsere heutige Zeit aufträgt. Die Stimme Gottes zu hören, bedeutet daher heutzutage, jedes intellektuelle, emotionale und spirituelle Werkzeug, das uns zur Verfügung steht, zu gebrauchen. Lerner gesteht ein, dass man dabei Irrtümern ausgesetzt ist, doch was wir aus unserer Beschäftigung mit marxistischer Theorie, feministischer Theorie, Kritischer Theorie, aus der Psychoanalyse, aus Musik, Kunst, Poesie und Meditation gelernt haben, ist, dass diese Methodologien uns dabei helfen, uns von unserem eingeschränkten psychologischen Erbe loszulösen und uns von den Ketten der Angst und Grausamkeit, die von einer auf die andere Generation übergangen, zu distanzieren.⁵¹

In seinem späteren Werk „Embracing Palestine“ gebraucht Lerner zu dieser Gegenüberstellung das Bild von der linken und der rechten Hand Gottes, wobei erstere für die friedfertige Einstellung steht, letztere für Machtstreben, Gewalt und Abgrenzung gegenüber dem anderen.⁵² In zahlreichen religiösen Gemeinschaften, so auch in vielen jüdischen Gemeinden, dominiert die Orientierung an der rechten Hand Gottes; zwischen beiden besteht eine beständige Auseinandersetzung.⁵³ Gegenwärtig dominiert innerhalb des jüdischen Volkes die Tendenz zur rechten Hand Gottes. Dies erklärt sich für Lerner dadurch, dass das jüdische Volk im Lauf seiner Geschichte viele Enttäuschungen und Katastrophen erfahren hat, angefangen von der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels, des Exils, den Pogromen in der christlichen Welt im Mittelalter und zuletzt den Holocaust. Diese Ereignisse unterminierten die traditionelle Auffassung des gütigen und für sein Volk sorgenden Gottes. Der Zionismus begann daher als eine säkulare Bewegung, die die Ansicht vertrat, dass der Jude nicht

⁴⁹ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 99–100; Lerner verweist hier auf Gen 18, wo von dem Besuch der Boten, bei Abraham berichtet wird. Hierbei tischt Abraham ihnen ein Kalb zusammen mit Milch und Butter auf, was nach rabbinischer Auffassung eine grundlegende Verletzung der Kashrut-Regeln bezüglich Fleischigem und Milchigem darstellt (vgl. mChulin 4).

⁵⁰ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 34), S. 100–101.

⁵¹ Lerner, *Jewish Renewal* (s. Anm. 38), S. 101.

⁵² Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 345 ff.

⁵³ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 350–354.

mehr machtlos seiner feindlichen Umwelt ausgeliefert sein sollte, sondern den von ihr ausgehenden feindlichen Bestrebungen gegenüberzutreten sollte. Daher sah man von Anfang an die Notwendigkeit der Schaffung eines jüdischen Staates. In diesem Kontext wurde jedoch nach Ansicht von Lerner eine neue Form des Götzendienstes (idolatry) geboren, die er als „Siedler Judentum“ (Settler Judaism) bezeichnet. Strömungen, in denen die rechte Hand Gottes dominierte, bestanden vom Anfang der Bibel und dauern bis in unsere heutige Zeit fort, doch wurden sie immer wieder durch gegenläufige Tendenzen der linken Hand ausbalanciert. Ein Beispiel dafür sieht Lerner etwa in der Liturgie des höchsten jüdischen Feiertages, dem Jom Kippur, wo die Worte der Bibel über den barmherzigen und gnädigen Gott rezitiert werden.⁵⁴ Settler Judaism wurde die dominante Form des religiösen Zionismus in den Jahren nach dem Sechstagekrieg von 1967. Lerner zitiert als Belege zwei in zahlreichen Synagogen gesprochene Gebete, in denen der Staat Israel als erste Manifestation der Erlösung bezeichnet wird und (im zweiten Gebet) dazu aufgefordert wird, die israelische Armee zu segnen und das mit den Worten „It is Hashem⁵⁵, your God, who goes with you to battle your enemies to save you“. Gott wird Lerner zufolge hier nationalen Interessen dienstbar gemacht und das göttliche auf enge egoistische Interessen reduziert. Der Dienst Gottes wird durch den Dienst der Macht ersetzt. Obwohl jeder im abstrakten Sinne für Frieden betet, gibt es jedoch kein vergleichbares Gebet für die Friedensbewegung.⁵⁶

Die Tora fordert auf, den Fremden zu lieben wie sich selbst und einige Verse weiter, den Fremden, der im Lande Israel wohnt, nicht zu bedrücken. „Er soll wie einer von euch sein und ihr sollt ihn lieben, wie euch selbst, denn ihr wart (auch) Fremde im Land Ägypten“ (Lev 19,33). Lerner zufolge ist es eine grundlegende Verzerrung des Judentums, die machtvollen ethischen Gebote, die in diesen Worten artikuliert werden, zu ignorieren. Das bedrückendste am Siedler-Judentum ist das von dessen Vertretern häufig zu hörende Argument „that others do“ und der, wie Lerner es bezeichnet, „realism“. Man hört häufig das Argument, dass an Israel ein doppelter Standard angelegt wird, wogegen Unrecht in anderen Ländern nicht verdammt wird. Unter dem Gesichtspunkt der linken Hand Gottes sieht Lerner diese Argumente jedoch als extrem subversiv zu der ursprünglichen Konzeption des jüdischen Volkes an. Die Tora fordert uns an keiner Stelle auf, eine soziologische Studie über die Moralität anderer Nationen zu unternehmen und sich dann deren moralischen Werten und Normen anzupassen. Vielmehr legt uns die Tora eine besondere Verantwortung auf, der Welt einen Weg zu zeigen, wie wir in Übereinstimmung mit unserem Verständnis von Gottes Offenbarung leben können.⁵⁷ Wir bedürfen eines

⁵⁴ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 356.

⁵⁵ Wörtl. „der Name“ – Bezeichnung Gottes.

⁵⁶ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 357–359.

⁵⁷ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 362–363.

emanzipatorischen Judentums, das die Liebe für den anderen betont und un-
zweideutig die linke Hand Gottes ergreift. Lerner nennt als praktische Konse-
quenz eines emanzipatorischen Judentums nicht nur den jüdischen Mitmen-
schen, sondern jeden Menschen auf der Erde in gleicher Weise zu lieben. Da-
rüber hinaus ist uns die Aufgabe auferlegt, die Erde zu bewahren und eine öko-
logische Katastrophe zu verhindern sowie patriarchale Traditionen und das pa-
triarchale Gottesbild zu überwinden.⁵⁸

Lerner geht also von unterschiedlichen Auffassungen des Judentums aus. Er
beschränkt sich nicht darauf, allein die jüdische Tradition zu explizieren, son-
dern greift auf Erkenntnisse aus verschiedenen Strömungen und wissenschaftli-
chen Erkenntnissen zurück. Damit befindet er sich nach eigener Auffassung
ganz auf dem Boden der jüdischen Tradition, die in ihren Interpretationen
auch vom jeweiligen Zeitgeist abhängig war. Auch alle anderen Religionen
müssen seiner Ansicht nach diejenigen Traditionen überwinden, die sich an der
rechten Hand Gottes orientieren. Wenn emanzipatorische Auffassungen in den
einzelnen Religionen Boden gewinnen, besteht die Chance, auch innerhalb des
israelisch-palästinensischen Konflikts zu einem wahren und dauerhaften Frie-
den zu gelangen.⁵⁹

Fazit

Es lässt sich letztendlich nicht definitiv entscheiden, ob Goren oder Lerner die
jüdische Tradition adäquater auslegen, denn beide stehen für unterschiedliche
Herangehensweisen. Sie müssen daher zwangsläufig zu völlig unterschiedli-
chen Schlussfolgerungen darüber kommen, inwieweit eine Lösung des israe-
lisch-palästinensischen Konflikts möglich ist. Goren praktiziert im Wesentli-
chen die traditionelle Auslegungsmethode, die sich überwiegend nur der tradi-
tionellen Quellen bedient, jedoch Ansätze außerhalb dieser kaum zur Diskussi-
on heranzieht. Demgegenüber erscheint Lerner innovativer, sieht sich aber
auch als genuiner Ausleger der Tradition, die er jedoch mit den Mitteln zeitge-
nössischer Hermeneutiken zu durchdringen versucht. Während Goren aus
einer halachischen Perspektive argumentiert, stehen für Lerner moralisch-ethi-
sche Werte im Mittelpunkt seiner Ausführungen. Goren muss aufgrund seiner
halachischen Auswertung zwangsläufig zu dem Ergebnis kommen, dass auf
Erez Israel ein ausschließlich jüdischer Anspruch besteht und letztendlich für
Nichtjuden kein Platz darin ist, wogegen Lerner aufgrund seiner mehr ethisch
und von halachischen Gesichtspunkten weitgehend unabhängigen Lesart zu
dem Ergebnis kommt, dass sowohl Juden als auch Palästinenser Anspruch auf
das Land haben.

⁵⁸ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 368–371.

⁵⁹ Lerner, *Embracing* (s. Anm. 38), S. 372–376.

Die unterschiedlichen Herangehensweisen dürften sich auch durch die unterschiedliche Sozialisation beider erklären lassen. Während Goren in einem orthodox geprägten Milieu aufwuchs und das Umfeld des religiösen Zionismus praktisch nie verlassen hat, entstammte Lerner einem eher säkular geprägten Elternhaus und war durch seine Engagements in der Bürgerrechtsbewegung, der Neuen Linken und schließlich der Jewish Renewal Movement in unterschiedliche Milieus eingetaucht. Dies erleichterte ihm, das Judentum unter stärker pluralistischen Gesichtspunkten zu sehen.

Es finden sich innerhalb des Judentums also Ansätze, die sowohl zu einer Verschärfung des Konflikts beitragen können, als auch solche, die die Basis für eine friedliche Lösung desselben beinhalten.

Bibliographie

1. Quellen

- Goren, Shlomo: *adamat ha-qodesh u-piquah nefesh mi-nequdat mabat ha-halakha*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 28–42.
- Goren, Shlomo: *'are yehuda we-'are yisra'el*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 103–113.
- Goren, Shlomo: *ma'amadam ha-halakhti shel Yehuda, Shomron we-Hevel 'Azza*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 114–134.
- Goren, Shlomo: *ma'amad ha-shilton be-yisra'el l-fi-ha-halakha*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 18–27.
- Goren, Shlomo: *medinat yisra'el l-fi hazon va-nevu'a we-ha-halakha*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 465–475.
- Goren, Shlomo: *milḥemet mizva u-milḥemet reshut*, *Mahanayyim* 69, 1962 <http://www.daat.ac.il/he-il/kitveyet/mahanayim/goren-milhemet-mitsva.htm> (Stand: 29. Juli 2020).
- Goren, Shlomo: *shlemut ha-arez le-or ha-halakha*, in: ders.: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996), S. 68–102.
- Goren, Ha-Rab Shlomo: *torat ha-medina. meḥqar halakhti histori ba-nos'im ha-'omdim ba-roma shel medinat yisra'el me'az tequmata*, Jerusalem 5756 (=1996).

Goren, Shlomo: *zava u-milhama l-or ha-halakha*, Maḥanayyim 97, 1965 <http://www.daat.ac.il/he-il/kitveyet/mahanayim/goren-milhama-halaha.htm> (Stand: 29. Juli 2020).

Lerner, Michael: *Embracing Israel/Palestine. A Strategy to Heal and Transform the Middle East*, Berkeley/CA 2011.

Lerner, Michael: *Jewish Renewal. Path to Healing and Transformation*, 1994.

Lerner, Michael: *Revolutionary Love. A Political Manifesto to Heal and Transform the World*, Oakland/CA 2019.

Lerner, Michael: *Spirit Matters*, Charlottesville/VA 2000.

Lerner, Michael: *The Geneva Accord. And Other Strategies of Healing the Israeli-Palestinian Conflict*, Berkeley/CA 2004.

Lerner, Michael: *The Left Hand of God. Healing America's Political and Spiritual Crisis*, San Francisco 2006.

Lerner, Michael: *The Socialism of Fools. Anti-Semitism on the Left*, Oakland, CA/ Jerusalem 1992.

2 Sekundärliteratur

Beinart, Peter: *Die amerikanischen Juden und Israel. Was falsch läuft*, München 2013.

Edrei, Aryeh: *milhama, halakha u-ge'ula. zava u-milhama be-maḥshevet ha-halakha shel ha-rav Shlomo Goren*, Cathedra 125, 2009, S. 119–148.

Eisen, Robert: *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War. How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges*, Oxford 2017.

Groesberg, Rabbi Sholom: *Jewish Renewal: A Journey. The Movement's History, Ideology and Future*, New York u. a. 2008.

Inbari, Motti: *Jewish Fundamentalism and the Temple Mountain* (Hebr.), Jerusalem 2008.

Ingber, Michael: *Obligatory War, Optional War and Forbidden War – und der ersehnte Friede. Zur Lehre von Krieg und Frieden aus der Perspektive des Judentums*, in: Ines-Jacqueline Werkner und Antonius Liedhegener (Hrsg.): *Gerechter Krieg. Gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, S. 245–270.

Kaplan, Dana Evan: *Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal*, New York 2009, S. 258–284.

Mescheloff, Shifra: *'emdato shel ha-rav goren bi-dvar mesirat shetaḥim temurat shalom*, *Mehqare Yehuda we-Shomron* 22, 5773 (=2013), S. 243–259.

Mescheloff, Shifra: *hashqafato ha-zionit shel ha-rav shlomo goren*, *Israel* 20, 2012, S. 81–106.

Schwarzschild, Steven: *Do Noachites Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn, and Hermann Cohen) A Contribution to a Jewish View of Natural Law*, in: ders. *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, ed. By Menachem Kellner, Albany 1990, 29-60 (ursprüngl. *Jewish Quarterly Review* 52, 1962, S. 297–308 und 53, 1962, S. 30–65).

Shemen, N.: *di baziung zum fremden. loyt TaNaK, talmud un rabbanishe literatur*, Toronto 1945.

Tobin, Jonathan S.: *Die beiden größten jüdischen Gemeinden der Welt driften immer weiter auseinander*, <https://www.mena-watch.com/groesste-juedische-gemeinden-driften-auseinander/> (Stand: 29. Juli 2020).

Zohar, Zvi: Art. *Responsen*, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Literatur*, Online Ausgabe https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopedie-judischer-geschichte-und-kultur/respsen-COM_0741?s.num=27&cs.start=20.

Bilder

https://en.wikipedia.org/wiki/File:Six_Day_War._Army_chief_chaplain_rabbi_Shlomo_Goren,_who_is_surrounded_by_IDF_soldiers,_blows_the_shofar_in_front_of_the_western_wall_in_Jerusalem._June_1967._D327-043.jpg

[https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Lerner_\(rabbi\)#/media/File:Rabbi_Michael_Lerner_-_Cropped.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Michael_Lerner_(rabbi)#/media/File:Rabbi_Michael_Lerner_-_Cropped.jpg)

Die religiösen Unterströmungen im aktuellen Ukraine-Konflikt

Norbert P. Franz

Abstract

The current conflict between Russia and Ukraine is not only a political one, it also has also a deep-rooted background in the intricate history of the churches. The article shows the interest of Ukrainian politics in an Orthodox Church independent of the Moscow Patriarchate, and how, conversely, the Russian government is questioning Ukraine's cultural and ecclesiastical independence. The Russian Orthodox Church's doctrine on war and peace contains statements about the nation that can be used politically by the Russian government.

Bisweilen gibt es Fotos von Soldaten segnenden Priestern, im Übrigen aber spielen in der Berichterstattung um die Konflikte in der Ukraine religiöse Fragen selten eine Rolle. Dennoch gibt es sie, denn die Situation der Religionen ist verworren. „In wohl keinem anderen Staat Mittel- und Osteuropas stellt sich die kirchliche Lage derart kompliziert dar wie in der Ukraine“ (Bremer 2008, 21). In der Gemengelage der Beweggründe der Konflikt- und Kriegsparteien erkennt man die religiösen Aspekte bisweilen erst auf den zweiten Blick: kirchenpolitische Interessen und zumindest Unterströmungen religiöser Art, und sei es auch nur, dass diese eingesetzt werden, um Ängste zu schüren oder Gefahren heraufzubeschwören. Diesen Bildern und Konzepten, historischen Reminiszenzen und Aktualisierungen sind die folgenden Ausführungen gewidmet.¹ Dabei geht es nicht um die Frage, ob Religionen an sich ein Gewaltpotential bereithalten oder zur Verfügung stellen. Es geht um Religion, die in kulturelle und politische Bilder und Konzepte eingelagert wurde und von Ideologen instrumentalisiert werden kann. Die in den Religionen vorhandenen Kohärenzkräfte lassen sich – wenn die Sprache hinreichend unscharf ist – anscheinend leicht für säkulare Gruppenbildungen nutzen.

¹ Für weitere Aspekte und v. a. detaillierte Darstellungen vgl. Richter, Katja: *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*. Routledge, London-New York 2013; Mykhaleiko, Andriy: *Gott auf dem Majdan. Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise*, in: ContaCOR 17, Sonderausgabe. Collegium Orientale Oriens-Occidens e. V., Eichstätt 2015 und Wanner, Catherine (Ed.): *Euxenios*, Nr. 17, auf: http://www.gce.unisg.ch/~media/internet/content/dateien/instituteundcenters/gce/euxenios/euxenios%2017_2015.pdf (Stand: 12. Januar 2017) verwiesen.

1. Vorgeschichte

Dass auf dem Gebiet der heutigen Ukraine vier² orthodoxe Kirchen mehr oder weniger friedlich koexistieren, lässt sich nur aus der Geschichte erklären, die ihrerseits auch zu verstehen hilft, warum die Nationenbildungsprozesse so schwierig verlaufen (sind).

1.1 Die Rus'

Der erste Staat auf dem Gebiet des heutigen Russlands, Belarus' und der Ukraine war die – folgt man der Chronik: im Jahr 862 begründete – Kiever Rus'. Dort führte der Großfürst Vladimir I. Svjatoslavič im Jahr 988 das Christentum als Staatsreligion ein. Die Missionare kamen aus Konstantinopel, und von dort schickte der jeweilige Patriarch in den späteren Jahren, als in der Rus' eigenständige kirchliche Strukturen entstanden waren, jeweils den Metropoliten. Dieser residierte in der Hauptstadt Kiev und war fast immer ein Grieche. Als in den 1230er Jahren die Rus' von den Tataren erobert wurde, zogen nördlicher gelegene Fürstentümer die Großfürstenwürde an sich, und der Metropolit verlegte seine Kathedra zunächst nach Vladimir an der Kljazma, dann nach Moskau.

Die westlichen und südlichen Territorien der etwa zu drei Dritteln von den Tataren eroberten Kiever Rus' fielen Zug um Zug an das Großfürstentum Litauen, das im Süden auch die Tataren vertrieb und bis ans Schwarze Meer expandierte. Im litauischen Herrschaftsbereich stellten die orthodoxen Ostslaven bald die Mehrheit der Bevölkerung, daneben gab es in den stark wachsenden Städten armenische und tatarische Bevölkerung, auch viele Deutsche, und v. a. Juden siedelten sich dort an. Wichtigster Konkurrent des immer enger mit Polen verbündeten Großfürstentums Litauen war im Nordosten Moskau, dessen Großfürsten bis 1480 von den tatarischen Chanen abhängig waren. Mit Moskau führte Litauen über die Jahrhunderte viele Kriege um die Städte und Ländereien der alten Rus'.

Der litauische Großfürst bemühte sich beim Patriarchen von Konstantinopel um einen eigenen Metropoliten für seine orthodoxen Untertanen, die sich prinzipiell dem Patriarchat von Konstantinopel verbunden wussten. Das Bemühen um eine eigene Metropole hatte nicht immer Erfolg, gab es aber einen Metropolit für Litauen, nannte der sich – wie die früheren Inhaber des Amtes: Митрополит Киевский и всея Руси („Metropolit von Kiev und der ganzen Rus'“), später „von Kiev, Galizien und der ganzen Rus'“. Er residierte meist im

² In kulturwissenschaftlicher Perspektive ist die sog. griechisch-katholische Kirche eine orthodoxe, denn sie steht in der Tradition der entsprechenden Kirchenordnung, und auch ihr Ritus ist der ostkirchliche.

zu Litauen gehörenden Kiev, später bisweilen in Wilna. Gegen einen solchen Metropolit protestierte natürlich der Moskauer Großfürst und Zar, denn sein Metropolit nannte sich Митрополит Московский и вся Руси („Metropolit von Moskau und der ganzen Rus“).

Rus' (Русь) war aber nicht nur die Bezeichnung des früheren Reiches, *Rus'* war ursprünglich auch der Name für dessen Bevölkerung, und *Rus'skij* (русский) war das entsprechende Adjektiv. Dessen Pluralform *russkie* (русские) wurde bald auch zur Bezeichnung der Bevölkerung gebraucht, unabhängig davon unter welcher Herrschaft sie lebte, solange sie orthodox war und „Russisch“ sprach, also die Sprache, mit der sich die östlichen Slaven untereinander verständigten. Ein Metropolit „der ganzen Rus“ zu sein, hieß also sich für alle diese „Russen“ zuständig zu fühlen. Sie waren – wohlgemerkt – keine Russen im modernen Sinn, die Nationalstaaten und mit ihnen die nationalstaatlichen Konzepte von „russisch“, „belarussisch“ und „ukrainisch“ entstanden erst Jahrhunderte später.

1.2 Das Zeitalter der Vervielfachung der Kirchen

In der historischen Entwicklung der Kirchen sind die 1590er Jahre von besonderer Wichtigkeit. Damals war Konstantinopel bereits seit 130 Jahren türkisch, und auch die anderen alten Patriarchate wie Jerusalem, Antiochien und Alexandria standen unter osmanischer Oberhoheit. Nur der Moskoviter Staat war militärisch stark und wirtschaftlich erfolgreich, und der amtierende Zar Boris Godunov überzeugte die orthodoxen Patriarchen, dass es an der Zeit sei, dem Moskauer Metropolit den Rang eines Patriarchen zuzuerkennen. Das geschah im Jahr 1590. Dieser Patriarch ging nun davon aus, dass ihm auch die Bistümer zugeordnet seien, die im polnisch-litauischen Staat lagen. Die meisten der dortigen Bischöfe aber wollten dies nicht und gingen deshalb auf den Vorschlag ein, sich dem römischen Patriarchen (sprich: dem Papst) zu unterstellen, der ihnen versprach, ihren Ritus und ihr Rechtssystem anzuerkennen. Die entsprechende Union wurde 1596 in der Stadt Brest geschlossen. Seit der Zeit gibt es auf dem Gebiet der weißrussischen und westukrainischen Territorien eine unierte orthodoxe Kirche, die heute „ukrainische griechisch-katholische Kirche“ (UGKK) genannt wird.

Der östliche Teil der ukrainischen Territorien, der Kosakenstaat, sah sich von Polen administrativ und konfessionell bedrängt und unterstellte sich 1654 dem Moskauer Zaren. So die russische Lesart des Schwurs, Ukrainer sprechen von einem temporären Bündnis. Jedenfalls wurde 1685 der Kiever Metropolit dem Moskauer Patriarchen untergeordnet. Der westliche Teil des Kosakenstaates verblieb in Polen-Litauen und kam erst in den 1790er Jahren während der Teilungen Polens an Russland, Ostgalizien wurde Österreich zugeschlagen. Dort blieb die unierte Kirche stark, in den Russland untergeordneten Teilungsgebiete

ten versuchte die orthodoxe Kirche Russlands möglichst viele Gemeinden und ganze Bistümer an sich zu binden, dies nicht zuletzt durch die zwangsweise Integration der Unierten in die Russische Kirche 1839. Die orthodoxe Kirche war mittlerweile staatlich dominiert, Peter I. hatte die Institution des Patriarchats durch eine Synodalverfassung ersetzt. Staatliches und kirchliches Handeln lässt sich für diese Zeit nicht genau trennen. Diese Zwangsvereinigung muss auch im Kontext weiterer Maßnahmen gesehen werden, die die russische Regierung Mitte des 19. Jahrhunderts ergriff, um der entstehenden ukrainischen Nationalbewegung die institutionellen Verankerung zu nehmen: 1863 wurde der Schulunterricht in Ukrainisch verboten, 1876 die Einfuhr von Büchern (aus Galizien) untersagt.

1.3 Die Moderne

Als 1917 das Zarenreich unterging, kehrte die Russische Orthodoxe Kirche zur Patriarchats-Struktur zurück. Der erste gewählte Patriarch Tichon starb schon 1925, und der Sowjetstaat verhinderte eine Nachwahl. Erst 1943, während des Zweiten Weltkriegs, gestand Stalin der Kirche wieder einen Patriarchen zu. Tichon hatte noch Патриарх Московский и всея России („Patriarch von Moskau und ganz Russland“) geheißen, sein Nachfolger Aleksij I. nahm 1943 den Titel eines Патриарх Московский и всея Руси („Patriarch von Moskau und der ganzen Rus“) an. Das war mehr als nur die Wiederaufnahme eines alten Titels – es war der kirchenrechtliche Anspruch auf die Gebiete, die nach dem ersten Weltkrieg an das wiedererstandene Polen gegangen und im Herbst 1939 von Stalin in Folge des Molotov-Ribbentrop-Paktes militärisch besetzt worden waren: belarussische Gebiete, die westliche Ukraine und Ostpolen. Dort hatten sich viele Kirchengemeinden gleich 1917/18 – da sie sich nun außerhalb der Reichweite des russischen Staates befanden – wieder aus der kirchlichen Zwangsunion mit Moskau befreit. Nach der vierten Teilung Polens 1939 wurde die unierte Kirche im sowjetischen Teilungsgebiet wieder verboten, die Gemeinden sollten sich – wenn es sie überhaupt noch geben durfte – nach Moskau orientieren. Die Synode von Lviv gab 1946 dieser Zwangsvereinigung eine Scheinlegitimation.

Während des Ersten Weltkriegs hatte sich parallel zu den Strukturen der russischen Staatskirche 1917 eine eigenständige Ukrainische Orthodoxe Kirche formiert, wie es während des russischen Bürgerkriegs auch eine kurze Phase eines unabhängigen ukrainischen Staates gegeben hatte. Diese Kirche erklärte sich 1921 – ohne Zustimmung der anderen orthodoxen Kirchen – autokephal, und die im Bürgerkrieg siegreichen Truppen der Bolschewiki liquidierten diese Kirche erst einmal nicht, weil sie mit ihr Druck auf die russische Kirche ausüben zu können hofften.

Im Zuge des allgemeinen Kampfes gegen die Religionen wurden bald darauf alle Kirchen unterdrückt, die ukrainische autokephale Kirche organisierte sich

in der Diaspora des Exils neu und unterstellte sich 1924 dem Patriarchat von Konstantinopel. Ihr kanonischer Status blieb strittig. Nach dem Ende des Sowjetstaates kehrte sie 1991 in die Ukraine zurück, Gemeinden schlossen sich ihr an. Sie wird als Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK) bezeichnet.

Das Moskauer Patriarchat, das nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine Art Monopolstellung erlangt hatte, organisierte die auf dem Territorium der Ukraine gelegenen Bistümer als eine eigene Metropolie, die Ukrainische Orthodoxe Kirche in kanonischer Verbundenheit mit dem Patriarchat Moskau (UOK MP). Nach Erlangung der politischen Unabhängigkeit der Ukraine drängte der damalige Metropolit Filaret (Denisenko) auf einen autokephalen Status. Als dieser nicht gewährt wurde, gründete er eine eigenständige Ukrainische Orthodoxe Kirche (Kiever Patriarchat) (UOK KP). Die aus dem Exil zurückgekehrte UAOK arbeitete eine Zeit lang mit ihr zusammen, 1993 trennten sie sich. Der Wunsch nach Autokephalie ist mehr als 100 Jahre alt und wurde im Moskauer Patriarchat eher dilatorisch behandelt. Kirchliche und weltliche Autoritäten der Ukraine setzten spätestens 2014 (Krim-Annexion und Krieg im Donbass) nicht mehr auf ein Einvernehmen mit dem Moskauer Patriarchat. Vielen Ukrainern erschien der Patriarch als – meist stiller – Unterstützer der aggressiven russischen Politik. So wandte man sich an den Patriarchen von Konstantinopel.³

Auf dessen Vermittlung schlossen sich UOK KP und UAOK Ende 2018 wieder zusammen, und zwar zu der Orthodoxen Kirche der Ukraine (OKU). Der Patriarch von Konstantinopel entließ diese im Januar 2019 im Beisein des Staatspräsidenten der Ukraine in die Autokephalie. Dass die OKU einen neugewählten Metropoliten als Oberhaupt hat, verärgerte das bisherige Oberhaupt der UOK, der ja schon ein „Kiever Patriarchat“ gegründet zu haben glaubte. Dieses hatte allerdings in den anderen orthodoxen Kirchen keine Anerkennung gefunden. Trotzdem schloss er sich der Kirchenvereinigung nicht an. Also vier, bzw. drei Kirchen und ein Rest neben- und oft genug gegeneinander: Die Russische Orthodoxe Kirche mit der ihr zugeordnete Kiever Metropolie, die mit Rom unierte Kirche, die beiden zur autokephalen OKU fusionierten und die Reste der OKU KP. Und das sind nur die Kirchen mit orthodoxer Tradition –

³ Der russische Theologe und Religionssoziologe Sergej Čapnin schreibt im Sommer 2018, die Russische Orthodoxe Kirche sei in ihrer Selbstwahrnehmung als „Reichskirche“ (Церковь империи) gefangen und tue sich deshalb besonders schwer, dem Wunsch nach Autokephalie zu entsprechen. Sie habe in gewisser Weise die Rolle der Sowjetunion übernommen („Das russische Reich brach zusammen, die Sowjetunion brach zusammen, aber die Kirche blieb trotz der Verfolgung innerhalb der Grenzen des Reiches und vereinte die orthodoxen Gemeinschaften in den Ländern, die nach dem Zusammenbruch der UdSSR die Unabhängigkeit erlangt hatten.“ - Российская империя рухнула, Советский Союз рухнул, а церковь, несмотря на гонения, осталась в границах империи и объединяет православные общины в тех странах, которые после распада СССР получили независимость. Vgl. Čapnin, Sergej: *Autokefalija pravoslavnoj cerkvi na Ukraine. Čto terjaet Rossija?* in: Moskovskij centr Karnegi, 23.05.2018. (Stand: 25.07.2020).

daneben gibt es Katholiken und Protestanten und Freikirchen unterschiedlichster Richtungen, Juden und Muslime ...

Was die Größenverhältnisse angeht, galt 2014⁴ bzw. 2016:

Glaubensgemeinschaft	% in der Gesamtbevölkerung 2014	Anzahl der Gemeinden 2014	Nov. 2016
Orthodoxe UOK MP UOK KP UOAK	70,2	18.162 (65,2 %) 4.738 (17,0 %) 1.183 (04,3 %)	64,7 ⁵
Mit Rom Unierte (UGKK)	7,8	3.769 (13,5 %)	8,2
Römisch-Katholische	1,0		0,8
Protestantisch	1,0		1,2
Islam	0,2		
Juden	0,1		
„einfach Christen“	6,3		12,7
Andere	0,2		
Keiner Religionsgemeinschaft zugehörig	12,5		
Ohne Antwort	0,7		

Angesichts dessen ist verständlich, dass es in den frühen 1990er Jahren bisweilen zu handfesten Auseinandersetzungen um Kirchengebäude und andere Immobilien kam.⁶ Streit gibt es bis heute (2020) in den Gemeinden über den Verbleib in der Kirchenstruktur der UOK (MP) oder einen Wechsel in die der OKU. Bis März 2019 hatten 502 Pfarreien diesen Wechsel vollzogen (Matreveli 2019, 6) – genauere Zahlen über Prozentanteile an der Bevölkerung sind nicht veröffentlicht.

⁴ Zahlen für 2014 nach Mykhaleiko, *Gott auf dem Majdan*. Dort noch genauere Zahlen auch über die Zahl der Geistlichen u. ä.

⁵ Einer Umfrage des Razumkov-Zentrums zufolge hatte sich schon bis 2016 das Verhältnis zuungunsten des Moskauer Patriarchats verschoben: Von den mehr als befragten 2000 Ukrainern erklärten sich 23,3 % der Orthodoxen der UOK MP zugehörig, aber 39,5 % der UOK KP. Der UOAK rechneten sich 4,8 % zu, und etwas ein Viertel aller Orthodoxen wollte sich nicht festlegen. Vgl. NÖK: *Nearly half of Ukrainian Orthodox support the unified Local Orthodox Church – a poll*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2016, Ausgabe 49 (08. Dezember 2016), S. 49).

⁶ „Die lokalen konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen den Orthodoxen und den Unierten, die ungeklärten Fragen des Kircheneigentums, vor allem der Kirchengebäude, die Spaltung in eine griechisch-katholische und eine orthodoxe Gemeinde sowie zum Teil heftige Auseinandersetzungen belasten die innerukrainische konfessionelle Lage.“ (Mykhaleiko, *Gott auf dem Majdan*, S. 17).

2. Die Religionsgemeinschaften und der Euro-Majdan

Umso erstaunlicher ist es, dass die Kirchen während der Proteste auf dem Kiewer Majdan-Platz insgesamt (und überwiegend gemeinsam) eine sehr mäßigen- de Rolle gespielt haben. Diese Proteste begannen am 21. November 2013 und nahmen, als die Polizei sie mit Gewalt zu unterbinden suchte, den Charakter einer Massenbewegung an. Im Dezember waren üblicherweise eine halbe bis eine Million Menschen bei den Kundgebungen. Tausende okkupierten den Platz. Die christlichen Kirchen hatten sich an der Debatte um das Assoziierungsabkommen mit der EU beteiligt. Die meisten waren dafür, andere dagegen. So lehnten etwa die Mönche eines Klosters, das sich nach Moskau orientierte, Europa als Ort der „aggressiven Propaganda sexueller Perversionen“ ab (Zimmermann 2014, 260). Nachdem es aber zum Massenprotest gekommen war, war jedoch die Solidarität der Geistlichen mit den Protestierenden groß. Das hat u. a. damit zu tun, dass sich 2010 knapp drei Viertel der Bevölkerung der Ukraine als gläubig bezeichneten. In den westlichen Landesteilen ist die unierte Kirche sehr stark, im Osten ist die Säkularisierung weiter fortgeschritten. Im Westen bezeichnen sich 90 % der Bevölkerung als religiös. Bei einer Umfrage aus dem März 2015 gaben 62 % der Teilnehmenden an, sie vertrauten „der Kirche“, sagten allerdings nicht welcher, gegenüber 8 % Vertrauen in politische Parteien ein sehr hoher Wert (Risu 2015).

Wenn also etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung die Moskauer Kirche als ihre ansieht, erklärt das zumindest zum Teil deren Zurückhaltung bei der Frage nach der Legitimität des Protests, der in einem Umsturz endete. Die Moskauer Regierung hatte dagegen schnell die Erklärung parat, es habe ein faschistischer Staatsstreich stattgefunden. Andere Motive für die abwartende Haltung der Moskauer Kirche mögen gewesen sein, dass es auch in ihren Reihen etliche gab, die den Staatspräsidenten Janukovyč loswerden wollten (Zimmermann 2014, 262). Und drittens schließlich befand sie sich in einer Situation der Konkurrenz. Die Autokephale Kirche erklärte, immer an der Seite des Volkes zu stehen, und die Unierten begrüßten die Westorientierung sowieso. So kam es, dass Seminaristen aller drei Kirchen bei den Protesten mitmachten, und als am 21. Januar die ersten Schüsse fielen, standen orthodoxe Mönche des Moskauer Patriarchats mit Kreuzen und Ikonen stundenlang zwischen Polizisten und Demonstranten (siehe Abb. 1). Vertreter der anderen Kirchen und Religionen gesellten sich dazu und beteten für den Frieden. Die Bilder gingen um die Welt und sind noch heute im Internet zu sehen. Die Kirchen boten Asyl, Geistliche spendeten Trost, man sah religiöse Symbole an den Barrikaden (siehe Abb. 2) – ein eigentlich religiöses oder kirchenpolitisches Motiv war bei den Kämpfen- den anscheinend aber nicht auszumachen.



Abb. 1 Priester zwischen den Fronten



Abb. 2 Religiöse Symbole in den Barrikaden

Da die russische Regierung früh Gerüchte streute, in der Ukraine hätten nun Faschisten und Antisemiten das Sagen, richtete sich viel Aufmerksamkeit auf die ukrainischen Juden. Deren Lager war gespalten: Der Vorsitzende des Ukrainischen Jüdischen Komitees übte scharfe Kritik an den Protesten, während der Kiever Oberrabbiner die Westorientierung begrüßte. Einige Aktivisten auf dem Majdan outeten sich als Juden. Dabei wurde öffentlich, dass es in der Protestbewegung z. B. eine „Jüdische Hundertschaft“ gab. Deren Mitglieder gaben zu verstehen, dass sie keinen gefährlichen Antisemitismus am Werk sahen. In der Tat verfehlte die als ausgesprochen chauvinistisch eingeschätzte Svoboda-Partei bei der Parlamentswahl 2014 die 5 %-Hürde. Das hinderte Moskau nicht, die Vorwürfe aufrechtzuerhalten. Jüdische Gruppierungen, von denen vorher nie jemand gehört hatte, stützten die Moskauer These, was den Kiever Oberrabbi-

ner Blajch schließlich zu der Aussage bewegte, die eigentliche antisemitische Gefahr komme aus Moskau. Auch der chassidische Oberrabbiner erklärte, es gebe keinen Antisemitismus in der Ukraine.

Die tatarischen Muslime waren dagegen nur mit Statements, die die Proteste unterstützten, in der Öffentlichkeit. Für sie bedeutete eine unabhängige mit dem Westen verbandelte Ukraine eine bessere Garantie für religiöse und kulturelle Pluralität als eine nach Moskau orientierte.

Das Verhalten der Kirchenführer während der Proteste und des Sturzes der Regierung Janukovyč war nicht nur pragmatisch und den Besonderheiten der Situation angepasst. Es stand auch im Einklang mit den eigenen Festlegungen.

3. *Orthodoxe Theorie zu Krieg und Nation*

Auf ihrer Moskauer Synode hatte die Russische Orthodoxe Kirche im August 2000 *Grundlagen einer Sozialdoktrin*⁷ verabschiedet und sich damit zum ersten Mal in ihrer Geschichte explizit zu dem Verhältnis von Staat und Kirche schriftlich festgelegt. Das achte Kapitel dieser Sozialdoktrin ist „Krieg und Frieden“ gewidmet.

Der Krieg wird dort gleich im ersten Satz als „Erscheinungsform [...] des brudermordenden Hasses“⁸ definiert (Thesing 2001, 63). Er ist „Böses. Der Grund des Krieges, wie überhaupt im Bösen des Menschen, liegt im sündhaften Missbrauch der gottgegebenen Freiheit.“⁹ (Ibid.) Solche Aussagen werden jeweils mit Zitaten aus der Bibel hinterlegt.

Das Dokument ist aber nicht nur eine Herleitung von gesellschaftlichen Positionen aus den biblischen Grundlagen, es ist auch der Versuch, die Kirche mit ihrer Geschichte in der gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Realität zu verorten. Zur historischen Erfahrung gehöre, dass Krieg ein zwar „unerwünschtes, allerdings unumgängliches Mittel“¹⁰ sein könne. Dies im Fall, dass man das eigene Leben und das seiner Nächsten schützen müsse. Aus der Notwehr wird das Recht auf kollektive Selbstverteidigung abgeleitet, wobei sich die Russische Orthodoxe Kirche ausdrücklich auf die westkirchliche Tradition beruft und auch schon vom hl. Augustinus genannte Bedingungen auflistet.

Die Kirche sieht es ausdrücklich als ihre Aufgabe an, mit Aufrufen und Verhandlungen friedensbewahrend zu wirken, damit es erst gar nicht zum Krieg kommt.

⁷ Основы социальной концепции.

⁸ [...] проявлением [...] братоубийственной ненависти. (Osnovy: *social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, auf: <http://www.patriarchia.ru/db/print/141422.html> (Stand: 26. März 2015)., o. S.).

⁹ Война есть зло. Причина его, как и зла в человеке вообще, — греховное злоупотребление богоданной свободой, [...]. (I. c.).

¹⁰ [...] нежелательным, но вынужденным средством. (I. c.).

Wie in den anderen christlich geprägten Ländern war auch in der Rus' und später in Russland der Krieg mit Sozialprestige besetzt, es galt als ehrenhaft, das eigene Land nicht nur zu verteidigen, sondern auch zu vergrößern, zumal wenn die Gegner nicht dieselbe Religion hatten. Dabei verschränkten sich bisweilen politische und religiöse Kategorien: Aleksandr Jaroslavič, seit 1236 Fürst von Novgorod und in dieser Funktion Heerführer in den (siegreichen) Kriegen gegen die Schweden und die Ritter des Deutschen Ordens, wurde 1546 heiliggesprochen „*ausschließlich* auf der Grundlage weltlicher Taten“ (Torke 1985, 23) und als solcher Heiliger war er dann auch Schutzpatron besonders für Soldaten.

Die Vermischung von Heiligkeit und Heldentum¹¹ ist nur ein nebensächliches Problem. Viel wichtiger ist, dass alle Selbstverteidigungstheorien mit dem Phänomen zu tun haben, dass die modernen Kriege (und vielleicht nicht nur die modernen) niemand begonnen haben will. Niemand definiert sich als Aggressor, alle verteidigen sich nur selbst.

Für das gespannte nachbarschaftliche Verhältnis zwischen Russland und der Ukraine ist nicht so sehr das Kapitel „Krieg und Frieden“ in der Sozialdoktrin problematisch als vielmehr die Definition von „Kirche und Nation“. Da ist zwar zunächst von dem universalen „und folglich übernationalen Charakter“¹² der christlichen Kirche die Rede, im nächsten Teilkapitel heißt es: „Der universale Charakter der Kirche bedeutet allerdings nicht, daß die Christen kein Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung hätten. Im Gegenteil, die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip.“¹³ Die universale Kirche besteht in dieser Lesart also aus einer „gewissen Zahl autokephaler Landeskirchen“¹⁴ – was aber eine „Landeskirche“ (Pomestnaja Cerkov' – mit Großbuchstaben) ist, oder wie eine solche entsteht, wird nicht gesagt. Traditionell verweist die orthodoxe Ekklesiologie auf den Kanon 34 der *Apostolischen Kanones*,¹⁵ die aus dem 5. Jahrhundert stammen. „Dort

¹¹ Dazu auch eine Ausstellung und Katalog im Ikonenmuseum Recklinghausen. Vgl. Haustein-Bartsch, Eva (Hrsg.): *Von Drachenkämpfern und anderen Helden. Kriegerheilige auf Ikonen*, Ausstellungskatalog, Recklinghausen 2016.

¹² имеет вселенский и, следовательно, наднациональный характер. (l. c.).

¹³ Вселенский характер Церкви, однако, не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. Напротив, Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным. (l. c.).

¹⁴ из множества Автокефальных Поместных Церквей. (l. c.).

¹⁵ „Die sog. Apostolische Kanones (Ἱεροὶ Κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων, Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel) ist eine Sammlung von, angeblich von den Aposteln stammenden, 85 kirchlichen Rechtssätzen in Form von Synodalbestimmungen, die zwischen dem Ende des 4. und der Mitte des 5. Jahrhunderts in Syrien entstanden sind.“

(http://orthpedia.de/index.php/Heilige_Kanones_der_heiligen_und_hochverehrten_Apostel).

heißt es, dass die Bischöfe eines jeden *ethnos* einen *protos* unter sich kennen sollen¹⁶ (Bremer 117).

Damit hängt das Recht auf kirchliche Eigenständigkeit am *ethnos*, am Volksbegriff. Wegen der aus diesem Begriff resultierenden Komplikationen hat Theodor Nikolaou die Sprachverwendung der *Apostolischen Kanones* einer philologischen Analyse unterzogen und festgestellt, dass die Deutung in Richtung des modernen Nation-Begriffs nicht historisch ist. Schon in der Bibel, z. B. im Petrusbrief, „sind alle Christen, unabhängig von Rasse, Farbe, Geschlecht, etc. das ‚heilige Volk‘. Hier erhält der Ausdruck eine übernationale ökumenische Bedeutung.“ (Nikolaou 2005, 88)

Die Russische Orthodoxe Kirche geht trotzdem von einem modernen Verständnis aus: Sie bestimmt ihn inhaltlich als eine sich ihrer (z. B. kulturellen) Eigenheiten bewusste Gruppe (also eher im Sinne von „Nation“) bzw. formal als Bürger eines Staates.¹⁷ In den Patriotismus-Begriff will sie beides einbeziehen:

Der christliche Patriotismus bezieht sich in gleicher Weise auf die Nation als ethnische Gemeinschaft als auf die Gemeinschaft der Staatsbürger. Der orthodoxe Christ ist aufgerufen, sein Vaterland, im Sinne eines bestimmten Territoriums, zu lieben, desgleichen seine über die Welt verstreuten Blutsbrüder.¹⁸ (Thesing 2001, 19)

Angesichts dieser Terminologie bietet – ob sie es will oder nicht – die Russische Orthodoxe Kirche vielen die Möglichkeit, sich mit problematischen Schlussfolgerungen auf sie zu berufen.

¹⁶ Wörtlich: Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσται αὐτὸν ὡς κεφαλὴν [...]. Vgl. Metzler, Marcel (Ed.): *Les constitutions apostoliques* (Vol 3, livres VII et VIII), in: Sources Chrétiennes, 336. Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

¹⁷ Die Unterschiede in der Schwerpunktsetzung „universal“ und „national“ zeigen sich in der Namensgebung: Die Russische Orthodoxe Kirche (Русская Православная Церковь) bestimmt durch die Voranstellung des Russischen ihre Orthodoxie national, während die Bezeichnung OKU (Православна Церква України) sich auf der Linie der griechischen Ekklesiologie als Teil der universalen Kirche auf einem bestimmten Territorium definiert.

¹⁸ Христианский патриотизм одновременно проявляется по отношению к нации как этнической общности и как общности граждан государства. Православный христианин призван любить свое отечество, имеющее территориальное измерение, и своих братьев по крови, живущих по всему миру. (l.c.).

4. Die Praxis

Die Institution Religion geht nicht in der Organisationsform Kirche auf, und die Theologie ist nicht deckungsgleich mit der volksskirchlichen Frömmigkeit. Religionen sind hochkomplexe Phänomene. Während die UOK KP und die UGKK aus ihrer Bindung an die Ukraine keinen Hehl machen, muss das Moskauer Patriarchat zwischen seiner Verbindung mit den Spitzen der Russischen Föderation und einer Loyalität zum ukrainischen Staat einen Ausgleich schaffen, weil es sonst in dem politischen Konflikt zwischen den Nachbarstaaten zu offensichtlich als Partei auftritt. Das würde ihm weitere Gemeinden entfremden.

An der kirchlichen Basis dagegen wird solche Zurückhaltung weniger geübt, es kommt wohl öfter zu handfesten Konflikten, die Teile des größeren politischen Konflikts sind. Die russische Nachrichtenagentur *Interfax* hat einen Zweig *Interfax religija* eingerichtet, der Zusammenstöße zwischen den Pfarreien oder religiösen Gruppen auf dem Gebiet der Ukraine auch auf Englisch öffentlich macht – immer dann, wenn Mitglieder der UOK MP in Mitleidenschaft gezogen werden. So hieß es z. B. am 26. März 2015 unter dem Titel „Another Moscow Patriarchate church seized in Ukraine“ in einer Meldung, unter den etwa 100 Angreifern seien auch fünf Kleriker des „selbsternannten Kiever Patriarchats“¹⁹ gewesen. Die Behörden hätten nach dem Vorfall die Kirche versiegelt. Auf der anderen Seite berichten Vertreter der UOK PK, ihre Gemeinden auf der Krim würden – seit die Krim Russland zugeschlagen wurde – systematisch bedrängt. Gehörten zur Diözese Simferopol vorher 48 Gemeinden, sei es heute nur noch eine Handvoll. Die Behörden legten z. B. hohe Mietpreise für die Gebäude und Bearbeitungsgebühren fest. So sollten die Gemeinden gedrängt werden, sich der UOK MP anzuschließen (Schmidt 2015). Die Meldungen über Konflikte anlässlich von Orientierungswechseln, aber auch Feiern, Wallfahrten u. ä. reißen nicht ab.

Die Kirchenleitungen bemühen sich in ihren offiziellen Statements zu Krieg und Frieden in der Regel um eine möglichst große Kongruenz mit der eigenen Lehre, es gibt aber auch schon einmal markige Worte aus dem Mund von Hierarchen. So nannte der – von Moskau nicht anerkannte – Kiever Patriarch Filaret den russischen Präsidenten einen „Lügner und Mörder“, Erzbischof Klement aus Semfiropol sagt, auch an den Händen des Moskauer Patriarchen klebe Blut. (Schmidt 2015). Deshalb rücke – so der Bischof – die Kirche des Kiever Patriarchats auf der Krim enger an die katholische Kirche heran. Deren Priester sind oft Polen, denen die russischen Behörden aber die Aufenthaltserlaubnis nicht verlängern. Das bestätigt auch der mit Ökumene-Fragen betraute Jesuit Christoph Hermann in einem Beitrag in *Radio Vaticana*. Auch er weiß von aus-

¹⁹ „There were five clergymen of the self-proclaimed Kiev Patriarchate among the 100 attackers.“

gewiesenen katholischen Priestern nicht nur auf der Krim, sondern auch in den Rebellen-Gebieten. Moskau unterstütze die Separatisten, gehe aber selbst mit harter Hand gegen Sezessionsbestrebungen in Sibirien vor. Der Konflikt sei nicht religiöser Natur, sondern politischer.

5. *Die Versuchungen der Politik*

Die nicht wirklich geklärte Rolle des Nationalen in der Selbstdefinition der orthodoxen Kirchen ist für viele Politiker eine Versuchung, die gemeinschaftsstiftenden Potentiale der Kirchen für den nationalen Zusammenhalt oder zur Mobilisierung für eine aggressive Politik zu nutzen – oder dies zumindest zu versuchen.

5.1 Die ukrainischen Varianten

Die Russische Orthodoxe Kirche führt sich direkt auf die Kiever Anfänge zurück und hatte sich im Jubiläum des Jahres 1988 („Tausend Jahre Taufe der Rus“) mit großer Selbstverständlichkeit als deren Alleinerbe gefeiert. Als nach dem Zerfall der Sowjetunion die Ukraine als selbständiger Staat aus der Erbmasse hervorging, unterstütze deren erster Präsident, Leonid Kravčuk (1991-1994) die Idee eines Kiever Patriarchats, während sein Amtsnachfolger Leonid Kučma (1994-2005) die Zuordnung zum Moskauer Patriarchat beibehalten wollte. Trotzdem erkannte die Regierung im Jahr 2000 die Loslösung eines Teils der UOK von Moskau und deren Selbständigkeitserklärung als UOK KP sogleich an. Als nach der Stichwahl um das Präsidentenamt im November 2004 Wahlbeobachtern (unter ihnen der OSZE) Hinweise auf Wahlfälschungen zugunsten Janukovyčs vorlagen, entstand aus den Protesten die sog. Orange Revolution, in deren Verlauf Vertreter der UOK KP, der UGKK und zweier protestantischer Kirchen den Protest durch einen Brief unterstützten. Die UOK MP dagegen unterstützte Janukovyč, die UOAK blieb unentschieden. Schließlich wurde Viktor Juščenko Präsident (2005-2010), und dieser unterstützte die UOK PK, Viktor Janukovyč (2010-2014) wieder eher das Moskauer Patriarchat (Bremer 2008, 23). Dass dieser nach dem Euromajdan das Land verlassen musste, hat die Position des Moskauer Patriarchats in der Ukraine weiter geschwächt.

Für die politische Führung der Ukraine ist die Idee einer Nationalkirche anscheinend sehr verlockend. So lancierte zum Jahr 2008 der damalige Staatspräsident Juščenko die Idee, auch die Ukrainisch Orthodoxe Kirche solle der „Taufe der Rus“ als ihres Gründungsaktes gedenken und eine 1020-Jahrfeier ausrichten. Dazu reisten auch die Patriarchen von Moskau und Konstantinopel an, zu einem Einvernehmen in Bezug auf die Situation der Kirchen am Ort kam es jedoch nicht. Auch das vom Ökumenischen Patriarchen 2016 nach Kreta eingela-

dene Panorthodoxe Konzil konnte – da die Russische Kirche ihre Teilnahme absagte – den Status der UOK KP und der UOAK nicht klären. Dass der schwelende Konflikt um die Kirchen der Ukraine einer der Gründe für die Absenz der Russischen Kirche war, wird daraus deutlich, dass nur wenige Wochen nach dem Konzil die russische Agentur *Interfax* ein Interview verbreitete, in dem ein Vertreter der UOK MP dem Patriarchen von Konstantinopel vorwirft, schon vor 19 Jahren sich aufgrund politischen Drucks aus den USA einer Verurteilung der „schismatischen“ UOK KP entzogen zu haben (NÖK 2016, 41).

Der Umstand, dass der damalige Staatspräsident Petro Porošenko 2019 bei der Unterzeichnung des Autokephalie-Tomus für die OKU in Istanbul anwesend war, unterstreicht noch einmal das Interesse der Staatsführung an einer vom Moskauer Patriarchat unabhängigen Kirche.²⁰

5.2 Russlands integralistische Variante

Dass die Ukraine nicht integraler Bestandteil Russlands sein sollte, war für die russischen Regierungen im 19. Jahrhundert undenkbar. Damals war es üblich, von ihr als Малороссия („Kleinrussland“) zu sprechen²¹ – aus der Petersburger Perspektive gab es nur ein großes Russland, ein Klein- und ein Weißrussland. Letztere waren Grenzregionen, aber kein Ausland. Alles war Russland. Die moderne *Rossija* verstand sich als alleinige Nachfolgerin der mittelalterlichen *Rus'*.

Es waren die Bolschewiki, die den Terminus „Kleinrussland“ nicht mehr benutzen wollten und ihn für offizielle Anlässe verboten, weil er abwertend klinge und die Ukrainer beleidige. Die nationalen Implikationen glaubten sie hinter sich gelassen zu haben. Sie waren sich – zumindest öffentlich – sicher, alle unterdrückten Völker der Erde würden sich mit Freuden einer Union der Sowjetrepubliken anschließen. Da bedürfe es keines Zwanges mehr. Im August 1991 nach dem Putschversuch in Moskau sah die damalige Regierung in Kiev das Verhältnis zum sowjetischen Vaterland allerdings skeptischer: die Ukraine war eine der ersten Sowjetrepubliken, die Schritte zur Erlangung der Unabhängigkeit und zum Austritt aus der Union einleitete.²²

Das postsowjetische Russland hat die Rhetorik von der „natürlichen Heimat aller Werktätigen“ hinter sich gelassen und stattdessen die (pan-)slavisches

²⁰ Das ukrainische Kulturministerium ging zeitgleich dazu über, in ihren Dokumenten die UOK MP unter einem anderen Namen zu führen, denn sie sei ja eigentlich eine russische Kirche. Das aber verbot ihm der Oberste Gerichtshof, da gegen ein entsprechendes Gesetz eine Klage vorlag.

²¹ Eine Übernahme aus der Kanzleidiktion des Patriarchats von Konstantinopel (Μικρά Ῥωσία), von wo aus der Metropolit von Kiev auf dem kleinen (kurzen) Weg erreichbar war, die nördlichen Gebiete der Rus' waren die des großen Weges (Μεγάλη Ῥωσία).

²² Die Verchovna Rada verabschiedete am 24. August 1991 eine formale Unabhängigkeitserklärung, ihr folgte am 1. Dezember 1991 ein Referendum.

Konzepte des 19. Jahrhunderts wiederbelebt. In dieser Tradition ist Russland die „natürliche“ Schutzmacht für die slavischen Brudervölker, woraus sich besonders enge, familiäre Beziehungen zwischen Russland und etwa der Ukraine ableiten lassen.

Schon Aleksandr Solženicyn hatte, als er 1990 seine Vorstellungen von der postsowjetischen Zukunft Russlands öffentlich machte, von einem Volk in drei Zweigen gesprochen, das besonders enge Verhältnis zu den Ukrainern betont und diese direkt angesprochen: „Nur durch das entsetzliche Unglück der Mongolenüberfälle und später durch die polnische Kolonialherrschaft hat sich unser Volk in drei Zweige gegliedert.“²³

Die aktuelle russische Politik verbindet diese slavischen Vorstellungen mit geschichtspolitischen Elementen, die religiös-kirchliche Momente einbeziehen, worin die Kontinuität der Russischen Orthodoxen Kirche eine gewichtige Rolle spielt. Anders gesagt: der Anspruch der Russischen Orthodoxen Kirche, die Suprastruktur auch für Belarussen und Ukrainer zu sein, ist neben dem „völkischen“ Argument eine wichtige Stütze für den Anspruch der russischen Regierung, sich in die Angelegenheiten der Ukraine einmischen zu können. Die Grundlagen der Politik werden z. T. in der Religion und darin v. a. in einem starken Konservatismus definiert. In einer programmatischen Rede auf dem Valdaj-Forum warf Präsident Putin 2013 dem Westen vor, seine christliche Prägung zu verraten:

Wir sehen, wie viele euro-atlantische Länder faktisch auf dem Weg sind, sich von ihren Wurzeln loszusagen, darunter auch von den christlichen Werten, die das Fundament der westlichen Zivilisation bilden. Sie negieren die moralischen Prinzipien und jede traditionelle Identität: die nationale, die kulturelle, die religiöse und sogar die geschlechtliche. Man betreibt eine Politik, die die Familie mit vielen Kindern auf eine Stufe stellt mit einer eingeschlechtlichen Partnerschaft, den Glauben an Gott mit dem an den Satan.²⁴

Ein anderes Beispiel dafür stellt die besondere Hervorhebung der Krim dar in ihrer „zivilisatorischen und sakralen Bedeutung“ für Russland (Putin 2014), durch die sie zu einem dem Jerusalemer Tempelberg vergleichbaren „heiligen Ort“ geworden sei. Schließlich sei an das Monument für den „apostelgleichen“ Vladimir I. erinnert, das in Moskau am Staatsfeiertag 2016 durch Vladimir Putin enthüllt wurde. Der russländische Staat stellt sich demonstrativ religiös-kul-

²³ Да народ наш и разделялся на три ветви лишь по грозной беде монгольского нашествия да польской колонизации. Vgl. Solženicyn, Aleksandr: *Kak nam obustroit' Rossiju?*, in: Komsomol'skaja pravda, 18. September 1990, auf: http://www.lib.ru/PROZA/SOLZHENICYN/s_kak_1990.txt (Stand: 12.01.2017).

²⁴ „Мы видим, как многие евроатлантические страны фактически пошли по пути отказа от своих корней, в том числе и от христианских ценностей, составляющих основу западной цивилизации. Отрицаются нравственные начала и любая традиционная идентичность: национальная, культурная, религиозная или даже половая. Проводится политика, ставящая на один уровень многодетную семью и однополое партнерство, веру в бога или веру в сатану.“ (Putin 2013).

turell und staatlich in die Tradition der Rus' und pflegt eine ähnliche Rhetorik wie die Kirche.

Die Kirche ihrerseits pflegt eine nationale Rhetorik. Der spätere Patriarch Kirill II. hatte, als er noch Metropolit vom Smolensk war, 1998 in einem Interview mit der Zeitung *Zavtra* die Nähe zum Staat betont und dabei festgestellt: „Die Verantwortung für Russland lässt sich nicht von der Verantwortung für das Schicksal der russischen Orthodoxie trennen“²⁵ (Gundjaev 1998, 13). Jeder Mensch habe in den letzten beiden Jahrtausenden eine einfache Wahl gehabt: „Bist du mit Christus oder mit dem Teufel?“ (Ibid., 12). Dieselbe Alternative machte auch Präsident Putin auf, als er 2013 im Valdaj-Forum dem Westen vorwarf, er stelle den Glauben an Gott auf eine Stufe mit dem an den Satan.²⁶

Diese enge, bis in die Terminologie gehende Verbundenheit lässt – wie oben angedeutet – viele Möglichkeiten zu, staatliches Handeln mit kirchlichen Konzepten zu rechtfertigen. Man musste z. B. nur die russischsprachigen Ukrainer zu „russischen Brüdern im Blute“ erklären, und schon stand die Besetzung der Krim durch russische Truppen, die die „Russen“ vor ukrainischen „Faschisten“ schützen, im Einklang mit der Sozialdoktrin der Kirche. In deren Patriotismuskonzept ist der orthodoxe Christ aufgerufen, „seine über die Welt verstreuten Blutsbrüder“ zu lieben.

Auf der Argumentationsebene der slavischen Verwandtschaft spricht Präsident Putin der Ukraine sogar eine kulturelle Identität ab. Im August 2014 erklärte er öffentlich, das russische und das ukrainische Volk seien praktisch eines²⁷. Bereits vor der Annexion der Krim hatte Putin Ukrainer und Russen „praktisch ein Volk“ genannt, und er benutzte den aus den Zeiten Katharinas d. Gr. stammenden Begriff Новороссия („Neurussland“)²⁸ für die südostukrainischen Gebiete.

Es ist eine gut strukturierte mediale Kampagne, wenn sich Präsident Putin in dem aus dem 18. und 19. Jahrhundert bekannten semantischen Feld bewegt, das eine *Rossija* vorsieht und mehrere nachgeordnete Teil-Russlands. Parallel dazu hat auch ein Duma-Abgeordneter vorgeschlagen, man solle doch wieder zu der alten Terminologie zurückkehren und nur noch von „Kleinrussland“ sprechen. Konsequenterweise bis in die Terminologie versucht die derzeitige russländi-

²⁵ „Ответственность за Россию неотделима от ответственности за судьбы Русского Православия. [...] со Христом ты или со дьяволом.“ Vgl. Gundjaev, Kirill (Metropolit): *Rossija. Strana bogorodicy* [Interview geführt von Aleksandr Prochanov], in: *Zavtra*, Nr. 41 (5. Oktober 1998.), auf: <http://old.zavtra.ru/content/view/1998-10-062all/> (Stand: 12. Januar 2017).

²⁶ S. o. Fußnote 23.

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=4JvgrAtut3Q>.

²⁸ Dieser Begriff war unter Katharina II. eingeführt worden, um damit die Territorien zu bezeichnen, die ihr damaliger Favorit, der Fürst Potemkin, für das Russische Reich von den Tataren erobert hatte.



Abb. 3 Antiamerikanische Demonstration

sche Regierung die kulturellen Grundlagen der staatlichen Unabhängigkeit der Ukraine zu bestreiten.

Die Russische Orthodoxe Kirche stützt nicht nur mittels des Rus'-Begriffs die ausgreifenden Tendenzen der Regierung Russlands. Sie benutzt die Einheits- und Brüderlichkeitstopoi der christlichen Theologie auch in einer politisch zumindest missverständlichen Weise.

So fand z. B. am 25. Mai 2013, also noch lange vor dem Beginn des sog. Euromajdan, das VIII. Internationale Festival am Tag der slavischen Literatur gerade in der russisch-ukrainischen Grenzregion von Belgorod und Luhansk statt. Das Thema lautete: „Wir sind Slaven – in der Einheit liegt unsere Kraft“²⁹ und stand unter dem Patronat des Moskauer Patriarchen Kirills II. (NÖK 2013, 21).

Das wäre nicht weiter erwähnenswert, wäre nicht gerade die Berufung auf das Russen und Ukrainern gemeinsame Slaventum immer wieder auch bei anti-amerikanischen Demonstrationen³⁰ hervorgehoben worden. Als ein amerikanisches Kriegsschiff in einem ukrainischen Hafen anlegte, protestierten Frauen mit Losungen wie "Schande über die Lakaien der USA - wir sind Slaven" (Abb.3). Schließlich erscholl der Ruf „Мы – братья, мы – славяне“ („Wir sind Brüder, wir sind Slaven“) auch, als während der Besetzung der ukrainischen Militäranlagen auf der Krim die nicht gekennzeichneten russischen Truppen die Kasernen erstürmten. Unter der Losung „Wir sind keine Yankees, wir sind Slaven. Unsere Brüder sind die Russen“³¹ finden sich mehrere Videos der ukrai-

²⁹ „Славяне мы — в единстве наша сила“.

³⁰ <http://reactor.cc/post/770210>.

³¹ „Мы не янки мы славяне наши братья россияне“.

nischen Separatisten im Netz. Die Akzentuierung der Slavizität ist also alles andere als politisch harmlos.

5.3 Die imperiale Variante (Dugin)

„Orthodoxie“ ist kein geschützter Begriff, und so gibt es auch außerhalb der geweihten Vertreter der Kirchen genügend selbsternannte Interpreten der Orthodoxie. Als ein solcher stellt sich gerne Aleksandr Dugin, der Führer der Eurasischen Bewegung, dar. In einem *Spiegel*-Interview vom Herbst 2014 definiert er sich als orthodoxer Christ, der sich in seinem gesellschaftspolitischen Konservatismus von seinem Gesprächspartner nicht akzeptiert fühlt:

Bei Ihnen gibt es Gay-paraden – okay, dann marschiert. Dass es bei uns keine gibt, haltet ihr für eine Verletzung der Menschenrechte. Wir sagen daraufhin: Haut ab! Oder Ihr wollt dem Islam erklären, was Feminismus ist und wer Femen ist und warum Frauen mit Männern gleichzustellen sind. Das ist Kolonisation. Ich bin orthodoxer Christ [...]. (Neef 2014, 122)

Bei ihm ist die orthodoxe Spiritualität zu einem starren Kultur-Konservativismus geworden. Er beruft sich auf den Schriftsteller und Publizisten Fedor Dostoevskij, den Philosophen Konstantin Leont'ev und den Kulturtheoretiker Nikolaj Danilevskij. Über Dostoevskij sagt er:

Für Dostojewski und die Slawophilen ist Russland eine besondere Form der Zivilisation – keine europäische, keine asiatische, sondern eine orthodoxe. Mit eigenen Vorstellungen über Moral, Ethik, Religion, Macht und Politik. (Ibid.)

Die Orthodoxie verdünnt er so sehr, dass sie ihm letztlich als ein nationales Allheilmittel in den möglichen Konflikten zwischen den Religionen dient. Er sagt:

Der orthodoxe Geist ist nicht exklusiv. Im Unterschied zum Katholizismus hat die Orthodoxie eine gewisse Flexibilität. Wir Russen sind keine Nationalisten, wir waren nie eine Nation. Wenn wir von den ‚Unsrigen‘ sprechen, dann ist das nicht ethnisch gemeint. Auch der Tschetschene gehört zu uns und der Usbeke. Wir haben den türkischen und mongolischen Völkern gesagt: Ihr seid jetzt Teil der orthodoxen Kultur und wir werden euch nicht verfolgen. [...] Wenn wir von einem orthodoxen Volksgeist sprechen, heißt das nicht, dass wir anderen Kulturen den Krieg erklären (Ibid., 122/123)

Gleichzeitig bekräftigt er in demselben Interview seinen Aufruf, man solle die Ukrainer, die das Gewerkschaftshaus in Odessa angezündet haben „töten, töten, töten.“ (Ibid., 121) Seine Basis, die sich auf die Orthodoxie beruft, ja sie zu interpretieren bereit ist, ist also eindeutig kriegsgestimmt.

Was den von Dugin im orthodoxen Geist vereinnahmten Islam angeht, so gibt es dort ganz andere Stimmen: Islam-Führer, Publizisten wie Orchan Džemal' oder der tschetschenische Anwalt Dagir Chasavov plädieren dafür, in mehrheitlich muslimisch bevölkerten Regionen Russlands islamisches Recht

einzuführen. Chasavov drohte im Fernsehen, wer diese Neuordnung der Dinge aufhalten wolle, den erwarte ein wenig beneidenswertes Los:

Wir werden Moskau – hier leben zwei Millionen Muslime – in Blut ertränken. Moskau wird ein zweites Totes Meer³² (Ludwig 2012).

Die Politisierung des Islam in Russland hat gerade erst begonnen. Zwar setzen europakritische Bewegungen und Parteien in Westeuropa bereits ihre Hoffnungen auf Putins Russland als Garanten einer anderen Moderne, einer autoritären und vermeintlich sicheren. Ob das Angebot, mit dem Islam eine gemeinsame kulturpolitische Front gegen den Westen mit seiner als Libertinage geschmähten Liberalität zu bilden, aber tatsächlich angenommen wird, bleibt abzuwarten.

Die orthodoxe Kirche Russlands könnte zumindest den deutlichsten Indienst-Nahmen des „Orthodoxen“ öffentlich widersprechen und die Differenzen zwischen Religion und imperialer Politik benennen. Wenn sie es wollte.

6. Bibliographie

- Bremer, Thomas: *Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, in: Ukraine-Analysen, Nr. 43 (09. September 2008), S. 21–24.
- Bremer, Thomas/Gazer, Hacik Rafi/Lange, Christian (Hrsg.): *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, Darmstadt 2008.
- Čapnin, Sergej: *Avtokefalija pravoslavnoj cerkvi na Ukraine. Čto terjaet Rossija?* in: Moskovskij centr Karnegi, 23.05.2018. (Stand: 25.07.2020).
- Gundjaev, Kirill (Metropolit): *Rossija. Strana bogorodicy* [Interview geführt von Aleksandr Prochanov], in: Zavtra, Nr. 41 (5. Oktober 1998.), auf: <http://old.zavtra.ru/content/view/1998-10-062all/> (Stand: 12. Januar 2017).
- [Dt.: „Rußland. Heimstätte der Gottesgebälerin“, in: *Stimme der Orthodoxie* 1998, Heft 4, S. 13.].
- Haustein-Bartsch, Eva (Hrsg.): *Von Drachenkämpfern und anderen Helden. Kriegerheilige auf Ikonen*, Ausstellungskatalog, Recklinghausen 2016.
- Ludwig, Michael: *Ankündigung eines Blutbades. Ein bekannter Anwalt fordert in Moskau Schariagerichte*, in: FAZ, 2012, Nr. 99 (27. April), S. 6.
- Matreveli, Tornike: *Tornike Metreveli zu Wahlen und Religion in der Ukraine* (18. April 2019), in: Autokephalie in der Ukraine. Hintergrundberichte aus NÖK seit April 2018. NÖK, Januar 2020, S. 5–6.
- Metzler, Marcel (ed.): *Les constitutions apostoliques* (Vol 3, livres VII et VIII), in: Sources Chrétiennes, 336. Les Éditions du Cerf, Paris 1987.

³² „Любые попытки изменить этого будет оболётся кровью. Тут будет второе мёртвое озеро. Мы залём город кровью.“

- Mykhaleyko, Andriy: *Gott auf dem Majdan. Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise*, in: ContaCOor 17, Sonderausgabe. Collegium Orientale Oriens-Occidentis e. V., Eichstätt 2015.
- N.N.: *Putin provoziert Ukraine mit Nazi-Vergleich*, auf: <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-08/putin-wehrmacht-vergleich> (Stand: 12. Januar 2017).
- N.N.: *Kämpfe in der Ostukraine: Putin vergleicht ukrainische Armee mit Wehrmacht*, auf: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/ukraine-putin-vergleicht-ukrainische-armee-mit-wehrmacht-a-988827.html> (Stand: 12. Januar 2017).
- Neef, Christian: „Jeder Westler ist ein Rassist“. Spiegel-Gespräch, in: Der Spiegel, 2014, Nr. 29, S. 120–125.
- Nikolaou, Theodoros: *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, St. Ottilien 2005.
- NÖK: *8th International Festival of Slavic Literature and Culture held in Russian-Ukrainian border regions*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2013, Ausgabe 21 (30. Mai 2013).
- NÖK: *Moskau: Kirche will auch ökonomische Abkoppelung vom Westen*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2014, Ausgabe 45 (20. November 2014).
- NÖK: *Another Moscow Patriarchate church seized in Ukraine*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2015, Ausgabe 12 (26. März 2015).
- NÖK: *Russland: Moskauer Patriarchat greift Batholomaios I. an*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2016, Ausgabe 41 (13. Oktober 2016).
- NÖK: *Nearly half of Ukrainian Orthodox support the unified Local Orthodox Church – a poll*, in: Nachrichtendienst Östliche Kirchen, 2016, Ausgabe 49 (08. Dezember 2016).
- Osnovy: *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, auf: <http://www.patriarchia.ru/db/print/141422.html> (Stand: 26. März 2015).
- Putin, Vladimir: *Zasedanie meždunarodnogo diskussionnogo kluba «Valdaj»*, auf: <http://kremlin.ru/events/president/news/19243> (Stand: 22. November 2016).
- Putin, Vladimir: *Poslanie Prezidenta Federal'nomu Sobraniju*, in: <http://kremlin.ru/events/president/news/47173> (Stand: 22. November 2016).
- Richter, Katja: *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*. Routledge, London-New York 2013.
- Risu (Religijno-informacijna služba Ukrainy): *Cerkva je liderom rejtyngu doviry ukrakijincev*, auf: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/social_questioning/59519/ (Stand: 26. März 2015).
- Schmidt, Friedrich: *Ein streitbarere Erzbischof in Zeiten der Besatzung*, in: FAZ, 2015, Nr. 75 (30. März), S. 5.

- Solženicyn, Aleksandr: *Kak nam obustroit' Rossiju?*, in: Komsomol'skaja pravda, 18. September 1990, auf: http://www.lib.ru/PROZA/SOLZHENICYN/s_kak_1990.txt (Stand: 12.01.2017).
- Thesing, Josef/ Uertz, Rudolf (Hrsg.): *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (= Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi), übers. v. Christina Christova, St. Augustin 2001.
- Torke, Hans-Joachim: *Aleksandr Nevskij*, in: Lexikon der Geschichte Rußlands, hrsg. v. Hans-Joachim Torke, München 1985, S. 21–23.
- Wanner, Catherine (Ed.): *Euxenios*, Nr. 17, auf: http://www.gce.unisg.ch/~media/internet/content/dateien/instituteundcenters/gce/euxeinos/euxeinos%2017_2015.pdf (Stand: 12. Januar 2017).
- Zimmermann, Margarete/Melnikow, Michael: „*Gott ist mit uns!*“. *Die Kirchen und der Euromajdan*“, in: Osteuropa, Jg. 64 (2014), Heft 5-6, S. 159–276.

Internetvideos:

- <https://www.youtube.com/watch?v=4JvgrAtut3Q> (Stand: 29. Juli 2020).
<http://reactor.cc/post/770210> (Stand: 25. Juli 2020).

Bilder:

- Priester auf dem Majdan: ©Steffen Dobbert <http://www.steffendobbert.de/wp-content/uploads/2014/03/kiew-priester.jpg> (Stand: 12. Januar 2017).
 Ikone vor Autoreifen: ©Markus Surges, <http://www.dosentelefon.eu/ukraine-russland-krise-die-religioese-dimension/> (Stand: 12. Februar 2017).

Über die Verfasser

Prof. Dr. iur. utr. Eckart Klein

Studium der Rechtswissenschaften an den Universitäten Freiburg/Br., Göttingen, Lausanne und Heidelberg, Juristische Staatsexamina 1968 und 1971, 1973 Promotion in Heidelberg (*Die verfassungsrechtliche Problematik des ministerialfreien Raumes*), 1974–1976 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, 1976–1981 Referent am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg, 1980 in Heidelberg Habilitation (*Statusverträge im Völkerrecht*), 1981–1994 Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, Völker- und Europarecht an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und 1994 – 2008 des Lehrstuhls für Staatsrecht, Völkerrecht und Europarecht sowie bis 2009 Direktor des MenschenRechtsZentrums der Universität Potsdam. 1995–2002 Mitglied des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen (Genf, New York), von 1995–2011 Richter am Staatsgerichtshof der Freien Hansestadt Bremen. Vielfältige Lehrtätigkeit im Ausland, insbesondere Frankreich (Paris), Ungarn (Szeged) und USA (Miami). Arbeitsschwerpunkte: Grund- und Menschenrechte, Recht der Staaten und Internationalen Organisationen, Verfassungs- und Verfassungsprozessrecht.

Kadir Sanclı, M.A.

Studium der Islamischen und Jüdisch-Christlichen Religionswissenschaften und Pädagogik an der Goethe-Universität in Frankfurt a. M. Seit 2011 Imam und Vorstands- bzw. Stiftungsratsmitglied des House of One in Berlin. 2011–2013 Lehraufträge im Fach Religionswissenschaft an der Universität Potsdam. Seit 2013 akademischer Mitarbeiter am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: u. a. Islamische Wissenschaftsdisziplinen, Hadithwissenschaften, Koranexegese, Islamische Normenlehre, Interreligiöser Dialog und Islam in Deutschland.

Dr. jur. mag. iur. Arhan Kardaş

Studium der Rechtswissenschaften, Philosophie, Geschichte an der Universität Wien, den Universitäten Ankara, Bilkent und Gazi. Promotion 2019 an der Friedrich Alexander Universität Nürnberg-Erlangen (*Die Gleichstellung der Frau im menschenrechtlichen und islamrechtlichen Verständnis unter besonderer Berücksichtigung des Wahl- und Erbrechts, eine vergleichende Analyse*). Seit 2016 Lehraufträge im Fach Jüdische Studien und Religionswissenschaft an der Universität Potsdam und seit 2019 in Respect Graduate School, Bethlehem, USA. Arbeitsschwerpunkte: Menschenrechte und islamische Normenlehre, Religions- und Rechtsphilosophie sowie Geschichte, interreligiöser Dialog bzw. Theologie, Koranexegese, islamische Mystik.

Prof. (Apl.) Dr. Marie-Luise Heckmann

Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Philosophie, Kunstgeschichte und Katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, der Université Paris X (Nanterre) und der Écoles Pratique des Hautes Études Sociales (Paris). Promotion 1990 an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster (*Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe*). Habilitation 2000 an der Universität der Hansestadt Hamburg (*Mit- und Ersatzherrscher. Regenten, Generalstatthalter, Kurfürsten und Reichsvikare in Regnum und Imperium vom 13. bis zum frühen 15. Jahrhundert*), Umhabilitation 2006 an die Universität Potsdam. Lehrstuhlvertretungen an der Ruhr-Universität Bochum, der Universität der Hansestadt Hamburg und der Universität des Saarlands, Gastprofessur an der Nicolaus-Copernicus-Universität in Toruń, Lehraufträge an der Freien Universität und der Humboldt-Universität Berlin, der Universität Bremen und der Universität Würzburg. Seit 2016 Außerplanmäßige Professorin für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Kirchen-, Umwelt- und Militärgeschichte, Verfassungs- und Vorstellungsgeschichte, Historische Hilfswissenschaften, insbesondere Diplomatie und Kodikologie.

Dr. Dirk Schuster

Studium der Mittleren/Neueren Geschichte sowie Religionswissenschaft an der Universität Leipzig. Promotion 2016 an der Freien Universität Berlin (*Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“*, Göttingen 2017). 2011–2014 Promotionsstipendiat der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit. 2013–2014 Lehraufträge am Religionswissenschaftlichen Institut der Freien Universität Berlin. 2015–2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Drittmittelprojekts *Edition der Sitzungsprotokolle des Evangelischen Landeskonsistoriums in Rumänien* an der Universität Koblenz-Landau. Seit 2014 akademischer Mitarbeiter am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Interdependenzen von Religion und Politik, Religion im Nationalsozialismus, Geschichte der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien, Neue Religiöse Bewegungen, Atheismus in der Moderne.

Dr. Pierre Gottschlich

Studium der Politikwissenschaft, Nordamerikanischen Literatur und Kultur und Sportwissenschaft an der Universität Rostock und der University of Nebraska at Kearney. Promotion 2010 an der Universität Rostock (*Die indische Diaspora in den Vereinigten Staaten von Amerika*). Seit 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Internationale Politik und Entwicklungszusammenarbeit an der Universität Rostock; seit 2019 Lehrstuhlvertreter für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Rostock. Arbeitsschwerpunkte: Area Studies: Südasien; Geschichte, Kultur, Regierungssystem, Außen- und Sicherheitspolitik Indiens; Transnationale Migration und indische Diaspo-

ra; Kollektividentitäten und Religiosität; Krisen- und Konfliktforschung mit Schwerpunkt Asien.

Dr. Jakob Rösel

Studium der Indologie, Soziologie und Politikwissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau; Promotion 1976 an der Universität Freiburg („*Der Palast des Herrn der Welt*“ – *Struktur und Funktionsweise der nordindischen Pilgerstadt Puri/Orissa*); 1979 Postgraduate Studies an der University of Chicago, Committee on South Asian Studies; 1980–1985 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Soziologischen Institut Freiburg; 1993 Habilitation in Freiburg („*Der Tamilenkonflikt auf Sri Lanka*“ – *Genese und Wirkung eines singhalesischen und tamilischen Nationalismus*); 2000–2014 Inhaber des Lehrstuhls „Internationale Politik und Entwicklungspolitik“ am Institut für Politik und Verwaltungswissenschaften, Universität Rostock; Arbeitsschwerpunkte: Demokratisierungsprozesse in Südasien, ethnische und religiöse Konfliktlagen, europäische Integration – dazu acht Monografien und zahlreiche Zeitschriftenbeiträge.

Prof. Dr. Johann Ev. Hafner

1982–88 Studium der Philosophie und Theologie in Augsburg, München und Vigan/Philippinen. 1990–2002 Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg. 1995 Promotion in Philosophie. 1996/1997 Visiting lecturer für an der University of Dayton/USA. 2001 Habilitation für Systematische Theologie. Seit 2005 Diakon. Seit 2004 Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum an der Universität Potsdam. 2010–2014 Dekan der Philosophischen Fakultät. 2015/2016 Visiting researcher an der University of Southern California/Los Angeles. Forschungsschwerpunkte: Revolutionäres Christentum in den Philippinen, Niedrige Transzendenz (Engel und Mischwesen), Systemtheorie, Mehrweltentheorie

Dr. Hans-Michael Haußig

Studium der Religionswissenschaft, Judaistik und Semitistik an der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem. Promotion 1997 an der Freien Universität Berlin (*Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin und Bodenheim 1999). 1997–1999 Lehraufträge im Fach Religionswissenschaft an der Philipps-Universität in Marburg. Seit 1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter für Religionswissenschaft, Jüdische Studien und Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Religionsvergleichende Fragestellungen, Religionstheorie, Methodologie der Religionswissenschaft, Judentum: Jüdische Mystik, Religionsgeschichte des neuzeitlichen Judentums, Islam.

Prof. Dr. Norbert P. Franz

Studium der Slavistik, Romanistik und Geschichte in Mainz und Rom, 1979 Promotion zum Dr. phil. in Mainz mit einer Arbeit über Evgenij Zamjatin, 1986 Habilitation ebenda mit einer Studie zum russischen Krimi. 1994 Professor in Berlin (HUB), 1995 Professor für Ostslavische Literaturen und Kulturen an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Klassische russische Literatur und unterhaltende Genres, russisches Kino, Literatur und Religion (Monographie über den Teufel in der russischen Literatur).